



**BUDAYA MADURA DALAM NOVEL *TANJUNG KEMARAU* KARYA  
ROYYAN JULIAN: KAJIAN ANTROPOLOGI SASTRA**

**SKRIPSI**

oleh  
**Maharani Sri Devi**  
**NIM 170110201075**

**JURUSAN SASTRA INDONESIA  
FAKULTAS ILMU BUDAYA  
UNIVERSITAS JEMBER**

**2022**



**BUDAYA MADURA DALAM NOVEL *TANJUNG KEMARAU* KARYA  
ROYYAN JULIAN: KAJIAN ANTROPOLOGI SASTRA**

**SKRIPSI**

Diajukan guna melengkapi tugas akhir dan memenuhi salah satu syarat untuk menyelesaikan Program Studi Sastra Indonesia (S1) dan mencapai gelar Sarjana Sastra

oleh

**Maharani Sri Devi**

**NIM 170110201075**

**JURUSAN SASTRA INDONESIA  
FAKULTAS ILMU BUDAYA  
UNIVERSITAS JEMBER  
2022**

**PERSEMBAHAN**

Alhamdulillah, penulis memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah S.W.T yang telah melimpahkan segala rahmat dan hidayah-Nya, sehingga saya dapat menyelesaikan skripsi ini. Skripsi ini saya persembahkan kepada :

1. kedua orang tua saya, Bapak Moh. Rifa'i dan Ibu Sri Rahmawati atas dukungan doa, semangat, dan kasih sayang kepada saya;
2. guru-guru saya sejak TK, SD, SMP, SMA hingga Perguruan Tinggi yang telah membimbing saya;
3. almamater Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember yang saya banggakan.

**MOTO**

“Yang penting bukan apakah kita menang atau kalah, Tuhan tidak mewajibkan manusia untuk menang sehingga kalah pun bukan dosa, yang penting adalah apakah seseorang berjuang atau tak berjuang.”

(Emha Ainun Nadjib)

“...boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui sedang kamu tidak mengetahui.”

(QS. Al-Baqarah: 216)

**PERNYATAAN**

Saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Maharani Sri Devi

NIM : 170110201075

menyatakan dengan sesungguhnya dan sebenar-benarnya bahwa skripsi yang berjudul “Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Kajian Antropologi Sastra” adalah benar-benar hasil karya sendiri, kecuali jika dalam pengutipan substansi disebutkan sumbernya, dan belum pernah diajukan pada institusi mana pun, serta bukan karya jiplakan. Saya bertanggung jawab atas kebenaran dan keabsahan isinya sesuai dengan sikap ilmiah yang harus dijunjung tinggi.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya tanpa adanya tekanan dan paksaan dari pihak mana punserta bersedia mendapat sanksi akademik jika ternyata dikemudian hari pernyataan ini tidak benar.

Jember, Juli 2022  
Yang menyatakan,

Maharani Sri Devi  
NIM 170110201075

**SKRIPSI**

**BUDAYA MADURA DALAM NOVEL *TANJUNG KEMARAU* KARYA  
ROYYAN JULIAN: KAJIAN ANTROPOLOGI SASTRA**

oleh  
**Maharani Sri Devi**  
**NIM 170110201075**

Pembimbing:

Dosen Pembimbing Utama : Dra. Titik Maslikatin, M.Hum.

Dosen Pembimbing Anggota : Abu Bakar Ramadhan Muhamad, S.S., M.A.

**PENGESAHAN**

Skripsi yang berjudul “Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Kajian Antropologi Sastra” telah diuji dan disahkan:

hari, tanggal :

tempat :

Ketua,

Sekretaris,

Dra. Titik Maslikatin, M.Hum.  
NIP 196403041988022001

Abu Bakar Ramadhan Muhamad, S.S., M.A  
NIP 197409272003121001

Penguji I,

Penguji II,

Dr. Bambang Aris Kartika, M.A.  
NIP 197504212008121002

Dewi Angelina, S.S., M.A.  
NIP 760017261

Mengesahkan  
Dekan

Prof. Dr. Sukarno, M.Litt.  
NIP 196211081989021001



RINGKASAN

**Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Kajian Antropologi Sastra.**

Maharani Sri Devi, 170110201075; 224 halaman; Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember.

Novel *Tanjung Kemarau* menceritakan tentang konflik yang terjadi di lingkungan masyarakat Madura, tepatnya di daerah Kabupaten Pamekasan. Novel tersebut menggambarkan kompleksitas kehidupan sosial budaya masyarakat Madura yang meliputi konflik politik, masalah sosial dan kelompok, kerusakan ekologi, kepercayaan lokal, hingga dunia perbanditan khas masyarakat Madura yang dikenal dengan *bajing*. Adat istiadat dalam budaya Madura menjadi latar peristiwa konflik yang terjadi di dalam novel tersebut. Nilai-nilai budaya dan kearifan lokal Madura digambarkan secara singkat dan eksplisit namun tetap berperan membangun cerita dalam novel.

Berdasarkan muatan substansi yang terdapat dalam novel tersebut, peneliti menggunakan kajian antropologi sastra untuk menganalisis budaya suku bangsa Madura yang berfokus pada persoalan identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau*. Dalam mengungkap struktur novel tersebut peneliti menggunakan teori struktural. Analisis yang dilakukan peneliti bertujuan untuk mendeskripsikan keterjalinan antarunsur struktural, serta mendeskripsikan identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* berdasarkan kajian antropologi sastra. Metode yang digunakan peneliti adalah metode deskriptif kualitatif. Analisis struktural yang dilakukan berfungsi untuk mengetahui keterkaitan antarunsur struktural yang membangun novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian. Unsur-unsur struktural tersebut terdiri dari tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar. Tema dibagi menjadi dua, yaitu tema mayor dan tema minor. Tema mayor yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah masyarakat Madura dalam konflik memerjuangkan kesejahteraan. Tema minor terdiri dari lima tema yaitu; konspirasi politik yang mengakibatkan kerusakan lingkungan, warisan budaya



nenek moyang yang masih dijalankan masyarakat sebagai bagian dari adat istiadat, perbedaan aliran kepercayaan yang berpotensi menimbulkan pertentangan antargolongan masyarakat, pengkhianatan karena nafsu dan cinta yang membutuhkan, serta pergeseran pandangan terhadap stratifikasi sosial yang mengakar dalam budaya masyarakat. Tema-tema tersebut menunjukkan garis besar perwatakan tokoh utama dan tokoh-tokoh bawahan. Tokoh utama dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah Walid. Tokoh bawahan yang berpengaruh dan paling banyak berinteraksi dengan tokoh utama yaitu Ra Amir, Nyai Rasera, Kholidi, Haji Badruddin, Gopar, Ria, dan Risti. Konflik yang terjadi dalam novel ini adalah konflik batin dan konflik fisik. Konflik batin terdiri atas konflik antara suatu ide dan ide lain serta konflik seseorang dan kata hatinya. Konflik antara suatu ide dan ide lain terjadi pada ide Walid dan ide Ra Amir, ide Walid dan ide Kholidi, ide Walid dan ide Risti, serta ide Ra Amir dan ide Harto. Konflik seseorang dan kata hatinya terjadi pada Walid, Haji Badruddin, Gopar, dan Ria. Konflik fisik terdiri atas konflik antara manusia dan manusia, konflik manusia dan masyarakat, serta konflik manusia dan alam. Konflik antara manusia dan manusia terjadi pada Walid dan Kholidi, Nyai Rasera dan Ra Amir, serta Risti dan orang tuanya. Konflik manusia dan masyarakat terjadi pada Nyai Rasera dan masyarakat Branta Pesisir, Ra Amir dan masyarakat Branta Pesisir, Haji Badruddin dan masyarakat Branta Pesisir, serta konflik antara Harto dan masyarakat Camplong. Konflik antara manusia dan alam terjadi pada seorang investor dan satwa liar, serta konflik antara Harto dan ekosistem laut. Latar tempat dalam novel ini didominasi oleh Pulau Madura tepatnya Desa Branta Pesisir, Kabupaten Pamekasan. Latar waktu terjadi pada sekitar tahun 2014, musim kemarau, musim hujan, pagi hari, siang hari, sore hari, dan malam hari. Latar sosial mengarah pada kondisi sosial masyarakat pedesaan di Madura yang meliputi fakta dan interaksi sosial serta kelompok sosial, sistem matapencaharian, dan sistem kepercayaan. Latar sosial menggambarkan lingkungan masyarakat Madura yang masih kental akan adat dan tradisi. Hasil analisis struktural menunjukkan bahwa satu kesatuan unsur pembentuk novel *Tanjung Kemarau* adalah identitas, budaya, dan *anthropos* (orang Madura).

Teori antropologi sastra digunakan untuk mengungkap identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*. Analisis ditujukan pada persoalan pemikiran atau falsafah, berbagai mitos maupun legenda, simbol-simbol ritual dan tradisi, serta perubahan sistem budaya yang terdapat dalam novel tersebut. Falsafah masyarakat Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* meliputi falsafah *abhântal sahâdât*, *asapo' iman*, *apajung Èslam*; falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu*, *ghuru*, *rato*; falsafah *abhântal ombâk*, *asapo'angèn*, *apajung langngè'*; falsafah *kar ngarkar colpè'*; falsafah *ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata*; dan falsafah *rampa' naong bâringèn korong*. Falsafah-falsafah tersebut menjadi pedoman hidup masyarakat Madura dalam bertindak di lingkungan masyarakat sehari-hari sehingga membentuk karakter orang Madura dan menunjukkan identitas masyarakat Madura. Legenda dan mitos dalam novel *Tanjung Kemarau* meliputi legenda Bangsacara dan Ragapadmi, legenda Arya Menak, legenda bajak laut Gili Raja, mitos perempuan yang menyusui kelelawar, mitos ikan *Rajumina*, dan mitos musim kematian. Ritual dan tradisi masyarakat Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* antara lain adalah ritual petik laut, ritual bersih desa, ritual perjamuan tarekat, tradisi tanah *sangkolan*, tradisi *carok*, tradisi perjodohan, tradisi merantau, dan tradisi berdongeng. Perubahan sistem budaya dalam novel *Tanjung Kemarau* menunjukkan identitas Madura yang dinamis dengan adanya relasi antara diri dan sang Lain. Perubahan sistem budaya tersebut terdiri atas kepatuhan masyarakat terhadap *rato*, resistansi *bajing* terhadap kiai, serta pergeseran makna tradisi tanah *sangkolan* dan tradisi *carok*. Hasil analisis antropologi sastra terhadap novel *Tanjung Kemarau* menunjukkan bahwa identitas Madura terbentuk dari relasi antara diri dan sang Lain. Diri ditandai oleh modernitas yang menempati posisi dominan sebagai subjek dalam lingkungan masyarakat Madura. Sang Lain direpresentasikan oleh sesuatu yang cenderung ditindas atau disingkirkan dari budaya Madura, yaitu sisi tradisional. Dengan demikian, identitas Madura muncul sebagai sebuah diaspora yang di satu pihak berkarakter lokal, sementara di pihak lain juga berorientasi ke luar (translokal).

## PRAKATA

Penulis memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah SWT atas segala rahmat dan karunia-Nya sehingga dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul “Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Kajian Antropologi Sastra”. Skripsi ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat menyelesaikan pendidikan Strata Satu (S1) pada Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember.

Penyusunan skripsi ini tidak lepas dari bantuan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. Sukarno, M.Litt., selaku Dekan Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember.
2. Dr. Agustina Dewi Setyari, M.Hum., selaku Ketua Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember.
3. Dra. Titik Maslikatin, M.Hum., selaku Dosen Pembimbing I dan Abu Bakar Ramadhan Muhamad, S.S., M.A., selaku Dosen Pembimbing II yang telah meluangkan waktu dan pikiran serta perhatiannya untuk memberikan bimbingan dan pengarahan demi terselesaikannya skripsi ini.
4. Dr. Bambang Aris Kartika, M.A., selaku Dosen Penguji I dan Dewi Angelina S.S., M.A., selaku Dosen Penguji II yang telah meluangkan waktu untuk menguji dan memberi pengarahan selama penulis menjadi mahasiswa.
5. Dr. Asri Sundari, M.Si., selaku Dosen Pembimbing Akademik yang telah membimbing selama penulis menjadi mahasiswa.
6. Bapak dan Ibu dosen Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember beserta staf dan jajarannya.
7. Kedua orang tua saya Bapak Moh. Rifa'i dan Ibu Sri Rahmawati yang telah menyayangi, mendoakan, dan menyemangati sehingga saya mampu menyelesaikan skripsi ini.

8. Untuk kakak saya Isabella Anjani Novitasari, adik saya Siska Yulia Rahmawati, dan keluarga besar saya yang telah membantu dan menjadi motivasi bagi saya untuk selalu berjuang dan berusaha.
9. Untuk sahabat-sahabat saya Dandi Setiawan, Irmayatul Mu'amalah, Laila Bayyinatul Musdika Alfi, dan "4Season", "Takskwad", serta "Mbelgedes Squad" yang telah mendukung, menghibur, dan menjadi tempat saya berkeluh kesah selama masa perkuliahan.
10. Untuk partner saya Muhamad Choirul Anwar yang telah memberikan semangat dan dukungan sampai skripsi ini bisa diselesaikan.
11. Untuk teman-teman "Sutra": Aldo, Anya, Alit, Arifa, Dewi Lestari, Dewi Santika, Dinda, Djatala Rani, Ifa, Khilwa, Lia, Linda, Liza, Mila, Nadya, Niara, Rega, Rita, Rosie, Sonia, dan Vian, yang telah membantu penulis selama proses perkuliahan.
12. Teman-teman Sastra Indonesia angkatan 2017 yang telah menemani dan menjadi teman yang baik selama proses perkuliahan.
13. Untuk keluarga besar "UKM Porsa" yang telah menyemangati hingga skripsi ini dapat terselesaikan dan menjadi organisasi terbaik tempat saya belajar serta mengabdikan.
14. Untuk teman-teman tim voli "Porsa17", "Regas", "D'Mentor" dan komunitas "Vollstar" yang telah menjadi wadah bagi saya untuk mengembangkan bakat dan melepas penat selama menyusun skripsi.
15. Semua pihak yang bersangkutan dan tidak dapat disebutkan satu per satu.

Semoga skripsi ini dapat bermanfaat dalam mengembangkan ilmu pengetahuan khususnya pada bidang ilmu sastra. Penulis juga menerima kritik dan saran yang membangun dari semua pihak demi kesempurnaan skripsi ini.

Jember, Juli 2022

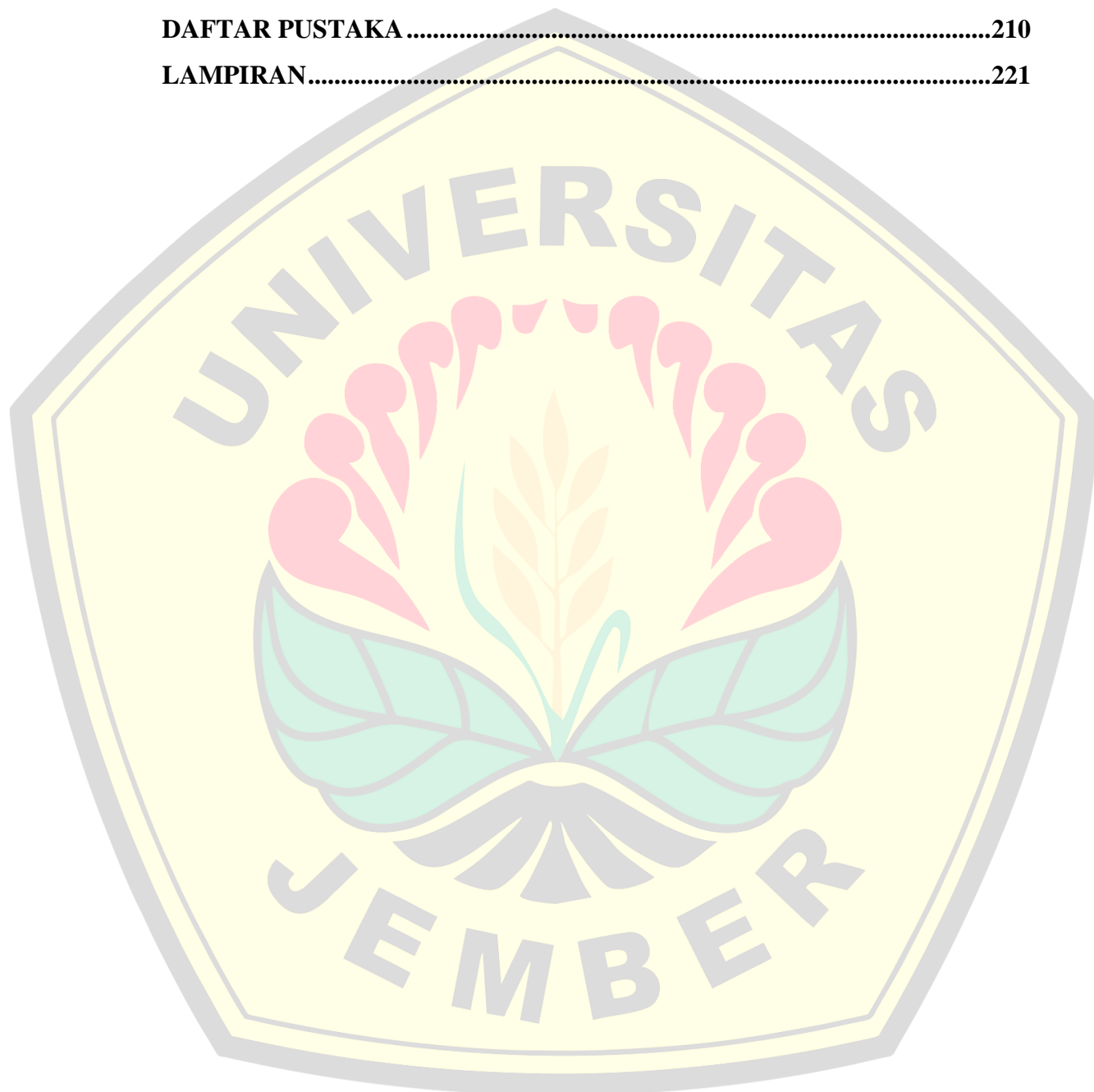
Penulis

**DAFTAR ISI**

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PERSEMBAHAN.....</b>	<b>ii</b>
<b>MOTO .....</b>	<b>iii</b>
<b>PERNYATAAN.....</b>	<b>iv</b>
<b>SKRIPSI.....</b>	<b>v</b>
<b>PENGESAHAN .....</b>	<b>vi</b>
<b>RINGKASAN .....</b>	<b>vii</b>
<b>PRAKATA .....</b>	<b>x</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xii</b>
<b>BAB 1. PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
1.1 Latar Belakang.....	1
1.2 Rumusan Masalah.....	5
1.3 Tujuan dan Manfaat.....	5
1.4 Tinjauan Pustaka.....	6
1.5 Landasan Teori .....	11
1.6 Metode Penelitian .....	20
1.7 Sistematika Penulisan .....	23
<b>BAB 2. SUKU BANGSA MADURA DAN IDENTITASNYA .....</b>	<b>25</b>
2.1 Suku Bangsa Madura.....	25
2.2 Identitas Madura .....	27
2.3 Identitas Madura dalam Teks Sastra Indonesia .....	37
<b>BAB 3. ANALISIS STRUKTURAL.....</b>	<b>41</b>
3.1 Tema dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	41
3.2 Tokoh dan Perwatakan dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	60
3.3 Konflik dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	81
3.4 Latar dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	100
<b>BAB 4. ANALISIS ANTROPOLOGI SASTRA .....</b>	<b>122</b>
4.1 Falsafah Masyarakat Madura dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	123



4.2	Legenda dan Mitos dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	146
4.3	Ritual dan Tradisi dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> .....	165
4.4	Perubahan Sistem Budaya Masyarakat dalam Novel <i>Tanjung Kemarau</i> ...	191
<b>BAB 5. KESIMPULAN</b> .....		<b>206</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....		<b>210</b>
<b>LAMPIRAN</b> .....		<b>221</b>



## BAB 1. PENDAHULUAN

### 1.1 Latar Belakang

Karya sastra lahir dari kebudayaan masyarakat, sehingga memiliki ikatan yang erat dengan realitas masyarakat. Perilaku manusia dalam suatu kelompok atau komunitas berusaha dijelaskan dalam karya sastra sebagai respon dari kehidupan sosial. Novel merupakan salah satu karya sastra yang dapat menggambarkan kehidupan sosial budaya suatu masyarakat. Tarigan (2011:167) berpendapat bahwa novel adalah cerita prosa fiktif dalam panjang tertentu yang menggambarkan para tokoh, gerak, serta adegan kehidupan yang direpresentasikan dalam suatu alur atau keadaan khusus. Novel diciptakan oleh pengarang berdasarkan imajinasi yang berasal dari lingkungan masyarakat tempat ia tinggal. Pengarang merupakan bagian dari kelompok masyarakat yang masing-masing memiliki kebudayaan tersendiri.

Kebudayaan merupakan aspek kehidupan manusia yang diwariskan secara turun-temurun dengan cara belajar. Kebudayaan meliputi cara berlaku, kepercayaan, serta hasil kegiatan manusia yang menjadi ciri khas dalam suatu kelompok atau golongan masyarakat. Golongan masyarakat itu disebut dengan istilah “suku bangsa”, yaitu sekelompok orang yang terikat oleh kesadaran bahwa mereka memiliki satu identitas kebudayaan yang sama (Koentjaraningrat, 2002:264). Identitas berasal dari kata *identity* yang berarti memiliki tanda, ciri atau jati diri yang melekat pada suatu individu, kelompok atau sesuatu yang membedakannya dengan yang lain (Darmadi, 2020:217). Hal ini menunjukkan bahwa dalam kaitannya dengan kebudayaan, identitas menunjukkan posisi seseorang atau suatu kelompok yang membedakannya dengan orang lain atau kelompok lain. Setiap suku bangsa (*ethnic group*) memiliki identitas masing-masing yang membedakan dengan suku bangsa lainnya, sehingga antara suku bangsa yang satu dengan yang lain memiliki keunikan serta kekhasan budaya masing-masing. Identitas kelompok masyarakat yang akan diungkap dalam penelitian ini adalah identitas suku bangsa Madura.



Suku bangsa Madura adalah salah satu kelompok etnis di nusantara yang memiliki populasi cukup besar. Berdasarkan data statistik sensus penduduk pada tahun 2010, suku bangsa Madura merupakan suku bangsa terbesar kelima dengan penduduk berjumlah 7,18 juta atau sebesar 3,03% dari populasi penduduk Indonesia (Badan Pusat Statistik, 2011:8). Masyarakat suku bangsa Madura tidak hanya tinggal di Pulau Madura melainkan juga tersebar di pulau-pulau lain karena melakukan migrasi ke Jawa dan pulau-pulau lain di nusantara (de Jonge, 1989:23). Seperti halnya etnis-etnis lain di nusantara, suku bangsa Madura juga memiliki kebudayaan yang masih tetap dijaga hingga saat ini sehingga membentuk suatu identitas. Kebudayaan tersebut berupa adat atau tradisi yang masih melekat di lingkungan masyarakat Madura. Misalnya tradisi petik laut (*rokat tasè'*), bersih desa (*rokat dhisa*), dan tradisi merantau. Masyarakat luar sering kali memberikan stereotip negatif karena watak orang-orang Madura yang dinilai suka bertindak kasar, kaku dan pendendam (Dartiningih, 2015:17). Watak tersebut juga tercermin dalam ungkapan *ngala' karrebbhâ dhibi'* (mengambil— atau menuruti kehendaknya sendiri) sehingga cenderung bersifat kaku dan individualistis walaupun tidak egoistis (Rifai, 2007:201). Selain itu, sifat lain yang sering dilabelkan pada orang Madura adalah mudah tersinggung, pemarah, dan penuh curiga (Rifai, 2007:137). Pada kenyataannya hal tersebut hanya sebagian kecil dari keseluruhan sifat-sifat orang Madura. Selain stereotip-stereotip negatif tersebut, orang Madura juga memiliki etos kerja yang bagus, yaitu rajin, ulet, jujur, setia, serta terandalkan (Rifai, 2007:167). Kepribadian orang Madura tersebut menunjukkan identitas masyarakat Madura. Identitas Madura juga ditunjukkan melalui falsafah-falsafah yang dianut, mitos dan legenda yang beredar, serta ritual dan tradisi yang dilakukan orang Madura. Masyarakat Madura memang memiliki kekhasan budaya dan pandangan hidup yang membedakan mereka dengan suku bangsa atau etnis lainnya.

Royyan Julian adalah salah satu pengarang yang menggunakan kampung halamannya sebagai latar dalam karya sastra yang ia ciptakan. Royyan Julian lahir di Pamekasan dan pernah menempuh pendidikan di Universitas Negeri Malang serta Universitas Gadjah Mada. Novel-novel karya penulis kelahiran 3 Juli 1989

ini berlatarkan lingkungan sosial budaya masyarakat Madura. Saat ini ia mengajar Sastra Indonesia di Universitas Madura (Unira) dan masih produktif berkarya (Julian, 2017:254). Ia telah menulis beberapa karya sastra mulai dari puisi, cerpen, hingga novel. Karya Royyan Julian yang telah diterbitkan antara lain beberapa kumpulan cerpen berjudul *Sepotong Rindu dari Langit Pleiades* (2011), *Tandak* (2015), dan *Ludah Nabi di Lidah Syekh Raba* (2019). Ia juga sempat menerbitkan tulisan bergenre kritik sastra yang berjudul *Metafora Ricoeurian dalam Sastra* pada tahun 2016. Selain itu, juga ada kumpulan puisi berjudul *Biografi Tubuh Nabi* (2017), dan novel *Tanjung Kemarau* (2017), *Rumah Jadah* (2019), serta *Pendosa yang Saleh* (2021). Royyan Julian juga pernah memenangkan sayembara cerpen dan sayembara sastra serta mendapat kesempatan menjadi salah satu sastrawan yang terpilih untuk mengikuti program “Pengiriman Sastrawan Berkarya ke Wilayah 3T”. Prestasi lain yang pernah ia capai diantaranya adalah menjadi peraih *Emerging Ubud Writers and Readers Festival* pada 2016, serta menerima penghargaan sastra dari Gubernur Jawa Timur pada tahun 2019.

Salah satu novel karya Royyan Julian yang begitu dekat dengan realitas masyarakat Madura adalah *Tanjung Kemarau*. Novel yang diterbitkan oleh Gramedia Widiasarana Indonesia pada Oktober 2017 itu menceritakan tentang konflik yang terjadi di lingkungan masyarakat Madura, tepatnya di daerah Kabupaten Pamekasan. Novel tersebut menggambarkan kompleksitas kehidupan sosial budaya masyarakat Madura yang meliputi konflik politik, masalah sosial dan kelompok, kerusakan ekologi, kepercayaan lokal, hingga dunia perbanditan khas masyarakat Madura yang dikenal dengan *bâjing*. Adat istiadat dalam budaya Madura menjadi latar peristiwa konflik yang terjadi di dalam novel tersebut. Nilai-nilai budaya dan kearifan lokal Madura digambarkan secara singkat dan eksplisit namun tetap berperan membangun konflik yang terjadi dalam cerita. Misalnya seperti tradisi merantau, petik laut, fanatisme terhadap agama Islam, perjodohan, kepercayaan pada mitos dan adat nenek moyang, hingga falsafah-falsafah hidup orang Madura yang membentuk karakter para tokoh.

Novel *Tanjung Kemarau* menceritakan tentang kisah kepulangan seorang tokoh bernama Walid ke kampung halamannya di Desa Branta Pesisir, sebuah

tanjung kecil yang gersang di ujung barat Kabupaten Pamekasan, tepatnya di Dusun Bandaran. Walid merupakan laki-laki terpelajar dan memiliki gelar. Ia kembali ke desanya setelah terlibat pertengkaran dengan kekasihnya di Yogyakarta yang bernama Risti. Berniat menghindari dari permasalahan itu, Walid justru terseret dalam konflik yang terjadi di kampung halamannya. Ra Amir, putra kiai yang haus kekuasaan meminta Walid menjadi tim suksesnya dalam pemilihan kepala desa. Meski telah diperingatkan oleh seorang dukun beranak bernama Nyai Raser yang dipercaya mampu memprediksi bencana, Walid pada akhirnya tetap menyetujui permintaan Ra Amir karena memiliki harapan untuk memperbaiki desanya. Tanpa ia sadari bahwa Ra Amir menggunakan cara kotor untuk menang dari lawannya yang merupakan suami dari Ria, kekasih gelap Walid. Suami Ria itu bernama Gopar. Ia merupakan mantan seorang *bâjing* yang telah tobat dan menjadi anggota Tarekat Nabi Kesturi. Segala macam cara Ra Amir lakukan demi mencapai tujuannya. Tindakan-tindakan keji Ra Amir itu akhirnya dapat diakhiri berkat kerja sama serta kecerdikan Gopar dan para jamaah Tarekat Nabi Kesturi. Kehidupan sosial budaya Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian ini akan dianalisis menggunakan teori struktural dan antropologi sastra untuk mengungkap identitas Madura yang terpantul dalam karya sastra.

Struktural merupakan teori yang menekankan pada analisis tentang jalinan antarunsur yang terdapat dalam suatu karya sastra. Setiap unsur dalam karya sastra saling berhubungan satu sama lain agar dapat memunculkan satu kesatuan makna yang utuh (Anoegrajekti, 2006:20). Unsur-unsur karya sastra dapat dimaknai sepenuhnya dengan memahami letak serta fungsi setiap unsur tersebut secara menyeluruh. Oleh karena itu, diperlukan analisis struktural sebagai langkah awal untuk mengungkap kebulatan makna intrinsik dari struktur karya sastra sebelum melanjutkan pada analisis selanjutnya (Teeuw dalam Pradopo, 2018:141). Unsur-unsur berupa tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar menunjukkan konstruksi cerita dalam karya sastra (novel) yang mengandung identitas suatu kelompok masyarakat. Adapun teori antropologi sastra merupakan salah satu ilmu interdisipliner yang secara definitif membicarakan tentang hubungan antara karya sastra dengan relevansi manusia (*anthropos*) (Ratna,

2015:351). Teori ini mengkaji karya sastra dalam kaitannya dengan kebudayaan. Secara spesifik kebudayaan yang dibahas dalam penelitian ini mengerucut pada persoalan identitas. Novel *Tanjung Kemarau* dipilih menjadi bahan kajian antropologi sastra karena adanya aspek kebudayaan berupa cara pandang, adat-istiadat, serta kebiasaan-kebiasaan sehari-hari yang menunjukkan identitas Madura. Aspek-aspek kebudayaan inilah yang membuat peneliti akhirnya tertarik untuk mengkaji novel tersebut dengan menggunakan teori struktural dan antropologi sastra. Teori struktural digunakan untuk mengungkap struktur cerita, sedangkan teori antropologi sastra digunakan untuk mengungkapkan identitas Madura. Penggunaan kedua teori tersebut dapat menghasilkan analisis yang menyeluruh dan mendalam serta memberikan pengetahuan kontekstual tentang identitas masyarakat Madura melalui karya sastra, terlepas dari penilaian atau stereotip masyarakat luar.

### **1.2 Rumusan Masalah**

Permasalahan dapat dirumuskan berdasarkan pemaparan latar belakang penelitian. Pembahasan terhadap permasalahan penting untuk dibatasi agar tidak meluas dan konsisten fokus pada pokok permasalahan. Rumusan masalah pada penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Bagaimana keterjalinan antarunsur struktural yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian?
2. Bagaimana identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian dengan pendekatan antropologi sastra?

### **1.3 Tujuan dan Manfaat**

Berdasarkan rumusan masalah di atas, peneliti memiliki tujuan dan manfaat yang ingin dicapai dalam menganalisis novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian ini. Adapun tujuan dan manfaat tersebut sebagai berikut.

#### **1.3.1 Tujuan**

Tujuan analisis novel *Tanjung Kemarau* sebagai berikut.



1. Mendeskripsikan keterjalinan antarunsur struktural yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian. Keterjalinan antarunsur tersebut meliputi tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar.
2. Mendeskripsikan identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian menggunakan pendekatan antropologi sastra.

### 1.3.2 Manfaat

Manfaat yang ingin dicapai dalam pembahasan adalah:

1. Menerapkan teori sastra yang telah diperoleh dan melatih keterampilan mendeskripsikan sekaligus mengapresiasi karya sastra.
2. Menambah pengetahuan tentang karya sastra khususnya dalam kajian antropologi sastra.
3. Menambah ilmu pengetahuan khususnya referensi untuk analisis selanjutnya dan menambah wawasan serta pengetahuan tentang kehidupan sosial budaya suatu masyarakat dalam karya sastra.

### 1.4 Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan tinjauan pada hasil penelitian-penelitian sebelumnya untuk mencegah terjadinya pengulangan terhadap penelitian yang sudah pernah dilakukan dan mengurangi tindak plagiarisme. Setelah melakukan peninjauan, terdapat beberapa penelitian yang dianggap relevan dan dapat dijadikan sebagai referensi dalam penelitian ini. Adapun tinjauan pustaka tersebut sebagai berikut.

Moh. Muqtafi dari Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember dalam skripsinya yang berjudul “Budaya Masyarakat Minangkabau dalam Novel *Memang Jodoh* Karya Marah Rusli (Kajian Antropologi Sastra)” pada tahun 2015, menjelaskan tentang unsur budaya masyarakat Minangkabau yang terdapat dalam novel *Memang Jodoh* menggunakan pendekatan struktural dan antropologi sastra. Analisis struktural meliputi unsur tema, alur, tokoh dan perwatakan, serta latar. Analisis antropologi

sastra terdiri dari unsur peralatan dan perlengkapan hidup manusia, mata pencaharian hidup, sistem kemasyarakatan, bahasa, kesenian, sistem pengetahuan, dan religi (sistem kepercayaan). Peneliti menyimpulkan bahwa novel tersebut mengandung tujuh unsur-unsur budaya masyarakat Minangkabau. Unsur-unsur budaya Minangkabau dalam novel *Memang Jodoh* menunjukkan bahwa novel tersebut merupakan suatu bentuk penolakan terhadap budaya Minangkabau yang ketat, terutama dalam hal perkawinan.

Mawaidi dari Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta dalam skripsinya yang berjudul “Identitas Budaya Madura dalam Cerpen Indonesia” pada tahun 2016, membahas tentang jejak atau bukti yang ditemukan dalam bidang kebudayaan berbau kolonial dan identitas budaya Madura dalam cerpen Indonesia. Penelitian tersebut menggunakan analisis pascakolonial Edward W. Said dan hasil penelitian menunjukkan bahwa jejak kebudayaan kolonial di masyarakat Madura yang terdapat dalam cerpen Indonesia dibagi menjadi dua aspek yaitu celurit dan lincak. Melalui kajian orientalisme Edward W. Said ditemukan bahwa identitas budaya Madura dalam cerpen Indonesia terbagi menjadi tiga aspek, yaitu politik dengan temuan praktik-praktik kebudayaan (harga diri laki-laki yang dibela dan emansipasi terhadap perempuan), ideologi dengan temuan dari teks-teks orientalis (membela ketertindasan), dan perspektif yang dibangun oleh para tokoh (spirit religiusitas).

Febriana Fitroh Al Khusna bersama dengan Edy Suryanto dan Djoko Sulaksono dari Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Sebelas Maret, dalam artikel berjudul “Kajian Antropologi Sastra dan Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Novel *Geger Wong Ndekep Macan Karya Hari Soemoyo* serta Relevansinya sebagai Materi Pembelajaran Apresiasi Sastra” pada tahun 2019 yang diterbitkan dalam jurnal *Paedagogia* (jurnal penelitian pendidikan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Sebelas Maret) volume 22, nomor 2, halaman 171-192, membahas tentang struktur intrinsik dan ekstrinsik, wujud kebudayaan, nilai pendidikan budi pekerti, dan relevansi novel *Geger Wong Ndekep Macan* sebagai materi pembelajaran apresiasi sastra di Sekolah Menengah Atas (SMA). Struktur

intrinsik meliputi tema, alur, tokoh dan penokohan, latar, sudut pandang, gaya bahasa, dan amanat. Wujud kebudayaan meliputi ide, aktivitas, dan hasil budaya. Nilai pendidikan budi pekerti meliputi empati, hati nurani, kontrol diri, rasa hormat, kebaikan hati, toleransi, dan keadilan.

Selain tinjauan pustaka di atas, juga terdapat beberapa penelitian yang telah membahas novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian dengan berbagai macam judul dan objek formal yang digunakan. Diantaranya sebagai berikut.

Nadira Ainun dari Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Fakultas Bahasa dan Seni, UNESA, dalam jurnal *Bapala* (jurnal berkala ilmiah mahasiswa yang diterbitkan oleh Prodi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Negeri Surabaya) volume 5, nomor 2, halaman 1-8 pada tahun 2018 yang berjudul “Interaksi Sosial dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian (Kajian Teori Georg Simmel)”. Dalam artikel yang ia tulis, Ainun menjelaskan tentang konsep interaksi sosial yang terdapat di dalam novel berdasarkan teori interaksi sosial milik Georg Simmel. Peneliti menganalisis karya sastra dengan empat konsep interaksi sosial menurut Georg Simmel, yaitu pertukaran, konflik, prostitusi, dan sosiabilitas.

Yuliana dari Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Malang, dalam skripsinya yang berjudul “Kritik Sosial dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian Perspektif Sosiologi Sastra” pada tahun 2018, menjelaskan tentang sasaran kritik sosial dan bentuk kritik yang disampaikan oleh pengarang dalam novel *Tanjung Kemarau*. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif dengan pendekatan sosiologi sastra. Peneliti menyimpulkan bahwa sasaran kritik sosial dalam novel tersebut adalah masalah sosial yang berupa masalah kejahatan, masalah perperangan, masalah pelanggaran terhadap norma masyarakat, masalah lingkungan hidup, dan masalah birokrasi. Sedangkan bentuk kritik sosial yang disampaikan pengarang berupa penyampaian kritik terhadap pemerintah dan calon kepala desa.

Rizki Amirulloh dari Sastra Indonesia, Fakultas Bahasa dan Seni, UNESA, dalam artikel yang dibuat pada tahun 2018 berjudul “Relasi Kekuasaan dan



Lingkungan Hidup dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian : Kajian Ecopolitics Piers Blaikie”, dalam jurnal Sapala (jurnal berkala ilmiah mahasiswa yang diterbitkan oleh Prodi Sastra Indonesia Jurusan Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Surabaya) volume 5, nomor 1, halaman 1-10, menjelaskan tentang pola-pola ecopolitics yang ada dalam novel. Pola ecopolitics tersebut berupa bentuk kerusakan lingkungan, peranan latar lingkungan, dan strategi kekuasaan dalam kondisi ekologis. Metode yang digunakan untuk memahami konflik ecopolitics dalam penelitian ini adalah gabungan dari teori ekologi dan ilmu sastra. Kesimpulan dari jurnal tersebut adalah bahwa rusaknya ekosistem dan sumber daya alam yang tidak terorganisir dengan baik merupakan gambaran dari bentuk kerusakan latar lingkungan hidup. Kerusakan lingkungan tersebut terdiri dari kerusakan lingkungan darat dan perairan yang terjadi di wilayah hutan bakau dan masyarakat pesisir Madura.

Frans Apriliadi dan Anwar Effendi dari Pascasarjana Universitas Negeri Yogyakarta dalam artikelnya yang berjudul “Upaya Pelestarian Lingkungan Pesisir dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian” dalam JPBS (Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra yang diterbitkan oleh Fakultas Pendidikan dan Bahasa dan Sastra Universitas Pendidikan Indonesia) volume 18, nomor 2, halaman 163-173 pada tahun 2018, menjelaskan tentang relasi antara manusia dengan lingkungan dalam upaya melestarikan lingkungan pada novel *Tanjung Kemarau*. Metode dalam penelitian ini menggunakan teori ekokritik yang merupakan studi tentang relasi antara sastra dan realitas melalui hubungan antara pengarang, teks, dan lingkungan dalam lingkup yang disebut ekosfer secara timbal balik. Kesimpulan dari jurnal tersebut adalah bahwa upaya pelestarian lingkungan pesisir diklasifikasikan menjadi dua, yaitu mitigasi kerusakan lingkungan dan antisipasi kerusakan lingkungan. Hal tersebut menunjukkan bahwa novel *Tanjung Kemarau* membangun pentingnya upaya menjaga lingkungan berdasarkan pada identitas budaya yang berlandaskan pada nilai-nilai kearifan lokal.

Fadila dari jurusan Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas, dalam tesisnya yang dibuat pada tahun 2019 berjudul “Konflik Politik dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Tinjauan Sosiologi Sastra”

menjelaskan tentang bentuk dan faktor penyebab konflik politik beserta dampak dari terjadinya konflik politik tersebut dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian. Metode penelitian yang digunakan adalah metode kualitatif dengan teori Sosiologi Sastra milik Ian Watt. Peneliti memfokuskan pada bagian sosiologi karya. Kesimpulan dari skripsi tersebut adalah bahwa bentuk konflik politik dalam novel *Tanjung Kemarau* berupa kekerasan fisik, politik uang, fitnah antarorganisasi atau kelompok, menghalalkan segala cara, serangan fajar, dan penyamaran. Sedangkan faktor penyebab terjadinya konflik politik tersebut adalah peningkatan citra, meningkatkan jumlah pemilih, mempertahankan citra masing-masing kelompok, menjatuhkan citra lawan, pemaksaan pilihan, dan pencitraan. Dampak dari konflik politik adalah penjatuhan citra, meningkatnya jumlah pemilih, perkelahian antarkelompok, banyak terjadi kecurangan, masyarakat menjadi terpaksa memilih, dan salah dalam memilih.

Wirdani Wita dari STKIP PGRI Sumatra Barat, dalam skripsinya yang berjudul “Aspek Kepribadian Tokoh Utama dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian” pada tahun 2019, menjelaskan tentang aspek kepribadian tokoh utama dalam novel *Tanjung Kemarau*, yaitu Walid. Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif analisis. Peneliti menyimpulkan bahwa aspek kepribadian pada tokoh Walid mencakup tiga aspek. Pertama, aspek *Id*, yaitu terlihat dari keinginan-keinginan Walid. Kedua, aspek *Ego*, yang terlihat dari rasa penyesalan dan ketidakberpihakan Walid pada siapapun. Ketiga, aspek *Superego*, terlihat ketika Walid menyadari tindakan tidak benar yang dilakukan oleh pemimpin yang ia dukung.

Azmi Kartikasari dari Program Studi Magister Kajian Sastra dan Budaya Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga, dalam tesisnya pada tahun 2020 yang berjudul “Homoseksualitas sebagai Usaha Negosiasi Terhadap Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian” menjelaskan tentang fenomena homoseksual tokoh novel yang berkaitan dengan budaya masyarakat Madura. Berdasarkan hasil penelitian menunjukkan bahwa ekspresi gender dapat diidentifikasi melalui performativitas dengan melihat penampilan, perilaku, dan interaksi intim dari tokoh tersebut. Kesimpulan dari penelitian ini

adalah bahwa homoseksualitas dapat dipahami sebagai bentuk negosiasi terhadap kegagalan sistem mayoritas yang telah mengakar pada budaya dan masyarakat Madura dalam novel.

Syamsu Alam dari Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia, Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Sastra, Universitas Negeri Makassar dalam artikel yang dibuat pada tahun 2021 berjudul “Relasi Manusia dan Lingkungan dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian (Kajian Ekokritik Sastra)”, dalam jurnal NEOLOGIA (Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia Universitas Negeri Makassar) volume 2, nomor 1, halaman 31-50, menjelaskan tentang bentuk kerusakan lingkungan dan bentuk relasi atau hubungan manusia dengan lingkungan berdasarkan kajian ekokritik pada novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian. Kesimpulan peneliti bahwa pengarang memberikan gambaran akan pentingnya menjaga lingkungan. Melalui karyanya, tergambar akan kesadaran kearifan lokal dan identitas kultur yang memunculkan relasi antara manusia dan lingkungan. Royyan Julian membangun relasi akan pentingnya kesadaran menjaga kelestarian lingkungan pesisir berlandaskan pada nilai-nilai dan kebudayaan. Manusia dan alam terbangun relasi saling membutuhkan dalam lingkup kearifan lokal.

Peneliti menganggap beberapa penelitian sebelumnya itu memiliki relevansi yang dapat digunakan sebagai acuan referensi. Objek formal yang digunakan dalam penelitian ini menjadi poin pembeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya, karena penelitian ini menggunakan objek formal berupa kajian antropologi sastra. Kajian tersebut masih belum pernah diterapkan pada novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian, sehingga dapat dipastikan bahwa penelitian ini belum pernah dilakukan sebelumnya.

### **1.5 Landasan Teori**

Dalam menganalisis karya sastra perlu adanya landasan teori agar setiap pembahasan dalam penelitian terjalin secara sistematis. Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori struktural dan teori antropologi sastra.

### 1.5.1 Teori Struktural

Karya sastra terdiri atas unsur-unsur struktur yang saling berhubungan erat dan menentukan arti. Setiap unsur struktur tersebut saling membutuhkan satu sama lain agar dapat memiliki suatu makna, sebab sebuah unsur tidak mampu berdiri sendiri. Analisis struktural pada dasarnya bertujuan untuk menguraikan fungsi dan hubungan antarberbagai unsur secara cermat untuk menghasilkan satu kesatuan yang menyeluruh (Anoegrajekti, 2006:20). Berdasarkan pemikiran strukturalisme, dunia yang diciptakan pengarang dalam bentuk karya sastra dapat dipahami sebagai susunan hubungan daripada susunan benda-benda (Pradopo, 2014:121). Kaum Struktural berpendapat bahwa sebuah karya sastra baik berupa fiksi maupun puisi merupakan suatu totalitas yang tersusun dari koherensi berbagai unsur pembangunnya. Kebulatan makna yang indah terbentuk dari susunan semua bahan dan bagian komponen yang dapat dimaknai sebagai struktur karya sastra (Abrams dalam Nurgiyantoro, 1995:36).

Analisis struktural adalah langkah awal yang diutamakan sebelum melangkah pada analisis lainnya (Teeuw dalam Pradopo, 2018:141), tanpa langkah awal ini kebulatan makna intrinsik dari suatu karya sastra tidak dapat terungkap. Unsur-unsur karya sastra dapat dimaknai dan dinilai sepenuhnya dengan memahami letak serta fungsi setiap unsur tersebut secara menyeluruh. Dalam analisis struktural, unsur yang dianalisis adalah unsur-unsur intrinsik di dalam karya sastra. Unsur intrinsik (*intrinsic*) adalah unsur-unsur yang membangun karya sastra itu sendiri. Unsur-unsur inilah yang menyebabkan karya sastra hadir sebagai karya sastra, unsur-unsur yang secara faktual akan dijumpai jika orang membaca karya sastra. Unsur intrinsik sebuah novel adalah unsur-unsur yang (secara langsung) turut serta membangun cerita. Kepaduan antarberbagai unsur intrinsik inilah yang membuat sebuah novel berwujud (Nurgiyantoro, 1995:23). Unsur intrinsik dalam novel yang akan dikaji pada penelitian ini adalah tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar.

#### 1. Tema



Tema merupakan ide pokok atau inti cerita yang memuat pesan dari pengarang untuk pembaca. Menurut Stanton dalam buku Teori Fiksi yang diterjemahkan oleh Sugihastuti dan Risyad (2019:37), tema sama seperti makna pengalaman manusia yang menyorot dan mengacu pada aspek-aspek kehidupan manusia. Nilai-nilai tertentu di luar novel yang melingkupi cerita akan muncul melalui tema. Sebuah cerita mengandung banyak sekali tema yang menjadi pokok pikiran dan memiliki suatu makna tertentu. Menurut Nurgiyantoro (1995:82), tema dibagi menjadi dua, yaitu tema mayor atau tema utama dan tema minor atau tema tambahan.

Tema mayor adalah makna pokok cerita yang menjadi gagasan umum karya sastra tersebut. Tema minor atau tema tambahan adalah makna-makna yang hanya terdapat pada bagian-bagian tertentu. Tema minor dapat mendukung atau sebagai pencerminan dari makna utama keseluruhan cerita (Nurgiyantoro, 1995:82-83). Ada tiga cara menentukan tema mayor menurut Mursal Esten (dalam Maslikatin, 2007:12), yaitu :

- a. menentukan persoalan mana yang menonjol;
- b. persoalan mana yang paling banyak menimbulkan konflik;
- c. persoalan mana yang membutuhkan waktu penceritaan

## 2. Tokoh dan Perwatakan

Menurut Abrams (dalam Nurgiyantoro, 1995:165) tokoh cerita merupakan orang-orang yang ditampilkan dalam suatu karya naratif, atau drama yang oleh pembaca ditafsirkan memiliki kualitas moral dan kecenderungan tertentu seperti yang diekspresikan dalam ucapan dan apa yang dilakukan dalam tindakan. Penokohan merupakan gambaran tokoh cerita serta perwatakan dan penempatannya dalam sebuah cerita (Nurgiyantoro, 1995:166). Berdasarkan segi peranan dan tingkat kepentingannya dalam cerita, tokoh dibagi menjadi dua, yaitu tokoh utama dan tokoh bawahan. Tokoh utama adalah tokoh yang diutamakan penceritaannya dalam novel yang bersangkutan. Ia merupakan tokoh yang paling banyak diceritakan, baik sebagai pelaku kejadian maupun yang dikenai kejadian.

Tokoh bawahan adalah tokoh tambahan yang keberadaannya dalam cerita sebagai pendukung tokoh utama (Nurgiyantoro, 1995:176-177).

Mursal Esten (dalam Maslikatin, 2007:12) menyatakan bahwa ada tiga cara menentukan tokoh utama, yaitu:

- a. dilihat persoalannya, tokoh mana yang paling banyak berhubungan dengan permasalahan
- b. tokoh mana yang paling banyak berhubungan dengan tokoh lain
- c. tokoh mana yang paling banyak membutuhkan waktu penceritaan

Wellek dan Warren (1990:29) membagi watak tokoh menjadi dua, yaitu watak bulat (*round character*) dan watak datar (*flat character*). Watak bulat adalah watak tokoh yang berubah-ubah dari awal kemunculannya sampai akhir cerita, atau dikemukakan dari berbagai sisi. Sedangkan watak datar adalah watak tokoh yang tidak mengalami perubahan dari awal sampai akhir cerita, atau watak tokoh yang disoroti satu sisi kehidupannya saja.

### 3. Konflik

Konflik menyaran pada pengertian sesuatu yang bersifat tidak menyenangkan yang terjadi dan dialami oleh tokoh-tokoh cerita yang, jika tokoh-tokoh itu mempunyai kebebasan untuk memilih ia (mereka) tidak akan memilih peristiwa itu menimpa dirinya (Meredith dan Fitzgerald dalam Nurgiyantoro, 1995:122). Menurut Wellek & Warren (dalam Nurgiyantoro 1995:122) konflik adalah sesuatu yang dramatik, mengacu pada pertarungan antara dua kekuatan yang seimbang dan menyiratkan adanya aksi dan aksi balasan.

Tarigan (2011:134-135) membagi konflik menjadi dua, yaitu konflik fisik atau konflik eksternal dan konflik psikologis atau konflik internal. Konflik fisik atau konflik eksternal adalah konflik yang terjadi antara seseorang dan segala sesuatu di luar dirinya, bisa orang atau alam. Sedangkan konflik psikologis atau konflik internal merupakan konflik yang terjadi dalam diri seseorang, berkaitan dengan batin. Konflik fisik dibagi menjadi tiga, yaitu konflik antara manusia dengan manusia, konflik antara manusia dengan masyarakat, dan konflik antara manusia dengan alam. Sementara konflik psikologis dibagi menjadi dua, yaitu

konflik antara suatu ide dengan ide yang lain dan konflik antara seseorang dengan kata hatinya.

#### 4. Latar

Latar merupakan tempat, keadaan, atau kondisi dalam cerita yang digambarkan oleh pengarang. Menurut Abrams, (Nurgiyantoro, 1995:216) latar atau setting yang disebut juga sebagai landas tumpu, menyoroti pada pengertian tempat, hubungan waktu dan lingkungan sosial tempat terjadinya peristiwa – peristiwa yang diceritakan. Latar memberikan pijakan cerita secara konkret dan jelas untuk memberikan kesan realistis kepada pembaca serta menciptakan suasana tertentu seolah-olah peristiwa dalam cerita tersebut benar-benar ada dan terjadi. Penyajian latar yang berhasil dapat menciptakan warna kedaerahan yang kuat sehingga dapat menghidupkan cerita (Lubis dalam Maslikatin, 2007:17).

Unsur latar dapat dibedakan ke dalam tiga unsur pokok, yaitu latar tempat, waktu, dan sosial. Latar tempat menyoroti pada lokasi terjadinya peristiwa yang diceritakan dalam sebuah karya fiksi. Latar waktu merupakan latar yang berhubungan dengan masalah “kapan” terjadinya peristiwa – peristiwa yang diceritakan dalam sebuah karya fiksi. Sedangkan, latar sosial menyoroti pada hal – hal yang berhubungan dengan perilaku kehidupan sosial masyarakat disuatu tempat yang diceritakan dalam karya fiksi (Nurgiyantoro, 1995:227-233).

#### 1.5.2 Teori Antropologi Sastra

Antropologi sastra terdiri atas dua kata, yaitu antropologi dan sastra. Antropologi terdiri atas kata *anthropos* dan *logos* yang berarti ilmu tentang manusia, sedangkan sastra terdiri dari kata *sas* dan *tra* yang berarti alat untuk mengajar. Teori antropologi sastra menggabungkan kedua bidang ilmu tersebut secara interdisipliner, karena baik sastra maupun antropologi memiliki topik pembicaraan yang sama, yakni tentang manusia. Antropologi melihat secara simbolis terhadap tindakan manusia yang berubah-ubah. Begitu pula dengan sastra yang selalu memperhatikan tindakan manusia secara imajinatif dan simbolis (Endraswara, 2020:108).



Antropologi, jika diartikan secara definitif merupakan ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan manusia (Ratna, 2017:52). Antropologi berisi keseluruhan aktivitas manusia secara jasmaniah maupun rohaniah, sehingga secara luas antropologi artinya ilmu pengetahuan yang mempelajari manusia dan kebudayaan dalam berbagai aspeknya. Manusia yang berbudaya dalam kehidupan nyata dibicarakan dalam antropologi, sedangkan sastra adalah hasil dari budaya manusia tersebut. Selain itu, sastra juga membahas tentang manusia yang berbudaya dalam ranah imajinatif penulis. Oleh karena itu, terdapat hubungan yang erat antara antropologi dengan sastra. Menurut Koentjaraningrat (2002:9), antropologi merupakan ilmu yang mempelajari tentang manusia. Pernyataan tersebut sejalan dengan pendapat Haviland (dalam Endraswara, 2020:3) yang menyatakan bahwa antropologi merupakan hasil dari susunan generalisasi dalam penelitian tentang manusia yang bermanfaat untuk menuntun perilaku dan memperoleh pengertian lengkap tentang keanekaragaman budaya. Jadi, antropologi dapat disimpulkan sebagai ilmu yang mempelajari tentang manusia berbudaya.

Sastra adalah hasil warisan budaya yang mengandung potret keanekaragaman budaya masyarakat (Endrasawara, 2020:10-11). Secara etimologis sastra berasal dari akar kata '*sas*' dan '*tra*' (Sansekerta). '*Sas*' berarti mengarahkan, mengajar, memberi petunjuk, sedangkan '*tra*' berarti alat, sarana. Sastra berarti sekumpulan alat untuk mengajar, memberikan petunjuk yang baik (Teeuw dalam Ratna, 2017:189). Pada dasarnya, sastra mengolah tulisan dengan menggunakan kemampuan imajinasi dan kreativitas sebagai bagian dari kebudayaan. Sastra berhubungan dengan manusia sama halnya dengan sosiologi. Bahkan sastra diciptakan oleh seorang sastrawan yang merupakan anggota masyarakat (terikat oleh status sosial tertentu) dalam rangka agar karya sastra tersebut dapat dinikmati, dipahami, dan dimanfaatkan oleh masyarakat. Bahasa adalah medium yang digunakan sastra agar dapat menampilkan gambaran kehidupan (Semi, 2013:51-52).

Ilmu antropologi dan sastra dipadukan menjadi satu dalam interdisiplin antropologi sastra yang di dalamnya membicarakan permasalahan-permasalahan

tentang hubungan aspek-aspek antropologi terhadap sastra (Ratna, 2017:466). Secara luas, yang dimaksud dengan antropologi sastra adalah ilmu pengetahuan untuk menganalisis suatu karya sastra yang di dalamnya terkandung unsur-unsur antropologi. Dalam hubungan ini jelas karya sastra menduduki posisi dominan, sebaliknya unsur-unsur antropologi itu sendiri sebagai pelengkap. Oleh karena disiplin antropologi sangat luas, maka kaitannya dengan sastra dibatasi pada antropologi budaya, sesuai dengan hakikat sastra itu sendiri, yaitu sastra sebagai hasil aktivitas kultural (Ratna, 2017:6-7). Karya sastra klasik dan modern menampilkan warisan budaya masa lalu yang dapat diteliti dengan antropologi sastra sebagai salah satu pendekatan arketipal. Karenanya, peneliti antropologi sastra dapat meneliti keduanya dalam bentuk paparan etnografi (Endraswara, 2020:60).

Ratna (2015:351-352) memaparkan bahwa antropologi sastra secara definitif merupakan salah satu studi yang membahas tentang karya sastra dalam kaitannya dengan manusia (*anthropos*). Berdasarkan pembagian ilmu antropologi, antropologi sastra dikaitkan dengan antropologi kultural, yakni dengan karya manusia berupa bahasa, religi, mitos, sejarah, hukum, adat-istiadat, dan karya seni, khususnya karya sastra. Antropologi sastra memfokuskan perhatiannya pada kompleks ide sebagai salah satu dari tiga macam bentuk kebudayaan manusia selain kompleks aktivitas dan kompleks benda-benda. Wujud kebudayaan sebagai kompleks ide bersifat abstrak sehingga tidak dapat dilihat ataupun diraba melainkan hanya terdapat dalam pikiran masyarakat penganut kebudayaan tersebut (Koentjaraningrat, 2009:150). Kompleks ide ini merupakan sistem budaya yang meliputi gagasan atau falsafah serta adat istiadat yang terdapat dalam kebudayaan masyarakat. Karya sastra memang merupakan hasil dari imajinasi, sehingga lokus penelitian antropologi sastra terletak pada daya imajinasi di mana nilai-nilai antropologis tersebut ‘dipermain-mainkan’. Karakteristik penelitian antropologi sastra terletak pada pemahaman sastra dari sisi keanekaragaman budaya (Endraswara, 2020:23).

Dalam rangka memperoleh pemahaman lebih luas sekaligus lebih rinci, Koentjaraningrat (dalam Ratna, 2017:395-396) menguraikan kebudayaan menjadi tujuh unsur, yaitu:

1. peralatan kehidupan manusia, seperti rumah pakaian, alat-alat rumah tangga, dan berbagai bentuk peralatan manusia dalam kehidupan sehari-hari,
2. mata pencaharian, seperti: pertanian, peternakan, perikanan, dan sebagainya dengan sistem ekonomi dan produksinya masing-masing,
3. sistem kemasyarakatan, seperti: kekerabatan, organisasi sosial, politik, hukum, dan sebagainya,
4. sistem bahasa (dan sastra), baik lisan maupun tulisan,
5. kesenian dengan berbagai jenisnya, seperti: seni rupa, seni suara, seni gerak, dan sebagainya,
6. sistem pengetahuan, meliputi berbagai bentuk pengalaman manusia dalam kaitannya dengan hakikat objektivitas, fakta empiris, dan
7. sistem religi, berbagai bentuk pengalaman manusia dalam kaitannya dengan subjektivitas, keyakinan, dan berbagai bentuk kepercayaan.

Antropologi sastra merupakan analisis secara ekstrinsik yang berfungsi untuk mengembalikan karya sastra ke dalam struktur sosial masyarakat sebagai latar belakang yang menghasilkannya. Analisis antropologi sastra merupakan usaha untuk mengungkapkan aspek-aspek kebudayaan yang tersembunyi, karena setiap karya sarat dengan masalah-masalah kebudayaan. Misalnya seperti kearifan lokal, mitos, sistem kekerabatan, sistem kepercayaan, dan sebagainya (Ratna, 2017:228).

Dalam penelitian ini, fokus analisis dipusatkan pada ciri kebudayaan yang ditunjukkan dalam bentuk sistem bahasa dan sastra khususnya yang berupa tulisan. Tulisan mengacu pada sebuah karya sastra, yaitu novel. Melalui karya sastra tersebut, bahasa diaplikasikan secara optimal, karena sastra bemediasi bahasa. Keduanya saling terikat satu sama lain, tanpa sastra bahasa hanyalah susunan kata dan kalimat yang terstruktur oleh aturan. Demikian pula sebaliknya, tanpa bahasa aspek-aspek kesastraan dalam suatu karya sastra tidak dapat terwujud, karena tidak ada sastra tanpa bahasa (Ratna, 2017:414). Permasalahan dalam kajian antropologi sastra jelas membahas tentang hubungan antara manusia dengan bahasanya (sastranya). Seperti dalam parafrase 'bahasa menunjukkan bangsa' yang berarti bahwa tolok ukur dalam mengetahui identitas suatu suku,

bangsa, dan agama secara menyeluruh dapat diketahui melalui cara seseorang bertutur maupun bertindak. Hal ini menunjukkan bahwa bahasa tidak hanya digunakan sebagai sarana untuk berkomunikasi, melainkan juga untuk meletakkan seseorang pada tempat yang sesungguhnya. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa melalui bahasa yang tertuang dalam karya sastra, maka identitas suatu suku bangsa secara kontekstual dapat terungkap.

Identitas disuarakan dalam novel sebagai penegasan simbolis. Karya sastra yang mengandung budaya lokal umumnya hendak meneguhkan budaya lokal tersebut agar tidak punah. Oleh karena itu, identitas suatu kelompok etnis sering kali digambarkan dalam karya sastra sebagai penegasan budaya (Endraswara, 2020:214). Identitas yang hendak diungkap pada penelitian ini adalah identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*. Identitas dalam konteks medium bahasa (teks/novel) berkaitan dengan struktur relasi. Hal ini karena material pembangun bahasa salah satunya adalah relasi-relasi logis (Lévi-Strauss dalam Ahimsa-Putra, 2012:24-25). Bahasa merupakan struktur yang dibentuk oleh relasi antara subjek dengan subjek maupun relasi antara subjek dengan objek. Dengan demikian, dalam identitas juga terdapat struktur relasi. Dani Cavallaro dalam buku *Critical and Cultural Theory* (2004:219), memaparkan ide tentang istilah ‘Sang Lain’ dengan relevansinya terhadap pembentukan identitas sosial dan sikap subjek. Bab tentang ‘Sang Lain’ dalam buku tersebut menunjukkan bahwa identitas terbentuk dari relasi antara citra-diri (*self-image*) dengan sang Lain (*the Other*). Diri dan sang Lain terhubung sangat erat. Diri merepresentasikan sesuatu yang dominan, sedangkan sang Lain merupakan subordinat (Cavallaro, 2004:223), sehingga dalam identitas terdapat relasi antara diri atau *self* (yang dominan/subjek) dengan Sang Lain atau *the other* (subordinat/objek).

Endraswara (2020:61-62) menyatakan bahwa analisis antropologi sastra digunakan untuk mengungkap beberapa hal dalam karya sastra, antara lain:

- a. kebiasaan masa lampau dari leluhur yang masih diterapkan secara berulang-ulang dalam cipta sastra. Misalnya seperti kebiasaan bersemedi, berpantun, mengucapkan mantra-mantra, dan sejenisnya;
- b. akar tradisi atau subkultural serta kepercayaan seorang penulis yang berkaitan dengan tema-tema tradisional secara turun temurun;



- c. aspek yang menjadi alasan para penikmat sastra etnografis begitu menaati amanat dalam karya sastra;
- d. proses pewarisan sastra tradisional dari waktu ke waktu;
- e. kajian diarahkan pada unsur-unsur etnografis atau budaya masyarakat yang mengitari karya sastra tersebut;
- f. simbol-simbol mitologi dan pola pikir masyarakat pengagumnya.

Dari keenam hal yang bisa diungkap dari kajian antropologi sastra, peneliti memfokuskan pada poin kajian tentang unsur-unsur etnografi atau budaya masyarakat yang mengitari karya sastra tersebut. Kajian ini bertujuan mengkaji novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian pada konteks budaya suatu suku bangsa yang mengerucut pada persoalan identitas Madura secara kontekstual dalam karya sastra tersebut.

### 1.6 Metode Penelitian

Metode penelitian pada dasarnya merupakan cara ilmiah untuk mendapatkan data dengan tujuan dan kegunaan tertentu (Sugiyono, 2018:2). Penggunaan metode yang baik dapat mempermudah dalam mencapai tujuan penelitian, karena untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan dalam rumusan masalah penelitian membutuhkan strategi-strategi metode penelitian (Afrizal, 2016:12).

Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif kualitatif. Metode penelitian kualitatif menekankan pada analisis tanpa perlu menggunakan eksperimen. Metode penelitian kualitatif meneliti hal berupa teks, gambar, atau fenomena secara terperinci. Endraswara (2003:5) mengungkapkan bahwa penelitian kualitatif merupakan penelitian yang paling tepat untuk meneliti fenomena sastra, karena karya sastra sarat akan makna dari dunia kata dan simbol. Memahami fenomena yang dialami oleh subjek penelitian adalah tujuan dari penelitian kualitatif (Moleong, 2016:6). Instrumen atau alat penelitian adalah peneliti tersebut. Dalam metode tersebut, peneliti menggunakan teknik pengumpulan data dan menggunakan analisis untuk menekankan pada makna dan generalisasi (Sugiyono, 2018:9). Penyajian data dilakukan secara deskriptif, sehingga semua data dalam penelitian ini disajikan dan dianalisis

menggunakan deskripsi kata-kata tertulis, bukan menggunakan angka-angka maupun data statistik lainnya.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka yang menggunakan sumber data dari dokumen atau pustaka. Bentuk sumber data merupakan novel *Tanjung Kemarau* berupa teks, kalimat, maupun wacana. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan mempelajari buku-buku referensi, laporan, majalah, jurnal, dan media lainnya yang berkaitan dengan objek penelitian kemudian membaca dan mencatat data-data yang terdapat dalam novel untuk dianalisis. Selanjutnya, teknik analisis data yang digunakan adalah interpretasi dengan metode struktural. Interpretasi data dilakukan untuk memperoleh arti dan makna yang lebih mendalam serta luas terhadap hasil penelitian yang dilakukan (Moleong, 2016:151). Oleh karena itu, teknik analisis data dalam penelitian ini bersifat interpretatif. Hal ini karena kajian antropologi sastra selalu membutuhkan tafsir dalam memahami etnografi yang berbentuk roman atau novel (Endraswara, 2020:112). Analisis antropologi sastra dalam penelitian ini dilakukan dalam pemahaman metode struktural. Bahasa (teks/novel) dibangun oleh relasi-relasi logis, oposisi, korelasi, dan sebagainya (Lévi-Strauss dalam Ahimsa-Putra, 2012:24-25). Berdasarkan pendapat Lévi-Strauss, struktur merupakan suatu model yang diciptakan seorang ahli antropologi guna memahami atau menjelaskan gejala kebudayaan yang dianalisisnya, yang tidak ada kaitannya dengan fenomena empiris kebudayaan itu sendiri. Model ini adalah kumpulan relasi yang berkaitan satu sama lain atau saling memengaruhi. Dengan kata lain, struktur adalah relasi dari relasi (Ahimsa-Putra, 2012:61). Metode struktural menekankan pada relasi antarberbagai unit dalam teks, sehingga dalam membedah suatu karya sastra dilakukan dengan menganalisis relasi-relasi di dalamnya. Analisis terhadap relasi unit tersebut akan menghasilkan oposisi-oposisi yang menunjukkan suatu makna. Data yang diperoleh melalui pencatatan data akan diidentifikasi dan diklasifikasi sesuai kategori yang telah ditentukan, kemudian ditafsirkan maknanya dengan menghubungkan antara data dan konteksnya. Dengan demikian, diperoleh gambaran mengenai struktur cerita dalam novel dan identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* berdasarkan analisis terhadap relasi-relasi yang diteliti.

Peneliti menggunakan analisis struktural sebagai langkah awal sebelum melanjutkan pada kajian antropologi sastra. Langkah-langkah dalam analisis struktural yang dikemukakan oleh Endraswara (2003:52-53) adalah sebagai berikut:

- a. membangun teori struktur sastra sesuai dengan genre yang diteliti. Struktur yang dibangun harus mampu menggambarkan teori struktur yang handal, sehingga mudah diikuti oleh peneliti sendiri. Peneliti perlu memahami lebih jauh hakikat setiap unsur pembangun karya sastra;
- b. peneliti melakukan pembacaan secara cermat mencatat unsur-unsur struktur yang terkandung dalam bacaan itu;
- c. unsur tema, sebaiknya dilakukan terlebih dahulu sebelum membahas struktur lain, karena tema akan selalu terkait langsung secara komprehensif dengan unsur lain;
- d. setelah menganalisis tema, baru analisis alur, konflik, sudut pandang, gaya, setting, dan sebagainya andaikata berupa prosa;
- e. yang harus diingat, semua penafsiran unsur-unsur harus dihubungkan dengan unsur lain, sehingga mewujudkan kepaduan makna struktur;
- f. penafsiran harus dilakukan dalam kesadaran penuh akan pentingnya keterkaitan antarunsur. Analisis yang meninggalkan kepaduan struktur, akan dapat menghasilkan makna yang mentah.

Setelah menerapkan langkah-langkah analisis struktural, dilanjutkan dengan menerapkan langkah dalam menganalisis sebuah karya menggunakan teori antropologi sastra. Langkah-langkah strategis untuk proses analisis antropologi sastra terdiri dari beberapa hal menurut Endraswara (2020:62), yaitu:

- a. peneliti pertama-tama harus menentukan terlebih dahulu karya-karya yang banyak menampilkan aspek-aspek etnografis. Bahan kajian hendaknya benar-benar merefleksikan kehidupan tradisi yang telah mengakar di hati pemiliknya;
- b. menganalisis persoalan pemikiran, gagasan, falsafah, dan premis-premis masyarakat yang terpantul dalam karya sastra. Berbagai mitos, legenda, dongeng, serta hal-hal gaib juga sangat diperhatikan oleh peneliti;
- c. perlu diperhatikan struktur cerita sehingga akan diketahui kekuatan apa yang mendorong pembaca meyakini karya sastra tersebut;
- d. selanjutnya analisis ditujukan pada simbol-simbol ritual serta hal-hal berbau tradisi yang mewarnai masyarakat dalam sastra itu.

Sebelumnya peneliti telah mencari karya sastra berupa novel yang mengandung aspek-aspek kebudayaan suatu suku bangsa, kemudian menentukan novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian sebagai objek kajian. Adapun



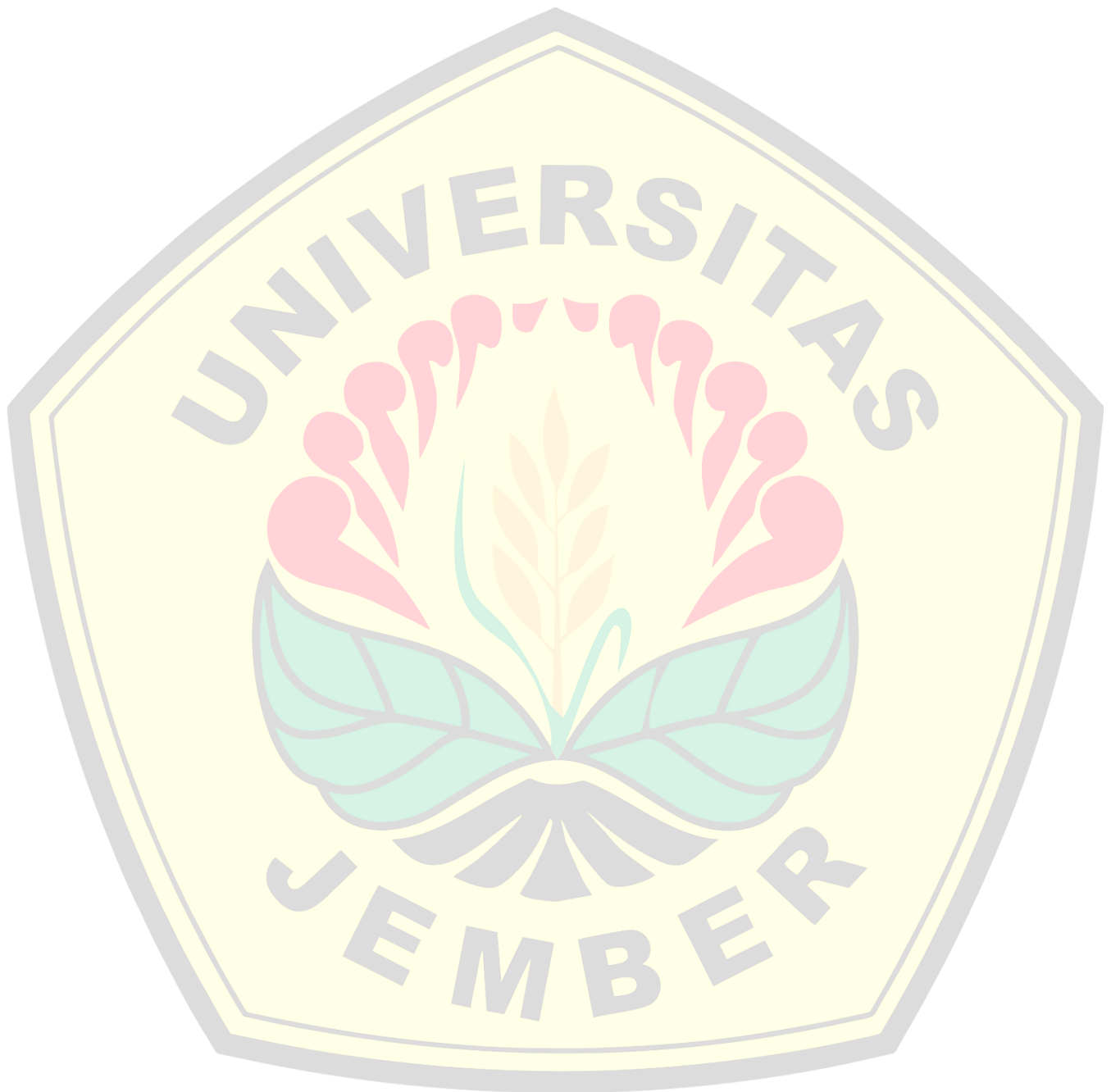
langkah-langkah penelitian yang dilakukan untuk mengkaji novel *Tanjung Kemarau* adalah sebagai berikut.

- 1) membaca dan memahami novel *Tanjung Kemarau* secara cermat, kemudian mencatat poin penting berupa data tentang hal-hal yang berhubungan dengan masalah unsur yang akan dikaji;
- 2) mengklasifikasikan data yang terkait dengan unsur struktural yang akan dianalisis;
- 3) mengklasifikasikan data yang terkait dengan unsur antropologi sastra, khususnya unsur sistem bahasa yang mengerucut pada aspek-aspek identitas masyarakat Madura dalam novel;
- 4) melakukan analisis struktural. Analisis struktural dilakukan sebagai langkah awal yang bertujuan untuk mengungkap dan menjelaskan keterkaitan antarunsur pada novel *Tanjung Kemarau* yang sebelumnya telah diklasifikasikan;
- 5) melakukan analisis antropologi sastra. Pada analisis antropologi sastra peneliti menitikberatkan pembahasannya pada interpretasi terhadap identitas Madura yang terdapat dalam novel;
- 6) menarik kesimpulan penelitian terkait dengan permasalahan yang telah dikaji dalam novel *Tanjung Kemarau*.

### **1.7 Sistematika Penulisan**

Karya ilmiah adalah susunan karya yang terstruktur, sehingga memerlukan suatu perencanaan yang baik dengan runtutan kerja yang jelas agar karya ilmiah tersebut tersusun secara sistematis. Sistematika penulisan proposal ini adalah sebagai berikut. Bab 1 membahas mengenai pendahuluan, yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan manfaat, tinjauan pustaka, landasan teori, metode penelitian, dan sistematika penulisan. Bab 2 membahas mengenai gambaran umum. Gambaran umum menitikberatkan pada penjelasan tentang suku bangsa Madura dan identitas yang dimilikinya. Bab 3 berisi pembahasan mengenai analisis struktural pada novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan. Bab 4 membahas analisis antropologi sastra pada novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan

Julian yang meliputi pemaparan tentang identitas Madura dalam novel. Bab 5 berisi kesimpulan yang menjadi penutup dari rangkaian analisis dan pengkajian. Penelitian ini juga dilengkapi dengan daftar pustaka dan lampiran.



## BAB 2. SUKU BANGSA MADURA DAN IDENTITASNYA

### 2.1 Suku Bangsa Madura

Kebudayaan yang hidup dalam suatu lingkungan masyarakat, baik berwujud komunitas desa, kota, sampai kelompok-kelompok kekerabatan yang lain dapat menunjukkan suatu corak khas yang biasanya terlihat oleh orang di luar warga masyarakat bersangkutan. Terutama mengenai unsur-unsur yang memiliki perbedaan mencolok dengan kebudayaannya sendiri. Corak khas dari suatu kebudayaan itu dapat tampil karena adanya hasil kebudayaan berupa suatu unsur kecil yang khusus atau juga dapat disebabkan oleh adanya kompleks unsur-unsur yang lebih besar. Berdasarkan atas corak khusus itulah suatu kebudayaan dapat dibedakan dari kebudayaan lainnya. Istilah etnografi untuk suatu kebudayaan dengan corak khas adalah “suku bangsa” (dalam bahasa Inggris disebut *ethnic group* dan bila diterjemahkan secara harfiah “kelompok etnik”). Dalam penelitian ini, penggunaan istilah “suku bangsa” disamakan dengan “kelompok etnik”. Konsep yang tercakup dalam istilah “suku bangsa” yakni suatu golongan manusia yang terikat oleh kesadaran identitas akan “kesatuan kebudayaan”, sedangkan kesadaran dan identitas tadi sering kali (tetapi tidak selalu) dikuatkan oleh kesatuan bahasa juga (Koentjaraningrat, 2009:214-215). Oleh karena itu, kesatuan kebudayaan tidak ditentukan oleh orang luar melainkan oleh warga kebudayaan yang bersangkutan.

Suku bangsa Madura adalah kelompok etnis penduduk yang tinggal atau berasal dari Pulau Madura. Menurut Gonda (dalam Rifai, 2007:29) pulau yang terletak di pojok Timur Laut Pulau Jawa, sekitar 7° Lintang Selatan dari garis khatulistiwa, di antara 113° dan 114° Bujur Timur itu dinamakan demikian oleh Kaum Brahmana yang tiba di Pulau Madura pada abad-abad awal milenium pertama ketika para penganjur agama dari India tiba di nusantara. Sumber lain mengatakan bahwa nama pulau itu diilhami dan diambilkan dari nama suatu daerah di India, yaitu Madura atau Madurai di Tamil Nadu, India Selatan (Ma'arif, 2015:19-21). Suatu daerah berwanda serupa yang juga beriklim kering.

Kata *madura* sendiri dalam bahasa Sansekerta memiliki arti permai, indah, molek, cantik jelita, manis, ramah, tamah, lemah lembut (Mardiwarsito dalam Rifai, 2007:29). Secara *kertabahasa* (etimologi rakyat) di kalangan masyarakat awam banyak pula berkembang asal-usul nama Madura yang direka-reka sebagai singkatan suatu ungkapan yang dikaitkan dengan mitologi dan legenda setempat. Beberapa ungkapan yang terkenal adalah *maddhuna saghârâ* (madu segara), *maddhu è ra-ara* (madu di tanah lapang), *maddhuna dârâ* (madu darah), *madârâ* (berdarah), *paddhu ara* (dari bahasa Jawa Kawi *padu ara* yang berarti pojok tanah berair, atau tapak di pojok Jawa), dan *lemah dura* (juga dari bahasa Jawa Kawi yang artinya tanah di kejauhan). Hal ini berbeda dengan pendapat Rifai (2007:30), bahwa diantara dugaan asal-usul nama Madura yang berasal dari singkatan itu tidak satupun yang memiliki landasan ilmiah tak terbantahkan, karena memang bukan seperti itu orang dahulu memberi nama pada suatu tempat atau daerah.

Asal-usul nama Pulau Madura ini juga berhubungan dengan identitas suku bangsa Madura. Seperti pulau-pulau Indonesia lainnya, sejak sekitar 4000 tahun yang lalu Pulau Madura mulai didiami oleh orang Proto-Melayu yang umumnya diduga merupakan pendatang dari daerah di sekitar Kocincina. Berdasarkan cerita rakyat yang berkembang di Madura, disebutkan bahwa salah satu pendatang yang menjadi cikal bakal suku bangsa Madura itu adalah *Radhin Saghârâ* (Raden Segara). Menurut dongeng yang beredar, ia merupakan anak seorang putri dari Kerajaan Medangkamulan (suatu kerajaan di Pulau Jawa) yang dilahirkan di atas rakit ketika sang Putri melintasi lautan lepas. Diceritakan bahwa sang Putri dan anaknya, *Radhin Saghârâ*, kemudian terdampar di tepi gunung (sekarang dinamakan Gunung Geger, Bangkalan). Sebagai akibatnya berkembanglah legenda bahwa putra laut yang dinamakan Raden Segara ini yang merupakan penghuni pertama pulau. Kedatangan Sang Segara dan ibunya ke Pulau Madura bersamaan dengan terjadinya perpindahan bangsa-bangsa secara besar-besaran di daratan Asia Tenggara. Masuknya pendatang lain (orang-orang Deutero-Melayu) pada awal abad Masehi kemudian mempertajam perbedaan antara penghuni awal pulau dan penduduk daerah lain yang berdekatan. Para pendatang ini menandai adanya akulturasi budaya yang membentuk identitas suku bangsa Madura.

Keturunan merekalah yang kemudian menjadi suku bangsa Madura yang sampai sekarang masih bertahan menghuni sebagai penduduk asli atau pribumi sejati pulau (Rifai, 2007:28).

## 2.2 Identitas Madura

Kebudayaan setiap suku bangsa ditentukan oleh kesadaran orang-orang dari suku bangsa itu sendiri, bahwa mereka memiliki kepribadian dan identitas khusus yang berbeda dengan kebudayaan-kebudayaan suku bangsa yang lain (Koentjaraningrat, 2009:215). Secara etimologis kebudayaan berasal dari kata *buddhayah* (Sansekerta) yang berarti budi, akal, sedangkan dalam bahasa Inggris, sebagai *culture*, diturunkan dari akar kata *colere* berarti mengolah atau mengerjakan. Seajar dengan kesusastraan, sebagai kumpulan karya sastra yang indah, kebudayaan (ke + budaya + an) diartikan sebagai kumpulan budaya luhur, budaya adiluhung. Dengan kalimat lain, budaya merupakan bagian, hasil, segala sesuatu yang diperbuat oleh kebudayaan (Koentjaraningrat dalam Ratna, 2017:190). Budaya merupakan sebuah sistem yang berkaitan satu sama lain. Bentuk-bentuk simbolis berupa kata, benda, laku, mite, sastra lukisan, nyanyian, musik, kepercayaan memiliki kaitan yang erat dengan konsep-konsep etimologis dari sistem pengetahuan masyarakatnya. Sistem simbol dan epistemologi juga tidak terpisahkan dari sistem sosial, organisasi kenegaraan, dan seluruh perilaku sosial (Kuntowijoyo, 2006:xi). Dalam kebudayaan terdapat suatu identitas masyarakat yang membedakan mereka dengan kelompok masyarakat lainnya.

Berdasarkan *Webster New World Dictionary* (dalam Liliweri, 2002:69), secara etimologis, identitas berasal dari kata *identity*, yang berarti (1) kondisi atau kenyataan tentang sesuatu yang sama, suatu keadaan yang mirip satu sama lain; (2) kondisi atau fakta tentang sesuatu yang sama di antara dua orang atau dua benda; (3) kondisi atau fakta yang menggambarkan sesuatu yang sama di antara dua orang (individualitas) atau dua kelompok atau benda; (4) pada tataran teknis, pengertian etimologis di atas hanya sekadar menunjukkan tentang suatu kebiasaan untuk memahami identitas dengan kata 'identik', misalnya bahwa 'sesuatu' itu mirip satu dengan yang lain,  $A=A$ . Pengertian identitas pada tataran hubungan



antarmanusia mengacu pada sesuatu yang lebih konseptual, yakni tentang bagaimana meletakkan seseorang ke dalam tempat orang lain, atau sekurang-kurangnya meletakkan atau berbagi pikiran, perasaan, masalah, dan rasa simpatik dalam sebuah proses komunikasi antarbudaya (Liliweri, 2002:70).

Identitas menurut Stella Ting Toomey merupakan refleksi diri atau cerminan diri yang berasal dari keluarga, gender, budaya, etnis dan proses sosialisasi. Identitas pada dasarnya merujuk pada refleksi dari diri kita sendiri dan persepsi orang lain terhadap diri kita (<https://wikipedia.com/identitas>). Hal yang senada juga diungkapkan oleh Jean-Paul Sartre (dalam Cavallaro, 2004:221) bahwa persepsi diri kita tergantung pada keberadaan kita (yang merupakan) objek dari pandangan orang lain. Eksistensi kita adalah efek dari sejumlah pengenalan sang Lain terhadap kita. Istilah 'Sang Lain' digunakan untuk menyebut orang atau kelompok yang memberi makna pada subjek dan mendefinisikan posisinya menurut sebuah pandangan dunia tertentu (Cavallaro, 2004:220). Sang Lain ada dalam diri kita. Ketika sebuah budaya, masyarakat atau komunitas meminggirkan sejumlah individu sebagai sang Lain, apa yang coba dilenyapkan atau ditekan sesungguhnya adalah bagian dari dirinya sendiri yang sulit dimengerti (Cavallaro, 2004:234). Dengan demikian, identitas merupakan relasi antara diri kita yang menjadi subjek dominan (superior) dan sang Lain yang menjadi objek subordinat (inferior) serta cenderung disingkirkan.

Konsep identitas sangat erat berkaitan dengan gagasan budaya. Identitas dapat dibentuk melalui budaya atau sub budaya tempat seseorang menjadi bagian atau berpartisipasi (Rahmaniah, 2012:6-7). Oleh karena itu, dalam kaitannya dengan kebudayaan, identitas berbicara mengenai rincian karakteristik atau ciri-ciri-ciri sebuah kebudayaan yang dimiliki oleh sekelompok orang yang diketahui batas-batasnya tatkala dibandingkan dengan karakteristik atau ciri-ciri kebudayaan orang lain (Liliweri, 2018:113). Identitas budaya merupakan ciri yang ditunjukkan seseorang karena orang itu merupakan anggota dari sebuah kelompok etnik tertentu. Itu meliputi pembelajaran tentang penerimaan tradisi, sifat bawaan, bahasa, agama, keturunan dari suatu kebudayaan (Liliweri, 2018:114). Dalam hal ini, identitas Madura dapat diartikan sebagai suatu ciri berupa budaya suku bangsa

Madura yang membedakannya dengan budaya kelompok masyarakat atau suku bangsa lainnya.

Peradaban suku bangsa Madura dimulai sekitar 4000 tahun yang lalu. Berdasarkan bukti-bukti peninggalan yang ditemukan di Pulau Madura menunjukkan bahwa leluhur orang Madura itu datang dari utara dan diketahui berkebudayaan neolitik. Mereka bercocok tanam dan beternak, juga hidup sebagai nelayan di laut (Rifai, 2007:30). Kebanyakan orang-orang Madura tinggal di luar pulau untuk merantau. Sebagian besar orang Madura menetap di daerah pantai utara Jawa Timur, juga di daerah Kalimantan Barat, Kalimantan Selatan, dan daerah-daerah lainnya (Melalatoa, 1995:493). Salah satu faktor yang membuat orang Madura suka merantau adalah kondisi alam wilayahnya yang gersang dan tandus sehingga tidak baik untuk bertani. Dalam buku *Mencari Madura*, Latief Wiyata (2013:2) mengemukakan hasil data jumlah penduduk Madura yang ia temukan. Dalam lingkup nasional diketahui terdapat 3.541.427 (52,29%) orang Madura yang merantau ke luar pulau Madura. Mayoritas (86,14%) perantau Madura dari jumlah tersebut terkonsentrasi di wilayah “Tapal Kuda”, dan selebihnya (13,86%) orang Madura tersebar di 29 provinsi yang lain. Hal ini menunjukkan bahwa lebih dari separuh orang Madura merantau atau berdomisili di luar pulau Madura. Etos kerja dan keuletan yang tinggi membuat banyak orang Madura sukses di perantauan. Kegiatan merantau ini pun akhirnya menjadi bagian dari sejarah dan tradisi orang Madura. Identitas suku bangsa Madura dapat diketahui melalui beberapa faktor turunan dari kebudayaan, diantaranya sistem mata pencaharian, sistem kekeluargaan/kekerabatan, stratifikasi sosial, organisasi sosial dan politik, sistem bahasa, sistem pengetahuan, tradisi dan kesenian, serta sistem kepercayaan masyarakat.

Meskipun memiliki lahan yang tandus, mata pencaharian utama sebagian besar penduduk Madura adalah bertani. Pekerjaan tersebut ditekuni selama musim hujan. Tanaman budidaya utama dalam pertanian subsistem di Madura adalah jagung dan singkong, sedangkan tanaman yang menjadi andalan karena komersialitasnya adalah tembakau dan cengkeh. Tanaman andalan ini sangat bermanfaat menyokong modal perekonomian masyarakat karena dapat dijual ke

industri kretek domestik. Masyarakat Madura juga dikenal sebagai pemroduksi garam, dan termasuk produsen terbesar di Indonesia sehingga Madura disebut-sebut sebagai Pulau Garam (Syamsuddin, 2019:25-27). Selain bertani, orang Madura juga beternak dan berprofesi sebagai nelayan serta pedagang. Para petani di Madura mencoba meningkatkan penghasilan dengan memelihara ternak. Meskipun hampir tidak memiliki padang rumput tapi Madura merupakan salah satu daerah peternakan yang terpenting di Indonesia. Jumlah sapi yang dipelihara setiap tahun sekitar 600.000 ekor atau 1 ekor berbanding 4 penduduk (de Jonge, 1989:39-40). Selain sapi, peternak Madura juga mengusahakan kambing, domba berekor gemuk, dan unggas. Dalam bidang nelayan, penangkapan ikan masih dilakukan secara tradisional, yakni menggunakan perahu dan jaring. Hasil tangkapan nelayan Madura antara lain: ikan layang, kakap merah, teri, kembung, cakalang, serta tengiri yang semua dijual segar (basah), dipindah atau dikeringkan, dengan hasil samping berupa terasi dan petis (Rifai, 2007:80-81). Sebagai pedagang, masyarakat Madura menjual hasil produksinya ke daerah lain dan mendatangkan komoditas yang tidak tersedia di Madura. Misalnya berdagang ikan basah hingga ikan kering atau ikan asin, serta hasil-hasil olahan ikan. Akan tetapi, karena Madura tidak menghasilkan komoditas perdagangan yang bervariasi dan besar volumenya, kebanyakan mereka menjadi pedagang perantara yang dikenal ulet sebab mau memerdagangkan apa saja mulai dari besi tua, sampai baju bekas. Pedagang Madura yang terkenal di perantauan antara lain penjual satai Madura, soto Madura, serta bubur kacang hijau dan ketan hitam Madura. Mata pencaharian lain yang dimiliki masyarakat Madura adalah usaha kerajinan tangan, pelayaran, hingga pegawai negeri seperti guru, tentara, maupun polisi (Rifai, 2007:82).

Masyarakat Madura memiliki budaya yang menggariskan bahwa setiap insan perlu melalui serangkaian upacara peralihan kehidupan untuk memasuki lingkungan sosialnya. Setiap orang pasti mengalami upacara yang berkaitan dengan kelahiran, perkawinan, dan kematian yang umumnya diselenggarakan oleh orang lain untuknya. Misalnya serangkaian upacara kelahiran yang terdiri dari upacara *pèlèt kandung* ketika bayi sudah memasuki usia tujuh bulan dalam rahim ibunya, upacara hari kelahiran, upacara pemberian nama bayi yang sering

dilakukan bersamaan dengan upacara pencukuran atau pemotongan rambut pertama, upacara *kèkah* (akikah) dan *toron tana* (turun tanah), upacara penyunatan atau khitanan yang penting bagi anak laki-laki Madura, serta upacara penguburan bagi setiap orang yang meninggal dunia dan wajib dilakukan oleh orang Madura yang masih hidup (Rifai, 2007:83-87). Selain rangkaian upacara kelahiran dan upacara penguburan tersebut, perkawinan adalah salah satu upacara yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Bagi orang Madura perkawinan adalah kegiatan menyatukan dua keluarga menjadi satu kesatuan yang lebih besar lagi. Tradisi perkawinan dalam adat Madura terdiri dari beberapa tahapan, diawali dengan lamaran lalu dilanjutkan dengan prosesi pernikahan. Baik dalam tahap lamaran maupun pada tahap pernikahan, terdapat sejumlah acara atau adat-istiadat yang dilakukan (Syamsuddin, 2019:112-113).

Laki-laki biasanya menjadi pihak yang pertama atau diutamakan dalam memulai suatu kegiatan, baik dalam tradisi pernikahan (calon pengantin laki-laki biasanya lebih dahulu mendatangi kediaman calon pengantin perempuan) atau kegiatan-kegiatan lainnya. Hal ini sesuai dengan tata adat keraton Jawa yang menjadi kiblat dalam sistem keturunan atau pewarisan kedudukan di kalangan kaum ningrat Madura, sehingga mengakibatkan sistem kekerabatan terasa berat sebelah. Namun, hubungan kekeluargaan orang Madura umumnya diatur berdasarkan asas garis keturunan bilateral, yang memerhitungkan hubungan kekerabatan melalui garis keturunan laki-laki maupun perempuan secara sama atau setara. Secara vertikal, orang Madura memiliki lima istilah hubungan generasi ke atas dan lima pula ke bawah dengan menggunakan *dhiri'*, *abâ' dhibi'* (diri sendiri, 'ego') sebagai pusatnya. Dimulai dari *dhiri'*, urutan di atasnya adalah *rèng towa* (tetua) – yang dibedakan menjadi *embu'* (ibu) dan *eppa'* (bapak) – lalu di atasnya lagi *embhâ* (nenek dan kakek), kemudian *bhuju'* (buyut), selanjutnya *ghârubhek* (moyang, *ghârubhuk*), dan yang teratas adalah *bângatowa* (pitarah). Lima istilah hubungan generasi ke bawah secara berurutan dimulai dari *ana'* (anak), *kompoy* (cucu), *pèyo'* (cicit), *kareppek* (piut atau canggah), dan yang terbawah *karopok* (anggas). Secara horizontal, dikenal istilah-istilah kekerabatan yang dimulai dari *dhiri'*, *tarètan* (saudara), *sapopo* (sepupu), *d?upopo* (dua pupu),



*tello popo* (tiga pupu) dan seterusnya. Bagi *rèng towa*, pasangan hidup anaknya adalah *manto* (menantu), sedangkan untuk si menantu nama hubungan sebaliknya adalah *mattowa* (mertua) (Rifai, 2007:96).

Sebutan atau sapaan terhadap tingkatan kekerabatan tersebut berbeda-beda dipengaruhi beberapa faktor. Selain faktor keakraban dan jenis kelamin, faktor tingkat bahasa juga turut memengaruhi. Bahasa Madura merupakan turunan dari bahasa Austronesia dan ranting dari bahasa Melayu-Polinesia sehingga mempunyai kesamaan dengan bahasa-bahasa daerah lainnya di Indonesia. Bahasa Madura juga banyak dipengaruhi oleh bahasa-bahasa lain seperti Jawa, Melayu, Arab, Tionghoa, dan beberapa bahasa lainnya. Pengaruh bahasa Jawa terhadap bahasa Madura sangat terasa terutama dalam hal unggah-ungguh atau hierarkhi bahasa (Syamsuddin, 2019:64). Kalau dalam bahasa Jawa ada empat tingkatan bahasa, yaitu *kromo inggil*, *kromo*, *ngoko alus*, dan *ngoko*. Sedangkan dalam bahasa Madura ada lima tingkatan, yaitu bahasa keraton, bahasa tinggi, bahasa halus, bahasa menengah, dan bahasa rendah atau kasar (Ma'arif, 2015:42-43). Berbicara mengenai bahasa Madura, tentunya tidak terlepas dari khazanah sastra Madura. Masyarakat Madura sudah sejak lama menciptakan syair, puisi, dan cerita-cerita dengan bahasa lokalnya yang berisi tentang ajaran moral bahkan kritik-kritik sosial. Sastra Madura dibagi menjadi dua, yaitu sastra Madura populis dan sastra Madura partikularis atau *archais*. Sastra Madura populis merupakan jenis sastra yang dikenal luas oleh segenap lapisan masyarakat Madura, contohnya seperti dongeng, legenda, atau syair-syair. Sedangkan sastra Madura partikularis hanya populer di kalangan tertentu yang umumnya diketahui atau dikuasai oleh generasi-generasi tua saja (Syamsuddin, 2019:74-78). Bahasa Madura juga melahirkan kesenian tersendiri di lingkungan masyarakat Madura, salah satunya adalah seni bertutur atau mendongeng yang mengandung banyak nilai-nilai kearifan lokal. Selain dongeng, di Madura juga dikenal bentuk kesenian lain seperti topeng dalang, ludruk, slabadan, dan lawak yang dipentaskan dalam bentuk pertunjukan teater tradisional.

Penggunaan tingkatan bahasa Madura berhubungan dengan stratifikasi sosial yang terdapat di lingkungan masyarakat Madura. Secara umum lapisan



sosial masyarakat Madura disusun menjadi tiga lapisan. Pada tingkat pertama atau lapisan paling atas adalah kaum *parjâji* (priyayi), yang kedua adalah *pongghâbâ* (pegawai atau pamong praja), yang ketiga adalah *orèng kènè'* (rakyat kecil). Kaum *parjâji* atau priyayi yang menduduki lapisan sosial paling atas adalah para bangsawan keturunan raja. Pada masa kolonial, pejabat pemerintahan dimasukkan juga dalam golongan priyayi. Pada masa sekarang seperti Bupati dan Camat. *Pongghâbâ* adalah para pegawai yang bekerja pada institusi formal, seperti PNS. Sedangkan *orèng kènè'* adalah masyarakat kebanyakan atau orang biasa dan disebut juga *orèng dumè*. Berdasarkan agama atau derajat keislaman seseorang, berkembang pula empat tingkatan di kalangan masyarakat Madura. Para kiai menduduki lapisan paling atas karena dianggap sebagai guru bagi santrinya dan bapak bagi masyarakatnya. Lapisan kedua di bawah kiai adalah bindara. Bindara adalah orang-orang yang telah menyelesaikan pendidikannya di pondok pesantren dan telah memiliki pengetahuan keagamaan yang cukup banyak tetapi belum setara dengan pengetahuan kiai. Bindara dikenal dengan istilah Gus dan Ustadz di luar Madura. Selanjutnya adalah *santrè* (santri), yaitu para pelajar yang sedang menuntut ilmu di pondok pesantren. Lapisan terakhir adalah *bennè santrè* (bukan santri) yakni mereka yang tidak pernah mengaji kepada kiai atau tidak pernah mondok di sebuah pondok pesantren (Ma'arif, 2015:43-45). Sistem ini sering kali beroperasi di lingkup pedesaan, sehingga orang-orang desa umumnya lebih mendengarkan dan menaati perintah kiai ditimbang seorang penguasa daerah (Rifai, 2007:107).

Kegiatan sosial di pedesaan Madura hampir selalu diselenggarakan oleh organisasi massa yang dibentuk oleh masyarakat sendiri. Organisasi massa paling banyak berlandaskan keagamaan, sehingga kegiatan tertuju pada pemajuan syiar Islam. Kegiatan sosial yang sering dilakukan diantaranya adalah pembacaan *dibâ'an* dan *bâzranji* yang diiringi dengan bunyi-bunyian *hadrah* dan *gambus* (untuk pria) ataupun *samrah* (untuk wanita). Organisasi lain yang bentuk kegiatannya lebih umum adalah *kamrat*, contohnya seperti *kamrat kèteran* dan *kamrat lajângan*. Sementara dalam pemerintahan wilayah, secara formal setiap desa dikepalai oleh seorang *kalèbun* (kepala desa), yang dipilih secara demokratis

oleh warga desa yang bersangkutan. Ia dibantu oleh seorang *carèk* (sekretaris desa), dan beberapa petugas lain (Rifai, 2007:107-110). Selain pola kepemimpinan formal, Madura juga mengenal pola kepemimpinan informal yang umumnya terdapat di pedesaan. Pola kepemimpinan informal ini diperoleh dengan tahapan atau proses tidak resmi karena tidak membutuhkan surat keputusan (SK) ataupun pemilihan melalui lembaga resmi pemerintah, melainkan hanya butuh pengakuan dari masyarakat. Model dan struktur kepemimpinannya tergantung adat budaya setempat (Ma'arif, 2015:124-125). Dalam konteks politik Madura, terdapat sejumlah otoritas sosial yang memengaruhi pemikiran dan tindakan politik masyarakat Madura. Kiai sebagai tokoh sentral di Madura sejak dulu dipandang mempunyai otoritas terkuat dalam mengarahkan dan menentukan tindakan politik masyarakat. Dalam realitas sosialnya ada beberapa kelompok lain yang juga mempunyai pengaruh dalam menentukan pilihan politik warga Madura. Selain kiai, pemegang otoritas kultural lainnya adalah orang tua dan *blater*. Sedangkan pemegang otoritas formal adalah para tokoh yang memegang kekuasaan, mulai dari lurah sampai bupati.

Otoritas politik masyarakat Madura dalam lingkup yang lebih kecil ada di tangan orang tua. Orang tua di sini bukan hanya sebatas bapak atau ibu melainkan orang yang dituakan dalam keluarga, sehingga menjadi rujukan utama dalam menghadapi persoalan, termasuk dalam kaitannya dengan masalah politik. Sementara itu, kiai di Madura begitu kokoh pengaruhnya sehingga memegang otoritas utama dalam kehidupan masyarakat Madura, termasuk dalam soal politik. Kiai mempunyai banyak peranan penting dalam kehidupan sosial masyarakat mulai dari tokoh agama, pelayanan sosial dan politik. Dalam politik, kiai memainkan peran penting terkait dengan penyaluran aspirasi masyarakat, baik secara langsung maupun tidak, sehingga kiai juga menjadi pusat dukungan politik. Sebab, banyak masyarakat yang mengikuti kiai dalam menentukan pilihan, baik calon pemimpin maupun partai politik. Kokohnya otoritas kiai juga tercermin dalam ungkapan masyarakat Madura, yaitu *bhuppa'*, *babbhu*, *guru*, *rato*. Pemegang otoritas berikutnya adalah para pejabat yang umumnya merupakan orang-orang pemegang posisi di kekuasaan formal, mulai dari lurah sampai

jabatan-jabatan yang lebih tinggi seperti bupati, walikota, DPR, dan sejenisnya. Pejabat terendah yang otoritasnya juga sangat kuat di kalangan masyarakat adalah kepala desa atau *kalèbun*. Kalau disimbolkan dalam kultur Madura, para pejabat ini merupakan representasi dari “rato” yang merupakan bagian dari kelas sosial yang dihormati oleh masyarakat Madura. Kelompok lain yang memegang otoritas politik di Madura adalah *blater*. Blater merupakan elite pedesaan yang dibesarkan dalam kultur jagoanisme atau dekat dengan ritus kekerasan. Blater yang mempunyai “otoritas” dalam mengelola dan mengendalikan agenda-agenda kekerasan kemudian menjadi kelas atau kelompok yang dihormati dan ditakuti oleh masyarakat. Di sinilah letak kekuatan *blater* sebagai mesin politik, utamanya dalam memengaruhi massa (Syamsuddin, 2019:219-244). Istilah lain yang mendekati kata *blater* adalah *bâjing*. Status sosial bajingan dipandang lebih rendah, karena dikenal sebagai sosok yang angkuh, kasar, sombong dan suka membuat keonaran. Sedangkan blater lebih kepada profesionalitas, sebab masyarakat menganggap blater sebagai sosok orang kuat yang bisa memberikan pertolongan dan perlindungan keselamatan secara fisik pada siapa saja yang memintanya (Ma’arif, 2015:132).

Ajang pertemuan blater yang paling terkenal adalah *rèmoh* (remo). Melalui forum hiburan tradisional ini, mereka membangun relasi dengan sesama dan saling menunjukkan kelebihan masing-masing. Selain *rèmoh*, terdapat media lain seperti *keraben sapèh* (karapan sapi), *sabung ajem* (sabung ayam), dan sejenisnya (Ma’arif, 2015:132-133). Kegiatan-kegiatan tersebut termasuk dalam tradisi yang melekat pada suku bangsa Madura. Tradisi lain yang dikenal sebagai ciri khas masyarakat Madura adalah *carok*. Bagi orang Madura carok merupakan suatu tindakan pembelaan terhadap harga diri akibat hinaan serius, ketidaksopanan, dan penyerobotan istri atau perselingkuhan. Motif utama dari pelaku carok adalah masalah kehormatan dan harga diri, karena orang Madura memegang prinsip peribahasa, *ango’an potèya tolang ètèmbhâng potè mata* (lebih baik mati daripada menanggung malu) (Ma’arif, 2015:163-164). Selain tradisi yang berhubungan dengan kekerasan, juga terdapat tradisi yang berhubungan dengan keagamaan, misalnya tradisi maulid dan bersih (*sar-kosar*) makam menjelang Ramadhan.

Tradisi perayaan Maulid Nabi Muhammad Saw. di Madura dilakukan sebagian besar warga di kediaman masing-masing dengan menggelar acara silaturahmi yang disebut dengan '*konjângân molod*' (Silaturahmi di bulan Maulid) sebagai wujud menghormati dan mencintai Rasulullah. Sedangkan tradisi bersih (*sar-kosar*) makam menjelang Ramadhan dilakukan untuk menghormati keluarga yang sudah meninggal dunia. Tradisi *sar-kosar* ini diwujudkan dengan cara membersihkan rumput yang ada di sekitar kuburan, lalu makam dicat putih supaya terlihat indah dan mudah dikenali (Syamsuddin, 2019:134-140).

Mayoritas masyarakat Madura memang memeluk agama Islam dan berafiliasi dengan organisasi Islam Nadlatul Ulama (NU). Sebelum agama Islam masuk ke Madura, masyarakat menganut kepercayaan Hindu dan Buddha. Terbukti dari beberapa arca siwa, Dhayani Buddha, Ganesha dan Bhirawa yang ditemukan di Bangkalan serta corak arsitektur di makam raja, seperti di Makam Agung (Ma'arif, 2015:142). Lebih jauh dari itu, orang Madura telah memiliki rasa keagamaan sejak zaman purba ketika animisme masih dianut penduduk. Hal ini terlihat dari peninggalan bangunan megalitik berupa *bato kennong* (batu kenong) atau *batu egghung* (batu gong) dan menhir di pulau Sepudi (Rifai, 2007:42). Agama Islam masuk ke Madura sejak abad 12, berbarengan dengan masuknya Islam di Jawa yang ditandai dengan adanya makam Siti Fatimah binti Maimun di Gresik. Proses islamisasi Madura terjadi melalui tiga jalur, yaitu jalur perdagangan, jalur kerajaan dan jalur para juru dakwah (wali) ataupun kiai (Ma'arif, 2015:143). Citra tentang ketaatan atau kefanatikan orang Madura pada agama Islam dapat diketahui dari patuhnya mereka menjalankan syariat agama seperti sembahyang lima waktu, berpuasa, berzakat dan bersedekah, serta berjihad. Orang Madura umumnya mengikuti aliran *ahlus sunnah wal jamaah* dan menganut madzhab Imam Syafi'i. Beberapa organisasi keagamaan juga tumbuh subur begitu pula dengan tarekat keagamaan yang diikuti dan dipraktikkan orang Madura. Mereka juga dikenal memiliki hasrat yang besar untuk naik haji serta belajar agama di pesantren alih-alih belajar ilmu keduniawian di sekolah umum. Itulah sebabnya mengapa seorang kiai begitu dihormati, sehingga secara keseluruhan ajaran Islam sangat pekat mewarnai budaya dan peradaban Madura.



Hari-hari besar Islam sering kali diperingati dan dirayakan secara besar-besaran sehingga menjadi semacam tradisi di Madura. Sekalipun merupakan pemeluk Islam yang teguh, banyak juga orang Madura yang tanpa sadar berbuat *bid'ah* (perilaku keagamaan yang tidak disunahkan Nabi Muhammad). Hal ini dipengaruhi oleh beberapa kegiatan warisan dari kepercayaan atau agama yang pernah dianut sebelumnya oleh masyarakat Madura. Beberapa orang Madura masih ada yang mengeramatkan keris sakti dan batu akik, membakar dupa setinggi pada malam Jum'at untuk mengurangi gangguan makhluk halus, melakukan kegiatan *rokat dhisa* (ruwatan desa) dan *nyadâr* ke laut, serta percaya pada *dhukon santèt* (tukang sihir) yang dianggap mempunyai kekuatan gaib (Rifai, 2007:45-48). Identitas merupakan hal yang dinamis, berubah-ubah. Begitu pula dengan identitas suku bangsa Madura. Mengalami perubahan dari waktu ke waktu mengikuti perkembangan zaman.

### 2.3 Identitas Madura dalam Teks Sastra Indonesia

Karya sastra telah menjadi bagian dari kehidupan manusia sebagai produk budaya. Pengarang menciptakan sebuah karya sastra menggunakan pengalaman atau imajinasi yang berasal dari lingkungan masyarakat di sekitar tempat ia tinggal. Oleh karena itu, karya sastra mengandung kebudayaan suatu masyarakat tertentu yang digambarkan melalui tulisan dalam bentuk novel, cerpen puisi, dan karya sastra lainnya. Hubungan sastra dengan masyarakat pendukung nilai-nilai kebudayaan tidak dapat dipisahkan, karena sastra menyajikan kehidupan dan sebagian besar terdiri atas kenyataan sosial (masyarakat), karena karya sastra meniru alam dan dunia subjektif manusia (Wellek dan Warren, 1990:109).

Pengarang merupakan bagian dari kelompok masyarakat yang memiliki kebudayaan, sehingga karya sastra yang diciptakan muncul sebagai refleksi pemikiran emik dari pengarang sebagai bagian dari kelompok masyarakat tersebut. Suku bangsa Madura termasuk salah satu suku bangsa terbesar di Indonesia, sehingga tidak heran apabila identitas kebudayaan suku bangsa Madura sering kali diangkat dalam tema-tema karya sastra pengarang Indonesia. Baik oleh pengarang yang berasal dari Madura sendiri (orang Madura asli) maupun



pengarang dari luar Madura (non-Madura). Bentuk karya sastra yang diciptakan pun beragam, mulai dari puisi, cerpen, hingga novel yang menampilkan khazanah kebudayaan masyarakat suku bangsa Madura. Kekayaan budaya yang menjadi identitas masyarakat suku bangsa Madura menjadi salah satu bahan menarik untuk diangkat menjadi suatu karya sastra.

Penciptaan karya sastra berlatarkan budaya Madura tidak lepas dari ideologi para pengarang terhadap kebudayaan suku bangsa Madura. Beberapa pengarang Madura yang mengangkat kebudayaan suku bangsanya dalam karya sastra yang ia ciptakan antara lain D. Zawawi Imron, Muna Masyari, Zainal A. Hanafi, Mahwi Air Tawar, Zainul Muttaqin, A. Warits Rovi, Benazir Nafilah, Badrul Munir Choir, Royyan Julian, Yahya Umar, dan masih banyak lagi pengarang lainnya. Mayoritas pengarang menggunakan pengalaman hidup mereka sebagai orang Madura untuk dituangkan ke dalam karyanya. Identitas pengarang sebagai bagian dari suku bangsa Madura juga memengaruhi proses cipta karya yang mengandung cerminan identitas Madura. Karya yang mereka ciptakan menjelma respon terhadap lingkungan masyarakat yang selama ini mereka tinggali dan melekat sebagai identitas diri. Tujuan penciptaan karya sastra tersebut tidak lain adalah untuk meningkatkan kesadaran etnik dan meneguhkan identitas budaya suku bangsa Madura agar tidak punah. Beberapa unsur kebudayaan yang sering muncul dalam karya sastra berlatar budaya Madura antara lain membahas mengenai sistem mata pencaharian sebagai nelayan, pedagang, dan petani; sistem kemasyarakatan seperti tingkat stratifikasi sosial berupa posisi guru (kiai), orang tua, pemerintah, hingga *blater*; sistem peralatan kehidupan yang meliputi celurit, *lincak*, dan perahu; sistem bahasa lokal yang digunakan sesuai tingkatan stratifikasi sosial; sistem pengetahuan berupa ilmu-ilmu tradisional dan kebiasaan leluhur yang diwariskan secara turun temurun seperti tradisi merantau, *carok*, petik laut, dan sebagainya; hingga sistem religi masyarakat yang memegang teguh syariat agama Islam bersamaan dengan tetap bertahannya kepercayaan terhadap nenek moyang. Kebudayaan tersebut menunjukkan identitas masyarakat Madura dalam karya sastra.

Sebagai bagian dari suku bangsa Madura, para pengarang tersebut berusaha merefleksikan nilai-nilai kearifan lokal dalam kebudayaan yang mereka miliki melalui karya sastra dengan dibumbui imajinasi kreatif masing-masing pengarang. Selain sebagai media untuk meneguhkan budaya Madura, karya sastra tersebut juga mengandung pesan dari para pengarang untuk masyarakat Madura karena memuat kritik sosial yang bertujuan untuk mengembangkan kebudayaan Madura. Budaya Madura tidak hanya ditampilkan sebagai sebuah karya yang dapat dinikmati, namun juga sebagai sumber pengetahuan bagi masyarakat luar dan koreksi diri terhadap masyarakat Madura sendiri. Karya-karya yang bertujuan menampilkan nilai-nilai kearifan lokal Madura misalnya dalam kumpulan puisi D. Zawawi Imron yang kerap menyisipkan peribahasa-peribahasa orang Madura sebagai pedoman hidup, kemudian juga kumpulan cerpen milik Muna Masyari yang menampilkan ragam tradisi lokal orang Madura seperti rokat tase' (petik laut), dan karya milik Zainul Muttaqin tentang budaya *carok* serta kepercayaan masyarakat Madura terhadap mitos-mitos warisan nenek moyang. Sedangkan karya sastra yang sarat akan kritik sosial diantaranya adalah novel *Istana Para Kuli* milik Yahya Umar yang mengkritik tentang dampak negatif migrasi masyarakat Madura dalam memenuhi tradisi mereka yaitu merantau. Sehingga berpengaruh pada akar sosial budaya manusia Madura (Siswanto, 2017:465-476). Kemudian juga pada antologi cerpen "Karapan Laut" karya Mahwi Air Tawar menggambarkan tentang realitas-realitas sosial yang berakibat negatif pada kehidupan sosial sebagai kritik terhadap kehidupan masyarakat Madura (Persi, 2015:viii). Karya sastra lain yang mengandung muatan kritik sosial adalah karya-karya milik Royyan Julian.

Pengarang yang lahir di Pamekasan ini merupakan salah satu sastrawan muda yang kerap mengangkat permasalahan sosial di lingkungan masyarakat Madura dalam karya sastra yang ia ciptakan. Karya Royyan merepresentasikan kehidupan masyarakat Madura dengan dibumbui kritik-kritik sosial maupun politik. Meski karyanya kerap kali disebut tidak menggambarkan kehidupan masyarakat Madura yang semestinya, tetapi menurut Royyan karya yang ia ciptakan adalah refleksi atas sebagaimana kehidupannya menjadi manusia Madura

(Fermana, 2021, <https://tatkala.co/2021/02/04/royyan-julian-aku-tidak-mau-meromantisasi-madura/>, 4 Februari 2021). Ideologi Royyan sebagai pengarang jelas memengaruhi karya-karya yang ia ciptakan. Karya Royyan sering kali berisi pembongkaran atas makna-makna atau konsep yang sebelumnya mengikat masyarakat, seperti dekonstruksi atas sikap hidup seorang tokoh masyarakat (Saputra, 2017:10-22). Royyan bahkan tidak segan mengungkap hal-hal tabu yang jarang diangkat dalam karya sastra pengarang lain, misalnya tentang seksualitas dan agama (Kartikasari, 2020:4-5). Hal itu menunjukkan bahwa identitas Madura yang terdapat dalam karya Royyan Julian cenderung menggambarkan benturan antara budaya modern dan tradisional. Lahir sebagai manusia Madura membuat Royyan begitu memahami seluk-beluk budaya suku bangsa Madura sehingga ia dapat membuat gambaran yang jelas dalam karyanya. Kendati suku bangsanya kerap mendapatkan stereotip negatif dari masyarakat luar, Royyan tidak serta merta berusaha menampilkan identitas budaya Madura yang dipercantik atau dipersolek demi mendapatkan citra baik. Ia lebih memilih menampilkan kelokalan budaya Madura secara apa adanya. Sebagaimana apa yang ia lihat dalam perspektif seorang Royyan Julian. Pandangan tentang identitas Madura itu kemudian ia gabungkan dengan pemikiran kritisnya. Hal itu terlihat dari keberanian Royyan untuk angkat suara sebagai autokritik mengenai hal-hal yang perlu dibenahi orang Madura melalui karya sastranya. Royyan memanfaatkan daya imajinasi, kelihaihan berbahasa, kepekaan membaca serta membubuhkan simbol dalam menciptakan karya yang mampu mengingatkan pembaca supaya tidak tergesa-gesa menilai kompleksitas manusia Madura (Kaha, 2017, <https://basabasi.co/madura-dinilai-madura-menilai/>, 4 November 2017). Karya-karya Royyan telah sering kali mendapatkan penghargaan, seperti kumpulan cerpen berjudul *Sepotong Rindu dari Langit Pleiades* (2011) yang memenangkan lomba kumpulan cerpen Leutika Prio, dan kumpulan cerpen *Tandak* (2015) yang menjuarai sayembara sastra dewan kesenian Jawa Timur. Selain kumpulan cerpen, puisi dan novel juga menjadi karya Royyan yang kental akan latar belakang budaya Madura. Seperti kumpulan puisi berjudul *Biografi Tubuh Nabi* (2017), dan novel *Tanjung Kemarau* (2017), *Rumah Jadah* (2019) serta *Pendosa yang Saleh* (2021).

### BAB 3. ANALISIS STRUKTURAL

Karya sastra merupakan cerminan masyarakat, sehingga di dalamnya mengandung gejala-gejala aktivitas sosial masyarakat yang terjadi dalam realitas sesungguhnya. Setiap karya sastra tersusun atas struktur yang membangun suatu cerita. Hubungan antarunsur yang erat dan saling menentukan arti satu sama lain merupakan cara pandang dalam analisis struktural. Unsur-unsur karya sastra hanya dapat dipahami dan dinilai sepenuhnya dengan pemahaman terhadap letak serta fungsi setiap unsur tersebut secara menyeluruh. Unsur intrinsik merupakan unsur-unsur yang mengkonstruksi karya sastra itu sendiri secara langsung. Sebuah novel berwujud karena kepaduan antarberbagai unsur intrinsik tersebut (Nurgiyantoro, 1995:23). Unsur intrinsik dalam novel *Tanjung Kemarau* yang akan dikaji pada analisis struktural ini dibatasi pada unsur tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar.

#### 3.1 Tema dalam Novel *Tanjung Kemarau*

Ide pokok atau inti sari cerita yang memuat pesan dari pengarang untuk pembaca disebut dengan tema. Tema berperan sebagai gagasan utama yang menjadi landasan atau dasar pokok pikiran untuk mengembangkan cerita yang ada dalam suatu karya sastra. Sebuah cerita mengandung banyak sekali tema yang menjadi pokok pikiran dan memiliki suatu makna tertentu yang dapat mempunyai lebih dari satu interpretasi. Menurut Nurgiyantoro (1995:82), tema dibagi menjadi dua, yaitu tema mayor atau tema utama dan tema minor atau tema tambahan.

##### 3.1.1. Tema Mayor

Tema mayor adalah makna pokok cerita yang menjadi gagasan dasar umum dalam suatu cerita. Tema mayor mengacu pada tokoh utama dan dapat ditentukan berdasarkan persoalan yang menonjol atau konflik yang sering terjadi. Tema mayor dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah masyarakat Madura dalam konflik memerjuangkan kesejahteraan. Masyarakat Madura direpresentasikan melalui tokoh-tokoh dalam cerita yang berjuang mengatasi berbagai macam



konflik karena membela lingkungan demi kesejahteraan desa mereka. Salah satu konflik terbesar yang mereka hadapi adalah perseteruan ideologi dalam ranah politik yang mengakibatkan kerusakan lingkungan.

Pasar yang menggerogoti pesisir itu harus dibangun, sebab Jalan Pelabuhan mesti kosong dari orang-orang agar mobil-mobil korporasi bisa lalu-lalang ke dermaga kapan pun mereka mau dan kapal-kapal itu tidak menunggu terlalu lama. Waktu adalah uang. (*Tanjung Kemarau*: 85)

Novel *Tanjung Kemarau* menceritakan tentang perjuangan terhadap lingkungan yang dilakukan oleh masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir, Pamekasan. Desa tersebut digambarkan mengalami kerusakan lingkungan akibat pencemaran lingkungan dan eksploitasi sumber daya alam. Cerita dimulai dari tokoh bernama Walid yang baru saja pulang kampung dari perantauannya di Yogyakarta. Sekembalinya ke Desa Branta Pesisir, Walid melihat bahwa desanya tidak seperti dulu lagi. Kerusakan lingkungan terjadi di mana-mana. Para pamong desa juga melakukan korupsi atas biaya pembangunan desa tersebut sehingga pembangunan tidak berjalan lancar dan tetap merugikan lingkungan. Salah satu pelaku korupsi dan eksploitasi alam di Desa Branta Pesisir adalah Ra Amir yang menjabat sebagai *carik* desa dan kepala desa pengganti. Data di atas merupakan kutipan rasa prihatin tokoh Walid yang menunjukkan adanya relasi antara permasalahan lingkungan dan permainan politik yang menyebabkan kerusakan. Peran politik turut andil dalam menambah kerusakan lingkungan di Desa Branta Pesisir. Pembangunan-pembangunan di desa itu tidak lain dilakukan demi kepentingan politik. Jalan dan pasar untuk memudahkan para pemilik korporasi menggerus pantai dan pesisir. Korupsi dana desa oleh Ra Amir menyebabkan pembangunan sarana dan prasarana macet sehingga pencemaran lingkungan tidak terelakkan. Izin reklamasi kawasan hutan bakau demi keuntungan para penguasa serta konspirasi lokal dalam razia penggunaan pukat harimau yang berujung merusak ekosistem laut. Hal ini menunjukkan bahwa eksploitasi terhadap lingkungan terjadi karena adanya kepentingan politik. Lingkungan yang seharusnya dijaga



hanya dipandang sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. Walid sebagai orang yang berpendidikan ingin memperbaiki lingkungan dan mengubah pandangan masyarakat Desa Branta Pesisir agar senantiasa menjaga lingkungan.

“Kalau ia terpilih, aku akan diangkat sebagai pamong desa dan aku boleh membuat program.”

“Aku tak menyangka kau juga mabuk kekuasaan.”

“Kau salah. Itu akan jadi jalan pintas untuk memperbaiki lingkungan yang telah rusak.” (*Tanjung Kemarau: 92*)

Tokoh Walid hadir sebagai representasi masyarakat Madura yang membela lingkungan. Ia ingin memperjuangkan kesehatan lingkungan demi kesejahteraan masyarakat Desa Branta Pesisir. Salah satu usaha Walid untuk memperbaiki lingkungan adalah dengan terjun ke dunia politik desa. Data di atas menunjukkan upaya yang dilakukan Walid untuk memperbaiki kerusakan lingkungan. Walid bergabung menjadi tim sukses seorang anak kiai bernama Ra Amir yang sedang mencalonkan diri menjadi kepala desa. Ia pikir dengan terjun ke dalam politik desa dapat menjadi cara instan untuk mewujudkan kesehatan lingkungan yang didambakannya. Hal ini menunjukkan bahwa lingkungan adalah fokus utama yang melandasi perjuangan para tokoh untuk menghadapi berbagai macam konflik lainnya (politik, sosial, agama) demi kesejahteraan bersama. Kesehatan lingkungan merupakan sesuatu yang diperjuangkan oleh masyarakat. Walid muncul sebagai suara rakyat yang membela lingkungan melawan konspirasi-konspirasi politik penyebab kerusakan. Tujuan Walid adalah menggunakan politik sebagai alat untuk memperbaiki kerusakan lingkungan. Ia masuk ke dalam lingkaran politik tersebut dengan tujuan mendapatkan otoritas sosial untuk memperbaiki lingkungan dan menghentikan sumber kerusakan lingkungan.

Walid tak ingin berdebat masalah lingkungan kepada orang bebal macam Ra Amir. Pertama, lelaki itu awam ekologi. Kedua, parahnya, ia tak mau membuka pikirannya... (*Tanjung Kemarau: 204-205*)

Usaha Walid dalam memperjuangkan lingkungan tidak mudah. Ia menjumpai berbagai macam konflik, salah satunya adalah mengalami konfrontasi dengan Ra Amir sebagai calon kepala desa yang ia dukung. Sebagai pejabat desa Ra Amir merupakan salah seorang yang lekat dengan intrik politik dan menjadi muasal sumber eksploitasi alam di Desa Branta Pesisir. Walid berpikir bahwa dirinya dapat mengontrol Ra Amir dan para pengikutnya (salah satu tujuan Walid bergabung menjadi tim sukses Ra Amir) dari tabiat jahat mereka yang sering kali mengeksploitasi alam serta melakukan korupsi dana pembangunan desa. Bahkan lingkungan yang seharusnya dijaga demi kesejahteraan masyarakat justru turut menjadi material dalam aksi politik Ra Amir untuk meraup keuntungan. Dalam hal ini benturan antara lingkungan dan politik dapat dilihat secara jelas. Walid memperjuangkan lingkungan demi kesejahteraan masyarakat sedangkan Ra Amir mengeksploitasi alam demi kepentingan pribadi serta politiknya. Walid pun memutuskan untuk mengundurkan diri sebagai tim sukses Ra Amir. Bukannya memperbaiki lingkungan, bergabung dengan kubu Ra Amir justru berpotensi semakin merugikan lingkungan. Walid memutuskan pergi dari desa setelah memupuskan harapannya untuk memperbaiki lingkungan Desa Branta Pesisir. Perjuangan dalam menyejahterakan desa dilanjutkan oleh warga Desa Branta Pesisir lainnya. Salah satunya adalah dengan menangkap dalang dari sumber eksploitasi alam dan korupsi dana desa di Branta Pesisir.

Kini mereka tinggal mengambil langkah selanjutnya. Memerkarakan Ra Amir beserta siapa saja yang terlibat dalam persekutuan keji itu. Termasuk kasus pembakaran rumah Nyai Rasera. Jamaah Haji Badruddin tidak sabar melihat orang-orang itu menuai dan mendapat ganjaran setimpal atas apa yang telah mereka lakukan. (*Tanjung Kemarau: 249*)

Perjuangan masyarakat Desa Branta Pesisir dalam menghadapi konflik demi menyejahterakan kehidupan mereka tidak hanya berhenti pada tokoh Walid. Kepergian Walid tidak lantas membuat Ra Amir menghentikan kelicikannya. Membiarkan Ra Amir berkuasa sama saja dengan menerima bencana secara sukarela. Kepemimpinan Ra Amir sangat berpotensi merusak lingkungan serta

masa depan desa. Representasi masyarakat yang memerjuangkan kesejahteraan bersama juga ditunjukkan oleh para jamaah Tarekat Nabi Kesturi. Kutipan di atas menunjukkan keberhasilan jamaah Tarekat Nabi Kesturi dalam mengungkapkan konspirasi kejam Ra Amir dan pengikutnya. Keberhasilan jamaah tarekat tersebut mencegah Desa Branta Pesisir dipimpin oleh seorang kepala desa yang zalim. Berkat kerja sama komunitas itu, konspirasi licik yang dilakukan Ra Amir akhirnya terbongkar. Masyarakat Desa Branta Pesisir dapat bernafas lega karena pamong desa itu akan segera ditangkap. Penangkapan Ra Amir setidaknya dapat mengurangi pelaku-pelaku koruptor dan eksploitasi alam. Lingkungan yang baik juga turut membawa kehidupan yang baik. Masyarakat membutuhkan pemimpin yang amanah dan mementingkan kesejahteraan rakyat daripada kepentingan pribadi apalagi politik. Penguasa yang mengabaikan suara rakyat tidak pantas menjadi seorang pemimpin. Kemenangan masyarakat (Gopar dan jamaah Tarekat Nabi Kesturi) membuka peluang agar kondisi lingkungan di Desa Branta Pesisir semakin membaik sehingga hidup masyarakat desa menjadi lebih sejahtera. Hal ini menunjukkan bahwa perjuangan masyarakat Madura dalam membela lingkungan demi kesejahteraan bersama telah berhasil. Dengan demikian, tema mayor novel *Tanjung Kemarau* mengacu pada kebudayaan masyarakat Madura, khususnya pada aspek *anthropos* atau manusia Madura. Dalam tema mayor digambarkan orang-orang Madura yang memiliki karakter solidaritas dan gotong royong ketika mengatasi problematika dalam lingkungannya akibat benturan antara budaya modern dan tradisional. Oleh karena itu dapat diketahui bahwa orang Madura mendambakan kesejahteraan (kedamaian) dan peduli terhadap lingkungan.

### 3.1.2. Tema Minor

Tema tambahan yang kedudukannya mendukung tema mayor disebut tema minor. Tema minor dapat mengacu pada tokoh utama maupun tokoh bawahan. Pemaknaan yang hanya muncul pada bagian-bagian tertentu dalam cerita terkandung dalam tema minor (Nurgiyantoro, 1995:83). Berikut beberapa tema minor dalam novel *Tanjung Kemarau*.

a) Konspirasi politik yang menyebabkan kerusakan lingkungan.

Isu tentang politik sering kali menjadi topik pembicaraan dalam suatu karya sastra. Begitu pula dalam novel *Tanjung Kemarau*. Masalah politik menjadi salah satu topik yang dibahas dalam cerita.

Desa itu tak punya tempat pembuangan akhir dan tak punya sistem pengelolaan sampah. Pamong desa tak mau repot-repot memikirkan itu, apalagi mengurusinya. Daripada buang-buang uang untuk membayar petugas kebersihan, mending duitnya masuk kantong sendiri. (*Tanjung Kemarau*: 85)

Pamong desa di Branta Pesisir merepresentasikan pemerintah yang tidak amanah dalam menjalankan tanggung jawab. Pamong desa adalah perwakilan rakyat yang seharusnya mengayomi masyarakat serta menjaga kesejahteraan warga desa. Berdasarkan kutipan di atas, pamong desa di Desa Branta Pesisir justru lebih mementingkan diri sendiri daripada kesejahteraan warga. Uang dari dana desa tidak dipergunakan sebagaimana mestinya. Alih-alih membangun TPA dan membayar petugas kebersihan, pamong desa lebih senang menggunakan uang dana desa untuk kepentingan mereka sendiri. Korupsi dana desa merupakan permainan politik para pamong desa untuk meraup keuntungan demi diri sendiri. Kelalaian pamong desa dalam mengelola permasalahan sampah menjadi salah satu faktor yang menyebabkan kerusakan lingkungan. Sampah termasuk permasalahan serius bagi kesehatan lingkungan. Oleh karena itu, sistem pengelolaan sampah sangat penting. Selain pamong desa, masyarakat juga tidak lepas dari tanggung jawab untuk menjaga lingkungan. Kurangnya fasilitas sarana dan prasarana mengakibatkan masyarakat semakin abai terhadap kesehatan lingkungan. Eksploitasi terhadap alam telah menjadi sesuatu yang wajar tanpa memedulikan seberapa besar kerusakan yang ditimbulkan. Bahkan mereka saling bahu-membahu untuk mengeksploitasi alam, seperti kerja sama yang dilakukan oleh nelayan, pejabat desa, dan oknum di kabupaten dalam menghindari razia penggunaan pukat harimau.



Menteri Kelautan dan Perikanan melarang penggunaan pukat itu, tetapi konspirasi lokal begitu erat. Oknum di kabupaten, pamong desa, dan para nelayan bersekutu bila ada inspeksi dadakan. Mereka bergotong-royong menggorok anak cucu sendiri, sebab puluhan tahun mendatang, samudera akan kosong. (*Tanjung Kemarau: 87*)

Larangan penggunaan pukat harimau jelas telah tertera dalam undang-undang yang mengatur kebijakan publik. Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 45 Tahun 2009 tentang perubahan atas Undang-undang Republik Indonesia Nomor 31 Tahun 2004 tentang Perikanan bahwa menangkap ikan dengan menggunakan pukat harimau merupakan perbuatan tindak pidana ([https://www.dpr.go.id/dokjdi/document/uu/UU\\_2009\\_45.pdf](https://www.dpr.go.id/dokjdi/document/uu/UU_2009_45.pdf), 29 Oktober 2009). Tanpa memedulikan aturan tersebut masyarakat tetap menggunakan pukat harimau sebagai alat untuk penangkapan ikan dan mengangkut semua isi laut. Seperti yang ditunjukkan oleh data di atas. Para nelayan bahkan bekerja sama dengan pamong desa dan oknum di kabupaten demi menghindari razia pukat harimau. Masyarakat tidak sadar bahwa perlindungan pamong desa terhadap para nelayan itu termasuk dalam strategi politik para calon-calon penguasa. Pamong desa memanfaatkan koneksi dan melindungi para nelayan agar mendapat kepercayaan golongan masyarakat tersebut sehingga dapat memanfaatkan mereka jika dibutuhkan. Salah satunya dalam ajang pemilihan kepala desa.

Tentu Harto dan para nelayan itu menjadi pendukung setia Ra Amir. Sebab lelaki itulah yang selama ini melindungi para nelayan dari razia pukat harimau. Dengan memanfaatkan jaringan dengan orang-orang di kabupaten, Ra Amir mudah memberi informasi kepada para nelayan,...” (*Tanjung Kemarau: 127*)

Kutipan di atas merupakan salah satu contoh seorang pamong desa yang memanfaatkan kepercayaan masyarakat nelayan. Ra Amir melindungi Harto dan para nelayan agar mereka mendukungnya dalam pemilihan kepala desa. Pada akhirnya konspirasi demi konspirasi yang dilakukan para pemangku kuasa untuk



kepentingan politik itu mengakibatkan rusaknya lingkungan dan kesejahteraan masyarakat. Kerja sama tersebut hanya merugikan masyarakat pesisir sendiri karena dapat merusak ekosistem laut. Meskipun mengetahui dampak buruk dari penggunaan pukat harimau, masyarakat tetap bersikap acuh tak acuh dan lebih mementingkan penghasilan ekonomi dari pada kesehatan lingkungan. Pamong desa itu berhasil memanfaatkan masyarakat demi kepentingan politik. Hal ini menunjukkan bahwa konspirasi politik yang dilakukan oleh para pamong desa menjadi salah satu faktor yang menyebabkan kerusakan lingkungan –khususnya lingkungan pesisir— dan berpotensi merusak masa depan generasi selanjutnya. Apabila kerusakan alam terus terjadi, bukannya tidak mungkin di masa depan manusia akan kekurangan sumber daya alam. Tema minor ini menggambarkan perilaku masyarakat Madura yang mulai terpengaruh oleh budaya modern sehingga melakukan eksploitasi terhadap alam.

- b) Warisan budaya nenek moyang yang masih dijalankan oleh masyarakat sebagai bagian dari adat istiadat.

Masyarakat Desa Branta Pesisir dalam novel *Tanjung Kemarau* masih memiliki kepercayaan terhadap budaya yang diwariskan secara turun temurun oleh nenek moyang. Salah satu contoh teguhnya kepercayaan masyarakat terhadap warisan budaya nenek moyang ini ditampilkan melalui tokoh Nyai Rasera dan mitos-mitos serta tradisi yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Masalahnya, kawasan itu semacam wilayah kekuasaan Nyai Rasera, perempuan yang dianggap keramat dan dapat membaca tanda-tanda. Bisa jadi wilayah itu bukan milik Nyai Rasera, tetapi ia telah lama tinggal di sana. Entah sejak kapan. Orang-orang berpikir, hutan bakau itu telah ia warisi dari orang tuanya secara turun-temurun, untuk dijaga, untuk dipertahankan. (*Tanjung Kemarau*: 33)

Nyai Rasera adalah sebutan orang-orang untuk dukun beranak yang tinggal di tengah hutan bakau Dusun Tinjang. Data di atas menunjukkan keteguhan Nyai Rasera untuk menjaga hutan bakau peninggalan nenek moyangnya yang hendak

direklamasi menjadi restoran. Program reklamasi tersebut merupakan siasat Ra Amir untuk meraup keuntungan dari investor. Hal ini memperlihatkan bahwa Nyai Rasera tetap teguh mempertahankan warisan-warisan budaya sang leluhur. Mulai dari tempat tinggal, pakaian yang ia kenakan, hingga kebiasaan-kebiasaan yang ia lakukan. Nyai Rasera menutup diri dari modernitas yang terus bermunculan. Nyai Rasera adalah representasi orang Madura yang memiliki kepercayaan animisme. Hal itu ia warisi dari nenek moyangnya. Nyai Rasera sangat menghargai benda-benda alam seperti pohon bakau dan tanah. Keengganan Nyai Rasera menjual tanah juga dilandasi oleh kepercayaannya terhadap roh atau jiwa pohon-pohon bakau yang dianggap lebih berharga dari pada pembangunan masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa nenek moyang juga mewariskan budaya cinta terhadap lingkungan. Memperjuangkan lingkungan merupakan bagian dari memperjuangkan warisan budaya para leluhur. Kepercayaan animisme dari leluhur itu terus Nyai Rasera amalkan dalam kehidupan sehari-hari. Salah satu kemampuan yang diwarisi dari nenek moyang Nyai Rasera adalah meramal tanda-tanda bencana.

Suatu kali, setelah Walid mengenal Nyai Rasera, ia tahu mengapa rumah itu menghadap ke utara. Agar perempuan itu dapat melihat tanda-tanda bencana.

“Sebab segala petaka datangnya dari arah utara,” katanya. (*Tanjung Kemarau*: 24)

Semua pendirian dan keyakinan yang dimiliki Nyai Rasera, didapatkan dari keteguhannya dalam mengamalkan warisan budaya sang leluhur. Nyai Rasera dikenal sakti karena mampu membaca tanda-tanda dan meramal datangnya bencana. Kemampuan itu ia warisi dari leluhurnya yang senantiasa percaya bahwa bencana selalu datang dari arah utara. Kutipan di atas menunjukkan kepercayaan Nyai Rasera bahwa segala petaka datang dari arah utara, sehingga rumah wanita itu pun juga menghadap ke utara agar ia dapat melihat tanda-tanda. Nyai Rasera telah berkali-kali meramalkan datangnya bencana dengan membaca tanda-tanda dari arah utara, dan apa yang ia baca tidak pernah meleset sedikit pun. Orang-

orang percaya bahwa segala yang tumpah dari mulut Nyai Rasera pasti akan terjadi. Firasat Nyai Rasera tidak pernah salah. Begitu pula dengan ramalannya tentang bencana yang akan datang terkait dengan pemilihan kepala Desa Branta Pesisir. Kepercayaan masyarakat terhadap kemampuan Nyai Rasera juga termasuk bentuk kepercayaan terhadap warisan budaya nenek moyang. Masyarakat masih percaya terhadap ramalan-ramalan para ahli nujum.

Selain representasi melalui tokoh Nyai Rasera, warisan budaya nenek moyang yang masih dijalankan masyarakat Madura juga terlihat pada kebiasaan-kebiasaan masyarakat dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Habis itu, warga akan melaksanakan ritual bersih desa. Kejadian itu telah menjadi riwayat paling mengerikan dalam sejarah mereka. (*Tanjung Kemarau*: 35)

Warga Desa Branta Pesisir kerap melaksanakan ritual adat dan tradisi yang diwariskan oleh para leluhur mereka. Beberapa diantaranya seperti tradisi bersih desa dan petik laut. Ritual bersih desa dilakukan ketika terjadi peristiwa mengerikan yang menimpa desa dengan tujuan memperoleh keselamatan hidup (berkah), sedangkan tradisi petik laut dilaksanakan untuk mensyukuri karunia laut. Ritual bersih desa sempat dilakukan masyarakat Desa Branta Pesisir ketika terjadi kematian massal seorang investor dan para pengikutnya yang hendak mereklamasi tanah leluhur Nyai Rasera menjadi restoran. Selain pelaksanaan tradisi dan ritual, kepercayaan terhadap mitos juga menjadi salah satu bukti kepercayaan masyarakat terhadap warisan budaya leluhur. Selain mitos tentang Nyai Rasera, beberapa mitos lain yang diceritakan dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah tentang tanah warisan atau tanah *sangkolan* dan musim kematian.

Sakralitas tanah pusaka telah dilucuti. Mereka mungkin tak percaya lagi kepada tuah tanah itu. Laknat tanah *sangkolan* yang diyakini dapat menimpa kepada mereka yang menjualnya dianggap tahayul belaka. (*Tanjung Kemarau*: 93)

Bagi masyarakat Madura tanah *sangkolan* dipercaya memiliki sakralitas dan bertuah. Siapapun yang menjual tanah pusaka tersebut diyakini akan tertimpa musibah atau mendapat laknat dari sang leluhur. Dewasa ini, nilai sakralitas mitos itu perlahan telah hilang. Tergeser oleh keinginan masyarakat untuk mengikuti gaya hidup di zaman sekarang. Uang dianggap lebih bernilai daripada sawah-tegal. Padahal menjaga tanah itu sama dengan melindungi masa depan generasi selanjutnya. Salah satu bukti mudarnya kepercayaan terhadap mitos tanah *sangkolan* itu adalah dijualnya tanah-tanah warisan di daerah Sumenep. Selain mitos tanah *sangkolan*, mitos lain yang tidak kalah sakral dan dipercaya masyarakat Desa Branta Pesisir adalah tentang musim kematian. Musim kematian adalah bulan-bulan di mana banyak terjadi kasus kematian, seperti bulan Rebba, Pasa, Sabal, Takepe', dan Reraja. Tema minor ini menunjukkan kebudayaan masyarakat Madura yang masih menjaga dan melestarikan adat istiadat warisan nenek moyang.

- c) Perbedaan aliran kepercayaan yang berpotensi menimbulkan pertentangan antargolongan masyarakat.

Terdapat beberapa kepercayaan masyarakat yang ditampilkan dalam diri para tokoh novel *Tanjung Kemarau*. Mayoritas masyarakat Desa Branta Pesisir adalah pemeluk Islam meski sebagian diantaranya juga masih menganut kepercayaan warisan nenek moyang (animisme). Agama Islam sendiri memiliki beberapa aliran dengan berbagai macam corak. Hal ini juga disebutkan oleh Abuddin Nata (2015:490) dalam buku *Studi Islam Komprehensif* bahwa Islam yang berada pada dataran empiris saat ini telah mengambil corak yang sangat beragam. Misalnya ada Islam yang bercorak normatif, ideologis, politis, formalistis, dogmatis, eksklusif, tekstualis, radikal, fundamentalis, *theocentris*, dan tradisional, dan ada pula Islam yang bercorak historis, filosofis, substansif, kultural, moderat, humanis, transformatif, dinamis, rasional, inklusif, modern, dan lain sebagainya. Beberapa golongan masyarakat menganut aliran yang berbeda,



sehingga tidak dapat dipungkiri bahwa perbedaan keyakinan tersebut sering kali berpotensi menyulut konflik di masyarakat.

*“Mereka mengaku berciuman dengan Allah.”*

*“Astaga!”*

*“Dan menjadi pengantin Allah.”*

*“Apa pula itu?!”*

*“Kalian jangan bersyak wasangka.”*

*“Mesti bela. Kamu dikasih apa sih?”*

*“Ini gawat! Kita harus mengingatkan sanak saudara supaya tidak bergabung dengan kelompok bid’ah itu.” (Tanjung Kemarau: 59)*

Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat beberapa aliran dalam agama Islam, diantaranya adalah Islam tradisional, Islam puritan, dan sufistik atau kelompok tarekat. Berdasarkan perspektif Nurcholish Madjid, tipologi pemikiran Islam di Indonesia terbagi menjadi lima, yaitu Islam tradisional, Islam modern, Islam neo-modern, Islam multikultural, dan Islam liberal (Nihaya, 2012:53-65). Kelompok sufi digolongkan dalam Islam multikultural dengan pemahaman esoteris. Islam tradisional menempati posisi dominan karena mayoritas masyarakat Desa Branta Pesisir menganut aliran tersebut. Islam puritan juga memiliki cukup banyak pengikut meski tidak sebanyak Islam tradisional. Sebagian besar warga Dusun Tengah I dan II merupakan penganut aliran Islam puritan. Aliran sufistik yang dalam hal ini direpresentasikan oleh kelompok Tarekat Nabi Kesturi muncul sebagai kaum minoritas karena kehadirannya yang dianggap bidah. Kutipan di atas merupakan tanggapan masyarakat terhadap kemunculan Tarekat Nabi Kesturi. Kedua aliran lainnya (Islam tradisional dan Islam puritan) yang mengakar kuat mengakibatkan kelompok tersebut (Tarekat Nabi Kesturi) terdominasi. Terlebih perbedaan cara beribadah mereka semakin membuat masyarakat selalu berburuk sangka dan membenci tarekat tersebut. Tarekat Nabi Kesturi adalah kelompok mistikus yang memuja Allah dan menghadirkan wujud-Nya melalui musik dan tari, syair, dan lagu-lagu. Mereka para pecinta yang menghamba dengan medium seni dan keindahan. Pemimpin sekaligus pendiri tarekat tersebut adalah Haji Badruddin yang bergelar Maulana Bulan Purnama. Jamaah tarekat itu



semakin bertambah sehingga akhirnya menjadi sekte spiritual dan gerakan sosial yang kuat di Desa Branta Pesisir meskipun kehadirannya masih menjadi minoritas.

Sebagai sebuah tarekat sufi sekaligus kelompok gerakan sosial, para jamaah Tarekat Nabi Kesturi merasa memiliki peranan sosial dalam masyarakat untuk mencegah warga ditindas oleh pemimpinnya sendiri. Mereka pun mengajukan calon kepala desa dari golongan Tarekat Nabi Kesturi karena merasa Ra Amir tidak pantas menjadi pemimpin.

Tak hanya itu, Ra Amir juga harus membayar Pata, seorang warga Dusun Tengah yang akan memprovokasi orang-orang. Afiliasi Pata dengan kelompok puritan sangat pas bila didudukkan sebagai aktor pembasmi aliran sesat. (*Tanjung Kemarau: 240*).

Masuknya Gopar sebagai kandidat calon kepala desa yang diajukan Haji Badruddin memicu terjadinya pertentangan antargolongan masyarakat. Pencalonan Gopar sebagai kepala desa membuat kubu Ra Amir tidak senang, mereka pun menghasut warga dan menebarkan fitnah menggunakan tameng agama. Berdasarkan kutipan di atas dapat dilihat bahwa perbedaan aliran agama digunakan sebagai senjata untuk melangsungkan konspirasi politik yang menciptakan pertentangan. Ra Amir memanfaatkan aliran Islam puritan yang dianut Pata untuk menjatuhkan Tarekat Nabi Kesturi yang dianut Gopar dan Haji Badruddin. Kecurigaan dan ketidaksukaan masyarakat terhadap sekte mistik itu menjadi alat yang tepat untuk dipergunakan. Orang-orang yang sejak awal memang sudah merasa tidak nyaman dengan kehadiran tarekat tersebut akhirnya terhasut. Pertentangan antargolongan masyarakat pun terjadi akibat perbedaan aliran agama. Pata sebagai seseorang yang menganut aliran Islam puritan merepresentasikan sikap tidak toleran terhadap kepercayaan lain. Para warga pun begitu mudah terhasut oleh provokasi Pata karena sejak awal telah menganggap Tarekat Nabi Kesturi berbeda dengan keyakinan yang mereka anut, sehingga akhirnya juga ikut menentang keberadaan tarekat tersebut. Terlebih, Pata terus

menerus menyerukan ayat-ayat Tuhan sehingga orang-orang percaya bahwa apa yang tengah mereka lakukan adalah sesuatu yang benar. Mereka merasa sedang melakukan jihad di jalan Allah. Mereka tidak sadar bahwa apa yang mereka lakukan telah merugikan orang lain. Para jamaah tarekat yang ditangkap karena fitnah tersebut mengalami luka-luka dan tidak lagi dapat mencari nafkah untuk menghidupi anak dan istri. Mereka dipenjara karena menganut aliran agama yang berbeda dari golongan mayoritas.

Perbedaan aliran agama tersebut mengakibatkan kaum minoritas menjadi korban, seperti para jamaah Tarekat Nabi Kesturi yang menganut aliran sufistik dan Nyai Rasera yang menganut animisme. Kepercayaan yang diwarisi Nyai Rasera dari nenek moyang itu juga menjadi sasaran dominasi para penganut kaum mayoritas. Pata dan gerombolan pemaarah lainnya yang merasa menganut aliran agama paling benar melanjutkan aksi mereka untuk membasmi orang lain yang dianggap tidak sekeyakinan dan berbeda dengan mereka.

“Di sana ada iblis betina yang telah lama bersemayam. Bersekutu dengan setan. Amat berbahaya. Menyesatkan orang-orang. Menimbulkan kemusyrikan. Tukang sihir! Ayo kita musnahkan! (*Tanjung Kemarau: 234*)

Kepercayaan Nyai Rasera dianggap sebagai sesuatu yang musyrik. Nyai Rasera dinilai telah mungkar terhadap Allah. Oleh karena itu, masyarakat dari kaum dominan merasa perlu untuk membasminya. Perbedaan aliran kepercayaan yang dianut Nyai Rasera dipercaya dapat mendatangkan murka Allah sehingga perempuan itu harus dilenyapkan. Padahal selama ini Nyai Rasera tidak pernah menyakiti warga melainkan selalu menolong warga jika mereka meminta bantuan. Diantaranya adalah membantu mereka bersalin dan memberi petunjuk. Masyarakat mudah memercayai hasutan Pata karena sejak awal kurang memiliki sikap toleransi terhadap kepercayaan lain. Satu nyawa pun terenggut karena orang-orang tidak mampu menerima perbedaan yang ada. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan aliran dalam agama yang dianut masyarakat berpotensi

menimbulkan pertentangan. Tema minor ini menggambarkan identitas masyarakat Madura yang religius dan fanatik terhadap agama Islam. Identitas tersebut pula yang membuat budaya Islam tumbuh subur di lingkungan masyarakat Madura. Orang-orang Madura menjadikan ajaran agama Islam sebagai pedoman dalam berperilaku setiap hari.

d) Pengkhianatan karena nafsu dan cinta yang membutuhkan.

Sebuah kisah tanpa bumbu cinta memang tidak lengkap. Topik tentang cinta hampir tidak pernah lepas dari jangkauan karya sastra. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, terdapat bumbu-bumbu komplis romansa beserta konflik percintaan yang kerap kali dialami sepasang insan.

Hati-hati, ia memasuki kamar dan menemukan Risti tengah berdua dengan seorang laki-laki. Kepala perempuan itu rebah di pangkuan si lelaki. Mesra sekali. (*Tanjung Kemarau*: 161-162)

Tema tentang asmara memang telah ditampilkan dari awal cerita. Bagaimana pertengkaran Walid dan Risti akhirnya membawa Walid untuk memutuskan kembali ke kampung halamannya. Awalnya, Walid pergi merantau ke Yogyakarta untuk melanjutkan pendidikan. Ketika menempuh pendidikan di Universitas Gadjah Mada, ia tidak sengaja bertemu dengan Risti. Mereka pun akhirnya saling jatuh cinta dan merajut kasih selama kira-kira tujuh tahun. Retaknya hubungan asmara Walid dan Risti disebabkan oleh perbedaan pandangan tentang pernikahan. Perbedaan pendapat itu akhirnya mengakibatkan pertengkaran yang berujung aksi perselingkuhan. Kutipan di atas merupakan keadaan di mana Walid memergoki Risti berselingkuh usai pertengkaran mereka. Perselingkuhan yang dilakukan Risti dilandasi oleh amarahnya terhadap Walid. Ia sengaja ingin menunjukkan bahwa dirinya mampu bersanding dengan orang lain selain Walid. Hal itu dilakukan Risti semata-mata hanya agar Walid menyadari keinginan Risti, bukan karena ia benar-benar mencintai laki-laki lain. Risti ingin menjalin hubungan secara bebas tanpa ikatan pernikahan. Keinginan untuk bebas itu

akhirnya membuat Risti melakukan pengkhianatan dengan berselingkuh dari Walid. Permasalahan di antara Risti dan Walid menunjukkan adanya perlawanan terhadap tatanan sosial dalam masyarakat. Risti menentang pemikiran mayoritas bahwa setiap hubungan antara laki-laki dan perempuan harus berakhir dengan pernikahan. Pengkhianatan Risti disebabkan oleh nafsu dalam dirinya untuk tetap mempertahankan kebebasan yang ia agung-agungkan.

Pengkhianatan lain yang disebabkan oleh nafsu buta adalah perselingkuhan Walid dan Ria. Keduanya saling mengkhianati pasangan mereka karena terbawa hawa nafsu untuk memuaskan keinginan masing-masing. Walid telah dijodohkan dan bertunangan dengan Ulfa sekembalinya ke desa, sedangkan Ria sudah menikah dengan Gopar.

Berjumpa dengan Ria membuat Walid merasa kian kehilangan, entah apa. Ia merasa ada yang harus dilengkapi dalam dirinya. Sejak bertikai dengan Risti, ia terbelah. Satu sisi dalam dirinya pergi dan tak bisa dijangkau lagi. *Ria, apakah kau bisa mengisi kekosonganku? (Tanjung Kemarau: 105)*

Data di atas menunjukkan bahwa Walid merasakan kekosongan di hatinya setelah berpisah dengan Risti. Bahkan meski telah bertunangan dengan Ulfa ia tidak pernah bisa mencintainya. Justru kehadiran Ria yang dapat membuat kekosongan itu sedikit terobati. Perselingkuhan yang dilakukan Walid dan Ria sebenarnya hanya untuk memenuhi hasrat masing-masing. Walid yang telah kehilangan sosok Risti akhirnya haus akan kehadiran seseorang yang mampu mengisi kekosongan dalam hatinya. Kehadiran Ulfa sebagai tunangan tidak mampu mengisi kekosongan tersebut, justru kehadiran Ria yang mampu mengobatinya. Sedangkan Ria, meski telah menemukan cintanya pada Gopar sang suami, tetapi ia juga memiliki sesuatu yang hilang dan perlu untuk diisi. Keduanya saling menemukan pelengkap masing-masing sehingga mengabaikan aturan-aturan yang ada. Walid mengabaikan statusnya sebagai seseorang yang sudah memiliki tunangan, lebih dari itu Ria juga mengabaikan statusnya sebagai istri orang. Walid dan Ria tidak memikirkan perasaan pasangan mereka jika kelak mengetahui perbuatan yang



dilakukan keduanya. Hal ini menunjukkan bahwa Walid dan Ria melakukan pengkhianatan terhadap Ulfa dan Gopar karena dikuasai oleh hasrat memenuhi nafsu masing-masing.

Kisah cinta para tokoh lain dalam novel *Tanjung Kemarau* yang termasuk dalam kasus pengkhianatan akibat nafsu yang membutakan adalah kisah cinta tokoh Tajus kepada Neyna. Cinta sepihak yang dirasakan Tajus semakin dihancurkan oleh kenyataan bahwa Neyna telah mencintai orang lain. Rasa cinta yang berlebihan berubah menjadi benci ketika mendapat penolakan. Hal itulah yang kemudian menimbulkan inisiatif bagi Tajus untuk balas dendam sehingga melakukan pengkhianatan.

Dalam cengkeraman Tajus, Neyna tak bisa berlutik. Ia menyingkap kain gadis itu dan menghunjamkan daginya yang majal. Lelaki itu mengerahkan seluruh kekuasaannya sebagai seorang lelaki. Hingga ia puas. Hingga kekejian itu berakhir. (*Tanjung Kemarau*: 242)

Patah hati dan kecewa yang begitu mendalam melahirkan amarah dalam diri Tajus. Amarah itu dipupuk menjadi kebencian yang menjelma dendam. Tajus menuntut balas atas segala rasa cinta yang selama ini ia curahkan untuk Neyna namun tidak berbalas. Ia ingin Neyna mengetahui rasa sakit yang Tajus alami ketika cintanya ditolak. Satu-satunya cara yang terpikirkan oleh Tajus untuk balas dendam adalah dengan memerkosa Neyna. Ia pikir dengan melakukan itu maka Neyna hanya akan menjadi miliknya. Sebagai lelaki Tajus merasa memiliki superioritas dibandingkan dengan Neyna. Tindakan Tajus menggagahi Neyna merupakan representasi dari dominasi laki-laki terhadap perempuan. Hal itu juga ditunjukkan oleh rasa puas dalam diri Tajus ketika berhasil membuat Neyna takluk dan tidak dapat berlutik. Obsesi Tajus terhadap Neyna membuat ia berkhianat dengan melakukan aksi bejat sebagai bentuk balas dendam atas penolakan Neyna. Sekali lagi nafsu buta menjadi penyebab pengkhianatan cinta. Sebagian besar pelaku pengkhianatan tersebut merasakan penyesalan akibat perbuatan mereka, seperti halnya Tajus yang kemudian memutuskan untuk



mengakhiri hidupnya. Tema minor ini menggambarkan kebiasaan dan perilaku masyarakat Madura, diantaranya yaitu terdapat tradisi perjodohan dan dominasi laki-laki terhadap perempuan. Kebiasaan dan perilaku tersebut membentuk budaya masyarakat Madura.

- e) Pergeseran pandangan terhadap stratifikasi sosial yang mengakar dalam budaya masyarakat.

Ra Amir hanya tersenyum. Semua orang kaget. Berani-beraninya Walid berbicara semenantang itu kepada seorang putra kiai. Bagi mereka, itu perbuatan lancang. (*Tanjung Kemarau*: 204)

Data di atas menunjukkan adanya perlawanan terhadap stratifikasi sosial yang ada dalam lingkungan masyarakat. Dalam budaya masyarakat Madura terdapat lapisan sosial yang disusun berdasarkan agama atau derajat keislaman seseorang. Kiai menempati posisi paling atas dalam tingkatan tersebut karena dipandang sebagai guru bagi murid atau santrinya dan bapak bagi masyarakatnya. Walid dianggap memiliki kedudukan yang lebih rendah daripada Ra Amir yang merupakan putra seorang kiai (Gus atau *lora/ra*) karena posisi Walid hanya seorang warga biasa yang kemudian menjadi ustad. Tanpa memedulikan hal itu Walid berani menegur Ra Amir yang menurutnya telah melakukan sesuatu yang tidak benar. Orang-orang pun menilai Walid telah berbuat lancang karena menentang budaya yang ada di lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir. Dalam budaya masyarakat Madura, seorang putra kiai harus diperlakukan dengan sopan dan hormat. Dewasa ini, kesakralan kiai mulai memudar. Banyaknya kiai yang terjerat kasus KKN (Korupsi Kolusi dan Nepotisme) menyebabkan pudarnya kepercayaan masyarakat terhadap tokoh masyarakat tersebut.

Orang-orang sadar, meski berstatus kiai dan keturunan seorang ulama nusantara yang begitu agung, orang keji tetaplah keji. (*Tanjung Kemarau*: 130)

Maraknya kasus korupsi yang dilakukan seorang kiai di lingkungan masyarakat Madura, membuat pandangan masyarakat terhadap kiai mulai berubah. Hal ini juga ditandai dengan keraguan Ra Amir dalam mengandalkan statusnya sebagai putra kiai dalam pencalonan kepala desa. Menurutnya status seorang putra kiai tidak cukup untuk membuatnya mendapatkan suara hak pilih dari orang-orang. Kutipan di atas menunjukkan bahwa kiai mulai kehilangan sakralitasnya. Status kiai tidak lagi mutlak dipandang sebagai sosok yang bersih. Terbukti dari kiai yang berkecimpung dalam dunia politik ternyata juga melakukan korupsi. Pudarnya sakralitas kiai tersebut dipengaruhi oleh keikutsertaan para kiai dalam dunia politik. Meskipun keturunan seorang kiai, Ra Amir telah sering melakukan perilaku buruk selama menjabat sebagai pamong desa. Bahkan tabiat buruknya itu sudah menjadi rahasia umum di lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir. Sebagian besar warga telah menilainya sebagai sosok yang tidak bersih.

“Walid, aku lebih baik memilih bekas *bajing* daripada anak kiai tapi jahat.” (*Tanjung Kemarau*: 96)

Kutipan di atas menunjukkan pendapat Kholidi tentang kedua calon kepala desa. Ia mengemukakan bahwa dirinya lebih memilih Gopar sebagai bekas *bâjing* yang telah bertobat daripada Ra Amir yang merupakan anak kiai namun memiliki tabiat buruk. Hal ini menunjukkan pergeseran pandangan masyarakat tentang citra anak kiai sebagai salah satu posisi yang terpendang dalam lapisan sosial masyarakat. Karena nyatanya anak kiai yang harusnya dihormati itu tidak bersikap terhormat melainkan bersikap zalim terhadap orang lain, sehingga ia dianggap tidak pantas untuk menjadi pemimpin. Tema minor ini menunjukkan kebudayaan masyarakat Madura yang memiliki pembagian kelas sosial dalam lingkungan masyarakat, di mana kiai menempati posisi tertinggi. Tema tersebut juga menggambarkan identitas Madura yang sangat menghormati kiai. Hal ini dipengaruhi oleh kuatnya identitas keislaman orang Madura.

### 3.2 Tokoh dan Perwatakan dalam Novel *Tanjung Kemarau*

Tokoh atau pelaku cerita merupakan salah satu unsur penting dalam sebuah karya sastra (Nurgiyantoro, 1995:164). Pembicaraan mengenai tokoh dan segala perwatakannya membentuk jalannya suatu cerita. Menurut Nurgiyantoro (1995:176-177), tokoh dibedakan menjadi dua macam, yaitu tokoh utama dan tokoh bawahan. Tokoh yang penceritaannya dominan dalam cerita disebut tokoh utama, sedangkan tokoh tambahan yang mendukung tokoh utama adalah tokoh bawahan. Watak tokoh dibedakan menjadi dua, yaitu watak bulat dan watak datar (Wellek dan Warren, 1990:29).

#### 3.2.1. Tokoh Utama

Tokoh utama dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah Walid. Ia merupakan tokoh yang paling banyak mendapat porsi penceritaan, baik sebagai pelaku kejadian maupun yang dikenai kejadian. Walid juga paling banyak berhubungan dengan permasalahan dan tokoh lain. Walid adalah putra seorang ustad di Madura yang pergi merantau ke Yogyakarta untuk melanjutkan pendidikannya di UGM. Selama merantau Walid banyak mendapat pandangan-pandangan baru dari lingkungannya, buku-buku bacaannya, maupun kekasihnya. Salah satu ilmu yang Walid dapatkan di perantauan adalah ilmu tentang ekologi. Hal itu membuatnya lebih peka terhadap lingkungan sekitar dan berusaha memperjuangkan lingkungan.

“Nyai, Ra Amir menjanjikan saya program menarik. Salah satunya adalah perluasan kawasan hutan bakau. Kalau ia terpilih menjadi kepala desa, saya ingin memperluas hutan bakau hingga sepanjang pesisir Dusun Bandaran dan Dusun Majang. (*Tanjung Kemarau*: 31)

Data di atas menunjukkan kepedulian Walid terhadap lingkungan ketika berniat melakukan konservasi sumber daya alam di desanya. Kepedulian akan lingkungan itu Walid dapatkan setelah mengikuti kuliah-kuliah ekofeminisme di kampusnya dan sering membaca karya-karya berbaur perjuangan terhadap lingkungan. Kebiasaan selama di perantauan itulah yang mengilhami Walid untuk senantiasa

menjaga dan memperjuangkan lingkungan. Hasil dari pengetahuan tentang ekologi tersebut Walid terapkan dalam usaha memperbaiki lingkungan di Desa Branta Pesisir. Hal ini menunjukkan bahwa Walid memiliki sifat peduli dalam dirinya, baik terhadap lingkungan maupun terhadap kesejahteraan masyarakat. Dalam rangka mewujudkan rencana konservasi itu Walid terjun ke dunia politik desa. Ia bergabung menjadi tim sukses Ra Amir dalam pemilihan kepala desa agar memiliki suatu kewenangan yang dapat membantunya memperjuangkan lingkungan dan menyejahterakan Desa Branta Pesisir. Walid berharap dapat menyadarkan masyarakat akan pentingnya menjaga lingkungan demi kesejahteraan bersama. Ia ingin mengubah paham antroposentrisme yang dianut masyarakat Madura di desanya. Keikutsertaan Walid menjadi tim sukses Ra Amir menjadi langkah awal perjuangan menyejahterakan Desa Branta Pesisir melalui jalur perbaikan lingkungan.

Walid mengajukan diri untuk mendatangi Nyai Rasera, sebab ia kenal betul dengan perempuan itu. Lagi pula, hanya ia satu-satunya orang dalam tim itu yang pernah ke rumah Nyai Rasera. (*Tanjung Kemarau*: 181)

Selama menjadi tim sukses Ra Amir, Walid menjalankan tugasnya dengan cukup baik. Data di atas menunjukkan sifat patuh Walid terhadap Ra Amir sebagai orang yang ia dukung untuk menjadi kepala desa. Ia melakukan tanggung jawabnya sebagai anggota tim sukses Ra Amir meski tidak berperan terlalu besar. Walid dengan sukarela mengajukan diri menemui Nyai Rasera untuk mengklarifikasi kabar burung yang beredar seputar kampanye pemilihan kepala desa, kemudian ia melaporkan kebenaran yang ia dapat kepada Ra Amir. Sifat patuh Walid tersebut merupakan hasil dari didikan orang tua Walid sejak kecil. Dalam hal ini kepatuhan Walid berasal dari pandangan tradisional orang Madura yang selalu mengajarkan anak-anak mereka agar menghormati figur-figur masyarakat, baik orang tua maupun pemimpin formal. Ia selalu menuruti perintah ayahnya, bahkan kembalinya Walid ke kampung halamannya pun atas dasar memenuhi permintaan ayahnya untuk pulang ke desa dan mengajar di MTs serta mengurus langgar.

Walid juga menyetujui perjodohan yang direncanakan oleh ayahnya karena sifat patuh tersebut. Maka tidak heran apabila sebagai bagian dari tim sukses tersebut Walid patuh dan mengupayakan agar Ra Amir terpilih sebagai kepala desa. Hal itu juga ia lakukan demi terwujudnya harapan memperbaiki lingkungan desa.

Tabiat jahat Ra Amir dan orang-orang di sekelilingnya sudah berkerak. Sedangkan kau? Setahuku kau labil. Gampang dipengaruhi.” (*Tanjung Kemarau: 94*)

Sifat peduli dan patuh Walid juga diikuti dengan sifat labil serta gampang dipengaruhi. Data di atas merupakan penilaian tokoh Kholidi terhadap sifat Walid karena berhasil dipengaruhi oleh Ra Amir. Sifat labil dan gampang dipengaruhi itu juga ditunjukkan melalui perubahan pandangan dalam diri Walid semenjak pergi merantau. Pemikiran-pemikiran baru yang ia peroleh dari Risti dan segala hal di perantauan dapat dengan mudah mengubah pribadi Walid. Ia pun melepaskan dogma dan nilai-nilai yang dimiliki sejak kecil dari lingkungan tradisional di desanya. Walid bertransformasi menjadi sosok baru karena telah dipengaruhi budaya modern di kota. Sifat labil Walid itu membuat ia mudah dimanfaatkan oleh orang-orang licik dalam lingkaran politik. Salah satunya adalah Ra Amir yang berhasil memanfaatkan kepedulian Walid terhadap lingkungan demi melancarkan aksinya.

Lalu ia mulai ragu, jika memang terpilih menjadi kepala desa, apakah Ra Amir akan menepati janji-janji kepada dirinya? Atau bahkan yang lebih mendesak, janji-janjinya kepada warga? (*Tanjung Kemarau: 199*)

Sifat labil Walid diikuti dengan sifat skeptis dalam dirinya. Data di atas menggambarkan karakter Walid yang labil dan skeptis. Ia meragukan keputusannya sendiri. Sifat ragu-ragu itu ditunjukkan Walid sejak dirinya kembali dari perantauan. Setelah banyak pandangan baru tertanam dalam kepalanya, Walid menjadi sosok peragu. Hal ini menunjukkan bahwa Walid mengalami akulturasi



pandangan tradisional dan modern. Di satu sisi masih tersisa pandangan-pandangan tradisional yang melekat dalam diri Walid, di sisi lain pemikiran modern juga telah mengambil alih segala macam tindakannya. Ia pun menjadi ragu-ragu dalam menimbang berbagai hal, termasuk dalam keikutsertaannya menjadi tim sukses Ra Amir. Ia mulai ragu terhadap janji-janji Ra Amir yang sejak awal memang hanya digunakan untuk sekadar memanfaatkan Walid sebagai penggerak massa. Akhirnya Walid memutuskan keluar dari tim sukses Ra Amir dan menghentikan ambisinya untuk memperbaiki lingkungan di Desa Branta Pesisir. Hal ini pula yang menunjukkan bahwa Walid adalah sosok yang labil dan tidak konsisten terhadap tindakannya. Pemaparan data-data dan analisis di atas menunjukkan bahwa Walid adalah tokoh yang paling banyak berhubungan dengan tokoh lain. Walid memiliki relasi dengan Ra Amir, Nyai Rasesa, Kholidi, hingga Risti dan Ria. Ia juga mengalami banyak konflik yang berhubungan dengan lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir.

Berdasarkan hasil analisis itu pula dapat diketahui bahwa tokoh Walid memiliki watak bulat (*round character*). Ia menunjukkan perubahan sifat dari awal kemunculannya. Pada awal cerita Walid memiliki sifat peduli yang sangat tinggi dalam berjuang memperbaiki lingkungan alam demi kesejahteraan desa, namun di akhir cerita ia kehilangan kepedulian tersebut dan menjadi egois demi keselamatan dirinya. Bahkan ia memutuskan untuk melarikan diri dari desa demi menghindari konflik politik yang terjadi di Desa Branta Pesisir. Sifat lain yang mengalami perubahan dalam diri Walid adalah sifat patuh. Awalnya Walid sangat patuh terhadap Ra Amir sebagai bagian dari tim suksesnya, tetapi Walid kemudian berbalik menentang Ra Amir setelah menyadari kelicikan orang yang ia dukung itu. Ia juga memutuskan untuk keluar dari tim sukses Ra Amir. Tidak hanya menentang Ra Amir, Walid juga menunjukkan ketidakpatuhan terhadap orang tuanya di akhir cerita ketika kabur dari rumah dan memutuskan pertunangannya. Walid memilih tinggal bersama Risti demi keselamatan dirinya.

### 3.2.2. Tokoh Bawahan

Beberapa tokoh bawahan atau tokoh tambahan dalam novel *Tanjung Kemarau* yang berperan sebagai pendukung tokoh utama diantaranya sebagai berikut.

#### a. Ra Amir

Ra Amir adalah tokoh bawahan yang berhubungan dengan tokoh utama. Ia hadir sebagai tokoh yang bertentangan (berlawanan) dengan Walid. Ra Amir merupakan putra seorang kiai yang mencalonkan diri menjadi kepala desa di Desa Branta Pesisir. Sebelum mencalonkan diri sebagai kepala desa, Ra Amir adalah carik atau sekretaris desa. Ia sempat menangani tugas-tugas kepala desa menggantikan ayahnya, Kiai Gani, yang tidak dapat menjalankan tugas lantaran terserang penyakit.

Yang lebih parah, selama menggantikan ayahnya yang sakit, Ra Amir tak memfungsikan dana pembangunan desa. Uang itu macet entah di mana. Orang-orang berpikir, lelaki itu menggelapkannya. Akibatnya, pembangunan desa jadi mandeg. Sarana dan prasarana rusak. (*Tanjung Kemarau*: 200)

Selama setahun menggantikan ayahnya, Ra Amir tidak menjalankan tugasnya dengan baik. Ia gencar menghisap keuntungan sebesar-besarnya dari biaya-biaya proyek desa. Hasrat berkuasa Ra Amir tidak diikuti dengan sikap amanah seorang pemimpin. Data di atas menunjukkan sifat Ra Amir yang tidak amanah dalam menjalankan tugas melayani masyarakat. Ia memanfaatkan kekuasaan yang ia miliki dan menggunakan uang rakyat untuk kepentingan pribadi. Terbukti dari keadaan desa yang semakin memburuk karena sarana dan prasarana tidak berfungsi dengan baik. Ra Amir juga berkomplot dengan oknum pemerintahan serta nelayan yang menggunakan pukot harimau untuk mengeksploitasi sumber daya alam di laut. Hal ini menunjukkan bahwa Ra Amir adalah representasi dari orang Madura yang menganut paham antroposentrisme. Ia memanfaatkan alam demi kepentingannya sendiri tanpa memedulikan dampak yang akan terjadi pada alam. Akhirnya, lingkungan menjadi korban dari sifat Ra Amir tersebut.

Keinginan untuk berkuasa memunculkan ambisi Ra Amir untuk menjadi kepala desa. Ia melakukan segala cara agar dapat memenangkan posisi tersebut. Selain mengorbankan lingkungan, Ra Amir juga memanfaatkan orang lain. Ia menggaet orang-orang punya pamor dalam jajaran tim suksesnya untuk memengaruhi massa. Beberapa tim sukses Ra Amir diantaranya adalah Walid dan Harto. Ra Amir menggunakan simbol-simbol yang melekat pada Walid dan Harto untuk mewujudkan ambisinya.

Ra Amir dikenal sebagai sosok yang berambisi pada kekuasaan. Bahkan, Walid mendengar sendiri dari mulut lelaki itu, ia ingin menjadi kepala desa tiga periode berturut-turut sebagaimana ayahnya. (*Tanjung Kemarau: 199-200*)

Kutipan di atas menunjukkan ambisi Ra Amir untuk menjadi kepala desa. Keinginan menjabat selama tiga periode berturut-turut itu menggambarkan sifat ambisius yang dimiliki Ra Amir. Bahkan ia rela melakukan cara kotor sekalipun agar dapat memenangkan posisi kepala desa itu. Demi mewujudkan ambisinya, Ra Amir kerap melakukan kampanye-kampanye kotor. Ia menyogok warga dengan membagikan sembako, menyebarkan berita palsu, dan memfitnah kubu lawan. Ra Amir juga tidak segan-segan berkonspirasi dengan berbagai pihak demi menjatuhkan lawan politiknya tersebut. Baik konspirasi yang memanfaatkan alam maupun konspirasi yang memanfaatkan orang lain. Impian menjadi politisi membuat Ra Amir bersikap abai terhadap lingkungan dan sesama. Ia justru memanfaatkan keduanya semata-mata untuk mendapatkan kekuasaan sebagai kepala desa.

Ra Amir bernapas lega. Dalam satu malam, ia telah menyelesaikan semua pekerjaannya tanpa melibatkan diri dan juga orang-orang kepercayaanya. (*Tanjung Kemarau: 241*)

Selain memiliki sifat ambisius, Ra Amir juga seorang yang licik dan pengecut. Data di atas menunjukkan sifat licik yang dimiliki Ra Amir. Ia menggunakan orang lain untuk memfitnah Tarekat Nabi Kesturi yang merupakan basis pendukung lawan politiknya, Gopar. Tidak hanya itu, Ra Amir juga melenyapkan Nyai Rasera karena dukun beranak itu tidak menunjukkan dukungannya kepada Ra Amir, sehingga mengakibatkan berkurangnya suara pendukung sang anak kiai. Seluruh skenario licik itu dilakukan oleh seorang laki-laki bernama Pata atas perintah Ra Amir. Ra Amir menjaga kedua tangannya tetap bersih agar terlihat seolah tidak ikut campur dalam konspirasi kejam tersebut. Hal ini menunjukkan sikap pengecut yang dimiliki Ra Amir. Ia memanfaatkan orang lain demi keselamatan dirinya. Mulai dari Walid, Harto dan istrinya, hingga Pata beserta para pengikutnya.

Berdasarkan pemaparan di atas, tokoh Ra Amir memiliki watak datar (*flat character*). Ia tidak menunjukkan perubahan sifat sejak awal kemunculannya dalam cerita. Ra Amir tetap memiliki watak tidak amanah, ambisius, licik dan pengecut dari awal sampai akhir cerita.

b. Haji Badruddin/Maulana Bulan Purnama

Haji Badruddin adalah tokoh bawahan yang berhubungan secara tidak langsung dengan tokoh utama. Haji Badruddin merepresentasikan citra orang Madura yang agamis. Citra agamis di Madura dipengaruhi oleh keberagaman aliran agama yang terdapat dalam lingkungan masyarakat. Haji Badruddin merupakan salah satu tokoh yang mewakili aliran sufistik atau mistikus. Ia adalah sosok bijaksana dan baik hati yang mendirikan Tarekat Nabi Kesturi.

Tak seperti orang-orang kaya di desa itu yang suka pamer harta dan berangkat ke Tanah Suci berkali-kali, Haji Badruddin lebih suka membagikan apa yang ia punya. (*Tanjung Kemarau: 39*)

Haji Badruddin adalah seseorang yang dianggap tetua di Dusun Gilin. Ia dikenal sebagai orang kaya yang baik dan dermawan karena kerap membantu orang-orang

untuk keperluan apapun, misalnya membuka dapur umum untuk orang-orang miskin; menjadi penyumbang terbesar pembangunan berbagai fasilitas umum; menjadi donatur organisasi-organisasi desa, dll.. Data di atas menunjukkan sifat dermawan yang dimiliki Haji Badruddin. Ketika semua orang kaya berlomba-lomba memamerkan kekayaan yang dimiliki dengan mengejar karier politik atau berangkat ke Tanah Suci berkali-kali, Haji Badruddin lebih senang menggunakan harta yang ia punya untuk membantu masyarakat sekitar. Ia berpikir bahwa mendekatkan diri kepada Allah tidak harus dengan cara berangkat haji ataupun umrah, sebab Allah lebih dekat dan dapat dilihat melalui orang lain atau diri sendiri. Hati yang ikhlas membantu dan niat untuk beribadah membuat Haji Badruddin tidak pernah jatuh miskin meski kerap membagi-bagikan hartanya untuk menolong orang. Bahkan kekayaannya tidak pernah berkurang, melainkan terus bertambah seiring dengan usahanya yang kian maju.

Kekayaan yang melimpah tidak lantas membuat Haji Badruddin sombong dan malas-malasan bekerja. Ia justru semakin semangat bekerja agar dapat lebih banyak menolong masyarakat sekitar yang membutuhkan bantuan.

“Aku tak suka berfoya-foya. Aku tak mau dunia membutakan mata. Kau lihat, Tajus, banyak orang menjadi gila karena keterlaluhan memikirkan dunia. Memangnya apa yang mereka kejar? Dunia jangan dimasukkan ke dalam hati. Berbahaya. Bisa menggerogoti akal sehatmu.” (*Tanjung Kemarau: 41*)

Haji Badruddin menikmati kekayaan yang ia punya dan tetap giat bekerja, namun tidak ingin terperdaya oleh dunia. Ia senantiasa mencurahkan dirinya hanya untuk beribadah kepada Allah. Data di atas menunjukkan ketaatan Haji Badruddin kepada tuhaninya dengan tidak membiarkan dunia yang fana membutakan matanya. Bagi Haji Badruddin dunia hanyalah tempat untuk mencari pahala. Haji Badruddin tetap giat bekerja agar tetap kaya dan dapat terus membantu orang-orang. Hati Haji Badruddin hanya tertambat kepada Yang Kuasa. Ia selalu merindukan sosok jelmaan ilahiah yang pernah mendatangnya melalui mimpi. Sosok ilahiah itulah yang kemudian mengilhami Haji Badruddin untuk



mendirikan Tarekat Nabi Kesturi. Ia mengajak orang-orang miskin di dapur umum dan para pekerjanya untuk ikut bergabung menari dengan iringan musik dan semerbak wewangian kesturi sembari mengingatkan mereka untuk berhenti berfoya-foya, peka terhadap sesama, serta tidak terlalu memikirkan dunia. Haji Badruddin memberi nasehat bahwa harta dan kekayaan tidaklah abadi, tetapi beribadah kepada Allah akan menjadi penyelamat ketika kelak telah hidup di dunia yang abadi. Setelah mendirikan Tarekat Nabi Kesturi, Haji Badruddin dikenal dengan sebutan Maulana Bulan Purnama, karena ia dianggap telah menunjukkan jalan terang (jalan yang benar) bagi para jamaah tarekat yang telah dibaiat untuk setia hanya kepada Allah dan rasul-Nya, serta mengasihi orang-orang miskin.

Haji Badruddin tersenyum, “Kau takut kehilangan dunia. Jangan mudah terperdaya. Allah akan menampakkan kebenaran. Ikhtiar kita hanya menghindari kejahatan dan memupuk kebaikan. Kasihilah musuh-musuhmu.” (*Tanjung Kemarau*: 135)

Berdirinya Tarekat Nabi Kesturi sebagai sekte spiritual sekaligus komunitas sosial di Desa Branta Pesisir lantas memunculkan beberapa pertentangan dari masyarakat. Banyak fitnah yang ditujukan kepada komunitas religius itu dengan berbagai macam tuduhan, namun Haji Badruddin selaku mursyid tarekat tersebut tetap bijaksana menghadapi segala macam cobaan. Data di atas menunjukkan sifat bijaksana yang dimiliki Haji Badruddin saat menghadapi suatu permasalahan. Salah satu permasalahan yang terjadi adalah ketika Gopar sebagai calon kepala desa yang mewakili Tarekat Nabi Kesturi difitnah oleh pihak Ra Amir dengan tuduhan mengintimidasi para pendukung setia Ra Amir, yaitu Harto, pemilik perahu Pandawa Lima yang telah hilang selama berhari-hari. Hal itu membuat para nelayan dari Dusun Majang geram dan berniat mendatangi Gopar untuk meminta pertanggung jawaban. Para jamaah Tarekat Nabi Kesturi pun merasa khawatir dan terancam. Haji Badruddin menenangkan para jamaah dengan menasehati mereka supaya meredam emosi dan banyak berzikir kepada Allah. Ia

meminta para jamaah agar menyerahkan segala urusan kepada Allah, sebab Allah pasti akan menunjukkan kebenaran yang terjadi. Berkat kebijaksanaan Haji Badruddin itu para jamaah tidak terpancing emosi dan masalah terselesaikan karena kebenaran terungkap dengan sendirinya.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diketahui bahwa Haji Badruddin adalah tokoh berwatak datar (*flat character*). Ia merupakan tokoh yang tidak mengalami perubahan sifat sejak awal sampai akhir cerita. Haji Badruddin tetap memiliki sifat baik hati, dermawan, taat, serta bijaksana.

c. Nyai Rasera

Nyai Rasera adalah tokoh bawahan yang menjadi tempat Walid untuk meminta saran atas apa yang hendak ia lakukan terkait kegiatan politiknya. Relasi antara Walid dan Nyai Rasera ibarat hubungan guru dan murid. Dukun beranak itu merupakan sosok wanita karismatik yang bijaksana. Walid kerap berdiskusi dengan Nyai Rasera untuk meminta petunjuk ataupun saran.

“Baik-buruk perbuatan bergantung niat, Walid. Kalau kau yakin bahwa apa yang akan kau lakukan mendatangkan kebaikan, lanjutkanlah. Tetapi aku tak percaya kepada orang yang kau dukung. Jika kelak memang terpilih, aku berharap ia dapat memenuhi janji-janjinya padamu.” pungkas Nyai Rasera. (*Tanjung Kemarau: 36*)

Data di atas menunjukkan kebijaksanaan Nyai Rasera ketika Walid meminta pendapat wanita itu terkait dirinya yang bergabung menjadi tim sukses Ra Amir dengan niat untuk mencanangkan program perluasan kawasan hutan bakau. Nyai Rasera tetap memberikan nasehat yang bijak meskipun pernah terlibat masalah dengan Ra Amir. Dukun beranak itu adalah salah seorang saksi atas kelicikan Ra Amir. Ia pernah terlibat perseteruan dengan putra kiai itu karena tanah warisan leluhurnya hendak diubah menjadi restoran. Oleh karena itu, Nyai Rasera tidak dapat memercayai Ra Amir sebagai calon kepala desa yang didukung oleh Walid. Menurutnya, Ra Amir bukanlah orang yang baik. Perempuan itu berharap jika kelak Ra Amir memang terpilih, ia akan memenuhi janji-janjinya pada Walid.

Nyai Rasesa menyerahkan keputusan kepada Walid untuk melanjutkan niatnya atau tidak. Ia sekadar memberikan saran sebab sebenarnya tidak terlalu peduli dengan urusan politik di Desa Branta Pesisir. Nyai Rasesa lebih memilih menjalani kehidupannya dengan mengamalkan nilai-nilai yang ditanamkan oleh leluhurnya. Ia memegang teguh pendiriannya terhadap warisan sang leluhur dan tidak membiarkan modernitas mengubah hidupnya. Nyai Rasesa adalah gambaran masyarakat Madura yang menganut animisme atau kepercayaan terhadap roh-roh yang mendiami berbagai macam benda. Kepercayaan tersebut merupakan warisan budaya yang ia dapatkan dari leluhur.

Berbeda dengan masyarakat Desa Branta Pesisir lain yang memanfaatkan teknologi dan modernitas untuk mengikuti perkembangan zaman, Nyai Rasesa lebih memilih tetap mempertahankan sisi tradisional dengan menganut kepercayaan warisan nenek moyangnya. Ia bahkan menolak tawaran orang-orang yang mengajukan diri untuk merenovasi rumahnya.

“Asal kau tahu, aku tak butuh bantuan-bantuan itu. Kalian sangat menghinaku. Kalian mau merobohkan apa yang telah dibangun leluhurku? Dan menyambungkan listrik? Aku tidak butuh listrik. Aku sudah terbiasa hidup dalam gelap. Listrik hanya dibutuhkan oleh orang-orang lemah dan malas. (*Tanjung Kemarau*: 176)

Data di atas menunjukkan keteguhan hati Nyai Rasesa terhadap warisan leluhurnya. Ia tetap mempertahankan warisan tersebut tanpa ada satu hal pun yang diubah. Rumah peninggalan nenek moyangnya yang telah berdiri selama ratusan tahun itu terbuat dari kayu dan tanpa aliran listrik. Nyai Rasesa juga menjaga pohon-pohon bakau dari tangan-tangan serakah yang berniat menebangnya untuk membuat jalan beraspal. Hal ini juga berhubungan dengan kepercayaan Nyai Rasesa yang menganggap bahwa jiwa pohon-pohon itu lebih berharga daripada jalan beraspal dan alas kaki yang hanya membuat manusia berjarak dengan asalnya, yaitu tanah. Wanita kharismatik itu juga masih tetap mengenakan pakaian tradisional seperti kebaya dan kain. Rambutnya yang telah berubah warna menjadi kelabu pun disanggul seperti halnya perempuan-perempuan zaman

dahulu. Selain itu, Nyai Rasera juga mewarisi kemampuan para leluhurnya yang mampu membaca tanda-tanda dari arah utara. Berkat kemampuannya tersebut Nyai Rasera kerap kali berhasil meramalkan datangnya bencana. Sayangnya keteguhannya terhadap warisan leluhur tersebut juga tidak selalu menyelamatkan Nyai Rasera.

“Seranglah ia dari selatan, sebab perempuan itu telah memaku kekuatannya di utara. Itulah bodohnya Nyai Rasera. Baginya, semua petaka datang dari utara. (*Tanjung Kemarau*: 241)

Data di atas menunjukkan bahwa sifat kolot Nyai Rasera terhadap warisan leluhurnya juga memberi dampak buruk. Ia terlalu berpegang teguh pada sejarah dan pengetahuan leluhurnya sehingga tidak pernah berpikir bahwa bencana bisa datang dari mana saja. Akibatnya, musuh memanfaatkan kelemahannya tersebut untuk menyerang Nyai Rasera. Selama kampanye pemilihan kepala desa, Nyai Rasera sebenarnya tidak ingin ikut campur dalam urusan tersebut, namun tersiar kabar bahwa dirinya memihak Gopar. Hal itu mengundang amarah Ra Amir karena keberpihakan Nyai Rasera akhirnya juga memengaruhi penilaian masyarakat terhadap Ra Amir. Hal ini karena Nyai Rasera dianggap bukan orang sembarangan. Masyarakat hormat dan percaya bahwa ramalannya selalu tepat. Oleh karena itu, orang-orang percaya apabila Nyai Rasera memilih Gopar, berarti laki-laki itulah yang memang mampu menjadi pemimpin terbaik. Akhirnya Ra Amir mengutus seseorang untuk membakar rumah Nyai Rasera. Ia meminta saran seorang kiai dukun untuk mencari cara mengalahkan perempuan itu. Nyai Rasera pun merengang nyawa karena kekolotannya terhadap kepercayaan sang leluhur.

Berdasarkan data dan analisis tersebut, menunjukkan bahwa Nyai Rasera berwatak datar (*flat character*). Ia tidak menunjukkan perubahan sifat atau karakter selama muncul dalam cerita. Sejak awal hingga akhir Nyai Rasera adalah tokoh yang memiliki sifat bijaksana, teguh pendirian, dan kolot terhadap warisan budaya leluhurnya.

## d. Kholidi

Kholidi adalah tokoh bawahan yang merupakan teman dekat tokoh utama. Ia adalah tempat bagi Walid untuk berkeluh kesah dan bertukar pendapat mengenai segala hal yang terjadi dalam hidupnya. Bahkan keduanya tidak pernah menyembunyikan rahasia apapun satu sama lain. Kholidi merupakan sosok laki-laki yang tampan, tubuhnya proporsional dengan rambut klimis dan dagu berjenggot tipis yang tercukur rapi. Ia adalah pendengar yang baik dan teman yang setia.

Tak ada sekat dan rahasia di antara mereka. Termasuk ketika Walid berkata bahwa ia mengalami patah hati parah dan tak pernah mencintai tunangannya. Malah ia tidur berkali-kali dengan istri tetangga sebelah. (*Tanjung Kemarau: 28*)

Kholidi sudah seperti saudara bagi Walid. Mereka telah menjadi sahabat karib sejak kecil. Data di atas menggambarkan bahwa Kholidi adalah seseorang yang dapat dipercaya. Ia menjaga rahasia Walid dengan baik, karena itulah Walid tidak segan menceritakan tentang apa saja kepada Kholidi mulai dari masalah kecil hingga masalah terbesarnya sekalipun. Salah satunya adalah rahasia perselingkuhannya dengan Ria yang tidak pernah Walid ceritakan kepada siapapun kecuali Kholidi. Begitu pula dengan Kholidi, ia tidak pernah menyembunyikan apapun terhadap Walid, termasuk kenyataan bahwa dirinya adalah penyuka sesama jenis (homoseksual). Kholidi juga mengaku bahwa selama ini ia sangat mencintai Walid. Bukan cinta antar teman, melainkan layaknya cinta seorang wanita kepada laki-laki.

“Aku cinta kamu, Lid.” Suatu kali Kholidi menyatakan cintanya ketika mereka telah berusia remaja.

“Aku juga.”

“Kau tak mengerti.”

“Apanya?”

“Cintaku padamu seperti seorang perempuan mencintai laki-laki.” (*Tanjung Kemarau: 26*)



Kholidi adalah representasi dari kaum minoritas (homoseksual) yang tetap eksis di lingkungan masyarakat agamis Madura. Hal ini menunjukkan adanya akulturasi budaya modern (adaptasi dari budaya barat) dengan budaya tradisional di Madura. Kholidi telah mencintai Walid sejak dulu. Ia semacam tergila-gila pada laki-laki itu. Data di atas menunjukkan keberanian dan sifat jujur Kholidi terhadap perasaannya. Ia berani menyatakan perasaan tidak biasanya itu pada Walid meski beresiko akan dijauhi oleh orang yang ia cintai. Walid pun ternyata tidak keberatan atas hal itu dan ia tidak mengurangi keakrabannya dengan Kholidi. Kejujuran Kholidi juga terlihat pada keputusannya untuk tidak menikahi orang lain. Ia merasa tidak bisa membohongi diri dengan berpura-pura mencintai orang lain. Cinta Kholidi hanya tertambat pada Walid sebagai cinta pertama dan terakhirnya. Sikap lain yang menunjukkan watak jujur dalam diri Kholidi adalah saat dirinya mengungkapkan kebenaran dari berita palsu yang disebarkan kubu Ra Amir terkait pemilihan kepala desa. Kholidi tidak segan menyatakan fakta kepada masyarakat meskipun hal itu akhirnya menyebabkan pertengkaran antara dirinya dan Walid sebagai pendukung Ra Amir. Kholidi melakukan hal itu semata-mata demi menyadarkan Walid bahwa orang yang ia dukung selama ini bukanlah orang baik.

Karakter Kholidi yang jujur dan dapat dipercaya membuat ia menjadi tempat nyaman bagi Walid untuk berbagi cerita. Segala hal yang terjadi dalam hidup Walid pasti diketahui oleh Kholidi. Ia senantiasa menjaga rahasia dengan baik dan tetap berada di samping Walid apapun yang terjadi.

“Kau selalu melibatkanku pada aktivitas politikmu. Padahal aku bukan pendukung Ra Amir. Aku takkan pernah memberikan suaraku kepada orang itu meski kau bujuk sejuta kali.” (*Tanjung Kemarau*: 181)

Sifat jujur Kholidi juga diikuti dengan kesetiiaannya terhadap Walid. Kholidi tidak pernah mengkhianati Walid, bahkan ketika keduanya berseberangan pendapat terkait pemilihan kepala desa, Kholidi tetap setia berada di sisi sahabat sekaligus

orang yang ia cintai tersebut. Kholidi kerap menemani kegiatan-kegiatan kampanye Walid meski sebenarnya ia tidak pernah berniat mendukung Ra Amir. Kholidi mengetahui tabiat Ra Amir, karena itulah ia tidak senang ketika Walid memutuskan untuk menjadi tim sukses laki-laki itu. Namun, Kholidi tidak pernah membenci Walid atas hal itu. Ia justru selalu ada disaat Walid membutuhkannya, termasuk menemani Walid saat hendak mengklarifikasi kebenaran dari kabar burung yang beredar tentang keberpihakan Nyai Rasera. Data di atas menunjukkan kesetiaan Kholidi terhadap sahabatnya. Kholidi tetap menyertai Walid sembari terus berusaha menyadarkannya meski pilihan Walid berseberangan dengan dirinya. Bahkan ketika keduanya terlibat pertengkaran karena perbedaan pendapat itu, Kholidi tetap menjaga rahasia Walid tanpa ada niat untuk membocorkannya.

Berdasarkan pemaparan analisis di atas, dapat diketahui bahwa Kholidi adalah tokoh berwatak datar (*flat character*). Ia merupakan tokoh yang tidak mengalami perubahan sifat sejak awal hingga akhir cerita. Kholidi tetap memiliki sifat baik hati, amanah, jujur, dan setia.

e. Ria/Raudah

Ria adalah tokoh bawahan yang menjadi kekasih gelap Walid. Wanita itu merupakan seorang biduan dangdut yang telah bersuami. Sebelum menjadi biduan ia bernama Raudah. Ia terobsesi pada kisah-kisah dongeng karena semasa kecil tidak dapat mendengarkan cerita dari mendiang ayahnya sampai selesai. Pertemuannya dengan Walid membawa kembali kenangan masa kecilnya yang sempat raib, sehingga Ria pun terlibat perbuatan serong dengan Walid.

Ria tak pernah mencintai Walid. Ia hanya terobsesi pada cerita-ceritanya—atau mungkin pada cara lelaki itu bertutur. (*Tanjung Kemarau*: 10)

Sejak kecil Ria telah tumbuh bersama kisah-kisah dongeng yang dituturkan oleh ayahnya, Saheb. Hal itu membuat Ria menjadi sosok anak pecandu cerita. Sayangnya kematian Saheb membuat Ria kehilangan cerita-cerita dan dipaksa

untuk menghadapi kehidupan nyata. Data di atas menunjukkan sosok Ria yang obsesif terhadap cerita-cerita dongeng yang dituturkan oleh Walid. Hal itu karena Ria mendapati cara bercerita Walid mirip seperti mendiang ayahnya. Ia pun kembali menjadi haus cerita dan egois karena tidak dapat menahan nafsu untuk mendapatkan cerita-cerita tersebut. Ia berselingkuh dengan Walid demi memuaskan nafsunya. Hanya dengan melakukan itu Ria merasa kehidupannya telah benar-benar lengkap. Ria merupakan simbol dari harga diri seorang laki-laki yang dilecehkan. Ketidakmampuannya menjaga kehormatan sebagai seorang istri membuat harga diri Gopar selaku suami layaknya diinjak-injak. Sifat obsesifnya terhadap cerita dongeng membuat Ria berkhianat dan secara tidak langsung telah menodai harga diri Gopar.

Selain sifat obsesif, Ria juga memiliki sifat gigih dan pekerja keras. Hal itu ia dapatkan dari hasil didewasakan oleh keadaan. Sebelum kehadiran Walid, Ria meninggalkan kisah-kisah dongeng dan mulai berpikir realistis. Ia putus sekolah kemudian bekerja menjadi buruh ikan asin demi menyambung nyawa. Sampai akhirnya Ria mendapat kesempatan menjadi seorang biduan dangdut untuk mengubah kehidupannya menjadi lebih baik.

Sejak saat itu Ria—nama barunya—berlatih keras. Menonton video-video itu setiap hari. Bahkan kadang-kadang tertidur di rumah Wardi. Ia berlatih nyanyi, joget, dan sebagainya. (*Tanjung Kemarau*: 115)

Data di atas menunjukkan sifat gigih dan pekerja keras dalam diri Ria. Ia memiliki harapan dan cita-cita untuk mengubah kehidupannya menjadi lebih baik setelah bertemu dengan ketua grup orkes dangdut bernama Wardi. Wardi memberi Ria kesempatan untuk mengubah hari-harinya yang membosankan dan melelahkan, maka perempuan itu berjuang dengan keras untuk menjadi seorang biduan. Sejak kecil ia memang telah gemar menyanyi karena Saheb kerap mengajarnya lagu-lagu. Berkat kegigihan dan kerja keras Ria, tidak sampai setahun ia telah menjadi biduan tenar. Kehadirannya selalu ditunggu-tunggu penonton. Ria benar-benar mencintai profesinya dan terus berusaha menjadi lebih baik dan profesional.

Berbagai risiko Ria hadapi dengan berani, ia selalu memegang kata-kata Wardi yang mengingatkannya untuk tidak terlena dan terlalu bangga dalam menghadapi popularitas. Ria tidak pernah memedulikan gosip-gosip tidak benar yang beredar. Ia hanya khawatir tidak ada lelaki yang mau mempersuntingnya, karena menurutnya para lelaki menganggap seorang biduan sebagai perempuan murahan. Saat itu, Gopar datang dan mematahkan kekhawatiran Ria. Laki-laki itu mencintai Ria dengan tulus. Mereka pun menikah secara mendadak. Awalnya Ria merasa hidupnya telah lengkap; kariernya bagus, ia juga mendapatkan suami seperti Gopar yang bersedia memberikan segalanya untuk Ria. Tetapi meskipun Gopar telah menggenapi seluruh kehidupannya, ternyata ada satu perihal yang tidak ia dapatkan dari Gopar, yaitu sebuah cerita yang mengakibatkan Ria akhirnya terjerumus pada perbuatan seorang dengan Walid.

Ria memang telah berhenti bernyanyi sejak suaminya mencalonkan diri sebagai kades. Ia ingin menjaga perasaan Gopar. Ia rela meninggalkan dunia yang begitu dicintainya, yang telah membesarkan namanya, menghidupi dirinya, membuatnya sejahtera. (*Tanjung Kemarau*: 210)

Ketulusan Gopar membuat Ria luluh. Sebelum menikah Ria telah bersikap egois dengan mengajukan syarat agar laki-laki itu meninggalkan dunia *bâjing*. Bukan hanya itu, ia juga meminta Gopar tidak melarangnya bernyanyi. Ia juga diam-diam berselingkuh dan tidur dengan Walid di belakang Gopar. Padahal selama ini Gopar telah berkorban banyak demi dirinya. Oleh karena itu, ia ingin membalas kebaikan-kebaikan Gopar. Data di atas menunjukkan sifat tulus yang dimiliki Ria. Ia sangat mencintai suaminya sehingga memutuskan untuk berhenti dari profesinya sebagai biduan demi Gopar. Kenyataannya Ria hanya mencintai Gopar seorang meski ia sempat termakan nafsu dan melakukan perbuatan serong dengan Walid. Cinta itulah yang membuat keegoisan dalam diri Ria berubah menjadi ketulusan.

Berdasarkan data dan analisis di atas, tokoh Ria memiliki watak bulat (*round character*). Ia menunjukkan perubahan sifat dari awal kemunculannya.

Pada awal cerita Ria digambarkan sebagai sosok yang obsesif dan tidak dapat mengendalikan nafsu. Ia bahkan tidak segan bersikap agresif kepada Walid demi mendapatkan cerita dari laki-laki itu. Pada tengah cerita Ria juga digambarkan sebagai sosok yang egois dengan mencerabut Gopar dari dunia yang telah menghidupkan namanya. Di akhir cerita Ria berubah menjadi seseorang yang tulus berusaha menjaga perasaan suaminya. Ia bahkan memperbolehkan Gopar kembali berhubungan dengan teman-teman *bâjing*-nya agar dapat menyelamatkan Haji Badruddin dan nama baik Tarekat Nabi Kesturi.

f. Gopar

Gopar merupakan tokoh bawahan yang berkaitan secara tidak langsung dengan Walid sebagai tokoh utama. Ia adalah suami dari Ria yang merupakan kekasih gelap Walid. Gopar merupakan seorang *bâjing* yang telah bertobat. Sebelum bertobat, ia dikenal sebagai *bâjing* kesohor dari Desa Larangan. Citra ganas, liar, dan brutal telah melekat pada diri Gopar.

Di sana ia menemukan komunitasnya, segerombolan remaja yang sukar mengendalikan tenaga liar. Maka kebut-kebutan, tawuran, bolos sekolah adalah aktivitas—kalau bisa dibilang begitu—yang amat mengasyikkan. (*Tanjung Kemarau: 75*)

Data di atas menunjukkan sifat Gopar yang liar. Ia hobi kelayapan dan jarang tidur di rumah, sering bolos sekolah, menyabung ayam, taruhan, melanggar peraturan, hingga akhirnya belajar menjadi *bâjing* karena mengikuti insting liarnya. Sebelum menjadi *bâjing*, Gopar memang telah memiliki jiwa liar dalam dirinya. Jiwa *bâjing* itu ia warisi dari ayahnya, Kali, yang merupakan seorang *parembhâghân* ternama. Gopar pun mempelajari ilmu *bâjing* dari Kali. Ia mempelajari seni bela diri dan mewarisi semua kanuragan milik Kali. Gopar juga belajar berbisnis dengan berdagang apa saja. Akhirnya pada usia belia, Gopar tidak hanya menjadi *bâjing* tetapi juga menjadi pemuda kaya. Namun, Gopar tidak ingin sekadar menjadi *bâjing* biasa, ia mempunyai mimpi menjadi seorang



*parembhâghân* seperti ayahnya, yaitu posisi puncak dalam hierarki *bâjing*. Ia pun berusaha keras meningkatkan kemampuan. Berlatih silat lagi, bertapa di tempat-tempat keramat dan angker seperti kuburan-kuburan tua dan makam-makam raja. Ia juga meminta ijazah kepada dukun serta sowan kepada para kiai. Kegigihan Gopar itu membuatnya tenggelam dalam dunia gelap, kriminal, perjudian, trik-trik sihir, dan main perempuan. Gopar telah menjadi *bâjing* kesohor dari Desa Larangan. Ketenarannya bahkan terdengar sampai Desa Branta Pesisir.

Ia sedang jatuh cinta, bukan dikuasai nafsu. Ia ingin mendapatkan Ria dengan cara yang wajar. Dari hati ke hati. (*Tanjung Kemarau:69*)

Pertemuan Gopar dengan Ria membawa pengaruh yang besar. Gopar yang sebelumnya tidak percaya pada cinta perlahan mulai disiksa perasaan itu. Ia merasakan jantungnya berdegup, tak berminat melakukan apapun, dan hanya suka melamun. Ia hanya terus memikirkan Ria. Data di atas menunjukkan sisi tulus yang dimiliki Gopar ketika tengah dilanda jatuh cinta. Ia ingin mendapatkan hati Ria dengan cara yang wajar, bukan dengan menggunakan mantra aji pekasih seperti yang ia lakukan ketika ingin menaklukkan seseorang demi memuaskan nafsu. Gopar pun menemui Ria dan menyatakan keinginannya. Tanpa basa-basi laki-laki itu langsung melamar Ria. Ketulusan Gopar juga terlihat ketika ia menerima dua syarat yang diajukan Ria menjelang pernikahan. Gopar bersedia meninggalkan dunia *bâjing* dan cita-citanya menjadi seorang *parembhâghân* demi Ria. Hal ini juga menunjukkan bahwa Gopar sebagai representasi jagoan desa di Madura melakukan resistansi terhadap sistem budaya yang melekat di lingkungan masyarakat. Seorang *bâjing* yang dikenal liar dan tidak bisa diatur justru digambarkan takluk pada seorang perempuan.

Setelah pensiun menjadi *bâjing* dan fokus bekerja sebagai pedagang, Gopar bertemu dengan Haji Badruddin yang menjadi rekan bisnisnya. Berawal dari mempertanyakan tentang mukjizat, Gopar akhirnya ikut bergabung dengan Tarekat Nabi Kesturi.

Gopar tidak kuasa melihat gurunya menitikkan air mata. Meskipun terasa berat, ia berupaya menjalankan amanah yang diembankan Haji Badruddin kepadanya. (*Tanjung Kemarau*: 245)

Kecintaan Gopar pada komunitas itu membuatnya menjadi jamaah yang taat sehingga memupuk kepercayaan orang-orang kepadanya. Hal itu terbukti dari terpilihnya Gopar menjadi calon kepala desa mewakili golongan Tarekat Nabi Kesturi. Data di atas menunjukkan sifat amanah yang dimiliki Gopar. Sebagai orang yang dipercayai oleh gurunya, Gopar berusaha menyelamatkan Tarekat Nabi Kesturi dari gempuran fitnah kubu Ra Amir. Ia bermusyawarah dengan para jamaah untuk mematahkan fitnah tersebut dan membebaskan Haji Badruddin. Gopar pun akhirnya berhasil mengungkap fakta yang sesungguhnya dan mematahkan tuduhan-tuduhan palsu yang dilayangkan kepada jamaah Tarekat Nabi Kesturi, serta menjelaskan konspirasi yang dilakukan Ra Amir. Hal itu dapat ia lakukan berkat bantuan teman-teman *bâjing*-nya. Ia memanfaatkan koneksinya dengan para *bâjing* untuk mengungkap kebenaran dan menyelamatkan Haji Badruddin serta para jamaah dari fitnah.

Berdasarkan data dan analisis di atas, tokoh Gopar memiliki watak bulat (*round character*). Ia menunjukkan perubahan sifat dari awal kemunculannya. Pada awal cerita Gopar digambarkan sebagai sosok yang liar karena merupakan seorang *bâjing* kesohor, di tengah cerita Gopar diceritakan juga memiliki sifat lembut dan tulus ketika mencintai seorang perempuan, dan di akhir cerita Gopar menunjukkan sifat taat dan amanah sebagai seorang anggota jamaah tarekat sekaligus calon kepala desa yang mengemban tanggung jawab.

g. Risti

Risti adalah tokoh bawahan yang menjadi kekasih Walid selama ia merantau di Yogyakarta. Perempuan itulah yang memberikan Walid pandangan-pandangan baru tentang kehidupan. Ia adalah seorang lulusan mahasiswa Teologi di Universitas Sanata Dharma. Latar pendidikan tersebut membuat Risti menjadi

sosok yang kritis dalam memandang agama. Ia tidak terpaku pada dogma-dogma keagamaan yang beredar di lingkungan masyarakat.

Akhirnya beribadah bukan karena digerakkan oleh perasan tulus dan cinta. Beribadah karena rasa takut dan mengharap sesuatu. Apakah ibadah semacam itu masih bernilai bagi Tuhan—yang kaupercayai itu? Kalau Tuhan memang Mahabesar, kenapa Dia murka jika kau—yang nggak ada apa-apanya dibandingkan Dia—meninggalkan shalat? Dia yang Mahasegalanya mengharap sesuatu dari ibadahmu? (*Tanjung Kemarau*: 145)

Risti memiliki pikiran yang luas dan sangat menyukai kebebasan. Risti-lah yang membuat Walid berpikir ulang tentang dogma dan nilai-nilai yang diajarkan orang tuanya sejak kecil. Data di atas menunjukkan kecerdasan yang dimiliki Risti. Ia memiliki pandangan yang luas tentang segala hal. Risti tidak ragu mengungkapkan pemikirannya tentang agama. Ia menunjukkan sifat kritis dalam menanggapi sosok orang-orang beriman dan beragama. Menurutnya orang-orang beribadah tidak dilandasi oleh rasa tulus dan cinta, melainkan hanya karena takut dan mengharap sesuatu. Ia pun berpikir bahwa lebih baik tidak perlu beribadah daripada mengabdikan secara palsu kepada Tuhan, karena Tuhan tidak memerlukan hal tersebut, manusia yang membutuhkan Tuhan. Berdasarkan kutipan data tersebut dapat diketahui bahwa pemikiran Risti serupa dengan pandangan seorang teolog kontemporer Mesir bernama Hasan Hanafi. Ia berpikir bahwa selama ini teologi Islam hanya untuk Allah SWT beserta sifat dan asmaul husna, padahal Allah SWT tidak membutuhkan itu, manusia yang memerlukan eksistensi Allah SWT (Kartika, 2021:70). Menurut Risti, Tuhan tidak sejahat yang orang-orang duga. Manusia seharusnya beribadah karena rasa syukur, bukan kewajiban. Pemikiran kritis Risti tidak hanya berhenti pada pembahasan mengenai agama, melainkan juga tentang lembaga pernikahan. Hal ini menunjukkan bahwa Risti merupakan citra orang kota yang memiliki pemikiran modern.

Kecerdasan Risti membuat perempuan itu mengkritisi banyak hal. Selain pandangan tentang agama, Risti juga memiliki pandangannya sendiri terkait

fenomena sosial yang ada. Salah satunya adalah tentang ikatan yang terdapat dalam hubungan pasangan laki-laki dan perempuan, yaitu pernikahan.

“Bagiku pernikahan itu absurd. Masuk ke lembaga pernikahan seperti menghendaki persetujuan orang lain atas hubungan kita. Lalu, kita dipaksa mematuhi serangkaian aturan. Konsekuensi karena kita telah menikah. Aku nggak mau. Aku nggak ingin hidupku diatur-atur.” (*Tanjung Kemarau*: 160)

Bagi Risti, pernikahan adalah sebuah omong kosong karena hanya mengubah kesadaran seseorang untuk terikat pada aturan dari lembaga tersebut. Risti yang memuja kebebasan tidak ingin melacurkan kebebasannya untuk hal itu, bahkan meski ia harus kehilangan orang yang ia cintai sekalipun. Data di atas menunjukkan sifat keras kepala dan egois dalam diri Risti. Ia menolak ajakan Walid untuk menikah dengan alasan tidak ingin melacurkan kebebasannya pada sebuah lembaga bernama pernikahan. Ia juga secara tegas mengatakan tidak ingin memiliki anak dan hanya ingin hidup berdua dengan Walid sampai mati tanpa ada orang lain di antara mereka. Ia merasa hidupnya telah sempurna bersama Walid. Ia bersikap egois dengan tidak memikirkan perasaan Walid yang ingin mengikat hubungan keduanya dalam jalinan pernikahan. Hal itulah yang akhirnya memicu pertengkaran di antara keduanya sehingga berujung kandasnya kisah cinta Risti dan Walid.

Berdasarkan hasil analisis tersebut, dapat diketahui bahwa Risti adalah tokoh berwatak datar (*flat character*). Ia merupakan tokoh yang tidak mengalami perubahan sifat sejak awal hingga akhir cerita. Risti tetap memiliki sifat cerdas dan kritis dalam menyikapi sesuatu, serta keras kepala dan egois.

### 3.3 Konflik dalam Novel *Tanjung Kemarau*

Konflik adalah pertentangan atau pertarungan seimbang baik antara aksi pertama dan aksi balasan (Wellek & Warren, 1990:285). Dengan kata lain, konflik adalah suatu permasalahan yang terjadi atau dialami oleh tokoh dalam cerita untuk

membuat cerita menjadi hidup dan dinamis. Tarigan (2011:134-135) membagi konflik ke dalam dua jenis, yaitu konflik internal atau konflik psikologis (batin) dan konflik eksternal atau konflik fisik.

### 3.3.1. Konflik Internal

Konflik internal atau konflik psikologis merupakan konflik yang terjadi dalam diri seseorang dan berkaitan dengan batin. Konflik internal dibagi menjadi dua, yaitu konflik antara suatu ide dengan ide yang lain dan konflik antara seseorang dengan kata hatinya.

#### a. Konflik antara Ide dan Ide

Pertentangan ide antara satu orang dan ide satu orang lainnya atau lebih, disebut dengan konflik antara ide dan ide. Konflik ini tergolong dalam konflik internal karena berada dalam tingkatan ide. Beberapa konflik antara ide dan ide yang ditemukan dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah sebagai berikut.

##### 1) Konflik antara Ide Walid dan Ide Ra Amir

Konflik antara ide dan ide terjadi pada ide Walid dan ide Ra Amir terkait dengan penggunaan pukat harimau. Walid dan Ra Amir memiliki ide yang berbeda tentang penggunaan alat tersebut. Hal itu mengakibatkan terjadinya konflik diantara keduanya.

“Pukat harimau dapat merusak lingkungan. Karena itulah pemerintah melarang menggunakan alat itu.”

“Walid, kau hanya bocah kemarin sore,” timpal Ra Amir dengan suara tenang tapi tajam. “Tahu apa kau masalah hidup? Kau tak pernah merasakan betapa sulitnya menjadi seorang nelayan.” (*Tanjung Kemarau*: 204)

Konflik antara ide Walid dan ide Ra Amir terjadi karena perbedaan pendapat terkait cara menangkap ikan di laut yang dilakukan nelayan Desa Branta Pesisir menggunakan pukat harimau. Ra Amir berpikir bahwa penggunaan pukat harimau dapat memudahkan nelayan mencari ikan, sedangkan menurut Walid penggunaan pukat harimau bukan sesuatu yang benar karena dapat merusak lingkungan



terutama ekosistem laut. Berdasarkan perbedaan ide kedua tokoh tersebut dapat diketahui bahwa Walid adalah seorang yang peduli lingkungan sedangkan Ra Amir lebih mementingkan perekonomian. Perbedaan ide tersebut menyebabkan terjadinya konflik antara Walid dan Ra Amir. Walid menegur tindakan Ra Amir yang berkomplot dengan oknum pemerintahan dan para nelayan untuk menghindari razia penggunaan pukat harimau. Ra Amir tidak mengindahkan teguran Walid, menurutnya hal itu ia lakukan demi kesejahteraan para nelayan. Ia juga beralasan bahwa nelayan di Desa Branta Pesisir sudah menggunakan pukat harimau sejak lama dan tidak terjadi apa-apa terhadap lingkungan. Padahal sedikit demi sedikit ekosistem laut mulai rusak, nelayan juga mulai kekurangan sumber daya alam laut.

## 2) Konflik antara Ide Walid dan Ide Kholidi

Konflik antara ide dan ide selanjutnya terjadi pada ide Walid dan ide Kholidi. Bersahabat karib tidak lantas membuat keduanya selalu memiliki pemikiran yang sama. Walid dan Kholidi memiliki ide masing-masing terkait kampanye pemilihan kepala desa. Hal tersebut yang kemudian menjadi pemicu terjadinya konflik internal di antara mereka berdua.

“Lid, aku yakin kau sudah melihat apa yang telah dilakukan orang-orang di kubumu. Kalau kampanye saja sudah dilakukan dengan cara-cara kotor, bagaimana mereka akan menjadi pemimpin? Jika mereka menang, kau juga akan turut bertanggung jawab terhadap apa pun yang kelak mereka kerjakan. Aku hanya mengingatkanmu. Aku kecewa kau bergabung dengan orang-orang itu. (*Tanjung Kemarau*: 198)

Konflik antara ide Walid dan ide Kholidi terjadi karena pertentangan pendapat tentang pemilihan kepala desa. Keduanya mendukung calon kepala desa yang berbeda dalam pilkades tersebut. Walid sebagai seseorang yang telah berhasil diperdaya, mendukung Ra Amir sebagai calon kepala desa. Menurut Walid, Ra Amir dapat menjadi pemimpin yang baik bila ada seseorang yang mengontroln dan menyadarkannya. Oleh karena itu, ia mendukung Ra Amir karena berniat

menuntunnya menjadi pemimpin yang baik. Hal itu juga dipengaruhi oleh rayuan Ra Amir yang menjanjikan Walid posisi pamong desa dan program konservasi lingkungan. Kholidi yang telah mengetahui betul tabiat Ra Amir, sangat menolak pencalonan putra kiai itu menjadi kepala desa. Ia pun akhirnya mendukung Gopar, karena meskipun laki-laki itu mantan *bâjing* tetapi ia tidak pernah melakukan kampanye kotor seperti yang dilakukan Ra Amir. Kholidi merasa Gopar lebih pantas menjadi pemimpin daripada Ra Amir. Pemikiran yang berseberangan itu menjadi sumber konflik antara Walid dan Kholidi. Walid merasa Kholidi mengkhianati usahanya memperbaiki lingkungan karena turut berkampanye mendukung Gopar. Salah satunya adalah membeberkan fakta keberpihakan Nyai Rasera terhadap Gopar yang membuat masyarakat turut terpengaruh untuk mendukung Gopar. Konflik antara ide Walid dan ide Kholidi membuat keduanya saling bersitegang sehingga memunculkan konflik lain.

### 3) Konflik antara Ide Walid dan Ide Risti

Konflik antar ide berikutnya terjadi pada ide Walid dan ide Risti tentang masalah pernikahan. Walid memiliki ide untuk melangsungkan pernikahan karena merasa hubungannya dengan Risti telah berjalan cukup lama, sedangkan Risti sama sekali tidak berkehendak untuk menikah. Ide Risti adalah ingin tetap berhubungan dengan Walid tanpa ikatan pernikahan.

“Meski menikah, kita masih bisa hidup dengan aturan sendiri.”

“Mustahil. Kamu nggak akan bisa mengelak. Pernikahan akan otomatis mengubah kesadaranmu. Kamu akan mengikat dirimu sendiri tanpa diminta. Lembaga itu akan menghipnotis kamu. Aku nggak mau melacurkan kebebasanku.” (*Tanjung Kemarau: 161*)

Konflik antara ide Walid dan ide Risti terjadi ketika Walid mengajak Risti untuk menikah. Walid merasa sudah waktunya bagi hubungan mereka diakui orang-orang melalui ikatan pernikahan. Berbeda dengan Walid, Risti hanya ingin hidup dengan caranya sendiri. Ia tidak peduli orang-orang menganggap hubungan mereka seperti apa, ia hanya ingin hidup berdua dengan Walid sampai mati tanpa

ada orang lain yang hadir di antara mereka. Walid menilai pemikiran Risti itu tidak realistis. Risti tidak ingin hidup atas kemauan orang-orang, menurutnya dengan menikah maka ia akan dipaksa mematuhi serangkaian aturan. Risti mempertahankan pendapatnya untuk tidak menikah karena tidak ingin melacurkan kebebasannya dalam lembaga pernikahan, sementara menurut Walid tidak ada yang salah dengan pernikahan. Keduanya pun terlibat pertengkaran karena selisih paham tersebut sehingga hubungan mereka retak. Hal ini menunjukkan bahwa konflik antara ide Walid dan ide Risti disebabkan oleh perbedaan pandangan. Walid yang masih terbiasa dengan adat tradisional di lingkungan Madura merasa bahwa hubungan antara laki-laki dan perempuan harus disahkan dengan pernikahan, sementara Risti yang memiliki pandangan modern menganggap bahwa pernikahan hanyalah suatu lembaga yang mengikat kebebasan seseorang dalam menjalin hubungan.

#### 4) Konflik antara Ide Ra Amir dan Ide Harto

Konflik selanjutnya adalah antara ide Ra Amir dan ide Harto. Pasangan calon kades dan anggota tim sukses itu memiliki perbedaan ide terkait dengan kampanye pemilihan kepala desa. Harto diam-diam tidak setuju dengan ide kampanye Ra Amir meskipun ia pendukungnya.

Ra Amir menganggap bahwa Harto kurang cerdas. Pada zaman serbasulit seperti saat itu, siapa yang tak tergiur oleh janji-janji? Tapi sebaliknya, dalam hati, Harto menganggap bahwa Ra Amir-lah yang tolol. (*Tanjung Kemarau: 173*)

Konflik antara ide Ra Amir dengan ide Harto terjadi karena perbedaan pendapat terkait kampanye yang dilakukan Ra Amir. Menurut Ra Amir, kampanye yang ia lakukan sudah tepat, karena dengan janji-janji yang ia berikan dinilai dapat membuat orang-orang mendukungnya. Ra Amir berpikir bahwa orang-orang pasti akan tergiur dengan janji-janji tersebut karena zaman yang serbasulit. Berbeda dengan pendapat Ra Amir, Harto berpikir bahwa kampanye yang dilakukan Ra Amir merupakan cara-cara norak. Menurutnya warga tidak akan terkecoh dengan

sogokan-sogokan murahan semacam pemberian janji-janji muluk hingga pembagian sembako sana-sini. Warga telah sering kali ditipu dengan cara yang sama oleh pemimpin mereka. Harto semakin tidak habis pikir dengan niat Ra Amir untuk menjadikan Nyai Rasera sebagai pendukungnya dengan mencoba merayu perempuan itu menggunakan uang. Ra Amir tetap saja tidak mengerti bahwa sebanyak apa pun uang yang disuguhkan, Nyai Rasera tidak pernah merasa tertarik pada uang maupun masalah politik yang terjadi di desa.

b. Konflik Seseorang dan Kata Hatinya

Seorang tokoh yang mengalami perang dengan pikiran atau perasaannya sendiri artinya sedang mengalami konflik dengan kata hatinya. Konflik ini terjadi apabila seseorang berkonflik dalam hatinya untuk memutuskan sesuatu.

1) Konflik antara Walid dan Kata Hatinya

Konflik batin terjadi antara Walid dan kata hatinya. Hal tersebut terjadi karena Walid berperang dengan pikirannya sendiri ketika hendak memutuskan tindakan yang akan ia ambil. Ada dua konflik batin yang dialami oleh Walid, yaitu terkait dengan pengunduran dirinya sebagai tim sukses Ra Amir dan tentang pelaku yang menyebarkan rahasia perselingkuhannya.

Hari itu Walid habiskan sendirian di kamar, menimbang ulang, bergulat dengan pikirannya. Apakah keputusannya memihak Ra Amir sudah tepat? Apakah Ra Amir akan menepati janji-janjinya? Mengapa ia tak bereaksi ketika kubunya sendiri melakukan hal-hal yang tidak benar? Terlambatkah jika ia mengundurkan diri sebagai tim sukses Ra Amir? (*Tanjung Kemarau: 201*)

Konflik tersebut merupakan konflik batin yang dialami Walid terkait keputusannya bergabung menjadi tim sukses mendukung Ra Amir. Walid mengalami konflik dengan kata hatinya karena dirinya mulai sadar bahwa Ra Amir bukan orang yang tepat untuk menjadi pemimpin. Walid menyadari bahwa Ra Amir kerap melakukan kampanye dengan cara-cara licik. Salah satunya adalah menyebarkan fitnah. Hal itu membuat Walid menjadi ragu terhadap janji-janji



yang selama ini diberikan Ra Amir kepadanya. Walid tidak dapat menyangkal bahwa Ra Amir memang orang yang amat kontroversial dan dikenal sebagai sosok yang berambisi pada kekuasaan. Kenyataan-kenyataan itu mulai membuat Walid memikirkan dampak-dampak buruk yang akan terjadi jika ia tetap mendukung Ra Amir. Akhirnya ia pun memutuskan untuk mengubah keputusannya, keluar dari tim sukses Ra Amir karena menurutnya tidak ada kata terlambat untuk berubah. Ia tidak mau sisa hidupnya digerogeti penyesalan karena telah melakukan hal yang salah. Hati Walid kembali dilanda kebingungan kala hendak mencari alasan untuk mengundurkan diri dari tim sukses. Terlebih ketika suasana perseteruan antara kedua belah kubu sedang panas-panasnya.

Selain konflik batin tentang keputusannya untuk mengundurkan diri dari tim sukses Ra Amir, Walid juga mengalami konflik batin terkait spekulasinya tentang pelaku yang menyebarkan rahasia perselingkuhannya dengan Ria.

Apakah ia salah dengar? Dari mana orang itu tahu? Walid bertanya-tanya dalam hati. Apakah rahasianya telah bocor? Dan sudah tersebar? Siapa yang membocorkannya? Walid dibuat takut oleh pikirannya-pikirannya sendiri. (*Tanjung Kemarau: 209*)

Konflik antara Walid dengan kata hatinya terjadi ketika Walid kebingungan tentang siapa yang telah membocorkan rahasianya. Satu-satunya orang yang tahu masalah itu hanyalah Ria dan sahabatnya, Kholidi. Ria mengaku tidak pernah menceritakan hubungan mereka kepada siapa pun. Walid pun mulai menerka-nerka tentang kemungkinan yang bisa terjadi. Awalnya Walid mengira bahwa Kholidi yang menyebarkan rahasianya, karena hanya kepada Kholidi-lah ia menceritakan masalah itu. Selain itu, keduanya juga sempat terlibat pertengkaran karena berita tentang keberpihakan Nyai Rasera telah diungkap oleh Kholidi. Walid menduga bahwa Kholidi sakit hati dan membocorkan rahasianya. Di sisi lain, Walid juga khawatir ada orang yang telah melihat Ria menyelip ke dalam rumahnya. Lalu, memberitahukannya kepada pihak Ra Amir. Rahasia itu sempat mereka pendam karena Walid termasuk bagian dari tim sukses, namun setelah adu



mulut yang terjadi antara Walid dan Ra Amir yang berujung pada pengunduran diri Walid sebagai tim sukses, kubu Ra Amir pun mulai menyebarkan skandal itu sebagai balasan karena Walid telah bersikap kurang ajar kepada Ra Amir. Semua itu hanya dugaan-dugaan Walid. Ia tidak tahu mana di antara dugaan itu yang benar. Itulah yang membuat Walid berkonflik dengan kata hatinya.

## 2) Konflik antara Haji Badruddin dengan Kata Hatinya

Konflik batin berikutnya dialami oleh Haji Badruddin. Mursyid tarekat tersebut berperang dengan pikiran dan perasaannya sendiri karena kerinduannya terhadap Sang Junjungan.

Haji Badruddin mulai khawatir meski tak berharap apa-apa kepada manusia. Apakah yang dimaksud rela? Dan adakah? Bila memang ada, seperti apakah wujudnya? Bila tak mungkin ada, apakah pamrih selalu jahat di mata Tuhan? Apakah ia juga bernama dosa? (*Tanjung Kemarau: 48-49*)

Konflik yang terjadi dalam hati Haji Badruddin disebabkan oleh kecemasannya terhadap rasa pamrih yang mungkin telah tanpa sadar ia tanamkan dalam dirinya. Meski sering kali berbuat baik dan menolong sesama tanpa mengharapkan sesuatu dari orang-orang itu, Haji Badruddin masih ragu. Ia khawatir rasa pamrih itu bersemayam dalam hatinya karena ia pun tidak mengetahui secara pasti tentang apa itu kerelaan. Haji Badruddin takut hatinya telah menjadi riya' karena mengharapkan sesuatu dari apa yang telah ia lakukan, yaitu mengharap temu dengan sang Junjungan. Secuil pamrih yang ada dalam dadanya telah mengubah rindu menjadi doa sehingga meminta dipertemukan kembali kepada sosok jelmaan ilahiah yang sempat ia temui. Hal itu pun membuat Haji Badruddin merasa bahwa ia adalah hamba paling hina.

## 3) Konflik antara Gopar dengan Kata Hatinya

Konflik batin selanjutnya terjadi pada Gopar. Mantan *bâjing* tersebut mengalami konflik dengan perasaannya sendiri ketika ia dilanda jatuh cinta. Perasaan yang belum pernah ia rasakan itu membuat Gopar berperang dalam hati.

Apakah aku sedang jatuh cinta? Pertanyaan itu terus merangsek pikirannya. Dan, dalam tarikan napas yang sama, ia menyangkal. Baginya, jatuh cinta terkesan emosional, sentimental, serta melankolis. Mengakui bahwa ia sedang jatuh cinta seakan-akan dapat meruntuhkan kejantanannya. (*Tanjung Kemarau*: 64)

Konflik batin dalam diri Gopar terjadi karena hatinya tengah dilanda cinta. Perasaan yang belum pernah ia rasakan sebelumnya. Hal itu membuat Gopar kebingungan dengan perasaannya sendiri. Ia merasa jantungnya berdegup, tidak berminat melakukan apa pun, dan hanya suka melamun. Ia ingin mencari tahu arti dari perasaannya itu kepada teman-temannya, tetapi ia takut dianggap cengeng dan terlalu terbawa perasaan atau semacamnya. Selama ini Gopar telah sering bercinta, namun ia tidak pernah merasakan cinta. Persetubuhan demi persetubuhan ia lakukan tanpa melibatkan emosi. Semata-mata hanya dikuasai nafsu untuk memuaskan diri. Perasaan yang berbeda terjadi ketika Gopar bertemu dengan Ria. Ia tidak merasakan nafsu sama sekali. Apa yang ia rasakan kepada Ria membuatnya harus berpikir ulang tentang keberadaan cinta. Gopar pun merasa kelimpungan menghadapi perasaan itu sehingga ia berdebat dalam pikirannya sendiri sebelum mengakui bahwa dirinya memang sedang merasakan jatuh cinta.

#### 4) Konflik antara Ria dan Kata Hatinya

Konflik batin berikutnya dialami oleh Ria. Biduan dangdut yang sebelumnya berprofesi sebagai buruh ikan asin itu mengalami konflik dengan pikirannya sendiri ketika seseorang menunjukkan potensi yang tanpa sadar ia miliki.

Lelaki itu pergi dan Raudah tak bisa berkonsentrasi. Kata-kata Wardi terngiang-ngiang di telinganya. Lalu, ia merasa apa yang dikerjakannya saat itu amat menjijikkan. Bergumul dengan bau ikan tiada habisnya. Ia mau bersenang-senang seperti cewek-cewek lajang di kampungnya. (*Tanjung Kemarau*: 110)

Konflik dalam diri Ria disebabkan oleh tawaran Wardi untuk menjadikannya artis biduan. Ria yang memiliki nama asli Raudah sebelumnya bekerja sebagai buruh ikan asin untuk mencari nafkah dan menghidupi kakek-neneknya. Sampai akhirnya Wardi datang dan mengungkapkan potensi-potensi yang tanpa sadar dimiliki Ria. Ria memang memiliki wajah yang cantik, bentuk badannya juga proporsional. Wardi memprediksi bahwa dengan ciri fisik seperti itu Ria pasti bisa sukses besar menjadi biduan. Ria tidak menyadari potensi-potensi itu ada dalam dirinya sehingga ia menjadi ragu. Ria pun mematut diri di depan cermin untuk memastikan penilaian Wardi. Dirinya mengakui bahwa ternyata tubuhnya memang seksi, kemudian Ria mulai berpikir dari mana ia mewarisi wajah dan bentuk tubuhnya itu. Sesungguhnya ia tidak yakin dapat memikat hati orang-orang dengan tubuhnya. Pemikiran-pemikiran itu pun bergumul dalam benaknya sebelum ia memutuskan untuk menerima tawaran Wardi atau tidak.

### 3.3.2. Konflik Eksternal

Konflik yang terjadi antara seseorang dan segala sesuatu di luar dirinya, baik orang maupun alam disebut dengan konflik eksternal atau konflik fisik. Konflik eksternal terdiri atas tiga macam konflik, yaitu konflik antara manusia dan manusia, konflik antara manusia dan masyarakat, serta konflik antara manusia dan alam.

#### a. Konflik antara Manusia dan Manusia

Konflik antara manusia dan manusia dapat terjadi antara satu orang dengan satu sampai tiga orang lainnya. Perkelahian atau pertengkaran merupakan salah satu bentuk konflik antara manusia dengan manusia. Pada novel *Tanjung Kemarau* ditemukan beberapa konflik antara manusia dan manusia, diantaranya sebagai berikut.

##### 1) Konflik antara Walid dan Kholidi

Konflik berikutnya terjadi di antara Walid dan Kholidi. Sepasang sahabat karib tersebut terlibat konflik karena tersebarnya rahasia Walid di lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir. Hal itu mengakibatkan Walid berada di posisi

yang berbahaya. Walid mengira Kholidi-lah yang menyebarkan rahasia tersebut sehingga keduanya terlibat konflik adu mulut dan hampir adu fisik.

“Apa maksudmu membocorkan rahasiaku? Aku tidak menyangka kamu sejahat itu! Karena apa? Karena kita tidak sejalan? Karena kamu sakit hati kepadaku? Persetan dengan itu semua! Kamu sudah menjual persahabatan kita! Aku salah menilaimu! Kupikir kamu bisa menjaga rahasia! Kupikir aku bisa memercayaimu! Tapi, ternyata kamu tak seperti yang aku duga!” Walid langsung melabrak Kholidi dengan makian. Sebenarnya, ingin sekali ia menghajar Kholidi. (*Tanjung Kemarau: 211-212*)

Konflik antara Walid dan Kholidi terjadi ketika Walid menuduh Kholidi telah membocorkan rahasia perselingkuhannya dengan Ria. Gosip perselingkuhan itu menyebar tidak lama setelah Walid sempat berkonfrontasi dengan Kholidi terkait kampanye pemilihan kepala desa. Walid mengira bahwa Kholidi yang telah menyebarkan rahasianya, sebab hanya kepada Kholidi ia menceritakan rahasia itu. Padahal gosip tersebut tersebar tepat setelah Walid memutuskan untuk keluar dari tim sukses Ra Amir. Orang-orang Ra Amir lebih masuk akal untuk dicurigai. Kholidi merasa tersinggung karena Walid telah menuduhnya tanpa bukti. Hal ini menunjukkan bahwa Walid tidak percaya pada Kholidi. Oleh karena itu, Kholidi merasa sakit hati karena kesetiaannya dibalas dengan fitnah dan tuduhan yang tidak benar. Ia kecewa karena Walid tidak memercayainya. Pada akhirnya Walid sadar bahwa Kholidi bukanlah orang yang menyebarkan gosip itu, ia telah salah orang. Kholidi sudah terlanjur sakit hati sehingga ia memilih pergi meninggalkan Walid.

## 2) Konflik antara Nyai Rasera dan Ra Amir

Konflik berikutnya terjadi antara Nyai Rasera dan Ra Amir. Keduanya tidak pernah bertemu secara tatap muka, tetapi konflik terjadi secara tidak langsung melalui perantara-perantara orang lain. Konflik antara Nyai Rasera dan Ra Amir sudah berlangsung cukup lama.

“Kalau ia memang memohon restuku, kenapa tak datang sendiri saja? Takut? Sejak kejadian itu, tak pernah sekalipun ia meminta maaf kepadaku. Orang yang tak punya nyali tidak pantas menjadi pemimpin. (*Tanjung Kemarau: 176*)

Konflik antara Nyai Rasera dan Ra Amir bermula ketika Ra Amir menjual tanah warisan nenek moyang Nyai Rasera kepada seorang investor. Kawasan hutan bakau di Dusun Tinjang itu hendak direklamasi menjadi sebuah restoran. Namun, Ra Amir tidak pernah meminta izin kepada Nyai Rasera. Ia justru menyuruh para investor itu untuk berurusan langsung dengan Nyai Rasera tanpa perantaranya, tetapi telah mengantongi izin darinya. Ra Amir terus mendorong si investor untuk menawar tanah itu dengan harga yang lebih besar meski Nyai Rasera menolak investor itu untuk membeli tanahnya. Setelah kejadian itu, Ra Amir tidak pernah meminta maaf kepada Nyai Rasera, ia justru meminta perempuan itu untuk mendukungnya menjadi kepala desa. Data di atas menunjukkan ketidaksukaan Nyai Rasera kepada Ra Amir. Maka ketika orang suruhan Ra Amir datang menemuinya untuk meminta restu, Nyai Rasera menolak. Perempuan itu mengetahui bagaimana tabiat Ra Amir, karena itulah ia sama sekali tidak menunjukkan keberpihakannya kepada anak kiai tersebut. Ia tidak percaya bahwa Ra Amir akan menjadi pemimpin yang baik. Hal itu membuat Ra Amir tidak senang. Ia menganggap bahwa Nyai Rasera telah menghalangi langkahnya untuk berkuasa, sehingga ia pun mengutus orang untuk membakar rumah Nyai Rasera demi menyingkirkan perempuan itu. Bentuk konflik antara Nyai Rasera dan Ra Amir adalah konflik fisik karena berujung pembunuhan atau penghilangan nyawa.

### 3) Konflik antara Risti dan orang tuanya

Konflik antara manusia selanjutnya terjadi pada Risti dan kedua orang tuanya. Hubungan orang tua dan anak itu mengalami konflik karena Risti mengabaikan aturan di sekolah tanpa memberitahu kedua orang tuanya.

Ia langsung melayangkan surat kepada orang tua Risti. Menerima surat itu, ayah ibunya menyembur anak itu dengan beragam makian. Rupanya Risti



tak pernah melaporkan aturan baru itu kepada orang tuanya. (*Tanjung Kemarau: 147*)

Konflik antara Risti dan orang tuanya terjadi ketika Risti tidak mengindahkan teguran dari guru BK tentang kebijakan wajib berjilbab bagi siswa perempuan muslim. Risti merasa aturan tersebut tidak masuk akal karena menurutnya persoalan agama tidak perlu dibawa-bawa ke sekolah. Lagipula, sekolahnya adalah sekolah umum bukan sekolah agama. Dalam pemikiran Risti, ia seharusnya bebas menjalani apapun yang ia yakini tanpa intervensi dari pihak lain, termasuk kewajiban menggunakan jilbab. Berbeda dengan pemikiran Risti, kedua orang tua Risti menanggapi sebaliknya. Mereka marah besar karena Risti tidak mengikuti aturan tersebut. Kedua orang tua Risti pun memaksa Risti mengikuti aturan baru tersebut dengan membelikannya seragam sesuai aturan baru dan mengancam akan mengusirnya dari rumah jika melanggar aturan sekolah itu. Hal ini menunjukkan bahwa konflik antara Risti dan kedua orang tuanya terjadi dalam bentuk adu mulut karena perbedaan pendapat.

#### 4) Konflik antara Tajus dan Neyna

Konflik antara manusia dan manusia berikutnya terjadi pada Tajus dan putri juragannya, Neyna. Permasalahan di antara keduanya berawal dari cinta bertepuk sebelah tangan yang berujung pada konflik fisik.

Saat kekacauan dalam musala berlangsung, Tajus menyeret Neyna ke dalam sebuah kamar. Menyakiti perempuan itu. Merobek pakaiannya. Gadis itu meronta, menjerit. Tajus menyumpal mulutnya. Mata Neyna tampak memohon belas kasih. Lelaki itu merasa puas. Ia suka melihat korbannya takluk. (*Tanjung Kemarau: 242*)

Konflik antara Tajus dan Neyna dipicu oleh rasa kecewa dan sakit hati yang dialami Tajus. Rasa sakit hati itu menjelma menjadi pengkhianatan dan balas dendam. Konflik di antara keduanya menggambarkan relasi kekuasaan antara laki-laki dan perempuan. Tajus menunjukkan kuasanya sebagai laki-laki dengan

merampas harga diri Neyna sebagai seorang perempuan. Bentuk konflik fisik Tajus dan Neyna merupakan perkelahian antara laki-laki dan perempuan. Neyna masih menunjukkan perjuangannya memertahankan harga diri dengan mencoba melawan Tajus. Tetapi, fisik Tajus sebagai laki-laki lebih kuat daripada Neyna sehingga perempuan itu tidak berdaya menghadapi kekerasan yang dilakukan Tajus terhadapnya.

b. Konflik antara Manusia dan Masyarakat

Konflik antara manusia dan masyarakat terjadi apabila seseorang atau lebih bertentangan atau bertengkar dengan sekelompok orang. Dalam novel *Tanjung Kemarau* ditemukan beberapa konflik antara manusia dan masyarakat, diantaranya sebagai berikut.

1) Konflik antara Nyai Rasera dan Masyarakat Branta Pesisir

Konflik antara manusia dan masyarakat terjadi antara Nyai Rasera dan sekelompok masyarakat Branta Pesisir yang tidak menyukai kehadiran Nyai Rasera. Sekelompok masyarakat tersebut memiliki perbedaan keyakinan dengan Nyai Rasera sehingga memicu terjadinya konflik.

“Di sana ada iblis betina yang telah lama bersemayam. Bersekutu dengan setan. Amat berbahaya. Menyesatkan orang-orang. Menimbulkan kemusyrikan. Tukang sihir! (*Tanjung Kemarau*: 234)

Konflik antara Nyai Rasera dengan warga Desa Branta Pesisir terjadi karena ketakutan masyarakat terhadap perempuan itu. Kepercayaan Nyai Rasera terhadap para leluhurnya membuat ia hidup secara tertutup dan terasing. Kemisteriusan Nyai Rasera akhirnya memunculkan berbagai macam prasangka dari para warga, sehingga kehadiran dukun beranak itu menjadi suatu momok dalam lingkungan masyarakat. Orang-orang mulai memercayai cerita-cerita menakutkan dan mitos tentang Nyai Rasera yang berasal dari buah bibir yang beredar. Data di atas menunjukkan pandangan orang-orang terhadap Nyai Rasera yang pada akhirnya menimbulkan konflik. Prinsip hidup dan kepercayaan Nyai Rasera yang berbeda

dengan masyarakat pada umumnya menjadi penyebab ketakutan sebgaiian besar orang-orang sehingga mereka pun menunjukkan pertentangan atau penolakan terhadap keberadaan perempuan itu. Mereka membasmi Nyai Rasera karena dianggap sebagai tukang sihir yang menyesatkan. Sekelompok warga itu khawatir desa mereka akan terkena dampak buruk karena eksistensi Nyai Rasera. Mereka takut desa mereka mendapat laknat dari Tuhan karena kemungkaran Nyai Rasera yang memiliki kepercayaan terhadap nenek moyang dan bukan Tuhan.

## 2) Konflik antara Haji Badruddin dan Masyarakat Branta Pesisir

Konflik antara manusia dan masyarakat yang berikutnya terjadi pada Haji Badruddin dan sebagian masyarakat Branta Pesisir serta para warga Dusun Mayang. Konflik yang terjadi karena adanya perbedaan pendapat tentang kepercayaan atau keyakinan yang dianut masyarakat.

*“Mereka menari untuk Allah.”*

*“Dan bermain musik!”*

*“Itu bidah.”*

*“Dan mereka hanya memakai kain kafan.”*

*“Tambah bid’ah.” (Tanjung Kemarau: 58)*

Konflik antara Haji Badruddin dengan masyarakat Desa Branta Pesisir terjadi ketika Haji Badruddin mendirikan Tarekat Nabi Kesturi. Warga menyebut komunitas religius itu bidah dan tidak sesuai dengan ajaran agama Islam. Data di atas menunjukkan pandangan masyarakat terhadap Tarekat Nabi Kesturi. Mereka menilai tarekat tersebut melenceng dari ajaran Quran dan hadis, sehingga menganggap Tarekat Nabi Kesturi adalah sesuatu yang bidah dan mengancam kesejahteraan desa. Konflik antara Haji Badruddin (dan para jamaah tarekat) dengan masyarakat semakin memanas ketika tersebar fitnah tentang ritual cabul yang mereka lakukan. Orang-orang terprovokasi dan sepakat untuk menggerebek komunitas tersebut kemudian melaporkan mereka ke polisi.

Selain konflik mengenai keberadaan tarekat tersebut, Haji Badruddin juga sempat terlibat konflik dengan masyarakat nelayan dari Dusun Majang. Konflik

tersebut terjadi karena tersebar kabar miring yang mengatakan bahwa Gopar sebagai salah satu jamaah tarekat telah mengintimidasi awak perahu Pandawa Lima yang merupakan pendukung Ra Amir. Kabar itu membuat orang-orang Dusun Majang termakan hasutan dan berencana mendatangi Gopar untuk meminta pertanggungjawaban. Tetapi karena Gopar sedang keluar kota para nelayan itu pun mendatangi Haji Badruddin yang merupakan mursyid Tarekat Nabi Kesturi untuk meminta pertanggungjawaban.

### 3) Konflik antara Ra Amir dan Masyarakat Branta Pesisir

Konflik selanjutnya terjadi antara Ra Amir dan masyarakat Branta Pesisir serta komunitas Tarekat Nabi Kesturi. Ra Amir memang telah dikenal sebagai pejabat desa yang kerap melakukan tindakan tidak terpuji, hal tersebut memicu terjadinya konflik antara Ra Amir dan masyarakat.

Seharusnya Ra Amir tak perlu berambisi jadi kepala desa. Orang-orang sudah tahu kebusukannya. Bahkan, walaupun hanya dia satu-satunya calon yang maju, orang-orang takkan memilihnya.” (*Tanjung Kemarau*: 181)

Konflik antara Ra Amir dengan masyarakat terjadi karena tabiat buruk Ra Amir yang tidak bertanggung jawab sebagai seorang pejabat desa. Ia sudah akrab dengan korupsi dana desa yang mengakibatkan sarana dan prasarana desa tidak berfungsi dengan baik. Sebagian besar warga telah menilainya sebagai sosok yang tidak bersih karena kerap memanfaatkan kekuasaannya untuk kepentingan pribadi. Data di atas menunjukkan rusaknya kepercayaan masyarakat terhadap Ra Amir sehingga menimbulkan pertentangan dalam pemilihan kepala desa. Meskipun laki-laki itu mencalonkan diri sebagai kepala desa, orang-orang tidak akan memilihnya. Bahkan warga desa yang berasal dari dusun tempat Ra Amir tinggal pun enggan memilihnya. Statusnya sebagai putra seorang kiai juga tidak banyak membantu karena telah banyak kiai terjerat kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme. Masyarakat mengalami krisis kepercayaan terhadap para politisi dan pemimpin mereka.

Selain mengalami konflik dengan masyarakat Desa Branta Pesisir, Ra Amir juga terlibat konflik dengan komunitas Tarekat Nabi Kesturi. Konflik tersebut terjadi karena para jamaah tarekat mengajukan calon kepala desa lain untuk melawan Ra Amir, yaitu Gopar. Akibatnya, kubu Ra Amir dan kubu Tarekat Nabi Kesturi saling bertentangan. Ra Amir kerap menyebarkan fitnah untuk menjatuhkan Tarekat Nabi Kesturi. Hal itu pun menimbulkan konflik di antara kedua kubu.

#### 4) Konflik antara Harto dan Masyarakat Camplong

Konflik antara manusia dan masyarakat berikutnya adalah antara Harto dan masyarakat Camplong. Konflik tersebut terjadi karena Harto bersama awak perahunya melanggar peraturan dan menangkap ikan tanpa izin di wilayah Camplong.

“Kalian menggunakan pukat terlarang. Kami akan menunjukkan bukti-buktinya kepada polisi. Asal kalian tahu, pukat kalian juga telah merusak jala-jala kami. Kami mengalami kerugian besar. Kalian membuat repot kami saja!” (*Tanjung Kemarau*: 138)

Konflik antara Harto dengan masyarakat berupa pertentangan antara ia beserta awak perahu Pandawa Lima dengan nelayan-nelayan Camplong. Data di atas menunjukkan kekesalan para nelayan Camplong karena Harto dan anak buahnya ketahuan menggunakan pukat harimau di wilayah perairan Camplong sehingga merusak jala-jala yang dipasang. Para nelayan itu memergoki mereka saat Harto dan awak perahunya hendak membereskan pukat yang digunakan untuk menangkap ikan tanpa izin. Nelayan-nelayan Camplong pun sangat marah sehingga mengacungkan celurit *lancor* di tangan mereka dan menangkap Harto beserta seluruh anak buahnya. Harto dan para awak perahu Pandawa Lima pun disandera dalam sebuah gubuk di daerah pesisir Camplong. Mereka hendak dilaporkan ke polisi karena telah menggunakan pukat harimau untuk menangkap ikan. Nelayan-nelayan Camplong mengikat tangan dan membungkam mulut



mereka. Perahu Pandawa Lima juga ditenggelamkan dan seluruh isinya disita untuk dijadikan bukti di hadapan polisi.

c. Konflik antara Manusia dan Alam

Konflik antara manusia dan alam terjadi apabila manusia berhadapan dengan kekuatan alam, kekuatan yang berada di luar jangkauan kekuatannya, misalnya bencana alam: banjir, kemarau (kekeringan), badai, dan tanah longsor. Tidak banyak ditemukan konflik antara manusia dengan alam dalam novel *Tanjung Kemarau*. Beberapa diantaranya sebagai berikut.

1) Konflik antara Seorang Investor dan Satwa Liar

Konflik antara manusia dan alam terjadi antara seorang investor yang hendak membeli tanah milik Nyai Rasera dan satwa liar di hutan bakau dusun Tinjang. Konflik tersebut berupa serangan fisik dari ribuan kelelawar terhadap si investor dan orang-orang suruhannya.

Sebelum kaki-kaki mereka yang angkuh menginjak halaman rumah Nyai Rasera, angin kencang berembus dari selatan. Langkah mereka terhenti. Tiba-tiba terdengar riuh cericit suara binatang. Dari kegelapan hutan bakau, ribuan kelelawar memelasat. Tak sempat melarikan diri, belasan laki-laki itu dihajar serangan mendadak. Satwa-satwa bertaring itu mengoyak wajah mereka, leher mereka, dada mereka. Suara jeritan itu terdengar hingga ke permukiman warga meremangkan bulu roma. (*Tanjung Kemarau: 35*)

Konflik antara seorang investor dan satwa liar terjadi ketika investor tersebut hendak mendatangi Nyai Rasera untuk mengintimidasi perempuan itu agar mau menjual tanahnya yang akan direklamasi menjadi restoran. Si investor membawa tumpukan uang dan belasan laki-laki berbadan kekar menuju rumah Nyai Rasera. Namun sebelum sampai di kediaman sang dukun beranak, mereka justru meregang nyawa karena diserang satwa liar. Data di atas menunjukkan konflik antara si investor dengan satwa liar. Seolah mengetahui tujuan si investor yang hendak menggusur rumah mereka untuk dijadikan restoran, para kelelawar itu pun menyerang si investor dan anak buahnya tanpa ampun. Orang-orang itu berubah

menjadi mayat-mayat yang bergelimpangan dalam semalam. Tubuh mereka hancur dengan isi perut terburai, wajah mereka juga tidak dapat dikenali lagi. Hal ini menunjukkan bahwa alam juga dapat melawan apabila tempat tinggal mereka diusik. Terbukti dari perbuatan ribuan kelelawar yang hendak melindungi tempat tinggal mereka dari tangan-tangan kotor si investor beserta orang suruhannya.

## 2) Konflik antara Harto dan Ekosistem Laut

Konflik antara manusia dan alam selanjutnya terjadi antara Harto dan ekosistem laut khususnya sumber daya alam di laut. Konflik tersebut terjadi karena Harto dan para nelayan sering kali menangkap ikan menggunakan pukat harimau, hal itu mengakibatkan rusaknya ekosistem laut sehingga berdampak pada habisnya sumber daya alam.

Karena tak mendapat tangkapan, Pandawa Lima berlayar hingga ke Camplong. Benar saja, di sana mereka mendapat hasil lumayan. Saat mereka membereskan pukat, tiba-tiba beberapa perahu mengepung. (*Tanjung Kemarau: 138*)

Konflik antara Harto dan awak perahunya dengan ekosistem laut adalah berupa habisnya sumber daya alam seperti ikan-ikan di laut. Harto dan awak perahu Pandawa Lima awalnya berlayar di daerah perairan Desa Branta Pesisir seperti biasa, tetapi ia dan anak buahnya tidak mendapat tangkapan ikan sama sekali. Mereka pun memutuskan untuk berlayar lebih jauh ke daerah perairan Kecamatan Camplong. Data di atas menunjukkan konflik antara Harto sebagai nelayan Desa Branta Pesisir—sekaligus pemilik perahu Pandawa Lima— yang tidak mendapat hasil tangkapan ketika ia berlayar di daerah perairannya sendiri. Hal tersebut dapat menyulitkan dirinya dan awak perahu Pandawa Lima jika mereka pulang tanpa hasil tangkapan. Demi mencari tangkapan mereka berlayar hingga ke wilayah Camplong. Barulah di sana mereka mendapat hasil tangkapan yang lumayan. Tetapi pada akhirnya mereka mendapat masalah karena mengalami konflik dengan nelayan-nelayan Camplong serta mengalami kerugian besar karena kejadian itu. Hal ini menunjukkan bahwa kondisi sumber daya alam yang

minim menghalangi para nelayan mencari nafkah. Harto pun melakukan pelanggaran dengan menangkap ikan tanpa izin di wilayah perairan Camplong, bahkan juga menggunakan pukat terlarang sehingga merugikan nelayan-nelayan Camplong.

### 3.4 Latar dalam Novel *Tanjung Kemarau*

Keadaan atau kondisi dalam cerita yang mengacu pada pengertian tempat, hubungan waktu dan lingkungan sosial tempat terjadinya peristiwa – peristiwa yang diceritakan disebut dengan latar. Latar berperan memberikan kesan realistis kepada pembaca serta menciptakan suasana tertentu seolah-olah peristiwa dalam cerita tersebut benar-benar ada dan terjadi. Nurgiyantoro (1995:227) membedakan unsur latar ke dalam tiga unsur pokok, yaitu latar tempat, waktu, dan sosial.

#### 3.4.1. Latar Tempat

Latar tempat berhubungan dengan lokasi terjadinya peristiwa yang diceritakan dalam sebuah karya fiksi. Unsur tempat yang digunakan dapat berupa tempat-tempat dengan nama tertentu, inisial tertentu, bahkan lokasi tertentu tanpa nama yang jelas. Latar tempat yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah sebagai berikut.

##### a. Pulau Madura

Pulau Madura adalah latar tempat secara umum terjadinya peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau*. Pengarang menceritakan kebudayaan Madura dalam bentuk sebuah novel.

Kali ini Kholidi ingin terkekeh. Ia tahu, Nyai Rasera amat membenci Ra Amir, seperti dirinya—dan mungkin kebanyakan orang di desa itu. (*Tanjung Kemarau*: 31)

Cerita dalam novel *Tanjung Kemarau* memiliki latar tempat di Pulau Madura. Hal ini dapat diketahui dari penggunaan istilah-istilah yang digunakan pengarang dalam menyebut nama tokoh. Seperti sebutan *Rasera* (*ra-sera*) yang dalam bahasa

Madura memiliki arti pohon bakau, juga sebutan *Ra* atau *lora* yang merupakan julukan atau nama gelar dan biasa digunakan masyarakat Madura untuk memanggil putra seorang kiai. Istilah-istilah lain dalam novel ini yang hanya digunakan oleh masyarakat Madura antara lain: *bâjing*, *parembhâghân*, *carok*, *tanda'*, *landâur*, *sangkolan*, dan lain sebagainya. Kutipan di atas menunjukkan sebutan tokoh yang menggunakan istilah sehari-hari masyarakat Madura. Tokoh Walid, Kholidi dan tokoh-tokoh lain dalam novel memanggil seorang dukun beranak yang tinggal di tengah hutan bakau dengan sebutan Nyai *Rasera*, dan memanggil seorang pejabat desa yang merupakan putra kiai dengan sebutan *Ra* sebelum namanya.

Maka tidak heran bila orang-orang Sumenep menjual tanah *sangkolan*, tanah warisan, kepada para investor. (*Tanjung Kemarau*: 93)

Data di atas menunjukkan kritik tokoh Walid terhadap orang-orang Madura yang menjual tanah warisan leluhur tanpa memedulikan sakralitas tanah pusaka tersebut. Istilah *sangkolan* mengacu pada tradisi yang hanya dimiliki oleh masyarakat Madura. Latar tempat di Pulau Madura juga diperkuat melalui data di atas dengan penyebutan daerah atau tempat yang terdapat di Pulau Madura yaitu, Sumenep. Selain itu, beberapa daerah di Pulau Madura yang juga disebutkan dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah Bangkalan, Pamekasan, Larangan, Camplong, Gili Raja, Kalianget, Lomaer, Blega, Talang Siring, dan Tapsiun.

“Kau sudah tahu persoalan Ra Amir dengan orang itu.”  
 “Menurut Nyai Rasera, Ra Amir tak punya nyali. Bahkan ia tak pernah meminta maaf.”  
 “Jaga mulutmu. Kau tak tahu siapa yang sedang kaubicarakan. Ra Amir putra kiai. Bukan orang sembarangan. Nanti kena tulah.” (*Tanjung Kemarau*: 178)

Latar tempat dalam novel *Tanjung Kemarau* yang menggambarkan Pulau Madura juga ditunjukkan melalui adat masyarakat Madura. Data tersebut merupakan

gambaran kebiasaan yang dimiliki oleh orang Madura. Masyarakat Madura sangat menghormati para kiai beserta keturunannya. Masyarakat bahkan percaya bahwa kiai merupakan sosok yang keramat dan dapat memberikan tulah. Hal ini dipengaruhi oleh posisi kiai yang sangat dihormati sebagai seorang guru yang memberikan ilmu keagamaan.

b. Desa Branta Pesisir

Desa Branta Pesisir merupakan kampung halaman Walid. Ia tinggal bersama ayah dan ibunya. Ayah Walid merupakan seorang ustad yang disegani di salah satu dusun tempat Walid tinggal. Desa Branta Pesisir terdiri dari tujuh dusun, yaitu Dusun Bandaran, Dusun Tinjang, Dusun Majang, Dusun Gilin, Dusun Tengah I, Dusun Tengah II, dan Dusun Lunas. Walid telah lama meninggalkan desanya untuk merantau dan meraih cita-cita, sehingga ia tidak menyangka akan kembali ke desa kelahirannya lagi.

Walid tak menyangka, kata-kata ayahnya adalah doa yang terkabul—atau baginya, itu kutukan. Ia tak pernah bermimpi tinggal di kampung itu. Sebuah tanjung kecil di dusun bernama Bandaran. Dusun itu merupakan satu dari tujuh dusun yang berkoloni di desa Branta Pesisir, desa pinggiran di ujung barat Kabupaten Pamekasan, Madura. (*Tanjung Kemarau*: 14)

Latar tempat di Desa Branta Pesisir ditunjukkan pada kutipan di atas tentang tempat tinggal Walid. Desa Branta Pesisir merupakan latar tempat terjadinya sebagian besar peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau*. Tokoh-tokoh lain dalam cerita pun mayoritas juga tinggal di Desa Branta Pesisir, sehingga peristiwa-peristiwa yang terjadi menunjukkan tempat-tempat di Desa Branta Pesisir. Ketujuh dusun di Branta Pesisir mengandung peristiwa masing-masing, karena di setiap dusun terdapat tokoh yang tinggal. Salah satu dusun yang paling sering menjadi latar peristiwa dalam cerita adalah Dusun Bandaran. Dusun tersebut merupakan latar tempat peristiwa perselingkuhan antara Walid dan seorang biduan bernama Ria. Di dusun itu pula tempat Langgar Hujan Tempias berdiri sekaligus tempat Walid mengajar anak-anak mengaji sampai ia bertemu Ria.



Dusun Bandaran pula yang menjadi tempat Walid menyaksikan kerusakan-kerusakan lingkungan yang terjadi sehingga memiliki harapan untuk memperbaikinya. Tepatnya dari Jalan Pelabuhan dan dermaga yang menjadi tempat lalu lalang mobil-mobil korporasi. Berdasarkan pengamatannya dari tempat tersebut Walid menerapkan pengetahuan ekologi-nya terhadap kondisi lingkungan di Desa Branta Pesisir.

Selain Dusun Bandaran, dusun-dusun lain di Desa Branta Pesisir juga menjadi latar tempat terjadinya peristiwa dalam cerita.

Ya yakin, hampir semua warga Dusun Majang akan memilihnya. Dusun Gilin dipastikan menjadi basis suara Gopar. Sebab di dusun itulah Haji Badruddin diposisikan sebagai tetua dan membuka dapur umum. Dusun Bandaran pecah menjadi dua suara karena Walid dan Gopar tinggal di kampung itu. Tetapi, ia yakin, pengaruh Walid di situ lebih besar ketimbang Gopar. Ayah Walid adalah sesepuh dusun itu. (*Tanjung Kemarau*: 171-172)

Data di atas menunjukkan pemetaan basis suara Ra Amir dalam pemilihan kepala desa. Penyebutan dusun-dusun tersebut menggambarkan latar tempat di Desa Branta Pesisir. Walid, Kholidi, Gopar dan istrinya, Ria tinggal di Dusun Bandaran. Ra Amir tinggal di Dusun Lunas yang juga merupakan tempat tinggal Ria bersama kakek dan neneknya sebelum menikah dengan Gopar. Nyai Rasera tinggal di Dusun Tinjang, sementara Haji Badruddin tinggal di Dusun Gilin. Dusun Majang menjadi basis pendukung Ra Amir karena dusun tersebut adalah tempat tinggal salah satu anggota tim sukses Ra Amir, yaitu Harto yang merupakan seorang nelayan sekaligus juragan perahu Pandawa Lima. Dusun Tengah I dan II adalah daerah yang basis suaranya tidak dapat ditebak karena warga kedua dusun tersebut berasal dari golongan keagamaan yang puritan; bertentangan dengan keyakinan tradisional Ra Amir dan keikutsertaan Gopar dalam sekte mistik. Salah seorang warga yang tinggal di dusun tersebut adalah tokoh bernama Pata.

Satu jam sebelum tengah malam, warga berkumpul di antara dua Dusun Tengah. Sebagian besar adalah laki-laki dari kedua dusun itu, nelayan-nelayan Dusun Majang yang tak melaut, dan sejumlah warga dusun lainnya. (*Tanjung Kemarau:226*)

Kutipan di atas menggambarkan latar peristiwa penggerebekan ritual Tarekat Nabi Kesturi akibat hasutan fitnah. Peristiwa penggerebekan itu terjadi di Dusun Gilin yang merupakan tempat tinggal Haji Badruddin sekaligus tempat berkumpul dan berlangsungnya ritual tarekat. Arak-arakan warga terjadi di sepanjang jalan dari Dusun Tengah menuju Dusun Gilin, melewati Jalan Pelabuhan. Latar tempat di Desa Branta Pesisir semakin diperkuat dengan terjadinya peristiwa tersebut di salah satu dusun di Desa Branta Pesisir.

c. Yogyakarta

Yogyakarta adalah tempat perantauan Walid. Ia memutuskan untuk merantau karena ingin menggapai cita-citanya. Walid tidak ingin kampung halamannya di Pamekasan menjadi tempat kelak menutup mata, ia ingin berkembang sehingga memutuskan untuk merantau ke pulau seberang. Walid berharap memiliki keluarga kecil dengan rumah sederhana di Pulau Jawa.

Ketika dinyatakan lolos seleksi ujian masuk di Universitas Gadjah Mada, Walid tahu pintu-pintu mimpinya mulai terbuka. Di sana ia belajar sastra, aktif di organisasi mahasiswa, dan giat mengasah kemampuannya dalam menulis. Karya-karyanya memenangkan lomba dan dimuat di berbagai media massa. Ia lulus dengan nilai memuaskan dan tepat waktu. Dan, ia mendapatkan pekerjaan impiannya: menjadi editor di sebuah penerbitan di kawasan Deresan. (*Tanjung Kemarau: 15*)

Latar tempat di Yogyakarta ditunjukkan melalui kutipan di atas. Walid melanjutkan pendidikannya ke Universitas Gadjah Mada. Ia juga mendapatkan pekerjaan impiannya sebagai seorang editor di sebuah penerbitan di kawasan Deresan. Universitas Gadjah Mada adalah salah satu universitas ternama di daerah Yogyakarta, sementara Deresan adalah suatu kawasan yang letaknya dekat dengan

kampus Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Hal ini menunjukkan bahwa Yogyakarta menjadi latar tempat di mana Walid merantau untuk menggapai mimpi-mimpinya. Di kota itu pula kisah cinta antara Walid dan Risti terjalin. Hubungan sepasang kekasih itu terjadi ketika Walid sedang berada di Yogyakarta. Latar tempat di Yogyakarta semakin diperkuat dengan penyebutan tempat-tempat, seperti Grha Sabha Pramana yang merupakan gedung auditorium utama milik UGM dan GMC Health Center. Tempat lain di Yogyakarta yang juga disebutkan dalam novel *Tanjung Kemarau* antara lain; Universitas Sanata Dharma, Universitas Negeri Yogyakarta, dan nama-nama jalan yang terdapat di Yogyakarta seperti Jalan Monjali, Jalan Kaliurang, Karang Malang, dan Jalan Affandi.

“Terus kenapa kalau kita nggak nikah? Kau takut dosa?”

“Ada yang lebih penting daripada itu. Kita akan digerebek warga. Kumpul kebo.”

“Jangan sebut-sebut istilah itu. Aku nggak suka!” Risti tampak kesal. Walid jadi berpikir, apa ia telah berkata salah?

“Kalau warga—“

“Setop! Jangan kamu anggap di sini sama dengan kampungmu yang amat religius itu.” (*Tanjung Kemarau*: 150)

Latar tempat di Yogyakarta juga ditunjukkan melalui kebiasaan atau perilaku sosial yang terdapat di kota tersebut. Salah satunya adalah pemakluman terhadap laki-laki dan perempuan yang tinggal serumah meski belum menikah. Di kota-kota besar semacam Yogyakarta, laki-laki dan perempuan sudah lumrah tinggal bersama dalam satu atap meskipun tidak terikat dalam pernikahan. Hal itu pula yang membuat Walid panik ketika Risti mengajaknya tinggal berdua dalam satu rumah kontrakan. Walid tanpa sadar masih membawa kebiasaannya di desa ketika tinggal di Yogyakarta. Tindakan semacam itu dapat menimbulkan kekacauan bila dilakukan di desa, bahkan pelakunya akan mendapat sanksi sosial dari masyarakat. Berbeda dengan kehidupan kota yang lebih berprinsip individualitas terhadap kehidupan orang lain. Latar tempat di Yogyakarta itu pula yang menjadi

awal mula Walid mendapatkan pandangan-pandangan baru sehingga melandasi tindakannya melakukan resistansi.

Segala sesuatu yang mengelilingi Walid—dosen-dosennya, buku-buku bacaannya, perempuan itu—seolah-olah saling mendukung, menyeretnya ke dalam pusaran yang sama, mentransformasikannya menjadi sosok baru: seorang lelaki peragu. Dengan cepat pandangan-pandangannya berubah. (*Tanjung Kemarau: 141*)

Data di atas menggambarkan perubahan yang dialami diri Walid ketika merantau di Yogyakarta. Pertemuannya dengan Risti serta kehidupan kampusnya telah mengubah pandangan-pandangan Walid. Ia bertransformasi menjadi sosok peragu dengan pandangan baru. Hal ini menunjukkan bahwa latar tempat Yogyakarta adalah latar peristiwa berubahnya jati diri seorang Walid. Ia perlahan melepaskan kungkungan dogma dan nilai-nilai yang ditanamkan orang tuanya serta lingkungannya sejak kecil. Digantikan oleh pandangan-pandangan baru yang tertanam dalam kepalanya sedikit demi sedikit selama ia berada di Yogyakarta. Selama Walid berinteraksi dengan Risti dan menuntut ilmu di Yogyakarta pandangan dan gaya hidup Walid perlahan telah berubah. Hal itu pula yang pada akhirnya melandasi tindakan Walid untuk terjun ke dunia politik demi memperbaiki lingkungan ketika kembali ke kampung halamannya.

d. Malang

Malang adalah latar tempat tujuan Walid untuk melarikan diri setelah rahasianya terbongkar. Ia memutuskan untuk pergi dari desa dan menemui Risti yang telah bermukim di daerah Batu.

Risti bercerita bahwa ia sedang bermukim di Batu, Malang. Ia bekerja di sebuah media *online*. Tinggal sendirian di vila milik pakdenya. Setelah menceritakan keadaan masing-masing, Walid mengungkapkan semua masalah yang dihadapinya. (*Tanjung Kemarau: 216*)

Latar tempat di Malang ditunjukkan melalui penyebutan salah satu daerah yang terletak di Malang. Kutipan data di atas menunjukkan daerah Batu. Batu adalah tempat tinggal Risti setelah berpisah dengan Walid dan pergi dari Yogyakarta. Walid berniat melarikan diri ke Batu dan tinggal bersama Risti untuk menyelamatkan diri dari kemungkinan terburuk akibat rahasia perselingkuhannya yang terbongkar. Risti memedulikan keadaan Walid yang sedang dalam bahaya sehingga ia pun menyarankan Walid segera pergi dari desanya. Risti dengan senang hati menerima keputusan Walid untuk tinggal bersamanya di vila milik pakdenya yang terletak di Batu.

Semalam Risti menjemput Walid di Terminal Arjosari. Pertemuan itu terjadi dalam suasana yang amat dramatis. Keduanya berpelukan lama sekali. Mengusir suhu dingin dini hari Kota Malang pada musim kemarau yang bisa mencapai empat derajat Celcius. (*Tanjung Kemarau*: 251)

Data di atas menunjukkan salah satu tempat yang juga terletak di Malang, yaitu Terminal Arjosari. Kutipan tersebut menggambarkan situasi ketika Walid telah tiba di Malang. Risti menjemputnya di Terminal Arjosari. Pertemuan itu menjadi pertemuan pertama bagi keduanya setelah terpisah sekian lama. Terminal Arjosari adalah latar bersatunya kembali Walid dan Risti. Latar tempat di Malang semakin diperkuat dengan penyebutan tempat tersebut dalam kutipan data.

#### 3.4.2. Latar Waktu

Latar waktu merupakan latar yang berhubungan dengan masalah “kapan” terjadinya peristiwa – peristiwa yang diceritakan dalam sebuah karya fiksi. Secara garis besar, kejadian-kejadian dalam novel *Tanjung Kemarau* tidak menyebutkan penggunaan latar waktu kronologi tahun secara eksplisit. Keterangan latar waktu tersebut digambarkan secara implisit oleh pengarang. Berikut beberapa data yang menunjukkan latar waktu dalam novel *Tanjung Kemarau*.

- a. Tahun 2014



Latar waktu terjadinya sebagian besar peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau* berlangsung sekitar tahun 2014. Tahun 2014 merupakan latar waktu yang tidak disebutkan secara gamblang dalam novel *Tanjung Kemarau*. Penggambaran latar waktu tersebut ditunjukkan melalui beberapa hal yang disebutkan dalam novel.

Di Madura apalagi. Masih hangat kasus seorang kiai—mantan bupati Bangkalan yang kala itu sedang menjabat sebagai ketua DPRD—ditangkap KPK lantaran suap dan cuci uang. Kiai tersebut memang sudah kontroversial sejak menjadi bupati. (*Tanjung Kemarau*: 130)

Kutipan tersebut menggambarkan latar waktu di mana masih hangat diberitakan kasus penangkapan seorang kiai mantan bupati Bangkalan yang menjabat sebagai ketua DPRD. Kasus ini merujuk pada seorang tokoh politik, Fuad Amin Imron yang merupakan ketua DPRD Bangkalan pada periode 2014-2019. Fuad Amin merupakan seorang kiai yang pernah menjabat sebagai bupati Bangkalan pada dua periode mulai tahun 2003 hingga 2013. Ia ditangkap oleh KPK pada akhir tahun 2014 karena melakukan korupsi dan pencucian uang ratusan miliar rupiah. Hal ini menunjukkan bahwa latar waktu dalam novel *Tanjung Kemarau* terjadi pada sekitar tahun 2014 di mana berita tentang kasus tersebut masih hangat dibicarakan.

Bahkan, Walid mendengar sendiri dari mulut lelaki itu, ia ingin menjadi kepala desa tiga periode berturut-turut sebagaimana ayahnya. Namun sayang, aturan telah berubah. Seseorang bisa menjabat sebagai kepala desa dua periode saja. (*Tanjung Kemarau*: 200)

Latar waktu tahun 2014 juga ditandai dengan berlakunya aturan tentang periode jabatan seorang kepala desa. Kutipan di atas menunjukkan pemaparan Walid tentang masa jabatan kepala desa, bahwa seseorang dapat menjabat sebagai kepala desa hanya sebanyak dua periode saja. Penetapan masa jabatan kepala desa tersebut diatur dalam UU no. 32 tahun 2004 tentang Peraturan Daerah tepatnya

pada bagian kedua pemerintah desa, pasal 204 bahwa masa jabatan kepala desa adalah enam tahun dan dapat dipilih kembali hanya untuk satu kali masa jabatan berikutnya (<https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/40768/uu-no-32-tahun-2004>, 15 Oktober 2004). Hal ini berarti kepala desa hanya dapat menjabat selama dua periode saja. Peraturan tersebut berlaku sejak tanggal ditetapkannya pada tahun 2004 sampai tahun 2014. Aturan yang senada juga tercantum dalam Peraturan Daerah Kabupaten Pamekasan no. 6 tahun 2012, tepatnya pada bagian IV ayat 1 huruf k, bahwa yang dapat dipilih menjadi kepala desa adalah penduduk desa yang belum pernah menjabat kepala desa paling lama sepuluh tahun atau dua kali masa jabatan (<http://jdihdokum.pamekasankab.go.id/arsip/pdf/348>, 9 Januari 2012). Berdasarkan hal tersebut latar peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau* terjadi pada sekitar tahun 2014 ketika aturan tentang dua periode masa jabatan kepala desa tersebut masih berlaku.

b. Musim kemarau

Musim kemarau adalah latar waktu terjadinya sebagian besar peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau*. Hal ini juga dipengaruhi latar tempat dalam novel yang secara umum berada di Pulau Madura yang telah akrab dengan kemarau.

Hari amat terik ketika Walid mengenakan sarungnya kembali dan beranjak ke beranda. Ia berharap embusan angin monsun dari arah barat daya menyeka peluh di tubuh. Cuaca musim kemarau membuat kamarnya disekap pengap. Angin itu tak hanya membawa sejuk, tak cuma menggiring bau laut. Dibawanya pula aroma amis ikan yang terbujur di atas anyaman bambu. (*Tanjung Kemarau*: 3)

Sejak awal cerita, latar waktu musim kemarau memang telah digambarkan sedemikian rupa oleh pengarang. Kutipan tersebut menggambarkan suasana musim kemarau di tempat tinggal Walid yang berada di Desa Branta Pesisir, Kabupaten Pamekasan, Madura. Walid kembali ke sana setelah sekian lama merantau di pulau seberang. Ia memilih kembali ke pulau yang betah dengan gerah dan kemarau itu karena mencoba menghindari dari masalah yang terjadi di

perantauannya. Musim kemarau adalah latar waktu kembalinya Walid ke kampung halamannya di Pulau Madura.

Pada masa paceklik dan kemarau seperti saat itu, dapur Haji Badruddin menjadi air hidup. Dalam sekejap, tempat itu berubah gemuk. (*Tanjung Kemarau*: 39)

Latar waktu musim kemarau juga semakin diperkuat dengan kutipan data di atas. Data tersebut menggambarkan suasana musim kemarau yang terjadi di Desa Branta Pesisir. Haji Badruddin adalah orang dermawan yang membuka dapur umum di masa paceklik dan musim kemarau itu. Ia menyediakan makanan untuk orang-orang miskin seperti pengemis, pengamen, hingga para buruh di tambak garamnya. Penyebutan kata “kemarau” dalam kutipan di atas menggambarkan bahwa latar waktu terjadinya peristiwa-peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah pada musim kemarau.

Mengusir suhu dingin dini hari Kota Malang pada musim kemarau yang bisa mencapai empat derajat Celcius. (*Tanjung Kemarau*: 251)

Selain latar waktu musim kemarau yang terjadi di Desa Branta Pesisir, latar waktu musim kemarau juga ditunjukkan terjadi di Kota Malang. Kutipan di atas menggambarkan suasana musim kemarau yang terjadi di Kota Malang ketika Walid telah kabur dari desanya. Walid melarikan diri dari Desa Branta Pesisir dan pergi ke Batu, Malang untuk menemui Risti. Ia sampai di sana pada dini hari ketika musim kemarau membuat suhu Kota Malang menjadi sangat dingin.

c. Musim hujan

Latar waktu musim hujan disebutkan pada saat Walid berada di kota perantauannya, yaitu Yogyakarta. Hujan turun ketika Walid sedang bersama Risti di salah satu kafe yang terletak di Jalan Affandi.

“Walid...” Perempuan itu menghela dan tersenyum kecil. “Aku heran, kenapa orang-orang beribadah dengan rasa takut?”  
“Apa maksudmu?” Walid melempar pandang ke jendela. Hujan kian deras. Ia tak tahu akan menunaikan salat di mana. (*Tanjung Kemarau*: 144)

Peristiwa yang berlatarkan waktu musim hujan itu terjadi ketika Walid berada di Yogyakarta. Ia sedang nongkrong di Kafe Jendelo bersama Risti. Keduanya mengobrol banyak hal dengan santai, sampai hujan tiba-tiba turun dan membuat Walid gelisah. Hujan kian deras tetapi Walid belum sempat menunaikan ibadah salat. Risti pun mengemukakan pemikirannya tentang orang-orang beriman seperti Walid yang menjalani ibadah karena rasa takut dan mengharap sesuatu, bukan karena perasaan tulus dan cinta. Walid terpengaruh dengan pemikiran Risti, pandangannya mulai berubah sehingga ia memutuskan untuk salat hanya ketika ia ingin, bukan karena harus. Hal ini menunjukkan bahwa musim hujan menjadi latar waktu peristiwa yang terjadi di Yogyakarta ketika Walid mulai bertransformasi menjadi sosok baru. Terlepas dari kungkungan dogma yang ditanamkan orang tuanya sejak ia masih kecil.

d. Pagi hari

Pagi hari adalah latar waktu yang terjadi dalam novel *Tanjung Kemarau*. Latar waktu tersebut ditunjukkan ketika Walid melakukan kesehariannya setelah kembali ke desa dan menjadi tim sukses Ra Amir untuk pemilihan kepala desa.

Subuh semakin menjauh, tetapi langit masih remang. Kholidi menunggu di teras Langgar Hujan Tempias. Lelaki itu menikmati sejuk dengan memakai kaus cokelat tua bersablon 69 dan jins biru pudar yang dipotong selutut. (*Tanjung Kemarau*: 82)

Kutipan di atas menunjukkan tokoh Kholidi yang sedang menunggu seseorang. Walid mengajaknya bertemu untuk mengatakan sesuatu. Walid bersama Kholidi berjalan-jalan menuju pelabuhan dengan bertelanjang kaki. Mereka berdua menikmati pemandangan dan suasana pagi hari sebelum membicarakan sesuatu.

Walid memberitahu Kholidi bahwa ia telah menjadi tim sukses Ra Amir. Walid mencoba mengemukakan alasannya dengan menunjukkan pemandangan alam di desanya kepada Kholidi. Ia ingin memperbaiki lingkungan yang telah rusak dengan bergabung menjadi tim sukses Ra Amir. Latar waktu pagi hari ditunjukkan dengan subuh yang semakin menjauh dan suasana sejuk pada data di atas.

Langit fajar makzul ke arah barat. Di ufuk timur, warna merah ia pudar. Matahari tidak lahir dari garis laut, tetapi merayap perlahan-lahan dari pucuk-pucuk bakau, kepala bayi yang menyembul dari sela-sela perempuan. Permukaan air berkilau. Memantulkan sinar tampah kuning. Pada pagi hari, lingkaran emas itu terlihat jelas, seperti halo di ubun-ubun orang suci. (*Tanjung Kemarau: 96*)

Latar waktu pagi hari juga disebutkan dengan jelas dalam kutipan di atas. Data tersebut menggambarkan suasana pagi hari di Desa Branta Pesisir. Penampakan suasana pagi hari tersebut terjadi ketika Walid berbincang dengan Kholidi di pelabuhan terkait dengan keikutsertaan Walid dalam jajaran tim sukses Ra Amir. Penyebutan kata “pagi hari” menunjukkan bahwa latar waktu peristiwa yang terjadi dalam novel *Tanjung Kemarau* terjadi pada waktu pagi hari.

e. Siang hari

Siang hari adalah latar waktu terjadinya peristiwa di Desa Branta Pesisir dan Yogyakarta. Latar waktu siang hari di Branta Pesisir disebutkan pada saat Walid melakukan perbuatan serong dengan Ria di kamarnya.

Lalu, perempuan itu mengendap-endap, berusaha tak menimbulkan bunyi sekecil apapun.

Azan zuhur berkumandang. Dan kamar itu menyisakan bau persetubuhan. (*Tanjung Kemarau: 19*)



Kutipan di atas menunjukkan kejadian di mana Ria diam-diam pergi dari rumah Walid setelah selesai melakukan perbuatan serong. Semalam keduanya bercinta dan bercerita seperti yang kerap mereka lakukan untuk memuaskan nafsu masing-masing. Keesokan harinya Ria harus segera pergi dari rumah Walid sebelum ada orang yang melihatnya. Ia pergi dari sana ketika azan zuhur berkumandang. Latar waktu siang hari ditunjukkan melalui tanda masuknya waktu zuhur.

Keduanya mengenakan pakaiannya. Risti merebus air dan pasta. Walid merapikan kasur, lalu mencuci muka. Hari telah menginjak waktu duha. (*Tanjung Kemarau: 158*)

Selain di Branta Pesisir, latar waktu siang hari juga disebutkan pada saat Walid berada di Yogyakarta. Data di atas menunjukkan peristiwa setelah Walid dan Risti bercinta untuk kali pertama di rumah kontrakan mereka. Keduanya berzina atas dasar cinta dan saling mencintai layaknya sepasang suami-istri. Latar waktu siang hari ditunjukkan dengan penyebutan waktu duha dalam kutipan di atas. Hal tersebut membuktikan bahwa siang hari menjadi latar waktu peristiwa yang terjadi dalam novel *Tanjung Kemarau*.

f. Sore hari

Latar waktu sore hari disebutkan ketika Walid berada di Yogyakarta. Sore hari menjadi latar waktu peristiwa pertemuan Walid dan Risti setelah saling kenal dan berkomunikasi via telepon ketika di Yogyakarta.

Mereka bertemu di kafe yang sama pada waktu sore, memilih tempat duduk di dekat jendela. Cahaya jingga menerangi wajah Risti yang manis. (*Tanjung Kemarau: 144*)

Walid mengajak Risti nongkrong di Kafe Jendelo, tempat di mana ia pertama kali bertemu perempuan itu di acara bedah buku. Latar waktu sore hari ditunjukkan dengan jelas pada penyebutan waktu dalam kutipan data di atas. Suasana sore hari

juga digambarkan dengan penyebutan cahaya jingga yang biasanya muncul di sore hari. Cahaya jingga sore tersebut menerangi wajah Risti, perempuan yang menurut Walid memiliki senyum indah.

Risti tiba di rumah saat hari telah senja dan menemukan Walid terlelap di dapur. Ia menghampiri lelaki itu. Memandang wajahnya yang lelah. Ia merasa iba. Dan menyesali perbuatannya semalam. (*Tanjung Kemarau*: 163)

Latar waktu sore hari juga ditunjukkan pada kutipan di atas. Peristiwa tersebut terjadi ketika Walid dan Risti bertengkar. Risti sengaja berselingkuh di depan Walid untuk meluapkan amarahnya. Setelah kejadian itu Walid pergi dari rumah kontrakan, keesokan harinya Walid kembali ketika Risti telah berangkat kerja. Sepulang kerja Risti menemukan Walid yang sedang terlelap di dapur. Latar waktu sore hari digambarkan dengan penyebutan “senja” pada data di atas. Senja adalah waktu di mana hari setengah gelap karena matahari sudah terbenam, hal ini menandakan bahwa waktu kejadian adalah sore hari.

g. Malam hari

Malam hari menjadi latar waktu terjadinya peristiwa di kampung halaman Walid. Sebagian besar latar waktu dalam novel *Tanjung Kemarau* terjadi pada malam hari, terutama pada peristiwa-peristiwa yang terjadi di Desa Branta Pesisir.

Malam itu, ketika duduk di beranda, Ria tak sengaja mendengarkan Walid bercerita kepada anak-anak di langgar. Tak ada angin, tak ada ombak. Awan terpatri di langit berwarna indigo, diselengi bintang-bintang. (*Tanjung Kemarau*: 102)

Kutipan di atas menunjukkan peristiwa di mana Ria pertama kali bertemu Walid. Ia tidak sengaja mendengar laki-laki itu menceritakan dongeng kepada anak-anak di langgar. Gaya bercerita Walid mengingatkan Ria kepada mendiang ayahnya, sehingga dari situlah perselingkuhan mereka dimulai. Latar waktu malam hari

terlihat jelas pada kutipan data. Suasana malam hari juga diperkuat dengan pemaparan suasana malam di mana langit berwarna indigo dan terdapat bintang-bintang.

Dua tas besar telah siap dibawa. Azan magrib berkumandang. Lampu kamar dinyalakan. Malam Jumat tak mengharuskan Walid keluar kamar. Tak ada anak-anak mengaji. Ayahnya memimpin jamaah di langgar. Salat dan tahlil. (*Tanjung Kemarau: 223*)

Latar waktu malam hari juga ditunjukkan pada kutipan data di atas. Data tersebut menggambarkan peristiwa ketika Walid hendak melarikan diri dari desanya. Penyebutan azan magrib yang berkumandang menandakan bahwa peristiwa dalam kutipan tersebut terjadi pada malam hari. Hal ini menunjukkan bahwa malam hari menjadi latar waktu terjadinya peristiwa dalam novel.

#### 3.4.3. Latar Sosial

Penceritaan sesuatu yang berhubungan dengan perilaku kehidupan sosial masyarakat di suatu tempat yang diceritakan dalam sebuah karya fiksi disebut dengan latar sosial (Nurgiyantoro 1995:223). Latar sosial pada novel *Tanjung Kemarau* menggambarkan situasi dan kondisi sosial masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir melalui kebiasaan hidup, fakta-fakta sosial, interaksi sosial, status sosial, serta keyakinan masyarakat dalam novel ini.

##### a. Fakta Sosial dan Interaksi Sosial

Lingkungan kehidupan masyarakat Madura digunakan sebagai latar sosial dalam novel *Tanjung Kemarau*. Hal-hal yang menyangkut perilaku maupun kebiasaan yang menjadi rutinitas dalam lingkungan masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir digambarkan dalam novel ini sebagai latar sosial.

Kedua karib itu sering terlihat bersama. Seperti takkan bisa dipisah untuk selama-lamanya. Sampai tiba ketika Walid harus meninggalkan sahabatnya untuk kuliah di Yogyakarta. Mereka hanya berjumpa ketika Walid pulang kampung. Dan Kholidi juga. Sebab ia menempuh studi di Surabaya. (*Tanjung Kemarau: 27*)

Salah satu kebiasaan masyarakat Madura yang terdapat dalam kutipan di atas adalah merantau. Beberapa tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* sering kali diceritakan merantau ke wilayah di luar Pulau Madura. Data di atas menggambarkan tokoh Walid dan Kholidi yang merantau ke Pulau Jawa (Yogyakarta dan Surabaya) untuk melanjutkan pendidikan. Selain itu, juga terdapat tokoh Kali yang merupakan seorang *parembhâghân*. Ia merantau ke negeri jiran dan menjadi *bâjing* terkenal di sana. Gopar juga diceritakan hendak merantau ke negeri seberang mengikuti jejak ayahnya, tetapi niat itu gagal karena ia tidak bisa meninggalkan ibunya yang sudah tua. Hal ini juga berhubungan dengan adat masyarakat Madura yang begitu menghormati orang tua.

Kalau sudah menyangkut ibu, Gopar tak bisa membantah. Ibu adalah orang yang paling dicintainya. Ia menghormati sosok itu dan tak ingin membuatnya bersedih. Ia urung meninggalkan pulau itu demi ibu. (*Tanjung Kemarau*: 79)

Data di atas menunjukkan fakta sosial dalam lingkungan masyarakat Madura. Gopar sebagai orang Madura memiliki sikap yang sangat menghormati ibunya meski ia seorang *bâjing*. Ia bahkan rela mengurungkan niatnya merantau ke negeri seberang demi tetap berada di sisi ibunya. Tidak hanya Gopar, Walid juga menghormati orang tuanya. Walid selalu mematuhi perintah ayahnya, termasuk saat ia diminta pulang ke kampung halaman untuk mengurus langgar dan mengajar di MTs. Walid juga tidak mampu menolak ketika ayahnya menjodohkan dirinya dengan seorang putri ustad bernama Ulfa. Hal ini menunjukkan kebiasaan orang Madura yang sangat menghormati figur-figur dalam falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* (bapak, ibu, guru, dan pemimpin).

Latar sosial juga menyaran pada interaksi sosial antaranggota masyarakat. Salah satu contoh interaksi sosial dalam lingkungan masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir ditunjukkan dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Maka habis isya, para istri awak perahu Pandawa Lima datang ke rumah Suryani, istri sang juragan, untuk menumpahkan segala gelisah. Tak hanya itu, tetangga beserta beberapa nelayan juga menyambangi Suryani. Sekadar turut khawatir dan berbagi kabar. (*Tanjung Kemarau*:124)

Kutipan di atas menggambarkan interaksi antara para istri nelayan dalam lingkungan masyarakat nelayan Madura di Dusun Majang. Ketika terjadi peristiwa yang tidak menyenangkan mereka berkumpul untuk saling menguatkan. Salah satu peristiwa yang terjadi adalah tidak pulangnya awak perahu Pandawa Lima setelah pergi melaut. Para istri awak perahu itu berkumpul di rumah istri sang juragan. Mereka berkumpul atas dasar solidaritas untuk menanggung beban kegelisahan bersama dengan harapan beban tersebut dapat berkurang jika ditanggung bersama-sama. Hal ini menunjukkan interaksi sosial dalam lingkungan masyarakat Madura yang sangat menjunjung kekeluargaan.

b. Kelompok Sosial, Sistem Mata Pencaharian, dan Sistem Kepercayaan

Novel *Tanjung Kemarau* menceritakan kehidupan masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir. Kehidupan sosial masyarakat tersebut menjadi latar sosial dalam novel ini. Material sistem kehidupan masyarakat Madura itu berupa kelompok sosial atau status sosial tokoh, sistem mata pencaharian, serta sistem kepercayaan atau religi masyarakat.

Walid tak ingin berdebat masalah lingkungan kepada orang bebal macam Ra Amir. Pertama, lelaki itu awam ekologi. Kedua, parahnya, ia tak mau membuka pikirannya. Ketiga, ia pasti tak ingin dipermalukan dan digurui oleh orang yang dianggap lebih rendah kedudukannya. (*Tanjung Kemarau*: 204-205)

Kelas-kelas sosial dalam lingkungan masyarakat Madura ditentukan oleh beberapa faktor. Salah satu penggolongannya didasarkan atas faktor agama atau derajat keislaman seseorang. Data di atas menunjukkan status sosial tokoh Walid



yang dipandang lebih rendah daripada Ra Amir. Hal ini karena Ra Amir merupakan anak seorang kiai yang dianggap sebagai guru oleh masyarakat Madura. Kiai menempati posisi tertinggi dalam tingkat sosial berdasarkan faktor agama. Oleh karena itu, masyarakat menghormati seorang kiai dan seluruh anggota keluarganya. Status sosial Walid adalah anak ustad dan guru mengaji. Meskipun berpendidikan dan memiliki derajat keislaman, status sosial Walid masih belum setara dengan Ra Amir yang merupakan keturunan seorang kiai.

Sistem mata pencaharian atau profesi seseorang juga memengaruhi posisi orang tersebut dalam kelompok-kelompok sosial di lingkungan masyarakat Madura. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, tokoh-tokoh cerita digambarkan memiliki beberapa mata pencaharian.

Di kalangan nelayan, Harto dikenal sebagai sosok yang supel dan pemurah. Dusun Majang yang merupakan permukiman para nelayan menjadi basis suara Ra Amir. (*Tanjung Kemarau*: 127)

Lingkungan yang dekat dengan laut membuat sebagian masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir bermatapencaharian sebagai nelayan. Salah satu dusun yang mayoritas warganya berprofesi sebagai nelayan adalah Dusun Majang. Tokoh yang disebutkan yaitu Harto dan Yamin. Kutipan di atas menggambarkan Dusun Majang sebagai permukiman masyarakat yang bermatapencaharian sebagai nelayan. Selain sebagai nelayan, warga di dusun lainnya juga berprofesi sebagai pedagang, buruh, hingga guru. Tokoh yang bermatapencaharian sebagai pedagang adalah Haji Badruddin dan Gopar, sedangkan tokoh yang bermatapencaharian sebagai buruh adalah Tajus dan Ria atau Raudah (sebelum menjadi biduan), dan tokoh yang menjadi guru adalah Walid dan Kholidi.

Lingkungan masyarakat Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* digambarkan sebagai lingkungan masyarakat yang fanatik terhadap agama, khususnya agama Islam. Hal ini ditunjukkan dengan eksistensi golongan-golongan masyarakat yang terdapat dalam novel. Diantaranya adalah keberadaan

aliran puritan dan munculnya komunitas religius yang terdiri dari sekelompok mistikus pemuja Allah melalui musik dan tari.

Sementara itu, Dusun Tengah I dan II sulit ditebak. Warga kedua dusun tersebut berasal dari golongan keagamaan yang puritan; bertentangan dengan keyakinan tradisional Ra Amir dan keikutsertaan Gopar dalam sekte mistik. (*Tanjung Kemarau*: 172)

Kutipan di atas menunjukkan keberagaman golongan keagamaan dalam lingkungan masyarakat Madura pada novel *Tanjung Kemarau*. Beberapa warga desa menganut kepercayaan yang berbeda-beda, terdapat aliran agama puritan, agama tradisional, sampai mistikus dalam kelompok tarekat. Ketiganya beribadah kepada Allah SWT. dengan cara yang berbeda. Selain ketiga aliran keagamaan tersebut, masyarakat juga masih tidak lepas dari kepercayaan terhadap nenek moyang. Sebagian orang dalam lingkungan masyarakat tersebut juga masih percaya terhadap mitos dan hal-hal gaib.

“Melihat apa, Nyai? Awan hitam itu?”

“Itu pertanda buruk.”

“Mungkin di sana akan turun hujan, Nyai.”

“Jangan tolol, Walid. Ini musim kemarau.” (*Tanjung Kemarau*: 29)

Data tersebut menunjukkan kepercayaan Nyai Raseri terhadap nenek moyangnya. Ia percaya bahwa alam memberi tanda-tanda, sehingga ia mampu meramalkan terjadinya bencana. Selain Nyai Raseri, beberapa tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* juga digambarkan memercayai mitos dan kejadian gaib, termasuk percaya pada dukun dan menggunakan mantra-mantra. Mitos yang dipercaya masyarakat diantaranya tentang kisah kesaktian ikan *rajumina*, tula tanah *sangkolan*, suara kaok burung gagak, makhluk supranatural yang disebut *landaur*, sampai kekuatan batu kecubung. Kepercayaan tersebut kemudian melahirkan ritual-ritual maupun kebiasaan yang dilakukan masyarakat. Seperti kebiasaan menabur pasir laut untuk menghalau hawa penyakit, pelaksanaan ritual petik laut,

dan ritual bersih desa. Selain ritual, terdapat pula tradisi masyarakat Madura yang disebutkan dalam novel *Tanjung Kemarau*, yaitu tradisi *carok* dan *tanda*’.

Analisis struktural di atas bertujuan untuk menjelaskan keterkaitan antarunsur dalam membentuk satu kesatuan makna yang utuh. Setiap unsur dalam karya sastra saling berhubungan satu sama lain dan terjalin secara totalitas. Kebulatan makna yang indah terbentuk dari susunan unsur-unsur yang membangun karya sastra tersebut. Unsur-unsur yang diuraikan dalam analisis struktural di atas adalah tema, tokoh dan perwatakan, konflik, serta latar. Berdasarkan analisis struktural yang telah diterapkan pada novel *Tanjung Kemarau*, dapat diketahui keterkaitan empat unsur intrinsik tersebut dalam karya sastra. Keterkaitan tersebut memiliki satu kesatuan yang berkaitan. Unsur tema dapat menunjukkan perwatakan para tokoh, konflik yang terjadi, serta latar peristiwa dalam novel. Tema mayor berkaitan dengan penokohan karena tema mayor merupakan tema inti yang mengacu pada tokoh utama. Tema mayor novel *Tanjung Kemarau* adalah masyarakat Madura dalam konflik memerjuangkan kesejahteraan. Tema mayor ini menunjukkan kebudayaan Madura dalam aspek *anthropos*, yaitu perilaku manusia Madura. Tema minor mengacu pada tokoh-tokoh bawahan beserta konflik yang mereka hadapi. Tema minor menggambarkan budaya dan identitas Madura dalam sisi antropologis. Konflik-konflik dalam novel *Tanjung Kemarau* didominasi oleh konflik akibat permasalahan lingkungan dan politik terkait pemilihan kepala desa, kemudian konflik tersebut merembet pada permasalahan-permasalahan sosial budaya lainnya sehingga menjadi suatu kompleksitas. Kemunculan konflik dapat diketahui melalui perwatakan para tokoh. Tokoh dan perwatakan menggambarkan karakter orang Madura sehingga menunjukkan kebudayaan dan identitas Madura. Kepedulian tokoh Walid untuk memperbaiki kondisi lingkungan di desa menjadikan dia sebagai tokoh yang sering terlibat dalam jalannya cerita pada novel *Tanjung Kemarau*. Ambisius, licik, dan tidak bertanggung jawab adalah sifat-sifat yang melekat pada diri Ra Amir sehingga membuat konflik kian meruncing. Tokoh Haji Badruddin yang bijaksana serta tokoh Gopar yang amanah muncul untuk melawan Ra Amir dalam pencalonan kepala desa. Berkat kerja sama para jamaah Tarekat Nabi Kesturi,

masyarakat Desa Branta Pesisir terhindar dari calon kepala desa yang zalim. Usaha Walid terjun ke dunia politik demi memperbaiki lingkungan merupakan jalan pembuka bagi masyarakat untuk memperjuangkan kesejahteraan hidup mereka. Sebagai tokoh utama Walid paling banyak mengalami konflik, baik dengan dirinya sendiri maupun orang-orang di sekitarnya. Konflik tersebut berhubungan dengan tema-tema dan latar cerita dalam novel. Dalam unsur konflik terdapat akulturasi budaya yang membentuk identitas Madura.

Peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam novel *Tanjung Kemarau* mayoritas berlatar di Madura. Kehidupan masyarakat Madura tradisional dengan campuran kehidupan modern terlihat pada kehidupan tokoh. Pengaruh pola hidup modern di kota perantauan Yogyakarta membuat Walid memiliki pandangan baru tentang kehidupan. Ia tidak lagi begitu mematuhi dogma-dogma yang ditanamkan dalam dirinya sejak kecil, seperti ajaran tentang agama dan aturan sosial dalam lingkungannya. Latar tempat terjadinya peristiwa dalam novel ini berhubungan dengan tema-tema dalam novel *Tanjung Kemarau*. Latar tempat didominasi oleh lingkungan pedesaan seperti di Pulau Madura khususnya Desa Branta Pesisir yang masih kental dengan adat serta tradisi. Bagian-bagian dalam latar tempat dan latar waktu merepresentasikan kehidupan pedesaan dan perkotaan. Latar waktu tahun 2014, musim kemarau, pagi hari, dan malam hari merepresentasikan kehidupan pedesaan; sedangkan latar waktu musim hujan, siang hari, dan sore hari menggambarkan kehidupan perkotaan. Selain itu, kebiasaan, fakta sosial, interaksi sosial, dan sistem kehidupan masyarakat Madura juga digambarkan melalui latar sosial. Hal ini menunjukkan bahwa dalam unsur latar mengandung budaya (*culture*) masyarakat Madura. Lingkungan desa yang digambarkan dalam novel mampu menggambarkan situasi dan kondisi masyarakat Madura dengan segala rutinitas di dalamnya yang menjadi identitas Madura. Melalui keterkaitan antarunsur ini dapat diketahui bahwa setiap unsur mempunyai keterkaitan satu sama lain. Hal ini menunjukkan bahwa analisis struktural mampu melihat karya sastra sebagai satu kesatuan yang utuh dan memiliki kebulatan makna intrinsik. Berdasarkan hasil analisis struktural dapat diketahui bahwa unsur pembentuk novel *Tanjung Kemarau* adalah identitas, budaya, dan *anthropos* (orang Madura).



#### BAB 4. ANALISIS ANTROPOLOGI SASTRA

Kebudayaan merupakan salah satu aspek kehidupan manusia yang diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi. Kajian antropologi sastra merupakan sebuah usaha untuk mengungkap suatu identitas terhadap karya sastra yang mengandung ciri-ciri kebudayaan. Fokus analisis kajian antropologi sastra adalah wujud kebudayaan sebagai kompleks ide. Karakteristik penelitian antropologi sastra terletak pada pemahaman sastra dari sisi keanekaragaman budaya (Endraswara, 2020:23). Kebudayaan secara universal diuraikan menjadi tujuh unsur, dalam penelitian ini fokus analisis ditujukan pada unsur kebudayaan sistem bahasa, khususnya yang berupa tulisan. Tulisan mengacu pada sebuah karya sastra yang menggambarkan kebudayaan suatu masyarakat tertentu. Antropologi sastra adalah hubungan antara karya sastra dan kebudayaan, untuk mengetahui identitas kebudayaan suatu masyarakat harus dipahami melalui karya sastranya, sebab karya sastra adalah sistem model kedua setelah bahasa. Karya sastra diciptakan melalui kapasitas bahasa, melalui bahasa cara-cara berpikir budaya tertentu ditunjukkan dengan cara menyediakan istilah, konsep, proposisi, dan sebagainya. Menentukan identitas budaya sangat tergantung pada “bahasa” (sebagai unsur kebudayaan nonmaterial), bagaimana representasi bahasa menjelaskan sebuah kenyataan atas semua identitas yang diperinci kemudian dibandingkan (Liliweri, 2018:113). Bahasa merupakan simbol budaya, sebagai sistem simbol dan sarana komunikasi terpenting, suatu bahasa lahir bersamaan dengan adanya komunitas yang menggunakannya. Memahami kebudayaan suatu komunitas berarti memahami bahasanya. Hubungan antara sastra dan ilmu –ilmu lain dengan kebudayaan diawali dengan bahasa, dalam karya sastra baik sastra maupun budaya memiliki kedudukan yang relatif sama (Ratna, 2017:189). Antropologi sastra dengan sendirinya berkaitan dengan tradisi, adat istiadat, mitos, dan peristiwa-peristiwa kebudayaan pada umumnya.

Pada bab ini peneliti menguraikan dan menganalisis data yang diperoleh melalui proses analisis struktural dalam novel *Tanjung Kemarau* kemudian



dilanjutkan dengan analisis antropologi sastra. Analisis antropologi sastra dalam penelitian ini berfokus pada sistem bahasa dalam novel *Tanjung Kemarau*. Analisis terhadap sistem bahasa akan menunjukkan identitas suatu kelompok masyarakat yang digambarkan dalam novel. Pada analisis struktural ditemukan bahwa novel *Tanjung Kemarau* dibentuk oleh unsur identitas, budaya, dan *anthropos*. Pembahasan pada bab ini bertujuan mengungkap identitas budaya Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*. Menurut Endraswara (2020:62), beberapa langkah strategis untuk proses analisis antropologi sastra adalah meneliti persoalan pemikiran, gagasan, atau falsafah; berbagai mitos, legenda, dan dongeng; serta analisis terhadap simbol-simbol ritual dan hal-hal berbau tradisi yang mewarnai masyarakat dalam sastra itu. Identitas Madura akan diungkap melalui analisis terhadap falsafah, legenda dan mitos, ritual dan tradisi, serta perubahan sistem budaya masyarakat.

#### **4.1 Falsafah Masyarakat Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau***

Identitas suatu masyarakat dapat diketahui melalui pemikiran dan gagasan dalam falsafah-falsafah hidup yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Falsafah merupakan bagian dari budaya yang menunjukkan identitas karena dianut oleh setiap masyarakat yang bersangkutan dan tidak dianut oleh masyarakat lain (dari luar). Setiap komunitas masyarakat pasti memiliki gagasan atau falsafah hidup tertentu yang memberi jiwa kepada masyarakat itu. Tokoh dan peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau* menggambarkan kehidupan masyarakat Madura. Masyarakat Madura memiliki ajaran-ajaran luhur yang tercantum dalam ungkapan-ungkapan singkat, peribahasa atau *ca'oca'an* Madura (yang meliputi *ongkabhân*, *bhâbhâsan*, *saloka*, *parèbhâsan*, *parocabhân*, *parsemmon*, dan *bângsalan*, yang terkadang dituangkan dalam bentuk *paparèghân*, *pantun*, *syiir*, *paleghiran*, *send?èlan*, *lalongèdhân*, dan *bâburughân*) (Rifai, 2007:197). Falsafah masyarakat Madura termasuk dalam bentuk *bâburughân* karena berisi nasihat untuk kebaikan. Falsafah tersebut menjadi pedoman dan prinsip hidup masyarakat Madura karena mengandung nilai-nilai moral, agama, sosial, dan budaya masyarakat. Dalam subbab ini akan dibahas mengenai *ca'oca'an* berupa

*bâburughân* yang menjadi falsafah masyarakat Madura, diantaranya mengandung tentang keberagamaan, sikap hormat, etos kerja, karakter, hingga interaksi sosial. Berikut beberapa falsafah masyarakat Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*.

#### 4.1.1 *Abhântal sahâdât, asapo' iman, apajung Èslam*

Falsafah *abhântal sahâdât, asapo' iman, apajung Èslam* memiliki arti 'berbantal syahadat, berselimut iman, berpayung Islam'. Versi lain dari falsafah tersebut adalah *abhântal sahâdât, asapo' iman, apajung Allah* yang artinya 'berbantal syahadat, berselimut iman, berpayung Allah'. Falsafah ini berasal dari syair masyarakat Madura yang kerap dilantunkan para ibu ketika sedang menimang atau menidurkan bayi mereka. Syair tersebut akhirnya menjadi pedoman hidup dan falsafah orang Madura agar senantiasa menjadi orang yang beriman dan bertakwa kepada Allah. Selain sebagai pedoman hidup, falsafah tersebut juga menjadi doa dari para orang tua agar sang bayi selama hidupnya kelak benar-benar menjadi orang yang beriman dan dilindungi oleh Allah (Syamsuddin, 2019:193-194). Falsafah ini menunjukkan identitas berkeagamaan orang Madura yang kuat. Falsafah tersebut juga berhubungan dengan sistem religi masyarakat Madura yang mayoritas memeluk agama Islam. Oleh karena itu, suku bangsa Madura dikenal sebagai masyarakat yang religius karena sangat memegang teguh pendiriannya terhadap agama Islam. Banyak bermunculan aliran-aliran dalam agama Islam dan komunitas keagamaan di kehidupan masyarakat Madura karena lingkungannya yang agamis dan fanatik terhadap agama Islam. Pada novel *Tanjung Kemarau*, terdapat beberapa aliran agama, diantaranya adalah keyakinan agama Islam tradisional, agama Islam puritan, dan kelompok sufistik berupa tarekat.

Sementara itu, Dusun Tengah I dan II sulit ditebak. Warga kedua dusun tersebut berasal dari golongan keagamaan yang puritan; bertentangan dengan keyakinan tradisional Ra Amir dan keikutsertaan Gopar dalam sekte mistik. (*Tanjung Kemarau*: 172)

Kutipan di atas menggambarkan aliran-aliran agama yang dianut masyarakat Desa Branta Pesisir. Setiap dusun seolah memiliki kepercayaannya masing-masing. Mayoritas masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir memang memeluk agama Islam tradisional seperti Ra Amir dan warga dusun lain, kecuali Dusun Tengah I dan II. Keyakinan Islam tradisional mengacu pada kelompok organisasi Islam Nahdlatul Ulama (NU). Kelompok Islam tradisional merupakan kelompok yang memandang budaya sebagai sarana berlangsungnya transformasi agama, sehingga disebut juga Islam kultural (Fatimah, 2017:3). Bukti keyakinan Islam tradisional yang dianut masyarakat Desa Branta Pesisir terlihat dari adanya tradisi-tradisi keagamaan dan tradisi lokal. Salah satu tradisi tersebut adalah dilaksanakannya ritual petik laut karena kepercayaan masyarakat atas kekuatan laut. Warga Dusun Tengah I dan II memiliki keyakinan agama Islam puritan. Kelompok Islam puritan adalah kelompok yang berusaha memurnikan ajaran Islam dari segala bentuk pengaruh luar (termasuk budaya sinkretis) dan bentuk keyakinan, pemikiran dan praktik keagamaan (Fatimah, 2017:3). Salah satu tokoh yang menganut keyakinan tersebut adalah Pata, seorang warga Dusun Tengah yang dikenal istikomah berdakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Kelompok puritan yang digambarkan melalui tokoh Pata dalam novel *Tanjung Kemarau* diceritakan hendak membasmi kelompok mistikus (sufistik) yang dianggap bidah. Kelompok mistikus tersebut adalah Tarekat Nabi Kesturi, komunitas religius yang memuja Allah dan menghadirkan wujud-Nya melalui musik dan tari, syair, dan lagu-lagu. Beragam aliran agama Islam yang terdapat dalam lingkungan Desa Branta Pesisir tersebut menunjukkan bahwa identitas masyarakat Madura mayoritas seorang muslim yang memeluk agama Islam, meskipun perbedaan aliran tersebut kerap berpotensi menimbulkan konflik seperti yang terjadi di Desa Branta Pesisir.

“Heh, Pata! Jangan asal menuduh! Buktikan dulu!” Terdengar sebuah suara dari kerumunan yang berdiri di pinggir jalan.

“Dasar pengecut! Lebih baik kau tutup mulutmu saja kalau tidak mau berjihad di jalan Allah!” (*Tanjung Kemarau*: 228-229)

Data tersebut menunjukkan konflik internal yang terjadi antar umat agama Islam di Desa Branta Pesisir. Kelompok agama Islam puritan yang direpresentasikan oleh Pata dan pengikutnya menganggap bahwa kelompok mistikus Tarekat Nabi Kesturi adalah sesuatu yang bidah dan melenceng dari ajaran Quran serta hadis. Oleh karena itu, mereka merasa perlu untuk memberantas kelompok mistikus tersebut agar terhindar dari siksa Allah Swt. Fanatisme terhadap agama memang terlihat dari kebiasaan masyarakat Madura yang sangat patuh dalam menjalankan syariat agama seperti sholat lima waktu, mengaji, bersedekah, serta berjihad. Orang-orang mudah terhasut oleh Pata karena merasa memiliki kewajiban untuk berjihad. Mereka merasa bahwa membiarkan sesuatu yang melenceng dari ajaran agama Islam akan menjerumuskan desa mereka dalam musibah. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Madura menganggap Islam sebagai payung kehidupan mereka dengan Allah Swt. sebagai pelindung. Masyarakat pun percaya apabila menyalahi aturan Allah dalam ajaran agama Islam akan mendatangkan bencana.

Konflik antara kedua aliran tersebut menunjukkan adanya benturan antara kelompok agama Islam puritan dengan kelompok mistikus atau tarekat. Benturan tersebut diakibatkan oleh fitnah terhadap ritual yang dilakukan kelompok mistikus, bahwa mereka telah melaksanakan ritual percabulan. Kebenaran yang terungkap dari fitnah tersebut menunjukkan bahwa posisi kelompok mistikus lebih didominasi dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Kini mereka tinggal mengambil langkah selanjutnya. Memerkarakan Ra Amir beserta siapa saja yang terlibat dalam persekutuan keji itu. Termasuk kasus pembakaran rumah Nyai Rasera. Jamaah Haji Badruddin tidak sabar melihat orang-orang itu menuai dan mendapat ganjaran setimpal atas apa yang telah mereka lakukan. (*Tanjung Kemarau*: 249)

Kutipan di atas menunjukkan relasi antara kelompok mistikus dengan kelompok Islam puritan dan Islam Tradisional. Kelompok Islam puritan yang direpresentasikan oleh Pata digambarkan bekerja sama dengan Ra Amir yang merepresentasikan Islam Tradisional untuk menjatuhkan kelompok mistikus.



Kemenangan jamaah tarekat dalam mengungkapkan fakta atas fitnah tersebut menunjukkan bahwa kelompok mistikus menempati posisi dominan atas kedua aliran lainnya. Secara tidak langsung kasus tersebut juga menunjukkan bahwa kebenaran akan selalu menang. Kebohongan (fitnah) yang dilakukan Pata dan Ra Amir terbukti hanya menjerumuskan mereka ke dalam musibah. Kelompok mistikus yang menegakkan kebenaran dan kejujuran terbukti mendapat berkah serta membawa pada kebaikan. Sesuai dengan ayat-ayat tentang kejujuran yang tercantum dalam Al-Quran bahwa kejujuran akan mengantarkan pada kebaikan. Fanatisme terhadap agama Islam yang ditunjukkan dalam novel *Tanjung Kemarau* menggambarkan orang Madura menegakkan kebenaran karena berpegang teguh pada ajaran agama Islam. Falsafah *abhântal sahâdât, asapo' iman, apajung Èslam* memiliki makna bahwa ajaran Islam menjadi pedoman bagi orang Madura dalam bertindak. Identitas keberagamaan orang Madura yang kuat ditunjukkan melalui dianutnya falsafah *abhântal sahâdât, asapo' iman, apajung Èslam* oleh para tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Kuatnya identitas agama Islam dalam lingkungan Madura melandasi sebagian besar tata etika kehidupan masyarakat Madura, meliputi sikap, cara berperilaku hingga berinteraksi dengan sesama di kehidupan sehari-hari. Beberapa falsafah lainnya juga didasari oleh pengamalan atau implementasi ajaran-ajaran agama Islam oleh orang Madura. Misalnya seperti falsafah *bhuppa', bhâbhu', ghuru, rato* dan *rampa' naong bâringèn korong*. Falsafah *bhuppa', bhâbhu', ghuru, rato* muncul karena dipegang kukuhnya anjuran dalam agama Islam yang mengajarkan seseorang untuk selalu patuh dan hormat kepada orang tua khususnya ibu.

#### 4.1.2 *Bhuppa', bhâbhu', ghuru, rato*

Ungkapan *bhuppa', bhâbhu', ghuru, rato* secara literal berarti: 'bapak, ibu, guru, dan raja atau pemimpin'. Ungkapan ini menunjukkan orang-orang yang dihormati dan dijunjung tinggi oleh masyarakat Madura. Warga harus taat dan hormat kepada figur-figur tersebut, jika dilanggar maka seseorang akan mendapat sanksi sosial maupun kultural dalam masyarakat (Syamsuddin: 2019:159). Bapak



dan ibu adalah figur orang tua, kepatuhan terhadap orang tua sudah menjadi ajaran luhur yang selalu ada di komunitas masyarakat manapun termasuk masyarakat Madura. Sikap hormat dan patuh terhadap orang tua juga merupakan bagian dari ajaran agama. Agama Islam yang dianut mayoritas masyarakat Madura mengajarkan bahwa menghormati orang tua merupakan hal yang wajib dilakukan oleh setiap anak, khususnya hormat terhadap ibu. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Abu Hurairah, Rasulullah Saw. menyebut ibu sebanyak tiga kali kemudian menyebut ayah sebanyak satu kali dalam sabdanya tentang orang yang paling berhak dihormati ([www.republika.co.id/amp/q2f5dk320](http://www.republika.co.id/amp/q2f5dk320), 13 Desember 2019). Identitas Madura yang sangat kuat iman terhadap agama Islam melahirkan falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* yang mengajarkan orang Madura agar senantiasa menghormati figur-figur tersebut, khususnya hormat dan patuh kepada kedua orang tua. Sumber lain juga menyebutkan sebutan yang berbeda tentang falsafah tersebut, yaitu *bhu*, *pa'*, *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* (ibu, bapak, sesepuh, guru, raja) yang menunjukkan posisi ibu sebagai figur utama yang harus dihormati (Rifai, 2007:313).

Dalam novel *Tanjung Kemarau* mayoritas setiap tokoh digambarkan hormat dan patuh kepada orang tua mereka, baik kepada ayah maupun ibu. Hal ini karena masyarakat memiliki pandangan bahwa kepatuhan terhadap orang tua adalah sesuatu yang wajib dan sangat ditekankan.

Walid tidak berani mengutarakan keberatan kepada ayahnya. Sekolah itu dikelola oleh yayasan ayahnya yang telah pensiun. (*Tanjung Kemarau*: 17)

Kutipan di atas menunjukkan sikap patuh Walid terhadap perintah ayahnya. Ustad Zuhri meminta Walid untuk mengajar di MTs. Sikap hormat dan patuh tersebut membuat Walid tidak berani menentang permintaan sang ayah. Walid juga menuruti permintaan ayahnya untuk mengurus langgar dan mengajar anak-anak mengaji. Ia juga menerima perjodohan dengan putri ustad bernama Ulfa yang diatur oleh Ustad Zuhri. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat relasi antara anak dan orang tua (*bhuppa'-bhâbhu'* atau bapak-ibu) yang berhubungan dengan

penghormatan. Dalam konteks tersebut, orang tua memiliki posisi lebih dominan dari anak. Ustad Zuhri sebagai ayah Walid memiliki posisi lebih tinggi dari Walid, sehingga Walid harus hormat dan patuh kepada Ustad Zuhri. Tokoh lain yang menunjukkan sikap hormat dan patuh kepada orang tua adalah Gopar. Meskipun pernah menyandang gelar *bâjing*, Gopar tetap memegang teguh falsafah hidup masyarakat Madura yang menghormati orang tua. Dominasi *bhâbhu'* (ibu) terlihat dari keputusan Gopar yang mengurungkan niat merantau ke negeri seberang demi tetap berada di sisi ibunya yang sudah lanjut usia. Hal ini menunjukkan bahwa orang Madura sangat memegang teguh ajaran agama Islam. Dikemukakan dalam hadis riwayat Bukhari no. 5971 dan Muslim no. 2548, ketika seseorang datang kepada Rasulullah untuk bertanya siapa yang harus dihormati pertama kali, Nabi saw. menjawab, 'Ibumu! Ibumu! Ibumu! Kemudian ayahmu.' (Izzah, 2011, <https://muslimah.or.id/1861-ibumu-kemudian-ibumu-kemudian-ibumu.html>, 28 April 2011). Dalam bahasa Madura hadis tersebut berbunyi "Ebhuna! Ebhuna! Ebhuna! Buru eppa'." Dalam kalimat lain juga diungkapkan oleh para sesepuh bahwa 'Be'na koduh torot oca' rêng towa, tarotama èbhu' (kamu harus menuruti perintah orang tua, terutama ibu) yang menggambarkan penghormatan terhadap ibu dalam lingkungan masyarakat Madura sangat ditekankan karena merupakan anjuran agama Islam.

Falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* juga berhubungan dengan otoritas sosial yang terdapat di lingkungan masyarakat Madura. Dalam konteks politik Madura, ada kelompok-kelompok pemegang otoritas yang turut memengaruhi pemikiran dan tindakan politik masyarakat Madura, di antaranya adalah kiai, orang tua, pemimpin atau pejabat, dan *blater*. Kiai sebagai tokoh sentral di Madura sejak dulu dipandang mempunyai otoritas terkuat, hal ini karena dalam falsafah hidup masyarakat Madura kiai merupakan figur guru yang dihormati dan dijunjung tinggi. Masyarakat Madura sangat patuh dan menjunjung tinggi para kiai dan ulama. Sebagaimana terhadap orang tua, kepatuhan terhadap kiai dan keluarganya, bagi masyarakat Madura merupakan hal yang mutlak. Gambaran sikap segan atau hormat terhadap kiai dan keluarganya ini terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*.

“Kau sudah tahu persoalan Ra Amir dengan orang itu.”

“Menurut Nyai Raser, Ra Amir tak punya nyali. Bahkan ia tak pernah meminta maaf.”

“Jaga mulutmu. Kau tak tahu siapa yang sedang kaubicarakan. Ra Amir putra kiai. Bukan orang sembarangan. Nanti kena tulah.” (*Tanjung Kemarau*: 178)

Data di atas menggambarkan relasi antara figur *ghuru* (kiai/*lora*) dengan masyarakat Madura. Kiai memiliki posisi sebagai guru sekaligus bapak bagi masyarakat Madura, sehingga kepatuhan terhadap kiai juga sama halnya dengan mematuhi orang tua. Sikap hormat Harto terhadap Ra Amir dikarenakan status Ra Amir yang merupakan keturunan seorang kiai yang dianggap guru. Sebagai *lora*, Ra Amir juga dipandang memiliki posisi lebih tinggi daripada Harto karena telah memiliki pengetahuan keagamaan yang cukup banyak meskipun belum setara dengan pengetahuan kiai. Hal inilah yang kemudian menunjukkan dominasi Ra Amir terhadap Harto yang hanya memiliki status masyarakat biasa (nelayan) dalam lingkungan Desa Branta Pesisir. Penghormatan Harto terhadap Ra Amir ditunjukkan dalam bentuk menjunjung tinggi kehormatan Ra Amir sebagai *lora*. Terlebih dalam lingkungan masyarakat Madura terdapat kepercayaan bahwa melawan dan melecehkan keluarga kiai akan mendapat tulah. Hal itu juga dipercayai oleh Harto sehingga ia sempat menegur istrinya, Suryani, karena berani berkata macam-macam tentang Ra Amir.

Selain kepatuhan terhadap Ra Amir sebagai putra seorang kiai, sosok guru dalam novel *Tanjung Kemarau* juga ditunjukkan oleh tokoh Haji Badruddin.

Gopar tidak kuasa melihat gurunya menitikkan air mata. Meskipun terasa berat, ia berupaya menjalankan amanah yang diembankan Haji Badruddin kepadanya. (*Tanjung Kemarau*: 245)

Relasi antara guru dan murid ditunjukkan dalam kutipan di atas. Setelah menjadi mursyid tarekat, Haji Badruddin dianggap sebagai guru oleh para jamaah

termasuk Gopar (murid). Ia sangat dihormati oleh jamaah Tarekat Nabi Kesturi maupun masyarakat di Desa Branta Pesisir khususnya warga Dusun Gilin. Gopar memiliki posisi sebagai objek dalam kekuasaan Haji Badruddin sebagai guru (subjek) yang harus dihormati. Dominasi Haji Badruddin terlihat dari kepatuhan Gopar dalam menjalankan amanah yang diberikan Haji Badruddin. Gopar berupaya menjalankan amanah tersebut dengan baik karena diperintahkan langsung oleh sang guru yang sangat ia hormati. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat Desa Branta Pesisir dalam novel *Tanjung Kemarau* merepresentasikan masyarakat Madura yang sangat menjunjung tinggi tata karma, termasuk menghormati guru.

Figur terakhir yang dihormati dan dipatuhi selain orang tua dan guru adalah *rato* yang berarti raja atau pemimpin. Ketika era feodalisme masih berlangsung, raja memang harus ditaati. Pada masa kerajaan tersebut sistem pengangkatan raja lebih didasarkan pada faktor keturunan. Pada zaman sekarang seorang pemimpin dipilih bukan karena faktor keturunan melainkan karena faktor prestasi dan kemampuannya. Sosok *rato* dalam novel *Tanjung Kemarau* ditunjukkan oleh tokoh Ra Amir dan Haji Badruddin.

Maka, Harto memberitahu Suryani tentang keinginan Ra Amir. Tidak, itu bukan keinginan. Itu perintah. Dan perintah tak boleh ditolak. (*Tanjung Kemarau*: 174)

Data di atas menunjukkan kepatuhan Harto terhadap Ra Amir. Hal ini karena Ra Amir adalah seorang pejabat desa yang pernah menggantikan posisi kepala desa. Ra Amir merepresentasikan *rato*. Terlebih, putra kiai itu juga merupakan calon kepala desa dalam ajang pemilihan kepala desa di Branta Pesisir. Sikap patuh Harto dipengaruhi oleh relasi subjek dan objek antara *rato* (pemimpin) dan bawahan. Ra Amir menduduki posisi dominan sebagai subjek karena ia adalah calon kepala desa (*rato*), sedangkan Harto adalah tim suksesnya (bawahan). Harto sebagai tim sukses Ra Amir merupakan objek dalam kekuasaan *rato*. Namun, kepatuhan terhadap figur pemimpin yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*



ini tidak lagi menjadi sesuatu yang mutlak seperti pada era feodalisme. Masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir telah berani memberikan kritik dan perlawanan terhadap para pemimpin yang melakukan kesalahan atau penyelewengan. Hal ini dipengaruhi perubahan zaman yang telah memasuki era demokrasi. Beberapa warga kerap mengkritik, membicarakan, bahkan mencela pemimpin mereka yang dikenal kotor dan tidak amanah (Syamsuddin, 2019:167). Benturan-benturan antara *bhuppa'*-*bhabhu'* dengan anak, *ghuru* dengan murid, dan *rato* dengan bawahan/masyarakat menunjukkan kekuasaan subjek yang memiliki posisi dominan. Hal ini menunjukkan bahwa falsafah *bhuppa'*, *bhabhu'*, *ghuru*, *rato* dalam novel *Tanjung Kemarau* dapat dimaknai sebagai bukti pemertahanan kekuasaan figur-figur tersebut dalam tradisi lingkungan masyarakat Madura. Berdasarkan pemaparan di atas, keempat figur dalam falsafah *bhuppa'* *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* tersebut menduduki posisi dominan, namun tidak semua dominasi figur tersebut didukung dalam novel *Tanjung Kemarau*, salah satunya adalah penolakan terhadap posisi dominan sosok *rato*. Identitas Madura yang sangat kuat imannya terhadap agama Islam membuat falsafah *bhuppa'*, *bhabhu'*, *ghuru*, *rato* begitu dipegang teguh oleh masyarakat sehingga membentuk karakter orang Madura yang sangat menghormati figur-figur tersebut, khususnya orang tua dan guru.

Falsafah lain yang juga lahir karena dilandasi oleh mengakarkuatnya agama Islam di lingkungan masyarakat Madura adalah falsafah *abhântal ombâk*, *asapo' angèn*, *apajung langngè'*. Dalam agama Islam, manusia diperintahkan untuk selalu beribadah kepada Allah. Bekerja dan belajar termasuk dalam beberapa cara untuk beribadah kepada Allah. Oleh karena itu, Islam mengajarkan agar seseorang senantiasa tekun dan pantang menyerah dalam bekerja serta belajar. Falsafah *abhântal ombâk*, *asapo' angèn*, *apajung langngè'* mengandung inti sari tentang etos kerja masyarakat Madura. Ajaran agama Islam yang dipegang teguh mengantarkan orang Madura menjadi pribadi yang selalu tekun, ulet, dan giat baik dalam bekerja maupun belajar (menuntut ilmu) demi mewujudkan cita-cita. Falsafah ini juga dianut oleh para perantau, sehingga selain



karena memegang teguh ajaran Islam, bakti kepada orang tua juga membuat orang Madura terus semangat dan pantang menyerah dalam bekerja mencari nafkah.

#### 4.1.3 *Abhântal ombâk, asapo' angèn, apajung langngè'*

Ungkapan lain yang tidak jauh berbeda dengan falsafah sebelumnya adalah *abhântal ombâk, asapo' angèn, apajung langngè'* yang artinya 'berbantal ombak, berselimut angin, berpayung langit'. Secara terminologi falsafah tersebut menggambarkan cita-cita, ketangguhan, dan sikap pantang menyerah yang dimiliki masyarakat Madura betapa pun kerasnya gelombang lautan menggebu (<https://www.lontarmadura.com/mengenal-pandangan-hidup-orang-madura/3/>, 13 Juli 2017). Hal ini menunjukkan bahwa orang Madura memiliki jiwa *lalampaan* atau ketualangan yang besar. Mereka juga berani untuk *acabbhur* (menceburkan diri) dalam kegiatan yang penuh tantangan kesulitan dan ketidaknyamanan (Rifai, 2007:228). Keberanian *acabbhur* tersirat dalam peribahasa-peribahasa Madura yang menunjukkan sikap tidak kenal takut orang Madura dalam melakukan kegiatan penuh tantangan, misalnya dalam menggeluti pekerjaan yang penuh dengan risiko. Ungkapan ini berhubungan dengan sistem mata pencaharian sebagai nelayan dan tradisi merantau yang dimiliki masyarakat Madura. Lingkungan Madura yang dekat dengan pesisir membuat masyarakat mencari nafkah dengan berprofesi sebagai nelayan. Ungkapan *abhântal ombâk* dan *asapo' angèn* menggambarkan ketangguhan seorang nelayan yang sanggup untuk mengarungi laut dan tidak gentar dalam mengatasi kerasnya terjangan angin serta ombak kehidupan. Dalam novel *Tanjung Kemarau* mata pencaharian masyarakat sebagai nelayan juga digambarkan melalui tokoh Harto dan masyarakat Dusun Majang.

Semestinya malam itu Harto, suaminya, terlelap di sisinya dan berangkat ke laut lagi pada dini hari. Namun, awak perahu Pandawa Lima tak pulang-pulang. Biasanya perahu kardan tiba sebelum asar. Hingga malam menjelang, yang ditunggu-tunggu tak datang-datang. (*Tanjung Kemarau*: 124)

Data tersebut menggambarkan tokoh Harto yang berprofesi sebagai nelayan. Ia merupakan pemilik perahu Pandawa Lima. Harto dan awak perahunya diceritakan selalu berangkat ke laut pada dini hari dan pulang sebelum asar. Pekerjaan menjadi nelayan merupakan sesuatu yang penuh tantangan dan risiko karena berhadapan langsung dengan alam laut yang tidak dapat diprediksi. Masyarakat Madura bekerja sebagai nelayan dengan mottonya *abhântal ombâk, asapo' angèn*. Mereka pada umumnya mengharapkan penghasilan yang lebih dari laut. Para nelayan bisa berlayar berbulan-bulan lamanya. Akhirnya mereka (kaum lelaki) terbiasa meninggalkan keluarga dan kampung halamannya untuk mengais nafkah di daerah lain (Yasin, 2018:76). Kutipan di atas menunjukkan relasi antara suami dan istri dalam falsafah *abhântal ombâk, asapo' angèn, apajung langngè'* yang menggambarkan keberanian para nelayan. Suami sebagai pencari nafkah menempati posisi dominan daripada istri yang tinggal di rumah. Dalam konteks keberanian, laki-laki atau suami digambarkan lebih berani daripada perempuan atau istri sehingga posisinya lebih tinggi. Keberanian tersebut ditunjukkan melalui profesinya sebagai nelayan yang berani mengarungi lautan untuk mencari nafkah. Bentuk dominasi suami (nelayan) terhadap istri adalah pergi berlayar dalam kurun waktu yang lama, sedangkan istri harus menanti dengan sabar dan menyambut ketika sang suami pulang. Falsafah *abhântal ombâk, asapo' angèn, apajung langngè'* secara tidak langsung juga menunjukkan sifat keras yang dimiliki orang Madura. Profesi dan lingkungan masyarakat Madura yang dekat dengan laut menciptakan sifat keras tersebut. Hal itu ditunjukkan melalui sifat masyarakat nelayan Dusun Majang yang disebutkan mudah terpancing emosi.

Dahulu, falsafah ini memang hanya berlaku atau dianut oleh para nelayan, namun selain dianut oleh para nelayan, falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn apajung langngè'* ini sekarang juga dianut oleh hampir setiap orang Madura. Hal ini dapat diketahui melalui ketangguhan dan sikap pantang menyerah untuk mendapatkan impian luhur yang digambarkan melalui tradisi merantau yang dilakukan oleh masyarakat Madura. Para perantau biasanya memegang dan menerapkan falsafah ini dalam kehidupan perantauannya. Hal itu demi menjaga semangat pantang menyerah agar tidak padam selama berada di kota atau negeri

orang dengan berbagai rintangan dan masalah yang berdatangan. Dalam ungkapan *abhântal ombâk asapo' angèn apajung langngè'* juga tersirat gejala jiwa yang ingin melanglang buana serta kesiapan dan ketabahan untuk melawan segenap rintangan yang besar dan hebat. Pada novel *Tanjung Kemarau* karakter orang Madura yang senang bertualang itu digambarkan dengan keinginan mereka merantau demi mewujudkan cita-cita.

Dan harapan-harapan lain terus mengikuti. Punya keluarga kecil dengan rumah sederhana di Pulau Jawa. Pamekasan hanya tempat ia singgah, mengunjungi kedua orangtua, sanak saudara. (*Tanjung Kemarau*: 15)

Kutipan di atas menggambarkan cita-cita dan harapan Walid ketika ia telah merantau. Jiwa petualang orang Madura yang dimiliki Walid membuat ia ingin merantau dan tinggal di pulau lain, yaitu Pulau Jawa, meski tidak memiliki sanak saudara di sana. Walid menuntut ilmu dan menjalani kehidupan yang belum pernah ia jalani. Tantangan dan rintangan yang dapat menghambatnya di kota perantauan tidak menjadikan Walid gentar untuk mewujudkan cita-citanya dengan merantau. Tradisi merantau tersebut juga menunjukkan relasi antara laki-laki dan perempuan. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, tokoh-tokoh yang digambarkan pergi merantau semuanya adalah laki-laki (Walid, Kholidi, Kali). Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki diletakkan dalam posisi dominan pada tradisi merantau masyarakat Madura. Dominasi yang ditunjukkan adalah bahwa dalam konteks ketangguhan, laki-laki juga masih dalam posisi lebih tinggi dari perempuan sehingga cenderung hanya laki-laki yang boleh atau dapat pergi merantau. Berdasarkan hal tersebut, falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'* dalam novel *Tanjung Kemarau* juga dapat dimaknai sebagai bukti keberanian dan ketangguhan laki-laki Madura untuk menjalani kehidupan. Hal ini berkaitan dengan pemertahanan pandangan bahwa laki-laki lebih berani dan tangguh (lebih berkuasa) daripada perempuan dalam lingkungan masyarakat Madura. Dengan demikian, falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'* menggambarkan identitas masyarakat Madura yang memiliki etos kerja

dengan karakter pemberani, keras, serta pantang menyerah. Selain itu, falsafah tersebut juga menandai identitas patriarki yang dimiliki masyarakat Madura.

Falsafah lain yang kurang lebih memiliki jiwa yang sama dengan falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'* adalah falsafah *kar ngarkar colpè'*. Falsafah tersebut juga berhubungan dengan etos kerja masyarakat Madura. Jika falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'* mengandung amanat untuk pantang menyerah dalam bekerja, maka falsafah *kar ngarkar colpè'* mengandung amanat agar selalu bekerja keras tanpa memandang pekerjaan apa yang sedang dilakukan. Dalam falsafah tersebut terdapat karakter orang Madura yang tidak membeda-bedakan pekerjaan dan tetap melakukannya selama pekerjaan tersebut halal.

#### 4.1.4 *Kar ngarkar colpè'*

*Kar ngarkar colpè'* artinya 'mengais terus mematuk'. Falsafah ini merupakan pepatah yang mencerminkan karakter orang Madura yang suka bekerja keras, bersusah payah dan banting tulang untuk mencari nafkah meski melalui pekerjaan-pekerjaan yang tampak sepele bahkan kasar (Syamsuddin, 2019:172). Orang Madura tidak malu melakukan pekerjaan apapun untuk mencari nafkah. Tidak ada pekerjaan yang dianggap sepele atau hina oleh orang Madura selama pekerjaan yang mereka lakukan halal dan tidak melanggar ajaran agama yang diyakini. Mereka tidak sungkan untuk menjadi tukang rombeng, pengumpul besi tua, buruh tani, pedagang kaki lima, pengemudi becak, bakul rujak, tukang cukur pinggir jalan, kuli pelabuhan, pedagang asongan, penjual sate, penambang perahu, dan pekerjaan kasar lainnya (Rifai, 2007:352). Falsafah *kar ngarkar colpe'* yang menggambarkan kerja keras serta kesediaan orang Madura dalam melakukan berbagai macam pekerjaan ditunjukkan oleh tokoh-tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Tajus adalah satu-satunya orang kepercayaan juragannya itu. Haji Badruddin menilai kinerjanya memuaskan; rajin dan ulet. Karena itulah ia cepat diangkat menjadi asistennya setelah sebelumnya menjadi buruh kasar. (*Tanjung Kemarau*: 195)



Beberapa tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* digambarkan berminat mencari sebagai buruh, salah satunya adalah Tajus Salatin. Tajus melakukan pekerjaannya dengan baik meskipun ia hanya seorang buruh. Ia rajin dan ulet menekuni pekerjaannya sehingga Haji Badruddin menaruh kepercayaan pada Tajus untuk menjadi asisten pribadinya. Kutipan di atas menunjukkan relasi antara Haji Badruddin dan Tajus. Relasi yang terbentuk adalah pertentangan antara subjek dan objek. Berdasarkan level pekerjaan keduanya, Haji Badruddin menempati posisi dominan. Ia adalah pengusaha kaya raya yang merupakan juragan atau atasan Tajus. Bentuk dominasi Haji Badruddin terhadap Tajus adalah kekuasaan untuk menaikkan derajat Tajus dari seorang buruh kasar menjadi asisten pribadi. Tajus merepresentasikan identitas orang Madura yang pekerja keras dan rela bersusah payah. Pekerjaan yang sepele tidak membuat mereka berhenti berusaha tekun serta tabah memperbaiki hidup. Tokoh lain yang digambarkan rela melakukan pekerjaan apa saja demi menyambung hidup adalah Ria atau Raudah.

“Kau mau apa, sih?”

“Aku cuma mau bilang, kau betah amat ya berkubang dengan bau ikan.”

“Itu bukan urusanmu. Aku tak sedang berbuat kriminal.”

“Raudah, sayangku, cintaku, kasihku, kau tahu tidak sih kalau mukamu itu cantik?”

Raudah tak merespon pertanyaan Wardi. (*Tanjung Kemarau*: 109)

Ria tidak malu bekerja menjadi buruh ikan asin sejak muda. Ia tetap giat menjalani pekerjaannya sebagai buruh ikan asin selama dapat menghidupi dirinya serta kakek dan neneknya. Hal ini terbukti dari pernyataan Ria yang mengatakan bahwa ia tidak sedang melakukan perbuatan kriminal, karena itulah ia tidak masalah jika harus bekerja menjadi buruh ikan asin. Kutipan tersebut menunjukkan bahwa orang Madura tidak keberatan melakukan pekerjaan apapun selama pekerjaan yang mereka lakukan bukan kejahatan dan halal. Pada data di atas terdapat relasi antara Wardi yang merupakan ketua orkes dangdut dan Ria yang merupakan buruh ikan asin. Pekerjaan Wardi dinilai lebih tinggi dari



pekerjaan Ria. Hal ini menunjukkan bahwa dalam konteks klasifikasi pekerjaan, Wardi lebih dominan daripada Ria. Bentuk dominasi Wardi adalah dengan adanya kekuasaan untuk menaikkan derajat atau level pekerjaan Ria. Wardi menjadikan Ria seorang biduan sehingga taraf kehidupannya menjadi lebih baik daripada menjadi buruh ikan asin.

Falsafah *kar ngarkar colpè'* juga merupakan cerminan dari budaya masyarakat Madura yang senantiasa berusaha menggapai apa yang menjadi cita-citanya tanpa mengenal kata menyerah. Masyarakat Madura selalu berusaha dengan tekun dan kerja keras sampai apa yang mereka inginkan tercapai. Tokoh-tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* merepresentasikan identitas masyarakat Madura yang selalu bekerja keras baik dalam menggapai cita-cita maupun menggeluti profesi yang mereka miliki, entah itu menjadi seorang buruh ikan asin, seorang asisten, maupun seorang biduan. Pekerjaan lain yang digeluti para tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah profesi sebagai pedagang, nelayan, dukun, guru, hingga pengusaha dan pejabat pemerintahan (desa). Dengan demikian, falsafah *kar ngarkar colpè'* dalam novel *Tanjung Kemarau* dapat dipahami sebagai pengklasifikasian pekerjaan yang dianggap sepele (remeh/rendah) dan pekerjaan yang penting (bagus/tinggi). Hal ini berkaitan dengan pemertahanan kekuasaan seseorang yang pekerjaannya bagus terhadap seseorang yang pekerjaannya sepele. Dalam tradisi masyarakat Madura tidak ada pekerjaan yang dianggap sepele, sehingga mereka tidak masalah melakukan pekerjaan apapun. Mereka tidak keberatan dengan dominasi orang-orang yang pekerjaannya lebih tinggi dari mereka (yang pekerjaannya sepele) selama dapat memberi mereka penghidupan. Oleh karena itu, logika kekuasaan seseorang yang profesinya lebih tinggi tetap bertahan dalam lingkungan Madura. Identitas Madura yang ditunjukkan melalui falsafah *kar ngarkar colpè'* adalah kesediaan mencari nafkah melalui profesi apapun selama pekerjaan tersebut halal. Dalam realitasnya, falsafah *kar ngarkar colpè'* tidak lagi terlalu berlaku di lingkungan masyarakat Madura sendiri, melainkan berlaku di luar pulau atau perantauan. Hal ini karena masyarakat atau sanak keluarga yang berada di rumah (Pulau Madura) tidak mengetahui pekerjaan apa yang dilakukan oleh si perantau.

Jika falsafah *kar ngarkar colpè'* mengandung tentang etos kerja dalam falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'*, maka keberanian orang Madura yang terdapat dalam falsafah *abhântal ombâk asapo' angèn, apajung langngè'* juga terpantul dalam falsafah *ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata*. Tidak hanya berani menghadapi tantangan melainkan orang Madura juga berani menanggung risiko. Hal ini terlihat dari falsafah *ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata* yang menggambarkan keberanian orang Madura untuk menumpahkan darah atau mempertaruhkan nyawa demi mempertahankan harga diri. Keberanian orang Madura dalam falsafah tersebut mungkin dipandang tidak masuk akal bagi masyarakat luar, namun bagi masyarakat Madura hal tersebut adalah sesuatu yang wajar karena masyarakat Madura sangat menjunjung tinggi harga diri mereka.

#### 4.1.5 *Ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata*

Falsafah *ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata* secara harfiah artinya adalah 'lebih baik putih tulang daripada putih mata', sedangkan secara metaforis dapat dimaknai sebagai prinsip bahwa 'lebih baik mati daripada menanggung malu'. Versi lain dari falsafah tersebut adalah *potè mata bân potè tolang, ango'an potea tolang*. Falsafah ini berhubungan dengan harga diri orang Madura. Rasa malu yang dialami orang Madura menyangkut pada harga diri mereka. Gangguan kenyamanan atau usikan ketenangan terhadap orang Madura yang menyangkut rasa sangat terhina sebagai akibat kehilangan muka, harkat, martabat, kehormatan, hak, atau harga diri disebut *malo* ('amat sangat malu'). Dalam Kamus Standard Bahasa Madura-Indonesia, kata *potè mata* merupakan kiasan untuk rasa *todus* atau *malo*, sedangkan *potè tolang* adalah kiasan untuk *mate* (Pawitra, 2009:561). Perasaan *malo* mengakibatkan orang Madura merasa kehilangan harga diri (Rifai, 2007:331). Timbulnya rasa *malo* tersebut merupakan beban yang tidak tertanggungkan oleh penderitanya sehingga sulit dihapuskan begitu saja.

Walid takut firasat Ria benar. Kebenaran itu akan terungkap. Ia merasa terancam. Bagaimana jika orang yang telah menyebarkan skandal itu

punya bukti berupa foto atau video, misalnya. Bukti itu akan tersebar. Merusak namanya dan orangtuanya sebagai tokoh agama yang amat dihormati. Dianggap sebagai panutan tetapi gagal mendidik anaknya sendiri. (*Tanjung Kemarau*: 214)

Kutipan di atas menunjukkan kesadaran Walid bahwa ia telah melakukan sesuatu yang dapat merusak harga diri dan kehormatan dirinya serta orang lain. Walid telah berbuat serong dengan istri orang sehingga berpotensi mencoreng nama baik keluarganya. Terdapat benturan antara Walid sebagai pelaku pelecehan harga diri dengan ayah Walid yang merupakan seorang ustad atau tokoh agama. Pertentangan antara sikap ayah dan anak tersebut menunjukkan relasi subjek dan objek dalam konteks sikap dan perilaku bermasyarakat. Ayah Walid menempati posisi dominan sebagai subjek karena merupakan sosok ustad yang dihormati dan dijadikan panutan oleh masyarakat berkat pengetahuan agamanya. Keberpihakan novel *Tanjung Kemarau* terhadap posisi dominan tersebut menunjukkan penolakan, karena ayah Walid (Ustad Zuhri) telah gagal mendidik anaknya sendiri (Walid) untuk berperilaku baik sesuai ajaran agama. Hal ini dapat dimaknai bahwa tidak semua putra ustad berperilaku baik atau saleh meskipun ayahnya seorang ustad.

Sikap Walid yang telah melakukan tindakan tercela itu juga berpotensi melukai harga diri Gopar sebagai suami Ria yang menjadi kekasih gelapnya. Walid sadar bahwa ia dapat memberi perasaan *malo* kepada orang tuanya dan Gopar. Berita yang masih simpang siur dan hanya dianggap gosip belaka oleh sebagian orang itu dapat membuat Walid berada di posisi berbahaya jika kebenarannya terungkap. Oleh karena itulah Walid merasa hidupnya terancam. Mengusik harga diri seseorang dapat menimbulkan perasaan sangat terhina (*malo*), dan untuk menghapuskan rasa *malo* itu umumnya orang Madura akan menyelesaikannya dengan melakukan *carok*. *Carok* didefinisikan sebagai '*atokar ngangghuy sanjhâta tajhem*' (Kiliaan dalam Rifai, 2007:333), jadi merupakan suatu bentuk perkelahian yang menggunakan senjata tajam dengan tujuan untuk saling menumpahkan darah. *Carok* pada umumnya terpicu karena

dipegangkukuhnya pendirian orang Madura yang diungkapkan dalam falsafah *ango'an potea tolang è tembhâng potè mata*. Adat Madura menganggap *carok* sebagai tindakan memertahankan kehormatan dan harga diri yang sering kali ditimbulkan oleh masalah wanita (Rifai, 2007:337). Pada novel *Tanjung Kemarau* juga disebutkan tentang *carok* yang ditimbulkan oleh masalah wanita.

Walid tak bisa membayangkan reaksi Gopar bila tahu ia telah meniduri istrinya. Bagaimanapun juga, lelaki itu bekas *bajing*. Walid takut watak *bajing* lelaki itu timbul ketika harga dirinya tengah dilecehkan. Ia tak mau diajak *carok*. (*Tanjung Kemarau*: 215)

Kutipan di atas menggambarkan kekhawatiran Walid terhadap kemungkinan bahwa Gopar mungkin saja akan mengajaknya *carok*. Terdapat relasi antara Gopar dan Walid sebagai orang yang harga dirinya dilecehkan dan pelaku yang melecehkan harga diri orang lain. Relasi tersebut berupa benturan antar subjek. Dalam konteks perselingkuhan Walid dan Ria, keduanya melakukan perbuatan serong tersebut atas dasar “mau sama mau” tanpa ada unsur paksaan. Maka Walid memiliki fungsi yang sama dengan Gopar sebagai subjek karena keduanya memprediksi Ria. Namun, dalam konteks pelecehan harga diri, Gopar lebih dominan dari Walid. Hal ini karena Gopar memiliki status sebagai suami Ria. Bentuk dominasi tersebut berupa diperolehnya hak bagi Gopar untuk mengajukan *carok* kepada Walid karena telah melecehkan harga dirinya. Hak mengajukan *carok* tersebut merupakan representasi dari identitas masyarakat Madura yang sangat menjunjung tinggi harga diri mereka. Walid sadar bahwa dirinya telah melukai harga diri Gopar dengan tidur bersama Ria, istri Gopar. Harga diri seorang suami berada pada kehormatan istrinya. Oleh karena itulah permasalahan tentang wanita sering kali menjadi alasan dilakukannya *carok*. Melukai harga diri seseorang sama dengan memermalukan orang tersebut. Walid sama saja telah memermalukan Gopar sebagai seorang suami yang tidak mampu menjaga istrinya sehingga sang istri tidur dengan orang lain. Rasa malu tersebut menjadi hutang yang harus dibayar atau dilunasi. Hal ini juga berhubungan dengan pernyataan



'lokana dhâghing bisa èjhâi', lokana atè tada' tambhâna kajhâbhâna ngènom dârâ' yang artinya 'luka daging dapat dijahit, namun luka hati tidak ada obatnya kecuali menghirup darah' yang merupakan sikap hidup orang Madura (Wiyata, 2002:194). Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa melukai harga diri seseorang dalam lingkungan masyarakat Madura merupakan sesuatu yang amat fatal, karena dapat memberi luka hati yang mendalam dan harus dibayarkan dengan nyawa. Dengan demikian, falsafah *ango'an potea tolang è tembhâng potè mata* dalam novel *Tanjung Kemarau* dapat dimaknai sebagai pemberian hak kepada orang yang harga dirinya dilecehkan untuk menuntut balas terhadap orang yang melecehkan mereka. Hal ini berkaitan dengan pemertahanan harga diri sehingga korban memiliki kuasa atas pelaku pelecehan. Benturan antara Gopar dan Walid menunjukkan bahwa pemertahanan kekuasaan tersebut mulai memudar dalam tradisi masyarakat Madura. Artinya, pengetahuan (*status quo*) masyarakat Madura mulai mengalami perubahan karena Gopar sebagai korban tidak mengambil haknya untuk mengajukan *carok*. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, korban pelecehan harga diri tidak menuntut pelaku untuk membayar luka hatinya dengan melaksanakan *carok*. Hal ini dapat dipahami sebagai bentuk penolakan teks terhadap posisi dominan (hak pengajuan *carok*) tersebut. Dalam konteks identitas, pada falsafah ini juga terdapat bentuk resistansi *bâjing* yang terlihat dari benturan antara Gopar sebagai mantan *bâjing* yang telah bertobat, dengan Walid sebagai putra ustad yang dikenal saleh namun justru berbuat serong dengan istri orang. Terlebih latar belakang Walid yang sempat merantau menandai terjadinya akulturasi antara budaya lokal Madura dengan budaya modern di kota tempat Walid merantau. Hal tersebut memengaruhi pemikiran Walid sehingga berpotensi mengakibatkan adanya perubahan identitas dalam diri Walid. Identitas Madura dalam diri Walid mengalami perubahan setelah ia pergi merantau.

Berdasarkan pemaparan di atas dapat diketahui bahwa *carok* tidak lagi menjadi alternatif terakhir dalam menyelesaikan permasalahan. Dewasa ini, orang Madura cenderung menyelesaikan permasalahan tentang harga diri secara baik-baik dan damai. Hal ini juga dipengaruhi oleh dipegangnya falsafah *rampa' naong bâringèn korong*. Falsafah tersebut menggambarkan hidup damai yang diharapkan



orang Madura. Solidaritas dan toleransi antargolongan masyarakat Madura juga tercakup dalam falsafah *rampa' naong bâringèn korong*. Lahirnya falsafah tersebut dipengaruhi pula oleh kuatnya ajaran agama Islam tentang saling tolong menolong dan hidup rukun dengan sesama.

#### 4.1.6 *Rampa' naong bâringèn korong*

Falsafah *rampa' naong bâringèn korong* secara etimologi berarti 'rindang teduh, beringin kurung' yang dapat dimaknai sebagai suasana teduh penuh kedamaian layaknya berada di bawah pohon beringin yang rindang. Ungkapan tersebut menyiratkan hidup rukun, saling tolong menolong, dan damai (Takdir, 2018:77). Falsafah Madura ini menggambarkan harapan orang Madura untuk bisa hidup dengan penuh keberkahan, kedamaian dan kesejahteraan (Syamsuddin, 2019:183). Menurut Kamus Standard Bahasa Madura-Indonesia (Pawitra, 2009:573), terdapat peribahasa *rampa' naong bâringèn korong adhungket roman* yang bermakna 'sempana keberkatan dengan anak cucu dalam kemakmuran, kesejahteraan sampai hari tua'. Orang Madura kerap kali dilekatkan dengan kekerasan oleh stereotip-stereotip negatif yang berasal dari masyarakat luar, terutama berkaitan dengan tindakan *carok* sebagai tradisi yang menjadi budaya masyarakat Madura. Falsafah *rampa' naong bâringèn korong* menjadi bantahan terhadap stereotip negatif tersebut. Karakter keras yang nampak pada sejumlah orang Madura tidak lantas menandakan bahwa masyarakat Madura tidak menyukai perdamaian dan keharmonisan. Falsafah ini justru menunjukkan bahwa masyarakat Madura sejatinya menyukai perdamaian (Syamsuddin, 2019:185). Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat beberapa peristiwa yang menggambarkan sifat orang Madura yang menyukai kehidupan yang damai tanpa kekerasan dan konflik, juga kebersamaan serta gotong royong demi kesejahteraan.

Saat orang-orang itu tinggal beberapa langkah lagi menuju rumah Haji Badruddin, Pata menghentikan mereka. Semua diam seketika.

“Ingat, tak ada pertumpahan darah. Senjata tajam yang kalian bawa cuma buat berjaga-jaga. Tugas kita hanya menghentikan kegiatan dan menangkap mereka. (*Tanjung Kemarau*: 229)

Kutipan tersebut menunjukkan bahwa Pata dan gerombolan orang yang menggerebek ritual perjamuan Tarekat Nabi Kesturi sebenarnya tidak berniat melakukan tindak kekerasan. Mereka hanya hendak menghentikan kegiatan ritual yang diduga merupakan ritual percabulan. Pata sebagai pemimpin gerombolan tersebut mengingatkan bahwa tidak perlu ada pertumpahan darah. Berdasarkan kutipan di atas dapat diketahui bahwa orang Madura berupaya menyelesaikan masalah tanpa melakukan kekerasan sampai menumpahkan darah, senjata yang mereka bawa hanya untuk membela diri danantisipasi jika sesuatu yang tidak diinginkan terjadi. Data tersebut menunjukkan relasi antara Haji Badruddin dan Pata. Keduanya merepresentasikan dua aliran agama yang terdapat dalam lingkungan masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir, yaitu aliran agama Islam Puritan dan aliran sufi atau mistikus (tarekat). Benturan antara Haji Badruddin dan Pata merupakan pertentangan antara subjek dan subjek. Dalam konteks kedamaian, Haji Badruddin lebih dominan karena memilih tetap tenang dalam gempuran fitnah serta tidak melawan perlakuan gerombolan Pata. Haji Badruddin adalah representasi orang Madura yang menghindari kekerasan dan lebih menyukai perdamaian.

Selain menghindari kekerasan, karakter orang Madura yang cinta damai juga ditunjukkan oleh tokoh Gopar.

Orang-orang itu berkumpul di rumah Gopar, lelaki tegar yang terbebani oleh hal-hal berat dan pahit. Pertama, ia telah mendengar desas-desus perselingkuhan istrinya. Tetapi ia tidak percaya begitu saja. Ia yakin, gosip itu merupakan bagian dari cara kotor lawan untuk meruntuhkan namanya, untuk melunturkan kepercayaan orang-orang kepadanya. (*Tanjung Kemarau: 245*)

Kutipan di atas menggambarkan tokoh Gopar yang lebih memilih perdamaian dari pada konflik. Beredarnya desas-desus yang kurang mengenakkan tentang istrinya tidak serta merta membuat Gopar menggunakan kekerasan. Ia tidak percaya dan terpancing emosi begitu saja sebelum mengetahui kebenarannya. Gopar bisa saja

meminta orang yang menjadi selingkuhan istrinya itu untuk berduel dalam *carok* karena telah menyinggung harga dirinya, tetapi ia tidak melakukan hal itu. Hal ini menunjukkan bahwa meski memiliki karakter keras karena bekas *bâjing*, Gopar tetap lebih memilih meredam kemarahannya agar tidak terjadi konflik. Gopar memutuskan untuk memercayai apa yang ia yakini. Gopar melepaskan sikap egosentris dalam dirinya dengan lebih memikirkan jamaah Tarekat Nabi Kesturi yang telah diamanatkan Haji Badruddin padanya. Gopar mengesampingkan masalah pribadinya untuk bersama-sama mengatasi permasalahan yang mengancam kesejahteraan jamaah tarekat dan warga desa. Akibat konflik politik yang terjadi, warga desa menjadi korban. Ra Amir melakukan konspirasi licik dengan memfitnah Haji Badruddin serta Tarekat Nabi Kesturi semata-mata demi mendapatkan kekuasaan. Oleh karena itu, Gopar dan para jamaah tarekat bekerja sama untuk membebaskan Haji Badruddin dan mengungkap kebenaran agar desa mereka terhindar dari calon pemimpin yang zalim seperti Ra Amir.

“Satu-satunya cara untuk membebaskan Haji Badruddin adalah dengan membuat Susi mengakui bahwa semua itu fitnah,” ucap seseorang dalam musyawarah itu. “Ia harus mengungkapkan kebenarannya.”  
“Kurasa Pata juga,” sahut seseorang yang lain. “Aku yakin mereka semua berkomplotan. Ini adalah rencana orang-orang Ra Amir untuk menjatuhkan Gopar. (*Tanjung Kemarau*: 246)

Data tersebut menunjukkan kerja sama para jamaah tarekat untuk membebaskan pemimpin mereka dari fitnah dan menghapus stigma negatif yang dituduhkan pada Tarekat Nabi Kesturi. Kerja sama mereka juga demi mengungkapkan kebenaran atas perilaku jahat Ra Amir yang telah menggunakan cara-cara licik dan keji untuk memenangkan jabatan kepala desa. Berkat kerja sama para jamaah tarekat konspirasi kejam itu akhirnya terungkap. Hal ini menunjukkan bahwa dengan bekerja sama orang Madura berhasil menyelesaikan suatu permasalahan dan berupaya menciptakan perdamaian demi kesejahteraan hidup mereka. Selain itu, terdapat relasi antara Gopar dan Ra Amir yang terlihat pada kutipan di atas. Benturan antara kedua calon kades tersebut berada dalam konteks kepemimpinan.

Posisi Gopar lebih dominan daripada Ra Amir karena sebagai calon kepala desa ia tidak menggunakan cara kotor dan licik untuk melakukan kampanye. Bentuk dominasi Gopar terhadap Ra Amir adalah berhasil mendapatkan kepercayaan masyarakat untuk mendukungnya sebagai kepala desa. Gopar merupakan representasi masyarakat Madura yang mengutamakan kebaikan dalam menjalani kehidupan. Ia menciptakan kedamaian dengan melakukan hal-hal yang baik dan benar. Terbukti dengan menjunjung kebaikan Gopar mendapatkan kepercayaan masyarakat dan berhasil mengalahkan kejahatan (fitnah/Ra Amir). Berbeda dengan Ra Amir yang menggunakan cara jahat dan berakhir merugi, karena kedamaian tidak dapat tercipta selama kejahatan masih merajalela. Dengan demikian, falsafah *rampa' naong bâringèn korong* dalam novel *Tanjung Kemarau* dapat dipahami sebagai representasi kebaikan melawan kejahatan. Kebaikan memiliki kuasa untuk mendominasi kejahatan. Hal itu dibuktikan dengan kemenangan orang-orang yang berpihak pada kebaikan daripada kejahatan. Logika kekuasaan tersebut tetap dipertahankan dalam tradisi masyarakat Madura. Hal ini menunjukkan bahwa falsafah *rampa' naong bâringèn korong* menggambarkan identitas Madura yang sejatinya menyukai perdamaian, gotong royong, dan menjunjung kebenaran.

#### **4.2 Legenda dan Mitos dalam Novel *Tanjung Kemarau***

Pemikiran dan gagasan yang dapat menunjukkan identitas suatu suku bangsa juga terpantul dalam mitos, legenda, dan dongeng dalam lingkungan masyarakat tersebut. Setiap daerah pasti memiliki cerita rakyat yang beredar serta dipercayai oleh masyarakat setempat. Mitos dan legenda termasuk dalam folklor lisan berupa cerita rakyat (Ratna, 2017:102). Folklor adalah gudang keilmuan tradisional dan modern yang merupakan timbunan budaya. Di dalam folklor dapat berisi keterampilan, pemikiran, ide, baik individu maupun kelompok (Endraswara, 2009:34). Oleh karena itu, identitas suatu masyarakat juga dapat ditelaah melalui berbagai legenda dan mitos dalam kelompok masyarakat tersebut.

Berdasarkan *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) cetakan pertama edisi III, legenda merupakan suatu cerita rakyat pada zaman dahulu yang ada



hubungannya dengan peristiwa sejarah (2001:651). Legenda dapat menceritakan asal-usul suatu tempat atau peristiwa sejarah dan tokoh terkenal. Sedangkan mitos diartikan sebagai cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu yang mengandung arti mendalam dan berhubungan dengan hal gaib (2001:749). Secara etimologis mitos berarti kata, ucapan, cerita tentang dewa-dewa. Tetapi alam perkembangan berikut mitos diartikan sebagai wacana fiktional, dipertentangkan dengan *logos*, wacana rasional (Ratna, 2017:110). Berikut beberapa legenda dan mitos masyarakat Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*.

#### 4.2.1 Legenda Bangsacara dan Ragapadmi

Sebagai suatu folklor berupa cerita rakyat, sebuah legenda beredar secara lisan dan turun temurun dari satu orang ke orang lainnya. Sumber dari cerita tersebut merupakan anonim. Begitu pula dengan legenda Bangsacara dan Ragapadmi yang merupakan cerita rakyat dari Jawa Timur, yaitu Madura. Legenda tersebut dipercaya masyarakat sebagai asal-usul atau sejarah dari Pulau Mandangin yang berada di daerah Sampang, Madura. Legenda Bangsacara dan Ragapadmi mengandung nilai budaya berupa setia kepada suami, ketakwaan, sikap saling menyayangi makhluk hidup, dan jangan mudah menyatakan sumpah (Sudikan, 1993:35-37). Legenda Bangsacara dan Ragapadmi disebutkan secara sekilas dalam novel *Tanjung Kemarau*, namun inti sari kisahnya menjadi cerminan terhadap cerita dalam novel *Tanjung Kemarau*.

“Tapi kau belum menuntaskan kisah Ragapadmi!”

“Itu karena kau tertidur.”

“Benar-benar tak adil!”

“Ayolah...,” rajuk Walid sembari mengancingkan kemejanya yang lusuh dan berwarna pudar.

“Akhirnya Ragapadmi jadi menikah dengan Bangsacara?” perempuan itu mencoba mengalihkan pembicaraan. (*Tanjung Kemarau*: 5)

Kutipan tersebut merupakan peristiwa ketika Walid melakukan rutinitasnya berdongeng kepada Ria. Salah satu kisah yang diceritakan Walid adalah cerita



tentang sepasang kekasih Bangsacara dan Ragapadmi. Terdapat berbagai macam versi mengenai legenda tersebut, tetapi dalam kurun waktu yang lama tokoh legenda Bangsacara-Ragapadmi telah menjadi populer dalam masyarakat Madura sebagai cerita yang melambangkan watak jelek (yang ditokohkan oleh Bangsapati) dan watak luhur (yang ditokohkan oleh Bangsacara) serta lambang kesetiaan (yang ditokohkan oleh Ragapadmi) dalam kehidupan manusia. Berdasarkan cerita Asal Usul Pulau Mandangin dan Tragedi Bangsacara-Ragapadmi dalam buku *Mozaik Carèta Dâri Madhurâ* (Azhar, 2019:68-84), Ragapadmi dalam legenda tersebut merupakan seorang putri raja. Ia jatuh cinta kepada seorang pelayan setia, yaitu Bangsacara. Suatu ketika Ragapadmi terserang penyakit sejenis cacar yang sulit disembuhkan. Raja pun mengasingkan Ragapadmi ke luar keraton dan menikahkannya dengan Bangsacara agar laki-laki itu merawatnya. Bangsacara dan ibunya merawat Ragapadmi dengan tulus sehingga hari ke hari Ragapadmi semakin mencintai suami dan mertuanya. Beberapa bulan kemudian Ragapadmi akhirnya sembuh dari penyakitnya. Ia kembali menjadi sosok putri yang cantik jelita. Kabar kesembuhan Ragapadmi terdengar oleh Bangsapati, patih keraton yang tidak menyukai Bangsacara. Ia pun mengatur siasat untuk membunuh Bangsacara karena tidak rela laki-laki itu hidup bahagia bersama putri raja. Berkat kelicikannya, Bangsapati berhasil membunuh Bangsacara saat berada di Pulau Mandangin. Ragapadmi yang merasa hal buruk sedang menimpa suaminya pun menyusul ke Pulau Mandangin bersama kedua anjing setia milik Bangsacara. Hati Ragapadmi hancur begitu melihat suaminya telah tewas dengan berlumuran darah. Kesedihan yang mendalam membuat Ragapadmi akhirnya bunuh diri menggunakan keris Bangsacara dengan disusul oleh kedua anjingnya.

Kisah tersebut menggambarkan kesetiaan antara sepasang suami dan istri. Ragapadmi tidak mampu hidup tanpa suaminya sehingga memutuskan untuk bunuh diri. Dalam novel *Tanjung Kemarau* lambang kesetiaan tersebut ditunjukkan oleh tokoh Gopar sebagai suami Ria. Karakter tokoh Gopar diceritakan sangat setia kepada istrinya, Ria, meskipun ia adalah mantan *bâjing*

yang secara umum dikenal sering kali bergonta-ganti pasangan atau melakukan poligini.

“Aku sanggup.”

Jawaban Gopar membuat Ria terharu. Lelaki itu telah bergulat begitu lama dalam dunia hitam. Ria yakin akan cinta lelaki itu, sebab ia rela meninggalkan dunianya. Demi apa kalau bukan demi orang yang dicintai (*Tanjung Kemarau*: 80)

Kutipan di atas adalah perasaan Ria setelah Gopar menyanggupi syarat yang ia ajukan sebelum pernikahan. Sebelum menikah, Ria meminta Gopar untuk meninggalkan dunia hitam *bâjing*. Kesetiaan Gopar dibuktikan dengan kesanggupannya menerima syarat yang diberikan Ria. Seorang *bâjing* adalah sosok yang berbahaya dan tidak bisa diatur-atur oleh siapapun, termasuk seorang perempuan. Namun, Gopar menyanggupi syarat Ria dan memutuskan untuk meninggalkan dunia *bâjing* yang telah menghidupkan namanya serta menobatkannya sebagai orang berpengaruh. Hal itu ia lakukan karena cintanya yang begitu besar kepada Ria. Kesetiaan Gopar juga ditunjukkan melalui sifat percayanya terhadap Ria ketika beredar gosip tentang istrinya tersebut di kalangan masyarakat. Kesetiaan Gopar tersebut selaras dengan kisah dalam legenda Bangsacara dan Ragapadmi. Kisah melegenda tersebut mencerminkan kesetiaan dalam hubungan suami-istri. Salah satu falsafah Madura tentang keharmonisan suami istri ditunjukkan dalam ungkapan *mara langka' kalabân polo'na* yang artinya ‘ibarat periuk dengan tutupnya’. Sepasang suami istri harusnya rukun dalam segala tindak tanduknya demi kelancaran bahtera rumah tangga (Rifai, 2007:310). Hal ini membuktikan bahwa kesetiaan Gopar telah menjaga rumah tangganya tetap utuh meski banyak gosip yang beredar kerap kali mengguncang hubungan suami-istri tersebut.

Selain kisah kesetiaan dalam hubungan suami-istri, legenda Bangsacara dan Ragapadmi juga menggambarkan kesetiaan rakyat kepada rajanya. Bangsacara dalam legenda tersebut merupakan seorang kepala pelayan (*sentana dalam*) yang sangat setia kepada sang raja. Hal ini menggambarkan kesetiaan

seorang rakyat kepada pemimpinnya atau seorang bawahan kepada atasannya. Hal tersebut merupakan cerminan terhadap falsafah hidup *bhuppa'*, *bhabhu'*, *ghuru*, *rato*. Rakyat yang direpresentasikan oleh Bangsa-sacara digambarkan sangat menghormati dan mematuhi rajanya sebagai pemimpin atau *rato*. Dalam novel *Tanjung Kemarau* gambaran seorang bawahan yang setia terhadap atasannya terdapat pada tokoh Harto dan Gopar.

Ia sadar, yang sedang didukungnya adalah orang yang sulit menang. Ia tak tahu, apakah strategi-strategi timnya cukup ampuh untuk memengaruhi warga. Sebab saat ini rakyat tengah mengalami krisis kepercayaan kepada para politisi dan pemimpin. (*Tanjung Kemarau*: 179)

Kesetiaan Harto dibuktikan melalui kekonsistennya untuk mendukung Ra Amir meskipun Ra Amir dinilai sebagai orang yang sulit menang. Tabiat buruk Ra Amir menjadi salah satu alasan mengapa ia sulit mendapatkan kepercayaan masyarakat. Harto sebagai salah satu tim sukses Ra Amir tetap setia mendukung atasannya untuk menjadi pemimpin (kepala desa). Identitas kesetiaan dan kelayakan orang Madura digambarkan pada salah satu *ca' oca'an* yang berbunyi *ngangghep ka lorana* yang berarti 'setia kepada atasannya'. Kesetiaan tersebut dilandasi oleh kepercayaan mereka untuk mendapatkan tanggapan yang seimbang baik berupa perlakuan, penerimaan, lindungan, maupun naungan karena mapannya keteraturan pranata dan sistemnya (Rifai, 2007:211). Kesetiaan Harto dilandasi oleh kepercayaan bahwa Ra Amir akan melindungi dirinya dan para nelayan. Oleh karena itu, meskipun sulit untuk menang Harto tetap bertahan dalam tim sukses Ra Amir. Ia berharap kemenangan Ra Amir juga akan memberinya keuntungan. Selain itu, Harto juga sangat menghormati status Ra Amir sebagai putra kiai (*lora* atau *ra*) sehingga ia tidak berani berbicara macam-macam tentang pemimpinnya tersebut. Hal itu juga dibuktikan ketika Harto menegur istrinya yang sedang membicarakan Ra Amir. Kesetiaan terhadap pemimpin juga ditunjukkan oleh tokoh Gopar dan para jamaah tarekat. Mereka sangat hormat dan setia kepada Haji Badruddin sebagai pemimpin atau mursyid

Tarekat Nabi Kesturi. Hal ini menunjukkan bahwa dalam legenda Bangsacara dan Ragapadmi mengandung identitas kesetiaan orang Madura. Baik kesetiaan dalam hubungan suami-istri maupun kesetiaan rakyat kepada *rato* atau pemimpinnya.

#### 4.2.2 Legenda Arya Menak

Kisah Arya Menak adalah legenda yang berasal dari Jawa Timur. Cerita rakyat tersebut mengisahkan tentang seorang pemuda yang bertemu dengan tujuh orang bidadari di sebuah telaga. Terdapat berbagai macam versi tentang legenda Arya Menak. Dalam versi legenda dari Jawa Tengah, terdapat alur cerita yang sama dengan tokoh bernama Jaka Tarub. Ada yang berpendapat bahwa tokoh Arya Menak dalam legenda tersebut adalah orang yang sama dengan Arya Menak Sanoyo yang merupakan seorang bangsawan keturunan Majapahit dan menjadi penguasa di Pamekasan pada abad 15 (Ma'arif, 2015:64-65). Terlepas dari hal itu, legenda Arya Menak menjadi salah satu cerita rakyat yang terkenal di kalangan masyarakat Madura. Berdasarkan kisah Arya Menak dalam buku *Mortèka dâri Madhurâ* (Azhar, 2016:14), tokoh Arya Menak diceritakan sebagai putra Ario Damar (Adipati Palembang) yang merupakan anak dari Raja Majapahit yaitu Prabu Brawijaya V dengan selirnya yang bernama Endang Sasmitapura. Sumber lain mengatakan bahwa Arya Menak adalah putra bungsu dari Raja Majapahit yang dititipkan pada saudaranya yang merupakan Raja Palembang (Kementerian Pendidikan Nasional, 2011:213). Dalam novel *Tanjung Kemarau*, terdapat kisah Arya Menak yang melegenda. Kisah tersebut sering diceritakan oleh para orang tua sebagai bahan berdongeng kepada anak-anak mereka.

Dulu, ayahnya menceritakan kisah itu. Saheb mati sebelum kisah itu dituntaskan. Ria tak pernah tahu bagaimana kelanjutannya hingga mimpi itu datang. Dalam mimpi, Saheb hanya menceritakan bagian akhir hikayat Arya Menak. (*Tanjung Kemarau*: 102-103).

Kisah Arya Menak diceritakan oleh ayah Ria, Saheb. Sebelum tidur, Saheb kerap menceritakan dongeng-dongeng, legenda, dan hikayat kepada Ria sejak kecil. Hal ini menunjukkan bahwa para orang tua Madura memiliki tradisi menceritakan



dongeng sebelum tidur kepada anak-anaknya. Tradisi tersebut masih tetap ada meski tidak subur dahulu. Kisah Arya Menak adalah salah satu kisah yang diceritakan Saheb namun tidak pernah Ria dengar secara lengkap. Ia hanya mengetahui bagian awal dan akhir kisah itu. Kisah yang sama diceritakan oleh Walid di kemudian hari. Ria mendengarnya saat Walid bercerita kepada anak-anak di langgar usai belajar mengaji. Walid menceritakan kisah tentang seorang pemuda bernama Arya Menak yang sedang mengembara kemudian menemukan telaga bidadari. Dalam legenda pada buku *Mortèka dâri Madhurâ: Antologi Cerita Rakyat Madura* yang ditulis Azhar (2016:17), Arya Menak memang diceritakan bertemu tujuh orang bidadari yang sedang mandi di sebuah sumber air. Ia memiliki hasrat untuk memiliki salah seorang bidadari sehingga memutuskan untuk mencuri selendang bidadari tersebut. Akhirnya ketika enam bidadari yang lain terbang kembali ke kayangan, salah seorang dari mereka tidak dapat terbang karena selendangnya hilang. Arya Menak mengambil kesempatan dengan menghibur bidadari itu dan mengajaknya tinggal di bumi. Ia berjanji akan menemani dan menghibur bidadari bernama Ni Peri Tanjung Bulan itu sepanjang hidupnya. Mereka pun menikah dan hidup bersama serta dikarunia dua orang anak. Selama itu pula, Arya Menak menyembunyikan selendang Ni Peri Tanjung Bulan di lumbung berasnya. Rahasia itu tersembunyi dengan rapat sampai suatu hari Ni Peri Tanjung Bulan menemukan selendang itu ketika hendak memasak nasi (Azhar, 2016:20).

*Rumah itu lengang ketika Arya Menak pulang. Ke manakah istrinya, Ni Peri Tanjung Bulan, pergi? Di atas tikar, makan siang belum juga terhidang—tak seperti biasa. Digerakkan oleh firasat, cepat-cepat ia memeriksa lumbung.*

*Alangkah terkejutnya ia saat tahu bahwa selendang itu telah raib. Ceceran gabah menyisakan ruang kosong, tempat kain itu selama ini disembunyikan. Kini ia tahu bahwa istrinya takkan pernah kembali. Perempuan itu menjelma bidadari lagi, seperti takdirnya yang asali. Hati lelaki itu berlubang. Dan liang itu digenangi oleh kesedihan. (Tanjung Kemarau: 100)*



Kutipan di atas adalah bagian akhir dari legenda Arya Menak yang diceritakan oleh ayah Ria. Ni Peri Tanjung Bulan akhirnya mengetahui bahwa selama ini Arya Menak yang telah menyembunyikan selendangnya. Layaknya pepatah yang mengatakan bahwa “sepintar-pintarnya bangkai ditutupi, baunya tetap akan tercium juga”, Arya Menak tidak dapat menyembunyikan kebohongan selamanya. Ia sudah membohongi Ni Peri Tanjung Bulan demi mendapatkan sang bidadari. Akibat ketidakjujuran Arya Menak itu, Ni Peri Tanjung Bulan pun pergi meninggalkannya. Arya Menak mendapat ganjaran atas kebohongan yang ia lakukan. Tidak seharusnya ia membohongi orang lain demi keuntungannya sendiri. Kisah tersebut juga mengajarkan bahwa segala sesuatu yang sengaja disembunyikan pada akhirnya akan terungkap juga. Hal ini selaras dengan peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau*. Terdapat peristiwa di mana Walid menyembunyikan perselingkuhannya dengan Ria. Ia telah tidur berkali-kali dengan istri mantan *bâjing* itu. Pada akhirnya rahasia tersebut perlahan terungkap juga.

Keesokan harinya, rahasianya bocor. Desas-desus yang beredar adalah tentang hubungannya dengan Ria. (*Tanjung Kemarau*: 207)

Dalam novel *Tanjung Kemarau*, seperti halnya Arya Menak, Walid menyimpan sebuah “bangkai” kebohongan. Ia menyembunyikan fakta bahwa dirinya telah tidur bersama istri orang. Perbuatan serongnya dengan Ria disembunyikan rapat-rapat. Rahasia itu hanya Walid bagikan dengan sahabatnya, Kholidi. Walid pikir tidak ada orang lain lagi yang mengetahui perselingkuhan tersebut, sampai akhirnya berita itu merebak. Berita tentang skandal antara guru ngaji dengan biduan dangdut yang telah bersuami. Hal ini berhubungan dengan falsafah *abhântal sahôdât, asapo' iman, apajung Èslam* yang dianut masyarakat Madura. Falsafah tersebut mengandung makna bahwa ajaran Islam telah menjadi landasan atau pedoman bagi orang Madura untuk bertindak. Sesuai dengan ajaran agama Islam dijelaskan bahwa perbuatan zina dan dusta (kebohongan) adalah suatu bentuk dosa dan dibenci oleh Allah Swt. Maka dari itu, perbuatan dosa seseorang

pasti akan mendapat balasan dari Allah Swt. Tindakan yang dilakukan Walid telah bertentangan dengan ajaran agama Islam, ia berselingkuh dengan istri orang (zina) dan menyimpan fakta tersebut sehingga melakukan kebohongan. Hal ini menunjukkan bahwa Walid telah melakukan perbuatan dosa dengan berbohong, sehingga ia pun mendapat balasan yang setimpal atas perbuatannya tersebut. Hanya menunggu waktu sampai Walid menuai hasil dari perbuatannya.

Berdasarkan kisah dalam legenda Arya Menak dan peristiwa dalam novel *Tanjung Kemarau*, dapat diketahui bahwa kebohongan hanya membawa petaka. Legenda Arya Menak mengandung pesan bahwa kebohongan tidak dapat disembunyikan selamanya. Segala kebohongan pasti akan terbongkar pada waktunya, dan saat itu terjadi yang tersisa hanyalah kemalangan. Oleh karena itu, seseorang harusnya bersikap dan berperilaku jujur. Ungkapan Madura yang berhubungan dengan hal itu adalah *orèng jhujhur bâkal pojhur, orèng pojhur mate ngonjhur* yang artinya “orang jujur akan beruntung, orang beruntung meninggalnya dengan kaki lurus” (Setiawan, 2015). Peribahasa tersebut bermakna bahwa orang yang jujur hidupnya akan selalu beruntung dan dikenang dalam kebaikan. Dalam agama Islam juga diajarkan bahwa orang beriman harusnya senantiasa jujur dalam hal apapun. Hal ini menunjukkan identitas orang Madura yang memiliki keyakinan dari ajaran agama Islam bahwa kejujuran dapat membawa keberuntungan sedangkan kebohongan membawa kemalangan.

#### 4.2.3 Legenda Bajak Laut Gili Raja

Kesaktian bajak laut Gili Raja merupakan salah satu legenda yang dipercayai oleh masyarakat Desa Branta Pesisir. Perompak atau bajak laut di Madura memang bukan hanya mitos belaka. Para penjarah itu benar-benar ada dan beraksi di lautan. Nelayan Madura kerap menderita kerugian akibat ulah para perompak tersebut. Banyak terjadi kasus perompakan di daerah perairan Madura. Terlebih ketika jalur darat di Madura belum bisa diakses oleh masyarakat. Dalam novel *Tanjung Kemarau* diceritakan bahwa bajak laut Gili Raja memiliki kekuatan supranatural.

Mereka beroperasi pada malam hari, mencuri mesin, pukot, dan peralatan lainnya. Tak cuma dipersenjatai alat-alat tajam, konon *bajak* laut itu juga kerap menggunakan tenaga supranatural. Mereka terkenal sebagai bajak laut sakti. (*Tanjung Kemarau*: 133)

Kutipan tersebut menggambarkan aksi perompak Gili Raja ketika membajak perahu yang tertambat. Berdasarkan cerita-cerita yang beredar, para bajak laut itu bahkan mampu berjalan di atas air dan menyergap perahu nelayan yang tertambat. Terlepas dari cerita-cerita tersebut, keberadaan bajak laut Gili Raja telah menjadi suatu riwayat buruk bagi masyarakat Desa Branta Pesisir. Terbukti dari keputusan Ra Amir yang menyarankan pergi ke Pulau Gili Raja untuk mencari kepastian tentang Harto dan awak perahu Pandawa Lima yang diduga telah dibajak. Hal itu karena semua bajak laut yang beroperasi di perairan Desa Branta Pesisir berasal dari Pulau Gili Raja. Berdasarkan kasus-kasus perompakan yang terjadi di perairan Madura, mayoritas perompak memang berasal dari Gili Raja. Komplotan perompak itu sering beraksi di wilayah perairan Kabupaten Bangkalan hingga Pamekasan (<https://www.liputan6.com/news/read/55199/perompak-di-perairan-madura-merajalela>, 25 Mei 2003).

Kasus perompakan di perairan Madura marak terjadi ketika laut masih menjadi mobilitas utama masyarakat. Para perompak itu kerap berlaku sadis demi mendapatkan barang jarahan. Mereka bahkan tidak segan mengancam nelayan yang menjadi korban jika mereka berani melawan dan tidak menyerahkan mesin perahu (<https://www.liputan6.com/news/read/54044/perompakan-menjerikan-nelayan-madura>, 4 Mei 2003). Dalam novel *Tanjung Kemarau* bajak laut Gili Raja juga diceritakan sebagai salah satu bentuk kejahatan di lautan. Korbannya adalah para nelayan yang melaut dan perahu-perahu yang berlayar di sekitar daerah perairan Pamekasan.

Entah sejak kapan bajak laut Gili Raja muncul sebagai kejahatan di lautan. Ketika jalur darat di Madura belum bisa diakses dan laut menjadi mobilitas utama, perahu pengangkut barang-barang kebutuhan yang berlayar dari

Gresik ke Branta Pesisir kerap diadang perompak Gili Raja. (*Tanjung Kemarau*: 133)

Data di atas menunjukkan salah satu peristiwa perompakan dari bajak laut Gili Raja dalam novel. Tidak hanya perahu milik nelayan yang melaut saja, perahu pengangkut barang pun juga menjadi sasaran para perompak itu. Peristiwa-peristiwa perompakan yang kerap dilakukan bajak laut Gili Raja tersebut akhirnya memunculkan perasaan takut para nelayan untuk melaut. Hal itu pun mengakibatkan beredarnya kisah-kisah tentang bajak laut Gili Raja. Teror yang dialami para nelayan menghasilkan cerita rakyat berupa legenda dan mitos tentang kesaktian *bâjing* laut yang berasal dari pulau tersebut. Setelah peradaban berkembang dan jalur darat sudah dapat diakses, kasus perompakan mulai berkurang. Menurunnya kasus perompakan itu juga dipengaruhi oleh peran pemerintah dalam menumpas para bajak laut. Salah satu peran pemerintah tersebut dapat dilihat dari upaya pamong desa untuk mencegah terjadinya perompakan. Mereka memasang tiang lampu sorot di tengah-tengah pesisir untuk memantau perahu-perahu yang tertambat setiap hari.

Setelah semua tenang, Harto menceritakan runtut kejadiannya. Bahwa ia dan seluruh awak Pandawa Lima tidak bersengketa dengan kawan perompak Gili Raja. Yamin telah keliru menafsir perahunya yang karam. (*Tanjung Kemarau*: 137)

Kasus perompakan di Desa Branta Pesisir juga tidak terbukti kebenarannya. Data di atas menunjukkan bahwa hilangnya Harto dan awak perahu Pandawa Lima ternyata bukan karena terlibat sengketa dengan bajak laut Gili Raja. Perahu mereka karam akibat ulah nelayan Camplong yang kesal karena Harto dan awak perahunya melaut di daerah perairan Camplong tanpa izin serta menggunakan pukot harimau. Hal ini menunjukkan bahwa kasus perompakan sudah jarang terjadi di perairan Madura. Berdasarkan peristiwa di Branta Pesisir yang berkaitan dengan legenda bajak laut Gili Raja, terdapat amanat agar masyarakat tidak serta



merta memercayai suatu berita yang masih belum terbukti kebenarannya. Sehubungan dengan hal itu, orang Madura dinasihati agar jangan suka *ngèdingaghi monyèna kojhu'* (mendengarkan kicau ketilang). *Ca' oca'an* itu berarti bahwa tidak semua berita yang disampaikan seseorang dapat dipercaya begitu saja (Rifai, 2007:265). Kasus-kasus di masa lalu hanya menyisakan cerita rakyat yang masih tetap eksis di kalangan masyarakat Madura khususnya masyarakat Desa Branta Pesisir. Legenda bajak laut Gili Raja dalam novel *Tanjung Kemarau* tersebut mencerminkan identitas masyarakat Madura yang masih percaya terhadap kekuatan supranatural. Kepercayaan tersebut mengalami benturan dengan kepercayaan Islam yang mengakar kuat dalam lingkungan masyarakat Madura. Hal ini juga dapat diketahui melalui dominasi tokoh-tokoh dalam novel yang merepresentasikan aliran agama Islam (Ra Amir-Pata/Islam Tradisional-Puritan) terhadap tokoh yang merepresentasikan kepercayaan terhadap kekuatan supranatural (Nyai Rasera/Animisme).

#### 4.2.4 Mitos Perempuan yang Menyusui Kelelawar

Selain legenda, mitos juga termasuk dalam cerita rakyat yang mengandung kebudayaan masyarakat. Kisah-kisah mitos sering kali berisi tentang kearifan lokal dan cerita masa lalu yang masih dipercayai oleh masyarakat. Mitos kerap dikaitkan dengan hal-hal gaib dan tidak terjangkau oleh nalar manusia maupun fakta ilmiah. Salah satu mitos yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah tentang perempuan yang menyusui kelelawar. Mitos tersebut menceritakan tentang seorang tokoh bernama Nyai Rasera.

*Nyai Rasera tak pernah menikah. Ia mengabdikan hidupnya kepada jin pohon bakau. Dan kelelawar-kelelawar itu adalah buah cintanya dengan sang lembut. Tiap senjakala meredup, ia telanjang di jantung hutan bakau dan menyerahkan kedua puting susunya kepada binatang-binatang hitam itu. Dengan sekali isyarat, ribuan makhluk bersayap itu terbang mengerubungi tubuhnya, meminta jatah hangat seorang ibu. (Tanjung Kemarau: 30)*



Mitos tentang Nyai Rasera tidak pernah habis dikupas oleh masyarakat. Data di atas adalah salah satu mitos tentang Nyai Rasera yang beredar di lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir. Tanggapan masyarakat terhadap keberadaan Nyai Rasera yang asal-usulnya misterius memunculkan cerita-cerita menakutkan seperti menyusui kelelawar dan memakan ari-ari. Kisah-kisah mitos itu juga dijadikan sebagai bahan peringatan atau ancaman untuk para anak kecil agar mematuhi orang tua mereka. Masyarakat tetap percaya pada cerita-cerita tersebut meski kebenarannya belum benar-benar terbukti. Kebanyakan cerita tentang Nyai Rasera justru bercampuraduk antara yang sah dan yang sekadar bualan. Kemunculan cerita itu hanya berasal dari tuturan mulut ke mulut antara orang yang satu ke orang lainnya sehingga menjadi pergunjungan di lingkungan masyarakat. Orang-orang tetap memercayai cerita-cerita itu meskipun mereka tidak pernah benar-benar bertemu sosok Nyai Rasera secara langsung. Masyarakat seolah menunjukkan sikap risih tetapi juga hormat terhadap Nyai Rasera. Hal itu karena sebagian warga juga kerap meminta bantuan Nyai Rasera baik untuk melahirkan maupun meminta petunjuk.

Selain mitos-mitos yang beredar tentang kesaktian Nyai Rasera, kehadiran sosok tersebut juga merepresentasikan identitas orang Madura.

Rumah itu tak berubah sama sekali. Pun halamannya. Dan pohon-pohon bakau yang mengitari. Seperti saat kali terakhir mereka melihatnya. (*Tanjung Kemarau: 21*)

Nyai Rasera adalah representasi masyarakat Madura yang sangat menjaga warisan budaya leluhurnya. Ia tidak mengubah semua warisan tersebut sedikit pun. Mulai dari rumah sampai kebiasaan dan kepercayaannya. Orang Madura memang dikenal sangat menghormati leluhur mereka. Hal ini juga berhubungan dengan falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu'*, *ghuru*, *rato* yang berisi nasihat agar orang Madura menghormati orang tua dan sesepuhnya secara luas (Rifai, 2007:313). Tokoh Nyai Rasera menggambarkan karakter orang Madura yang sangat menghormati sesepuh atau leluhur. Bentuk penghormatan itu dilakukan dengan cara menjaga warisan-

warisan dari nenek moyang. Kutipan di atas menunjukkan bahwa rumah Nyai Rasera tidak berubah sama sekali. Hal itu merupakan wujud penghormatan Nyai Rasera terhadap leluhurnya. Walid dan Kholidi adalah saksi dari sikap konsisten Nyai Rasera tersebut. Kondisi rumah itu masih tetap sama seperti bertahun-tahun yang lalu ketika mereka pertama kali menginjakkan kaki ke rumah itu.

Selain mempertahankan kondisi rumahnya, Nyai Rasera juga menjaga warisan nenek moyangnya yang berupa tanah.

Aku juga tak ingin ada satu pohon pun di sekitar sini yang ditebang hanya karena jalan beraspal yang akan kalian buat. Jiwa mereka terlalu berharga. Jalan beraspal dan alas kaki seperti yang kau pakai itu hanya membuat manusia berjarak dengan asal-usulnya: tanah.” (*Tanjung Kemaraw*: 176-177)

Nyai Rasera menjaga tanah warisan leluhurnya dari tangan-tangan serakah yang hendak mengubahnya menjadi restoran dan jalan. Nyai Rasera lebih menghargai kelestarian alam daripada pembangunan-pembangunan itu. Sikap menjaga kelestarian alam itu juga merupakan salah satu bentuk warisan budaya leluhur yang tetap dijaga oleh Nyai Rasera. Ia percaya bahwa jiwa pohon-pohon bakau lebih berharga daripada jalanan beraspal yang membuat manusia berjarak dari asal-usulnya, yaitu tanah. Kisah tentang Nyai Rasera tersebut menunjukkan identitas orang Madura yang sangat menghormati leluhur dan senantiasa menjaga warisan budaya yang diturunkan pada mereka. Warisan berupa ilmu pengetahuan sampai harta benda dan tempat tinggal tetap dilestarikan tanpa ada satu pun yang diubah. Hal ini dibuktikan melalui pendirian Nyai Rasera yang tetap bersikukuh menjaga warisan nenek moyang sampai akhir hayatnya.

#### 4.2.5 Mitos Ikan *Rajumina*

Kisah *rajumina* merupakan salah satu dongeng yang menceritakan tentang kesaktian ikan-ikan. *Rajumina* adalah ikan raksasa yang dipercaya sebagai raja ikan atau penguasa laut oleh masyarakat Madura. Dalam buku *Islam Madura* (Hefni, 2019:218), juga terdapat kisah yang menyebutkan tentang seekor raja ikan

bernama *Rajâh Minah* yang diceritakan berkelamin perempuan. Beberapa sumber lain menyebutkan nama yang bervariasi seperti *rajamina* atau *rajâ mena*.

Tentang *rajumina*, seekor ikan raksasa bersisik emas yang bersemayam di kaki gunung laut. Konon, orang yang mencuri sisik ikan itu bakal gila. Apa pesan cerita itu selain mengajarkan nelayan agar tidak memiliki sifat serakah? (*Tanjung Kemarau*: 88)

Dalam novel *Tanjung Kemarau*, ikan *rajumina* diceritakan sebagai ikan raksasa yang bersisik emas. Berdasarkan mitos dan dongeng yang beredar, jika seseorang mencuri sisik ikan keramat tersebut maka ia akan menjadi gila. Masyarakat percaya bahwa kisah kesaktian ikan tersebut mengandung amanat bagi para nelayan agar tidak serakah dalam mengambil kekayaan laut. Layaknya peribahasa *pèghâ' jhuko'na jhâ' palekko aèngnga* (tangkap ikannya jangan keruhkan airnya), yang berarti bahwa manusia hendaknya memanfaatkan sumber daya alam sebagaimana mestinya (Julian, 2022:35). Tidak berlebihan atau bahkan hingga merusak alam itu sendiri. Hal ini juga berhubungan dengan falsafah *abhântal ombâk, asapo' angèn, apajung langngè'* yang merepresentasikan mata pencaharian sebagai nelayan. Selain menggambarkan keberanian dan ketangguhan seorang nelayan, falsafah tersebut juga dapat dipahami sebagai ungkapan bahwa manusia Madura dapat hidup berdampingan dengan alam (laut). Hal itu dapat terwujud apabila manusia menjaga alam, salah satunya adalah dengan tidak mengeksploitasi sumber daya alam. Mitos tentang ikan *rajumina* menjadi pengingat bagi masyarakat agar tidak mengeksploitasi alam khususnya kekayaan laut secara berlebihan. Kepercayaan terhadap mitos tersebut juga menjadi suatu landasan dari tradisi yang dilakukan oleh masyarakat.

Kalau saja mampu menghayati replika *rajumina* yang mereka larung pada puncak acara, seharusnya mereka merasa punya kewajiban menjaga laut. (*Tanjung Kemarau*: 88)

Petik laut merupakan salah satu tradisi yang dilakukan masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir. Ritual petik laut atau disebut juga *rokat tase'* itu diselenggarakan sebagai bentuk rasa syukur terhadap karunia laut. Kutipan di atas menggambarkan salah satu rangkaian acara dalam ritual petik laut tersebut. Pada puncak acara petik laut terdapat prosesi melarungkan replika *rajumina* ke tengah laut. Hal ini menunjukkan bahwa mitos tentang kesaktian ikan *rajumina* juga menjadi salah satu faktor yang melandasi penyelenggaraan ritual petik laut tersebut. Kisah ikan *rajumina* mengajarkan masyarakat agar senantiasa menjaga kelestarian laut. Tidak bersikap tamak dengan cara memanfaatkan sumber daya alam secukupnya saja. Keserakahan hanya membawa pada malapetaka, seperti halnya kegilaan seseorang yang berani mencuri sisik ikan *rajumina*.

Selain dongeng tentang ikan *rajumina*, kisah kesaktian ikan-ikan lainnya juga menjadi kearifan lokal suku bangsa Madura yang mengandung pesan agar masyarakat senantiasa menghormati entitas alam sebagai sesuatu yang bernilai.

Tentang paus yang mereka panggil “kakek”. Mamalia purba dan bijaksana. Cipratan air dari liang udara binatang itu dipercaya memberkati perahu-perahu nelayan. Mereka pantang menangkap dan membunuh satwa itu. (*Tanjung Kemarau: 88*)

Kutipan tersebut menceritakan tentang mitos paus “kakek”. Masyarakat percaya bahwa semburan air dari ikan paus dapat memberkati perahu-perahu nelayan. Oleh karena itu, akhirnya muncullah pantangan menangkap ikan paus di kalangan masyarakat nelayan Madura. Berdasarkan kisah itu, masyarakat diajarkan untuk memiliki sikap balas budi. Paus dianggap hewan keramat karena telah memberkati perahu para nelayan yang melaut. Demi membalas budi terhadap satwa purba tersebut, masyarakat membuat pantangan untuk menangkap dan membunuh ikan paus. Secara tidak langsung, kisah paus “kakek” itu juga menambah kesadaran masyarakat supaya melindungi satwa laut. Menangkap hewan-hewan laut seperlunya saja, tidak lebih dari yang dibutuhkan.



Mitos-mitos tentang kesaktian ikan-ikan itu menunjukkan identitas masyarakat Madura yang sejatinya telah memiliki akar budaya untuk selalu menjaga kelestarian alam. Mitos-mitos tersebut mengandung nilai-nilai kebudayaan agar masyarakat menghargai alam dengan melestarikan lingkungan dan tidak bersikap serakah. Jika masyarakat benar-benar meresapi kisah tentang ikan-ikan tersebut, maka tidak akan ada tindakan eksploitasi sumber daya alam yang berlebihan.

#### 4.2.6 Mitos Musim Kematian

Bagi umat Islam kalender Hijriyah merupakan penentuan tanggal atau bulan yang berkaitan dengan ibadah-ibadah tertentu dan hari-hari penting umat Islam. Beberapa ibadah dan hari penting umat Islam tersebut misalnya seperti ibadah puasa, haji, berzakat, hari raya Idul Fitri, Idul Adha, Maulid Nabi, serta tahun baru Islam. Masyarakat Madura memiliki versi tersendiri dalam menamai bulan-bulan kalender Hijriyah. Penamaan bulan-bulan itu memiliki makna tersendiri sesuai dengan ritual atau tradisi tertentu yang dilakukan masyarakat (Hudaifi, 2021, <https://malangterkini.pikiran-rakyat.com/khazanah/amp/pr-1253025088/nama-nama-bulan-hijriyah-dalam-bahasa-madura-dan-makna-filosofis>, 16 November 2021). Beberapa kegiatan masyarakat Madura yang berpegang teguh pada hitungan kalender Islam (Hijriyah) diantaranya seperti menghitung hari kelahiran, hari kematian, membangun rumah, tanggal pernikahan dan kegiatan sakral lainnya (Sabarudin, 2021, <https://www.pulaumadura.com/2021/03/nama-bulan-dalam-kalender-hijriyah-versi-bahasa-madura.html>, 29 Maret 2021). Beberapa bulan tersebut dipercaya masyarakat sebagai bulan yang mengandung musim kematian.

Atap rumah perempuan itu adalah talang suara kaok gagak. Ia bayangkan: seekor burung hitam mengendus bau maut sambil melayang-layang dengan tubuh telentang, menggelepar di udara seperti binatang yang dijagal. Tetapi, hari itu tidak jatuh pada bulan Rebba, Pasa, Sabal, Takepe', atau Reraja. Bukan musim kematian. (*Tanjung Kemarau*, 123)



Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat penyebutan nama-nama bulan berdasarkan kalender Hijriyah versi Madura. Kutipan tersebut menunjukkan nama-nama bulan yang dianggap masyarakat sebagai bulan pembawa musim kematian. Bulan-bulan tersebut adalah bulan *Rebba*, *Pasa*, *Sabal*, *Takepe'*, dan *Reraja*. Berdasarkan kalender Hijriyah yang digunakan umat Islam pada umumnya, bulan-bulan itu dikenal dengan nama bulan Sya'ban, Ramadhan, Syawal, Dzul Qa'dah, dan Dzul Hijjah. Masyarakat Madura di Desa Branta Pesisir percaya bahwa pada bulan-bulan itu marak terjadi kematian. Oleh karena itu, kelima bulan tersebut dikenal sebagai bulan yang mengandung musim kematian. Terkait dengan hal itu, dalam budaya masyarakat Madura juga terdapat kepercayaan tentang bulan baik dan bulan jelek. Beberapa bulan yang termasuk dalam kategori jelek adalah bulan *Rebba* dan *Reraje* (Mulyadi, 2012:138). Selain itu, beberapa daerah di Madura juga menganggap bulan *Takepe'* sebagai salah satu bulan yang angker sehingga terdapat larangan untuk melangsungkan pernikahan di bulan *Takepe'* karena diyakini dapat menimbulkan sesuatu yang buruk (Fauzan, 2019:10). Berdasarkan kepercayaan-kepercayaan itulah akhirnya muncul mitos tentang musim kematian. Pada bulan-bulan tersebut dipercaya banyak terjadi kematian. Hal ini menunjukkan bahwa mitos tentang musim kematian muncul akibat adanya akulturasi antara agama Islam dan tradisi lokal (ritual-tradisi warisan nenek moyang) yang masih dipegang erat oleh masyarakat Madura.

Mitos lain yang berhubungan dengan musim kematian adalah tentang kaok burung gagak. Masyarakat percaya bahwa kaok burung gagak merupakan pertanda kematian yang biasanya terjadi pada musim kematian di bulan-bulan tersebut.

Burung itu masih berkaok. Suryani berharap, orang-orang keliru menilai suara gagak. Menurut mereka, kaok gagak mengabarkan berita duka. Pertanda kematian. (*Tanjung Kemarau*: 125-126)

Tokoh yang merepresentasikan kepercayaan masyarakat Madura terhadap mitos musim kematian tersebut adalah Suryani. Ia merupakan istri Harto yang merasa cemas karena suaminya tidak kunjung pulang setelah pergi melaut. Suryani semakin gelisah ketika mendengar suara kaok burung gagak. Masyarakat menandai musim kematian itu dengan kaok burung gagak. Berdasarkan data di atas, masyarakat menafsirkan kaok burung gagak sebagai pertanda kematian dan berita duka. Burung gagak yang mengaok di atas atap rumah seseorang dipercaya sedang mengendus bau kematian dari salah seorang penghuni rumah tersebut. Kepercayaan masyarakat terhadap mitos tersebut juga dipengaruhi oleh peristiwa yang terjadi di lingkungan mereka. Peristiwa-peristiwa yang seolah tepat bila dilaraskan dengan mitos tersebut membuat masyarakat akhirnya meyakini kesakralan dalam mitos musim kematian.

Semuanya telah jelas dan selesai. Orang-orang pulang ke rumah masing-masing dengan anggota keluarga yang sempat hilang. Meski mengalami kerugian ratusan juta, habis itu Suryani dapat tidur dengan nyenyak. Tak ada kaok gagak. Mungkin suara itu hanya imajinasi buruknya. (*Tanjung Kemarau*: 139)

Data tersebut menunjukkan bahwa masyarakat masih memercayai mitos musim kematian. Berdasarkan kisah dalam novel *Tanjung Kemarau*, tokoh Suryani gelisah karena mendengar kaok burung gagak di atap rumahnya. Namun, hari itu tidak termasuk dalam bulan-bulan pada musim kematian, baik bulan *Rebbâ*, *Pasa*, *Sabâl*, *Takèpè'*, maupun *Rerajâ*. Oleh karena itu, Suryani sebenarnya ragu terhadap suara burung gagak yang didengarnya. Keraguan itu terbukti setelah suaminya, Harto, akhirnya pulang dengan selamat. Setelah itu tidak ada lagi kaok burung gagak yang membawa berita duka dan pertanda kematian. Suara itu dianggap hanya imajinasi semata karena kekhawatiran Suryani. Hal ini juga membuktikan bahwa tidak terjadi kematian pada bulan-bulan di luar bulan musim kematian. Kepercayaan masyarakat terhadap mitos berhubungan dengan keadaan yang terjadi di lapangan. Kesakralan mitos musim kematian itu masih dipercaya oleh masyarakat seiring dengan hadirnya peristiwa yang mendukung kebenaran

mitos tersebut. Salah satunya adalah tidak terjadinya kematian di luar bulan *Rebba, Pasa, Sabal, Takepe'*, dan *Reraja* yang dipercaya sebagai bulan musim kematian. Dengan demikian, mitos musim kematian dan kaok burung gagak menunjukkan identitas Madura yang kental akan adat istiadat warisan nenek moyang namun juga memegang teguh ajaran agama Islam.

### 4.3 Ritual dan Tradisi dalam Novel *Tanjung Kemarau*

Ritual dan tradisi menggambarkan kebudayaan yang dimiliki suatu suku bangsa. Setiap golongan masyarakat pasti memiliki ritual dan tradisi yang membedakannya dengan golongan-golongan masyarakat lainnya sehingga menjadi identitas khusus yang dimiliki suatu kelompok masyarakat. Berdasarkan KBBI edisi ketiga oleh Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa (2001:959), ritual didefinisikan sebagai sesuatu yang berkenaan dengan ritus; hal ihwal ritus. Tradisi merupakan adat kebiasaan turun-temurun (dari nenek moyang) yang masih dijalankan dalam masyarakat; penilaian atau anggapan bahwa cara-cara yang telah ada merupakan yang paling baik dan benar (2001:1208). Ritual dan tradisi tersebut mengandung akar budaya masyarakat sebagai salah satu ciri khas. Beberapa ritual dan tradisi yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah sebagai berikut.

#### 4.3.1 Ritual Petik Laut

Petik laut disebut juga *rokat tasè'* dalam bahasa Madura. Ritual tersebut biasa dilakukan setahun sekali oleh masyarakat nelayan di Madura. Tujuan ritual petik laut adalah sebagai bentuk rasa syukur atas nikmat berupa rezeki dari sumber daya alam laut yang diberikan Tuhan dan keselamatan dari ancaman bahaya ketika melaut. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, upacara petik laut dilaksanakan oleh masyarakat Desa Branta Pesisir.

Acara petik laut diselenggarakan dengan maksud mensyukuri karunia laut. Karena bertujuan berterima kasih, semestinya acara itu berguna untuk kelestarian laut: membersihkan sampah, menanam bakau, berhenti menggunakan pukot terlarang... (*Tanjung Kemarau*: 88)

Kutipan di atas menunjukkan tujuan diadakannya ritual petik laut. Masyarakat Madura, khususnya para nelayan menyelenggarakan petik laut untuk berterima kasih kepada Tuhan atas karunia laut yang melimpah. Ritual tersebut juga sebagai bentuk upaya permohonan agar diberi keselamatan atau perlindungan selama para nelayan melaut. Ritual petik laut yang dilaksanakan masyarakat nelayan Madura terdiri dari beberapa tahapan acara. Berdasarkan artikel dalam Koran *Harian Surya* yang ditulis oleh Royyan Julian (2010:19), acara petik laut yang digelar oleh masyarakat Desa Branta Pesisir dimulai dengan pengajian akbar, larung sesajen sebagai inti acara, dan terakhir adalah penutupan dengan hiburan orkes dangdut. Inti acara dilakukan dengan mengarak replika *rajumina* ke dermaga. Replika ikan mitos itu berisi sesajen yang hendak dilarung ke tengah laut. Setelah diarak menuju dermaga replika tersebut kemudian diangkut ke atas perahu untuk dibawa ke tengah laut dan dilarung.

Kalau saja mampu menghayati replika *rajumina* yang mereka larung pada puncak acara, seharusnya mereka merasa punya kewajiban untuk menjaga laut. (*Tanjung Kemarau*: 88)

Rangkaian inti acara petik laut tersebut juga ditunjukkan oleh kutipan di atas. Masyarakat melarung replika ikan *rajumina* pada puncak acara petik laut. Menurut warga, melarung sesajen dalam bentuk replika *rajumina* bukan bentuk perbuatan syirik. Larung sesajen dianggap sebagai ekspresi rasa hormat terhadap laut yang telah menyediakan ikan-ikan sehingga membantu nelayan mencari nafkah (Julian, 2010:19). Sumber lain mengungkapkan bahwa sesajen tersebut merupakan simbol yang digunakan sebagai sarana ‘negosiasi’ spiritual kepada hal-hal gaib (Hefni, 2019:214-215). Tujuannya agar makhluk halus yang memiliki kekuatan lebih dari manusia tidak mengganggu kehidupan manusia.

Ritual petik laut merupakan salah satu tradisi yang diwariskan oleh nenek moyang. Masyarakat nelayan Madura masih melestarikannya sebagai bentuk



menghormati warisan budaya leluhur. Pada novel *Tanjung Kemarau* terdapat kritik yang disampaikan pengarang terkait ritual petik laut.

Namun, bukannya introspeksi, mereka malah mencemari laut dengan sampah-sampah yang dihasilkan acara itu. Pengajian dan orkes dangdut yang berlokasi di dermaga menyisakan plastik makanan dalam jumlah akbar. (*Tanjung Kemarau*: 88)

Kutipan tersebut menyorot pada dampak atau akibat yang ditimbulkan terhadap lingkungan usai pelaksanaan ritual petik laut. Ritual yang bertujuan mengungkap rasa syukur atas karunia laut justru berakhir pada praktik pencemaran laut. Hal ini menunjukkan adanya benturan antara rasa syukur dan pencemaran alam. Masyarakat juga tetap mengeksploitasi sumber daya laut meski telah melaksanakan upacara petik laut. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, warga Desa Branta Pesisir tetap membuang sampah di laut dan menggunakan pukat berbahaya untuk menangkap ikan. Ritual petik laut seolah hanya menjadi sebuah acara formalitas untuk melestarikan budaya yang diwariskan oleh leluhur tanpa memahami esensi dari pelaksanaan ritual itu. Kritik tersebut menunjukkan perjuangan terhadap lingkungan yang ditampilkan pengarang melalui tokoh Walid. Menurut Walid, pelaksanaan ritual petik laut seharusnya berisi kegiatan yang berguna untuk kelestarian laut. Penghayatan terhadap ritual petik laut hendaknya juga membuat masyarakat merasa memiliki kewajiban untuk menjaga laut. Sejalan dengan tujuan petik laut yang merupakan bentuk rasa syukur dan upaya agar dijauhkan dari bala malapetaka ketika melaut. Terlepas dari kritik tersebut, ritual petik laut merupakan salah satu kegiatan yang penting bagi masyarakat Madura. Terdapat banyak nilai-nilai yang dapat dihayati dari prosesi ritual petik laut. Selain sebagai pengingat untuk pentingnya menjaga lingkungan laut, ritual tersebut juga mengandung rasa kebersamaan dan gotong royong yang diperlihatkan oleh masyarakat dalam rangka melaksanakan ritual petik laut.



#### 4.3.2 Ritual Bersih Desa

Bersih desa adalah salah satu ritual yang bertujuan untuk menolak bala dan memohon keberkahan serta keselamatan hidup. Ritual bersih desa disebut juga dengan istilah *rokat dhisa* atau ruwatan desa. Ritual tersebut diselenggarakan oleh masyarakat Madura untuk mencegah atau menghindari terjadinya musibah terhadap desa mereka. Secara umum, *rokat dhisa* bertujuan untuk keselamatan desa dari berbagai malapetaka, seperti angin puyuh, air pasang, dan berbagai bencana alam lainnya (Hefni, 2019:219). Dalam novel *Tanjung Kemarau*, warga Desa Branta Pesisir menggelar ritual bersih desa setelah terjadi peristiwa nahas di desa mereka.

Keesokan harinya, warga desa membereskan mayat-mayat yang bergelimpangan. Tubuh-tubuh yang tak lagi utuh. Wajah mereka tak lagi bisa dikenali. Isi perut mereka terburai. Habis itu, warga akan melaksanakan ritual bersih desa. Kejadian itu menjadi riwayat paling mengerikan dalam sejarah mereka (*Tanjung Kemarau*: 35)

Ritual bersih desa di Desa Branta Pesisir dilaksanakan pasca terjadinya peristiwa mengerikan yang menimpa desa mereka. Asosiasi ritual bersih desa yang bertujuan memohon keselamatan desa tepat jika disandingkan dengan peristiwa mengerikan tersebut. Demi mencegah kejadian yang sama terulang kembali, warga pun melaksanakan ritual bersih desa. Tujuan ritual *rokat dhisa* juga sebagai ungkapan rasa syukur karena telah diberi keselamatan pasca peristiwa nahas tersebut. Berdasarkan kutipan di atas, korban peristiwa mengerikan itu adalah seorang investor dan para pengikutnya. Warga desa menggelar ritual *rokat dhisa* dalam rangka menghindari peristiwa nahas lainnya serta memohon perlindungan agar menjaga desa dari segala marabahaya. Tujuan ritual *rokat dhisa* pada umumnya memang memohon agar penduduk desa selamat dan terhindar dari segala musibah serta mendapat hasil pertanian yang melimpah.

Selain untuk memohon berkah dan keselamatan, ritual bersih desa juga sebagai ungkapan rasa syukur atas karunia Tuhan terutama dalam bidang pertanian. Umumnya, ritual keselamatan desa itu dilakukan setiap tahun oleh

masyarakat Madura. Ritual *rokat dhisa* adalah bagian dari tradisi warisan nenek moyang suku bangsa Madura. Ritual tersebut telah ada jauh sebelum Islam masuk ke Madura. Sebelum itu, rangkaian acara dalam ritual *rokat dhisa* dilakukan dengan pembacaan mantra-mantra yang cenderung berhubungan dengan paham animisme. Hal ini menunjukkan bahwa ritual *rokat dhisa* telah ada sejak paham animisme masih dianut masyarakat Madura secara luas. Setelah Islam berkembang di Madura, terjadi perubahan dalam tradisi-tradisi lokal masyarakat termasuk pada ritual bersih desa. Prosesi pembacaan mantra-mantra dalam ritual tersebut mengalami akulturasi dengan agama Islam sehingga pembacaan mantra menjadi bacaan doa-doa oleh kiai (<https://www.lontarmadura.com/upacara-adat-rokat-disa-ju-kae-2/>, 24 Mei 2011). Kegiatan dalam ritual *rokat dhisa* beragam tergantung dari kebijakan setiap wilayah masing-masing.

Selain ritual bersih desa atau *rokat dhisa*, juga terdapat tradisi lain yang bertujuan untuk mencegah datangnya musibah. Sebagian orang Madura memiliki kebiasaan menabur pasir laut di depan rumah untuk menghalau penyakit.

Beberapa warga menabur pasir laut di depan rumah mereka untuk menghalau hawa penyakit. Sebab dari warna cakrawala, segala macam kesulitan ditumpahkan. (*Tanjung Kemarau*: 197)

Kutipan di atas merupakan salah satu tradisi masyarakat yang ditampilkan dalam novel *Tanjung Kemarau*. Masyarakat Madura juga memiliki tradisi yang memercayai bahwa pasir laut bermanfaat untuk menghindari segala macam penyakit. Pasir di sekeliling rumah dianggap sebagai terapi obat yang dipercaya mencegah penyakit. Salah satu masyarakat di daerah pesisir timur Madura (daerah Batang-Batang, Sumenep) bahkan dijuluki Kampung Pasir karena menggunakan pasir sebagai tempat atau alas tidur. Pasir dipercaya masyarakat memiliki efek relaksasi dan juga dapat menyembuhkan penyakit, seperti gatal-gatal di kulit, keluhan nyeri punggung, pegal linu, dan penyakit rematik (Hendra, 2020, <https://maduraindepth.com/pasir-di-sumenep-menjadi-obat-penangkal-penyakit>, 26 Januari 2020). Tidur dengan beralaskan pasir dipercaya dapat menghindari

segala macam penyakit dan bermanfaat berupa kesehatan tubuh. Tradisi ini merupakan warisan adat-istiadat secara turun-temurun dari leluhur orang Madura. Masyarakat menilai pasir sebagai benda bumi yang tidak bisa diremehkan, karena dapat memberikan manfaat terhadap kehidupan mereka. Salah satunya adalah menghalau hawa penyakit.

#### 4.3.3 Ritual Perjamuan Tarekat

Suku bangsa Madura merupakan kelompok masyarakat yang dikenal sangat agamis. Organisasi-organisasi keagamaan tumbuh subur di lingkungan masyarakat Pulau Garam itu. Salah satu organisasi yang menjamur adalah tarekat. Berdasarkan KBBI, tarekat didefinisikan sebagai persekutuan para penuntut ilmu tasawuf. Dilansir dari <https://id.wikipedia.org/wiki/Tarekat>, tarekat merupakan sebuah istilah yang merujuk kepada aliran-aliran dalam dunia tasawuf atau sufisme Islam. Tarekat telah bermunculan di Madura sejak pertengahan abad sembilan belas. Orang-orang Madura secara masif mengikuti tarekat karena kegemarannya pada *kasaktean* (spiritual-magis), sehingga posisi kiai, pemimpin tarekat (mursyid) atau tokoh agama dan sejenisnya memiliki otoritas yang tinggi melebihi otoritas kebangsawanan tradisional (Isqomar, 2021, <https://alif.id/read/isq/mursyid-perempuan-tarekat-naqsyabandiyah-di-madura-b236947p/>, 9 April 2021). Terdapat banyak aliran tarekat yang berkembang di dunia Islam. Suku bangsa Madura sebagai kelompok masyarakat yang lekat dengan Islam juga tidak terlepas dari pengaruh dan perkembangan tarekat-tarekat tersebut. Salah satu keberadaan tarekat di lingkungan masyarakat Madura juga digambarkan dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Pada pertemuan kesekian, kelompok itu telah menjadi sebuah tarekat. Bertemu sepekan sekali. Tarekat Nabi Kesturi. Sebab mereka menari dalam wangi misik. Sebab mereka memuja sang Junjungan yang pernah menampakkan diri dalam mimpi lelaki itu. Dan, pada setiap perjamuan—begitulah mereka menyebut retret itu—Neyna memanggil ayahnya “maulana”. Maulana Bulan Purnama. Sebab lelaki itu menjadi terang. Begitulah orang-orang memanggil namanya. Mereka dibaiaat untuk setia hanya kepada Allah dan Rasul-Nya, mengasihi orang-orang miskin dan tak berdaya. (*Tanjung Kemarau*: 56)

Salah satu tarekat yang dimunculkan dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah Tarekat Nabi Kesturi. Tarekat tersebut merupakan sebuah komunitas religius atau sekte spiritual yang kuat di Desa Branta Pesisir. Tarekat Nabi Kesturi adalah representasi dari kehadiran aliran-aliran tarekat di lingkungan masyarakat Madura. Kehadiran tarekat muncul seiring dengan mengakarkuatnya perkembangan agama Islam di Madura. Beberapa aliran tarekat yang tersebar luas di Madura antara lain Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Tarekat Naqsyabandiyah, dan Tarekat Tidjaniyah (Mulyadi, 2015:156). Ketiga tarekat tersebut merupakan aliran tarekat yang populer dan memiliki cukup banyak pengikut di Madura. Selain ketiga tarekat itu, terdapat tarekat lain yang juga berkembang di Madura, yaitu Tarekat Syattariah dan Sammaniyah (van Bruinessen, 1995:91-117). Dalam lingkungan masyarakat Madura, ritual dalam Tarekat Sammaniyah telah melebur menjadi sebuah tradisi yang bersifat keagamaan dan dikenal dengan *Kolom Samman* (Afif, 2019, <https://islami.co/kolom-samman-di-madura-dari-tarekat-menjadi-budaya-daerah/>, 9 Mei 2019). Ritual tarekat tersebut menjadi tradisi yang rutin dilakukan masyarakat Madura. Menurut Afif dilansir dari <https://islami.co/> (9 Mei 2019), Tarekat Sammaniyah di Madura tidak memiliki mursyid (pemimpin) melainkan masyarakat hanya melakukan ritual tersebut secara rutin bersama-sama. Praktik tradisi *Kolom Samman* itu memiliki kemiripan dengan ritual perjamuan yang dilakukan Tarekat Nabi Kesturi dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Mulanya orang-orang berdiam saja. Mereka merasa aneh, sebab tarian lelaki itu tak lazim, tak seperti yang mereka tonton di pertunjukan *tanda*'. Tetapi lama-lama orang-orang mulai bertepuk tangan, bersorak-sorai. Alunan musik itu mengandung daya sihir. Beberapa orang memasuki arena. Mereka menari dengan gerakan-gerakan otomatis, sebisanya. (*Tanjung Kemarau*: 54)

Dikutip dari <https://mamira.id/samman-madura-semoga-tidak-tinggal-kenangan/> (6 Agustus 2021) terdapat beberapa gerakan dalam tradisi *Kolom Samman*.



Beberapa gerakan tersebut diantaranya adalah membentuk formasi lingkaran dengan salah satu tokoh berdiri di tengah-tengah untuk mengatur irama tepuk tangan dan melantukan pujian-pujian serta senandung shalawat kepada Baginda Rasulullah saw. Tradisi tersebut bermula dari Tarekat Sammaniyah. Tarekat ini didirikan oleh Muhammad bin Abdul Karim al-Saman al-Hasaniy (keturunan Rasulullah dari jalur sayyid Hasan). Berdasarkan data di atas, ritual perjamuan yang dilakukan Tarekat Nabi Kesturi juga memiliki gerakan yang mirip dengan tradisi *Kolom Samman*. Dalam ritual perjamuan Tarekat Nabi Kesturi pada novel *Tanjung Kemarau*, Haji Badruddin sebagai mursyid tarekat menuntun para jamaah untuk menari sembari melantukan pujian-pujian. Haji Badruddin juga mengingatkan orang-orang agar berhenti berfoya-foya, peka kepada sesama, dan tidak terlalu memikirkan dunia. Hal ini menunjukkan bahwa ritual perjamuan Tarekat Nabi Kesturi terinspirasi dari *Kolom Samman* yang bermula dari Tarekat Sammaniyah. *Kolom Samman* di Madura lebih dikenal sebagai budaya yang bersifat keagamaan dari pada suluk menuju Allah (<https://thesantri.co/samman-madura-ritual-tarekat-yang-dirindukan/>, 21 Agustus 2020). Tradisi tersebut telah kian memudar seiring perkembangan zaman.

Kehadiran tarekat di Madura memang telah menjamur dan melebur menjadi suatu budaya masyarakat, tetapi tidak jarang juga menimbulkan konflik. Salah satu konflik yang pernah terjadi melibatkan Kiai Musta'in Romly dari Jombang yang merupakan keturunan Madura (Kiai Romly Tamim dan Nyai Maisaroh) dan sempat menjadi musyid Tarekat Qadiriyyah wa Nasyabandiyah di Jawa Timur serta Madura (van Bruinessen, 1995:91-117) Hal ini berhubungan dengan keikutsertaan Kiai Musta'in dalam sebuah partai politik. Dalam novel *Tanjung Kemarau* juga terdapat konflik yang berkenaan dengan kemunculan tarekat dan peristiwa politik.

“Aku sudah curiga dari dulu, ada yang tidak beres dengan Tarekat Nabi Kesturi.”

“Mereka sekumpulan para pemuja syahwat, tapi berkedok sufi!”

“Berjoget sambil berdoa. Itu cara iblis!”

“Dan perempuan-perempuan itu? Astagfirullah.”

“Melenceng dari ajaran Quran dan hadist!” (*Tanjung Kemarau*: 227)



Konflik dalam lingkungan masyarakat Desa Branta Pesisir pada novel *Tanjung Kemarau* itu berkaitan dengan kehadiran Tarekat Nabi Kesturi dan kampanye politik pemilihan kepala desa. Keikutsertaan Gopar (sebagai calon kepala desa mewakili Tarekat Nabi Kesutri) ke dalam dunia politik desa berimbas pada keselamatan Haji Badruddin dan para jamaah tarekat. Akibat permainan politik dari kubu lawan, Tarekat Nabi Kesturi harus menghadapi gempuran fitnah. Ritual perjamuan mereka dituduh sebagai ritual percabulan. Masyarakat terhasut oleh fitnah tersebut dan langsung melakukan aksi penggerebekan. Hal ini menunjukkan bahwa tarekat bukan hanya sekadar sekte sufistik melainkan juga salah satu komunitas atau gerakan sosial yang turut berperan dalam lingkungan masyarakat. Kiai Musta'in bergabung dengan partai politik demi kemajuan Islam dan kepentingan umat Islam, termasuk juga untuk mengembangkan tarekat (Muhtadi, 2019:132). Gopar sebagai salah satu jamaah Tarekat Nabi Kesturi juga masuk ke dunia politik demi melindungi masyarakat Desa Branta Pesisir dari seorang pemimpin atau kepala desa yang zalim seperti Ra Amir. Kemunculan tarekat beserta ritual perjamuan didalamnya menunjukkan identitas keagamaan orang Madura yang kuat, terutama iman terhadap agama Islam.

#### 4.3.4 Tradisi Tanah *Sangkolan*

Tanah *sangkolan* merupakan salah satu tradisi yang dimiliki masyarakat Madura. Tradisi tersebut mengacu pada tanah leluhur yang diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi. Kata *sangkol* berasal dari akronim dua frasa, yaitu *è panyangsang è papèkol*. Kedua frasa tersebut menghasilkan kata *sangkolan* yang dimaknai sebagai suatu amanah yang harus dijaga dan juga dipikul oleh penerima (<https://radarmadura.jawapos.com/sastra-budaya/29/08/2021/membaca-sangkol/>, 29 Agustus 2021). Leluhur orang Madura mewariskan harta bendanya berupa rumah, tanah, keris, kitab, dan harta-harta lainnya yang dimiliki. Harta benda yang diwariskan itu disebut dengan *sangkol*.

Tanah *sangkolan* bukan hanya sekadar harta pemberian cuma-cuma dari pemilik pertama, melainkan harus dijaga sebaik mungkin oleh generasi selanjutnya.

..Investor itu membujuk Nyai Rasera untuk menjual wilayah itu dengan harga tinggi—meski tanah itu mungkin memang bukan milik Nyai Rasera... (*Tanjung Kemarau*: 34)

Bagi orang Madura tanah merupakan harta warisan yang harus dijaga. Kutipan tersebut menunjukkan keteguhan tokoh Nyai Rasera dalam mempertahankan tanah warisan leluhurnya. Tanah warisan leluhur Nyai Rasera merupakan kawasan hutan bakau yang eksotis, sehingga tidak heran jika tanah itu diminati oleh para investor. Bagi mereka tanah tersebut dapat menjadi ladang bisnis yang sangat menguntungkan, tetapi bagi orang Madura tanah tidak hanya dipandang bernilai ekonomis. Tanah merupakan bagian dari harga diri orang Madura. Terdapat falsafah Madura yang berbunyi, *ajâgâ tana ajâgâ na' poto* (menjaga tanah, menjaga anak-cucu). Hal ini menunjukkan adanya relasi antara tanah yang bernilai ekonomis dan tanah sebagai bagian dari harga diri orang Madura. Pemikiran tanah bernilai ekonomis itu berawal dari kebutuhan hidup orang Madura yang harus dipenuhi, sehingga untuk memperbaiki taraf kehidupan tersebut salah satu aset yang dapat digadaikan adalah tanah. Pemikiran tersebut berasal dari kultur modern yang dipengaruhi oleh kapitalisme, sedangkan pemikiran tanah sebagai harga diri berasal dari pandangan tradisional orang Madura yang diwariskan secara turun-temurun oleh leluhur. Tanah memiliki posisi penting karena bagi orang Madura kehidupan mereka amat bergantung sekaligus ditopang secara dominan oleh tanah (Wiyata, 2013:120). Tanah tidak hanya digunakan untuk diri sendiri melainkan juga demi keberlangsungan hidup anak dan cucu mereka kelak (<https://kamarketjil.medium.com/manusia-madura-dan-tanahnya-1677048cf105>, 4 Juni 2021). Keberadaan tanah dianggap dapat menjadi jaminan agar masa depan anak-cucu mereka tenteram. Sebagai harta kekayaan yang diwariskan, tanah dianggap sebuah titipan. Selayaknya memerlakukan barang titipan, orang Madura merasa memiliki kewajiban untuk

menjalankan amanah leluhur agar menjaga tanah *sangkolan* tersebut dengan baik. Sebagaimana generasi-generasi mereka sebelumnya yang juga telah menjaganya. Tanah bukan hanya sekedar materi atau benda mati yang diolah untuk meningkatkan perekonomian, melainkan juga sesuatu yang bersejarah, spiritual dan menghubungkan antargenerasi (Basri, 2021, <https://radarmadura.jawapos.com/sastra-budaya/24/01/2021/tana-sangkolan/>, 24 Januari 2021). Tanah adalah tempat tinggal dan tempat berkumpul bersama keluarga, serta menghubungkan manusia dengan asalnya. Oleh karena itu, masyarakat Madura tidak hanya memandang tanah secara ekonomis melainkan juga secara sosial religius (Wijdaniyah, 2021:629). Dalam tradisi tanah *sangkolan* terdapat mitos yang dipercaya oleh masyarakat.

Mereka mungkin tak lagi percaya kepada tuah tanah itu. Laknat tanah *sangkolan* yang diyakini dapat menimpa kepada mereka yang menjualnya dianggap tahayul belaka. (*Tanjung Kemarau*: 93)

Dalam novel *Tanjung Kemarau* juga disebutkan bahwa terdapat mitos tentang tanah *sangkolan*. Tanah warisan leluhur orang Madura itu dipercaya memiliki tuah. Orang yang menjual tanah *sangkolan* diyakini akan mendapat laknat atau hukuman dari leluhurnya karena tidak menjaga dengan baik tanah yang diwariskan itu. Orang Madura percaya bahwa roh leluhur memiliki kekuatan yang dapat memberikan perlindungan dalam kehidupan manusia (Wijdaniyah, 2021:629). Tanah mempunyai ikatan dengan roh leluhur, karena orang Madura menilai bahwa orang yang meninggal akan menyatu dengan tanah. Tanah *sangkolan* memiliki makna sakralitas karena menjadi media yang menghubungkan kehidupan generasi masa kini dengan para leluhur. Oleh karena itu, tanah *sangkolan* tidak boleh diperjualbelikan tanpa alasan yang jelas. Masyarakat Madura percaya bahwa memperjualbelikan tanah *sangkolan* tanpa adanya alasan kuat akan mendatangkan kutukan atau sanksi dari para leluhur. Para roh leluhur memiliki kekuatan doa. Orang Madura percaya leluhur mereka kerap datang mengunjungi anak-cucunya yang masih hidup untuk melihat apa yang

dilakukan mereka di dunia. Orang yang menjual tanah *sangkolan* dianggap sebagai anak-cucu atau keturunan yang tidak amanah karena tidak dapat menjaga *sangkolan* dengan baik. Mereka dianggap tidak berterima kasih kepada leluhur yang telah memperjuangkan mereka selama hidup, dari hal inilah akhirnya muncul tanah *sangkolan* tersebut. Tanah tersebut berasal dari doa buruk leluhur yang kecewa karena mengetahui bahwa keturunannya tidak menjaga harta warisannya dengan baik. Orang yang tidak menjaga tanah *sangkolan* dipercaya bahwa hidupnya tidak akan pernah tenteram dan damai. Bahkan diyakini akan sangat terpukul hingga akhir hayat karena kutukan leluhur tersebut (Basri, 2021, <https://radarmadura.jawapos.com/sastra-budaya/24/01/2021/tana-sangkolan/>, 24 Januari 2021).

Tanah merupakan harta yang sangat bernilai dalam kehidupan masyarakat Madura. Status sosial orang Madura juga dilihat melalui kepemilikannya atas tanah. Oleh karena itu, tanah mengandung harga diri manusia Madura. Hal inilah yang membuat tanah juga masuk dalam kategori faktor yang dapat memicu terjadinya *carok*. Mitos tanah *sangkolan* memunculkan sikap proteksi terhadap tanah oleh orang Madura. Demi menjaga tanah *sangkolan*, masyarakat Madura tidak jarang membangun makam leluhur di atas tanah itu. Hal ini dilakukan sebagai pengingat agar mereka senantiasa menjaga tanah itu demi menghormati para leluhur. Adanya kuburan di tanah dekat rumah membuat makna hubungan dengan arwah leluhur kian konkret sehingga makna sakralitasnya pun juga semakin tinggi (Wiyata, 2013:121). Orang Madura juga menjodohkan anak-anak mereka dengan kerabat atau saudara jauh demi menghindari harta (tanah) mereka jatuh ke tangan orang lain. Masyarakat beranggapan bahwa mempertahankan tanah warisan sama dengan menjaga garis keturunannya. Secara kultural, orang Madura sangat menghargai hasil jerih payah orangtua yang mereka terima sebagai warisan. Oleh karena itu, tanah *sangkolan* sudah sepatutnya dipertahankan mati-matian karena merupakan bentuk memerjuangkan warisan leluhur.



#### 4.3.5 Tradisi *Carok*

*Carok* merupakan salah satu tradisi khas yang dimiliki suku bangsa Madura. Tradisi ini adalah salah satu tradisi orang Madura yang sangat terkenal di kalangan masyarakat luar. Oleh karena itu, orang luar kerap kali mengidentikkan orang Madura dengan *carok* dan budaya kekerasan. Dalam pengertiannya, *carok* adalah suatu tindakan atau upaya pembunuhan menggunakan senjata tajam (celurit), yang dilakukan oleh seorang laki-laki terhadap laki-laki lain yang dianggap telah melecehkan harga diri baik secara individu maupun kolektif (Wiyata, 2002:184). Bagi orang Madura *carok* bukan sekadar bentuk kekerasan melainkan tindakan pembelaan terhadap kehormatan dan harga diri akibat hinaan serius, ketidaksopanan, dan penyerobotan terhadap istri atau perselingkuhan (Ma'arif, 2015:163-164). *Carok* berhubungan dengan segala hal yang menyangkut harga diri manusia Madura, misalnya tanah, nama baik keluarga, dan pasangan (istri). Faktor yang sering kali memicu terjadinya *carok* adalah permasalahan perempuan (istri). Istri merupakan kehormatan seorang suami, gangguan terhadap istri dianggap sebagai perlakuan mencoreng harga diri laki-laki (suami). Dalam novel *Tanjung Kemarau*, pemicu kemungkinan terjadinya *carok* juga akibat permasalahan dengan istri orang.

Walid khawatir ada orang yang telah melihat Ria menyelip ke dalam rumahnya. Lalu, memberitahukannya kepada pihak Ra Amir. Siapa tahu bisa jadi alat untuk menghancurkan Gopar. Istri jamaah tarekat kok berbuat serong? Istri calon kepala desa kok tidak bisa melindungi kehormatannya? (*Tanjung Kemarau*: 210)

Berdasarkan kutipan tersebut, dapat diketahui bahwa Ria sebagai istri merupakan bagian dari harga diri Gopar. Sikap Ria yang tidak mampu menjaga kehormatannya juga dapat berakibat menghancurkan harga diri Gopar sebagai suaminya. Harga diri yang terluka dapat memicu terjadinya *carok*. Rasa malu akibat gangguan terhadap harga diri dapat menjadi alasan kuat seseorang meminta dilaksanakannya tradisi *carok*. Hal ini karena *carok* digunakan sebagai tindakan memertahankan kehormatan dan harga diri. Orang Madura sangat menjunjung



tinggi kehormatan dan harga diri mereka, sehingga rela mengorbankan nyawa demi membela harga dirinya. Falsafah Madura yang melandasi pemikiran tersebut adalah ungkapan *ango'an potea tolang è tembhâng potè mata* (lebih baik mati daripada menanggung malu). *Carok* dapat dilaksanakan sebagai bentuk penyelesaian masalah antar dua orang yang bertikai. Salah satu pihak yang merasa harga dirinya dilukai berhak meminta orang yang telah melukai harga dirinya tersebut untuk berduel dalam tradisi *carok*. Hal ini dilakukan dengan tujuan untuk penghapusan rasa malu seseorang akibat harga diri yang dilukai.

Walid bernapas lega. Walid tak bisa membayangkan reaksi Gopar bila tahu ia telah meniduri istrinya. Bagaimanapun juga, lelaki itu bekas *bajing*. Walid takut watak *bajing* lelaki itu timbul ketika harga dirinya tengah dilecehkan. Ia tak mau diajak *carok*. Ia pasti kalah. (*Tanjung Kemarau*: 215)

Orang Madura menggunakan tradisi *carok* untuk mengimpaskan 'utang perasaan' sehingga rasa malu itu dapat hilang. Terdapat pepatah yang menyatakan bahwa *mon lo' bângal acarok jhâ' ngako orèng Madhurâ* (kalau tidak berani bercarok jangan mengaku orang Madura) yang menunjukkan bahwa identitas orang Madura dapat dilihat dari keberaniannya untuk berduel dalam *carok*. Kutipan di atas menunjukkan kegelisahan Walid karena takut Gopar mengajaknya *carok*. Kegelisahan Walid juga disebabkan oleh latar belakang Gopar yang merupakan bekas *bâjing*. *Bâjing* dikenal sebagai orang yang beringas, brutal, dan liar. Istilah lain yang dekat dengan *bâjing* adalah *blater*. Keduanya memiliki status sosial sebagai jagoan Madura yang dibedakan oleh historis dan teritorialnya (Barat dan Timur) (Raditya, 2010:75). *Bâjing* merupakan kelompok jagoan dari daerah Madura Timur (Pamekasan dan Sumenep), sedangkan *blater* adalah jagoan yang terkenal di daerah Madura Barat (Sampang dan Bangkalan). Beberapa sumber menyebutkan bahwa *blater* dan *bâjing* tidak sepenuhnya memiliki pengertian yang sama. Keduanya memiliki tingkatan atau kelas yang berbeda, *bâjing* dikenal lebih kental bermain dalam dunia hitam serta memiliki perangai yang kasar dan keras (Imayanto, 2015, [DIGITAL REPOSITORY UNIVERSITAS JEMBER](https://www.kompasiana.com/www.r3i-</a></p>
</div>
<div data-bbox=)

[arobaya.blogspot.com/54f913eea3331169018b461f/identitas-kaum-blater-madura](http://arobaya.blogspot.com/54f913eea3331169018b461f/identitas-kaum-blater-madura), 12 Januari 2015). Berbeda dengan *blater* yang dinilai sangat suka membantu orang di balik sikap keras dan beringasnya, *bâjing* dianggap sebagai sosok yang hanya beringas dan keras (Syamsuddin, 2019:246). Dalam novel *Tanjung Kemarau*, tokoh berlatar belakang *bâjing* diceritakan tidak hanya beringas dan kasar, tetapi juga memiliki sisi lembut dan beradab. *Bâjing* yang menyangang gelar *parembhâghân* juga disegani masyarakat karena memiliki etika *andhâp asor*. Hal ini menandakan bahwa penggunaan istilah *bâjing* dalam novel *Tanjung Kemarau* memiliki pengertian yang sama dengan *blater*. Penggunaan istilah tersebut disesuaikan dengan latar novel yang terletak di Madura Timur atau Pamekasan, di mana jagoan desa yang terkenal di daerah itu disebut dengan istilah *bâjing*.

*Carok* juga memiliki keterkaitan dengan *bâjing* maupun *blater*. Hal ini karena para pelaku *carok* biasanya kebanyakan berasal dari kelompok jagoan tersebut. *Bâjing* dan *blater* dibekali dengan ilmu kanuragan dan bela diri sehingga tidak segan untuk melakukan *carok*. Kejantanan seorang *bâjing* maupun *blater* juga dapat diakui melalui aksinya dalam tradisi *carok*. Menurut Djatmiko (2020:242), seseorang dapat dinobatkan menjadi *blater* karena kewibawaan maupun keberanian adu fisiknya yang telah terbukti, misalnya melalui kemenangan dalam duel *carok*. Pengaruh kelompok jagoan tersebut dalam lingkungan masyarakat sangat ditentukan melalui pengalamannya ber*carok*. Latief Wiyata (2013:249) juga menyebutkan bahwa salah satu kondisi yang mengakibatkan terjadinya *carok* adalah kondisi sosial-budaya di Madura yang memunculkan seseorang menjadi jagoan desa dengan status sosial pada tataran atas dalam struktur sosial masyarakat. Hal ini membuat elit desa tersebut memiliki suatu otoritas yang kuat di lingkungan masyarakat Madura, di samping otoritas kiai. *Blater* dan *bâjing* ditakuti karena keberaniannya menghadapi tiap tantangan (termasuk melakukan *carok*). Pertarungan fisik dengan menggunakan celurit dalam tradisi *carok* menunjukkan kejantanan para kelompok jagoan desa itu.

Ia tak ingin mati karena dibacok. Bayangan celurit menari-nari di atas kepalanya. Bayangan darah muncrat berhasil membuatnya mual. (*Tanjung Kemarau*: 215)

Celurit dan *carok* merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Berdasarkan kutipan di atas, *carok* juga diidentikan dengan celurit. Walid telah membayangkan senjata tajam berbentuk tanda tanya itu ketika memikirkan kemungkinan Gopar mengajaknya *carok*. Menurut Syamsuddin (2019:119), *carok* dan celurit serupa dua sisi dari gobang yang sama. *Carok* sebagai simbol jiwa ksatria menggunakan celurit sebagai senjata dalam memerjuangkan harga diri dan kehormatan. Secara historis, bagi masyarakat Madura celurit dianggap sebagai simbol perlawanan rakyat jelata terhadap penguasa kolonial. Hal ini berhubungan dengan kisah masyhur seorang tokoh yang melegenda di Madura, yaitu Sakera. *Carok* dan celurit dipercaya berasal dari kisah perjuangan Sakera yang berani melawan penjajah Belanda di sekitar abad ke-19 (Syamsuddin, 2019:120). Sakera diceritakan tidak hanya berjuang melawan Belanda, melainkan juga memertahankan harga dirinya ketika istrinya diganggu orang lain. Pelecehan terhadap istrinya tersebut terjadi ketika Sakera ditangkap dan dipenjara oleh Belanda. Ia pun melarikan diri dari penjara dan langsung ber*carok* sampai membunuh orang yang melecehkan istrinya menggunakan celurit (Syamsuddin, 2019:123). Kisah Sakera tersebut yang akhirnya menjadi inspirasi dari munculnya tradisi *carok* di Madura dengan celurit sebagai senjata tajam yang digunakan. Dalam tradisi *carok*, rasa malu seseorang akibat pelecehan terhadap harga diri dapat dihilangkan dengan tumpahan darah dari lawannya. Oleh karena itu, dalam beberapa kasus *carok* dapat diakhiri ketika salah satu pelaku telah berdarah karena luka berat maupun terbunuh. Hal terpenting adalah pelaku sudah merasa puas, lega, serta bangga karena berhasil menghabisi atau mencederai musuhnya (Wiyata, 2002:180). Seperti halnya ketakutan Walid akan darah yang muncrat karena sabetan celurit jika Gopar benar-benar mengajaknya *carok*.

Celurit sebagai senjata tajam tidak hanya digunakan dalam *carok*, melainkan juga sebagai senjata yang digunakan masyarakat untuk membela diri

dalam kehidupan sehari-hari. Orang Madura kerap membawa celurit ke manapun mereka pergi sebagai senjata untuk menjaga diri dari terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan. Dalam novel *Tanjung Kemarau* ditunjukkan juga bahwa celurit telah akrab dengan masyarakat Madura.

Wajah orang-orang itu tampak murka. Di tangan mereka, celurit *lancor* yang begitu besar dan panjang terpancang berkilat-kilat, memantulkan cahaya matahari yang menghunjam. (*Tanjung Kemarau*: 138)

Bagi masyarakat Madura celurit bukan sekadar senjata tajam biasa, melainkan senjata tajam khas yang memiliki makna simbolis (Djarmiko, 2020:152). Celurit mengandung filosofi berupa rasa ingin tahu orang Madura terhadap segala fenomena yang ada. Hal ini dilihat dari morfologi celurit yang mirip dengan tanda tanya. Masyarakat Madura juga meyakini bahwa celurit merupakan senjata tajam yang mematikan karena sangat efektif dalam melukai atau membunuh lawan. Sisi tajam celurit dapat mengenai seluruh bagian tubuh lawan jika senjata tersebut dibacokkan ke tubuh karena bentuknya yang menyerupai bulan sabit. Kepemilikan terhadap celurit telah menjadi sesuatu yang wajib bagi sebagian masyarakat Madura. Pentingnya senjata tajam itu dapat dilihat dari ungkapan Madura yakni, *are' kancana shalawat* (celurit diperlakukan sebagai teman atau pendamping shalawat). Selain membaca shalawat sebagai amal ibadah untuk memohon perlindungan kepada Tuhan Yang Maha Melindungi, mereka juga senantiasa membawa atau setidaknya memiliki senjata tajam guna membentengi diri sendiri dari segala risiko yang mungkin terjadi (Djarmiko, 2020:157). Oleh karena itu bepergian dengan membawa celurit akhirnya menjadi kebiasaan adat yang sulit ditinggalkan bagi mayoritas masyarakat Madura, terutama bagi mereka yang tinggal di daerah pedalaman atau pedesaan. Kebiasaan tersebut dikenal dengan istilah *nyèkep* atau *nyongkèl*. Kebiasaan tersebut dapat dilihat dari kutipan data di atas. Para nelayan Camplong membawa celurit sebagai senjata untuk melindungi diri dan mengintimidasi lawan. Hal itu mereka lakukan karena Harto dan awak perahu Pandawa Lima menggunakan pukot harimau untuk



menangkap ikan di wilayah perairan mereka. Celurit memiliki banyak jenis, salah satu yang digunakan oleh para nelayan tersebut adalah celurit *lancor*. Selain celurit *lancor*, jenis-jenis celurit antara lain: *larkang*, *bhirâng*, *caló*, *montèng*, *arè'* *takabuwân*, *dhângosok*, dan lain sebagainya (Djarmiko, 2020:154-155). Akibat intimidasi celurit tersebut akhirnya Harto dan awak perahunya pasrah ketika para nelayan Camplong menangkap mereka. Hal ini menunjukkan bahwa celurit tidak hanya digunakan untuk menjaga diri melainkan juga untuk memertahankan harta benda. Oleh karena itulah, *carok* dan celurit dapat didefinisikan sebagai simbol perjuangan masyarakat Madura untuk memertahankan dan membela harga diri serta kehormatan mereka. Kebiasaan orang Madura yang kerap membawa celurit kemanapun mereka pergi juga dapat menandai identitas Madura.

#### 4.3.6 Tradisi Perjodohan

Tradisi perjodohan telah berlangsung cukup lama di lingkungan masyarakat Madura. Seorang anak biasanya sudah dijodohkan sejak kecil atau bahkan sejak masih dalam kandungan (Syamsuddin, 2019:112). Tradisi perjodohan ini mempunyai makna bahwa pada dasarnya masyarakat Madura tidak menghendaki seorang anak perempuan hidup sendirian tanpa pendamping seorang laki-laki sebagai suami (pelindung kehormatan perempuan atau istri) (Wiyata, 2002:59). Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat beberapa kasus yang menunjukkan tradisi perjodohan di lingkungan masyarakat Madura.

Walid dapat menebak alur selanjutnya. Ia tahu, saat itu ayahnya tengah menjodohkannya dengan gadis itu. Ia merasa aneh. Ia tak menyangka ayahnya akan terlibat sejauh itu dalam hidupnya, sebab selama ini ia diberi kebebasan memilih. (*Tanjung Kemarau*: 16)

Kutipan tersebut menunjukkan perjodohan yang diatur oleh orang tua Walid. Hal itu didasari oleh keinginan ayah Walid yang menghendaki anaknya menikah dengan sosok perempuan yang saleh. Dalam lingkungan masyarakat Madura, para orang tua memang sangat berhati-hati dalam menghalangi perjodohan untuk anak-anak mereka. Bahkan tidak jarang perjodohan itu dilakukan antarkerabat dekat

karena telah dipastikan asal-usul atau bibit, bebet, dan bobotnya. Hal ini juga bertujuan agar harta benda milik keluarga tersebut dapat terwariskan di kalangannya sendiri sehingga tidak jatuh ke tangan orang luar (Rifai, 2007:306). Para orang tua dari suku bangsa Madura menjodohkan anak-anak mereka demi kebaikan dan masa depan anak-anak mereka. Seperti halnya ayah Walid yang ingin putranya mendapatkan istri solehah sehingga Walid pun dijodohkan dengan Ulfa, seorang putri ustad yang baik dan bijaksana. Oleh karena itu, menggalang perjodohan perlu kehati-hatian agar kedua belah pihak serasi dan berkeselarasan. Tradisi perjodohan lain yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* juga ditunjukkan melalui tokoh ayah Gopar, yaitu Kali.

...Apakah dulu kedua orangtuanya menikah lantaran jatuh cinta terlebih dahulu? Bukankah mereka dijodohkan dan sebelumnya tak pernah bertemu? Lalu, apakah setelah itu mereka saling mencintai karena telah hidup bersama? Atau jangan-jangan hingga saat ini mereka tidak punya perasaan itu? (*Tanjung Kemarau*: 64)

Data di atas menunjukkan perjodohan ayah dan ibu Gopar. Sesuai tradisi masyarakat Madura, keduanya dahulu juga dijodohkan tanpa pernah bertemu sebelumnya. Bahkan keduanya mungkin tidak saling jatuh cinta pada mulanya. Perjodohan yang direncanakan awalnya mungkin memang tidak mulus, karena kedua remaja yang bersangkutan biasanya gengsi atau menolak calon yang disodorkan. Terlebih jika keduanya tidak saling mengenal sebelumnya. Untuk itu, ada orang yang menjadi mak comblang dan bertugas mencocokkan kedua remaja tersebut. Setiap calon dicari cacat dan celanya agar saling mengetahui kekurangan masing-masing dan dapat menerimanya dengan baik. Mak comblang akan memerhatikan betul-betul agar pihak-pihak yang dijodohkan sebanding, seimbang, dan baik prospek masa depannya. Setelah itu barulah dilanjutkan dengan tradisi pernikahan yang diawali dengan lamaran lalu prosesi pernikahan. Masyarakat Madura pada umumnya menganggap perjodohan itu sebagai takdir atau surat tangan yang sudah digariskan oleh Allah yang Maha Kuasa. Mereka

percaya bahwa sepasang wanita dan pria yang berjodoh pasti akan dipertemukan bagaimana pun caranya.

Tradisi perjodohan ini masih tetap eksis di kalangan masyarakat Madura meskipun tidak seintensif dulu. Banyak keluarga masyarakat Madura yang telah membebaskan anak-anak mereka untuk mencari jodohnya sendiri (Syamsuddin, 2019:112). Hal ini juga dipengaruhi oleh perkembangan zaman ke arah modern. Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat beberapa tokoh yang lebih memilih mencari jodohnya sendiri daripada mengikuti tradisi perjodohan yang dilakukan orang tua mereka.

Seperti orang-orang di desa itu, kawin terlalu dini, lalu beranak pinak. Dusun-dusun menjadi sesak. Rumah-rumah menggusur tanah kosong. Tambak-tambak garam nyaris penuh. Jalan-jalan kian sempit. Orang-orang hidup berimpitan dengan keturunan mereka. (*Tanjung Kemarau*: 90)

Perjodohan di lingkungan masyarakat Madura telah menjadi suatu kebiasaan yang berlangsung cukup lama. Kutipan di atas menunjukkan kebiasaan tersebut dan akibat yang ditimbulkan. Tradisi yang menjodohkan anak di bawah umur itu menyebabkan para remaja di Madura menikah terlalu dini. Bawono (2018:29) mengemukakan presentase angka peristiwa pernikahan usia dini pada remaja banyak terjadi di Pulau Madura dan daerah *tapal kuda* yang merupakan daerah masyarakat subkultur Madura. Selain karena tradisi perjodohan yang dilakukan sejak dalam masa kandungan, pernikahan dini juga disebabkan adanya kepercayaan masyarakat bahwa perempuan remaja (usia 15-18 tahun) yang belum menikah akan menjadi *sangkal*. Julukan itu ditujukan pada gadis yang tidak laku atau tidak akan ada lagi pemuda yang bersedia menikahinya dalam jangka waktu yang lama. Kepercayaan akan *sangkal* tersebut membuat masyarakat menikahkan anak-anak mereka sesegera mungkin, tanpa melihat usia si gadis maupun asal-usul pemuda yang melamar. Populasi masyarakat yang berkembang pesat akibat pernikahan dini akhirnya diikuti dengan kebutuhan tempat tinggal sehingga tanah-tanah kosong pun ditumbuhi bangunan-bangunan rumah. Kritik terhadap tradisi

perjodohan ini juga menjadi faktor yang mengakibatkan tradisi tersebut perlahan mulai memudar. Remaja-remaja di Madura telah memiliki kebebasan dan berhak menentukan pasangan mereka sendiri terlepas dari kehendak orang tuanya. Tokoh yang merepresentasikan kebebasan memilih pasangan tanpa harus melalui tradisi perjodohan itu adalah Gopar dan Walid. Kedua tokoh tersebut menentukan pasangan mereka sendiri daripada mengikuti perjodohan yang diatur oleh orang tua mereka. Hal ini menunjukkan adanya perlawanan atau resistensi novel *Tanjung Kemarau* terhadap tradisi tersebut.

#### 4.3.7 Tradisi Merantau

Merantau merupakan salah satu tradisi yang dimiliki beberapa suku bangsa di Indonesia, tidak terkecuali suku bangsa Madura. Sebagian besar orang Madura merantau ke luar pulau hingga ke luar negeri untuk mencari nafkah. Tradisi tersebut merupakan salah satu warisan nenek moyang secara turun temurun sehingga orang Madura menganggap bahwa merantau merupakan suatu hal yang wajib dilakukan jika ingin sukses. Orang Madura berlomba-lomba merantau ke luar pulau demi mendapatkan kehidupan yang lebih baik. Dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat beberapa tokoh yang diceritakan merantau ke luar pulau.

Sampai tiba ketika Walid harus meninggalkan sahabatnya untuk kuliah di Yogyakarta. mereka hanya berjumpa ketika Walid pulang kampung. Dan Kholidi juga. Sebab ia menempuh studi di Surabaya. (*Tanjung Kemarau*: 27)

Walid merupakan salah satu tokoh yang diceritakan merantau ke Yogyakarta untuk menuntut ilmu. Ia pergi merantau untuk belajar sekaligus membangun karier dan kehidupan barunya di perantauan. Selain Walid, Kholidi juga merantau ke Surabaya dengan tujuan yang sama. Berbeda dengan Walid yang ingin menetap di perantauan, Kholidi merantau hanya untuk belajar dan menyelesaikan studinya kemudian kembali ke kampung halaman. Keinginan Walid merantau karena dilandasi oleh pemikirannya yang beranggapan bahwa kampung



halamannya di Madura tidak dapat membantunya mengembangkan bakat. Kebanyakan motif orang-orang Madura merantau adalah untuk memperbaiki kehidupan mereka menjadi lebih baik. Kondisi alam di Madura yang sejak awal memang tandus mengakibatkan penduduk melakukan migrasi ke berbagai daerah untuk mencari nafkah dan belajar (Syamsuddin, 2019: 44). Daerah yang sering kali menjadi tujuan migrasi orang-orang Madura ini adalah Pulau Jawa, seperti halnya Walid dan Kholidi yang merantau ke Yogyakarta dan Surabaya. Menurut Kuntowijoyo (2017:76), migrasi masyarakat Madura ke Jawa merupakan bagian dari sejarah orang Madura. Perkampungan orang Madura telah banyak dijumpai di wilayah timur keresidenan-keresidenan Jawa sejak tahun 1806. Migrasi orang Madura tertinggi adalah di kabupaten-kabupaten Jawa Timur bagian timur. Arus migrasi dari Madura ke Jawa tersebut terus berkembang hingga jumlah warga yang bermigrasi ke daerah Jawa Timur pada tahun 1930 mencapai 2,5 juta (Syamsuddin, 2019:47). Kebanyakan laki-laki Madura lebih suka merantau karena merasa memiliki tanggungan yang wajib dan harus dipenuhi, yaitu tanggungan untuk memenuhi kebutuhan keluarganya (Utomo, 2018:181). Tokoh lain dalam novel *Tanjung Kemarau* yang digambarkan merantau adalah ayah Gopar, Kali.

Yang ia tahu, ayahnya pernah menjadi *bajing* di negeri jiran. Dikenal tidak hanya di kalangan *bajing*, tetapi juga di antara pengusaha dan para politisi. (*Tanjung Kemarau*: 78)

Daerah jangkauan migrasi orang Madura tidak hanya antar pulau atau provinsi, melainkan hingga ke luar negeri pula. Sebagian masyarakat Madura juga merantau sampai ke luar negeri. Biasanya negeri yang sering dituju orang Madura perantauan adalah negeri-negeri tetangga seperti Malaysia dan Singapura. Beberapa dari mereka bahkan juga telah menetap di negeri jiran itu. Kali merupakan salah satu tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* yang merantau ke negeri tetangga. Profesinya sebagai *bâjing* membuatnya mencari banyak pengalaman dengan merantau. Seorang jagoan desa seperti *bâjing* dan *blater* memang memiliki kebiasaan melakukan “perantauan” ke berbagai tempat untuk

mencari seorang guru yang dapat memberikan ilmu magis seperti ilmu debu dan ilmu kanuragan atau pencak silat (Rozaki, 2004:75). Banyak pengalaman dipercaya dapat membuat seorang *bâjing* dapat naik tingkat hingga menjadi *parembhâghân* (posisi puncak dalam hierarki *bâjing*). Hal ini menunjukkan bahwa merantau telah menjadi kebiasaan orang Madura yang kemudian menjelma menjadi sebuah tradisi. Tradisi merantau adalah warisan turun-temurun dari generasi-generasi sebelumnya dan masih terus dilakukan oleh masyarakat Madura hingga saat ini.

Berdasarkan analisis di atas dapat diketahui bahwa dalam novel *Tanjung Kemarau* terdapat pembagian-pembagian pada tujuan tradisi merantau. Pembagian tujuan merantau yang ditampilkan dalam novel antara lain merantau untuk melanjutkan pendidikan dan merantau yang bertujuan untuk mencari pengalaman. Secara umum, tradisi merantau dilakukan oleh orang Madura untuk meningkatkan perekonomian karena dianggap sebagai jalan keluar terakhir untuk memperbaiki taraf kehidupan. Hal ini berasal dari budaya masyarakat agraris yang memiliki tradisi nomaden. Salah satu tokoh dalam novel *Tanjung Kemarau* yang merantau dengan tujuan melanjutkan pendidikan adalah Walid.

Kecintaannya terhadap buku membuatnya bercita-cita bekerja dalam bidang perbukuan: penulis atau editor. Ia suka melahap buku-buku di perpustakaan sekolah dan perpustakaan kota. Buku apa saja. Tetapi, ia tidak melihat geliat yang sama pada orang-orang di sekitarnya. Akhirnya, ia berpikir, menjadi pencinta buku di sini takkan bisa membuatnya berkembang. Ia harus merantau ke pulau seberang. (*Tanjung Kemarau*: 14)

Pada awalnya, tradisi merantau dilakukan oleh orang Madura dengan tujuan utama meningkatkan kesejahteraan ekonomi keluarga. Faktor perekonomian tersebut mengakibatkan orang Madura lebih banyak tidak melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi dan memilih untuk merantau. Kutipan di atas menunjukkan tujuan tokoh Walid merantau adalah untuk menimba ilmu atau melanjutkan pendidikan. Hal itu ia lakukan untuk mewujudkan cita-citanya. Tujuan Walid tersebut sedikit berbeda dengan tujuan merantau orang Madura

dahulu. Tujuan mereka merantau hanya untuk meningkatkan perekonomian sehingga merelakan pendidikan, sedangkan Walid menggunakan pendidikan sebagai tujuan utama melakukan tradisi merantau. Selain Walid, tokoh Kholidi juga merantau dengan tujuan yang sama, sedangkan Gopar ingin merantau dengan tujuan memperoleh pengalaman ke-*bâjingan* seperti yang dilakukan Kali. Hal ini menunjukkan bahwa terdapat pembaharuan tujuan tradisi merantau, jika dahulu hanya sekadar untuk meningkatkan perekonomian, kini merantau juga sebagai sarana melanjutkan pendidikan dan memperoleh pengalaman untuk menggapai cita-cita. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, tujuan merantau untuk menimba ilmu atau melanjutkan pendidikan diposisikan lebih dominan dari tujuan merantau yang lain. Dibuktikan melalui tokoh Walid dan Kholidi yang merantau untuk melanjutkan studi.

#### 4.3.8 Tradisi Berdongeng

Dongeng merupakan salah satu karya sastra yang bermediakan bahasa. Menurut Iqbal Nur Azhar (dalam Syamsuddin, 2019: 75-76), dongeng, legenda, atau syair-syair termasuk dalam sastra Madura populis karena dikenal luas oleh segenap lapisan masyarakat Madura. Berdongeng telah menjadi seni bertutur masyarakat Madura. Selain di Madura, tradisi berdongeng juga terdapat di daerah-daerah lainnya. Tradisi berdongeng di Madura telah dilakukan sejak zaman dahulu. Hal ini dapat diketahui dari kemunculan syair-syair dan cerita-cerita rakyat yang kerap beredar secara lisan di lingkungan masyarakat Madura. Para orang tua biasa mendongengkan cerita-cerita atau kisah-kisah menarik kepada anak-anak atau cucunya, tetapi seiring perkembangan zaman tradisi tersebut sudah kian memudar. Dalam novel *Tanjung Kemarau* tradisi berdongeng masih tetap eksis meski tidak banyak orang yang melakukannya.

Lelaki itu memiliki suara berat dan tertata. Setiap kata yang keluar dari bibirnya mengandung jeda. Jarak yang halus di antara kata menjadi ruang imajinasi bagi mereka yang menyimak. Benar-benar mirip ayahnya. Suara itulah yang membuat Ria kembli ke masa silam. Anehnya, lelaki itu menceritakan kisah yang sama. (*Tanjung Kemarau*: 103)

Tokoh yang masih melestarikan tradisi berdongeng itu direpresentasikan oleh Walid dan ayah Ria, Saheb. Keduanya gemar menceritakan dongeng-dongeng dalam legenda, seperti kisah Syahrazad, Arya Menak, dan Ragapadmi-Bangsacara. Kegiatan yang nampak sederhana ini memiliki manfaat yang besar, diantaranya adalah untuk menjalin kerekatan, keakraban, dan kekerabatan antar generasi. Selain mengandung unsur sastra, mendongeng juga bagian dari pendidikan moral dan karakter bagi anak-anak (Syamsuddin, 2019:85). Seni berbicara dan berbahasa termasuk salah satu pendukung keberhasilan seorang pendongeng. Dalam kutipan di atas dapat diketahui bahwa baik Walid maupun Saheb adalah seseorang yang pandai bercerita karena menguasai seni berbicara dan berbahasa. Gaya bertutur keduanya mampu membangun khayalan para pendengar. Anak-anak yang mendengar pun dapat dengan mudah menangkap nilai-nilai moral dalam dongeng jika penuturnya mampu mendongeng dengan baik. Dengan demikian, tradisi berdongeng berkaitan dengan tradisi kelisanan. Tradisi berdongeng tidak hanya menjadi sarana bercerita melainkan juga sebagai tanda bahwa tradisi lisan juga memiliki muatan tulis. Dalam konteks tersebut, *status quo* tradisi berdongeng sebagai tradisi kelisanan lebih stabil daripada tradisi tulis. Hal ini karena makna dalam tradisi lisan hanya dimiliki oleh pencerita atau pendongeng.

Selain mengandung hiburan dan pendidikan, dongeng juga mengandung nilai-nilai sosial. Dilansir dari <https://pusatbahasaalazhar.com/artikel-sastra/membicarakan-sastra-madura-dari-potensi-realita-dan-harapan/>, dongeng (dalam bahasa Madura: *dungngeng*) adalah cerita rakyat yang mengandung pesan-pesan moral dan harapan serta sering didengarkan dalam perkumpulan-perkumpulan bahkan dalam keluarga. *Dungngeng* ini merupakan bingkai dari kisah-kisah kehidupan masyarakat Madura di masa lampau. Oleh karena itu, sering kali kisah-kisah tersebut masih memiliki relevansi hingga ke masa sekarang.



...Setiap kisah yang ia tuturkan sering kali tak jauh berbeda dengan kenyataan yang dialaminya. Menuturkan cerita-cerita itu kerap membuatnya bercermin, membongkar pengalaman-pengalaman yang telah terkubur, dan menjejalkan potongan-potongan itu ke dalam cerita. (*Tanjung Kemarau*: 8)

Kutipan tersebut menggambarkan perasaan Walid ketika menuturkan cerita-cerita. Dalam novel *Tanjung Kemarau* digambarkan bahwa Walid menceritakan kisah tentang tokoh Syahrazad dalam hikayat 1001 malam (*Alf Laila wa Laila*). Kisah-kisah dalam hikayat 1001 malam tersebut masih tetap memiliki relevansi hingga ke masa sekarang, begitu pula dengan kisah dalam dongeng-dongeng lokal lainnya. Relevansi itu terbukti dari pemikiran Walid bahwa kisah-kisah yang diceritakannya sering kali menggambarkan kehidupannya pula. Hal ini tidak jarang membuat Walid merasa bahwa ia sedang mengisahkan tentang kehidupannya alih-alih menceritakan dongeng kepada para pendengarnya. Dalam relasi antara dongeng lokal (kultural/daerah) dan dongeng Islam, pada novel *Tanjung Kemarau* dongeng lokal lebih dominan daripada dongeng Islam. Hal ini menunjukkan bahwa ekspresi tradisi berdongeng dalam novel tersebut adalah tradisi Madura, bukan tradisi Islam. Kultur tradisi berdongeng itu lebih diarahkan pada tradisi Madura, sehingga penceritaan dongeng tersebut diatur oleh tradisi Madura.

Dongeng di Madura dulu merupakan cerita yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Berdongeng telah menjadi kebiasaan yang kerap dilakukan orang tua zaman dahulu bersama anak-anak dan cucu serta cicit mereka. Sembari berdongeng, orang-orang tua menanamkan nilai-nilai moral kepada anak cucunya (Syamsuddin, 2019:87). Dewasa ini, tidak banyak masyarakat Madura yang masih mendongengkan kisah-kisah kepada anak-anak. Hal tersebut juga ditunjukkan dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Sebelum tidur, Saheb kerap menceritakan dongeng-dongeng, legenda, hikayat kepadanya. Di desa itu, tak banyak orangtua yang menceritakan dongeng sebelum tidur kepada anak-anaknya. (*Tanjung Kemarau*: 106)

Berdasarkan kutipan di atas, dapat diketahui bahwa tradisi berdongeng di lingkungan masyarakat Madura sudah kian memudar. Tradisi tersebut tergerus oleh perkembangan zaman. Di masa sekarang hanya sebagian kecil masyarakat yang tetap memertahankan tradisi lisan tersebut. Hal ini juga dipengaruhi oleh semakin canggihnya teknologi di era modern. Keberadaan seni bertutur dalam tradisi berdongeng semakin tergusur oleh media elektronik yang dilengkapi dengan visualisasi (Syamsuddin, 2019:84). Anak-anak lebih suka dan terbiasa menonton daripada membaca dan mendengarkan. Akibatnya, orang tua pun semakin jarang menceritakan dongeng. Keakraban dan kekerabatan yang mampu terjalin melalui interaksi ketika mendongeng digantikan oleh kehadiran *gadget* yang mampu memvisualisasikan berbagai macam kisah. Dongeng sesungguhnya merupakan aktivitas yang membukakan ruang sosial untuk saling akrab dan dekat. Namun ruang sosial semakin terkikis seiring dengan musnahnya tradisi berdongeng. Identitas kelisanan Madura dapat pula ditandai melalui tradisi berdongeng tersebut. Bahwa di samping sastra tulis, sastra lisan juga cukup eksis di Madura meskipun kini sudah memudar.

#### **4.4 Perubahan Sistem Budaya Masyarakat dalam Novel *Tanjung Kemarau***

Ide dan gagasan manusia banyak yang hidup bersama dalam suatu masyarakat. Gagasan itu satu dengan yang lain selalu berkaitan menjadi sistem. Sistem ini disebut sebagai sistem budaya atau *cultural system* (Koentjaraningrat, 2009:150). Wujud ideal dari sistem budaya ini adalah adat istiadat. Setiap unsur-unsur kebudayaan universal menjelma ke dalam tiga wujud kebudayaan, yaitu sistem budaya, sistem sosial, dan unsur-unsur kebudayaan fisik. Identitas suatu suku bangsa juga dapat diketahui melalui beberapa faktor turunan dari kebudayaan. Oleh karena itu, dalam bagian ini analisis ditujukan pada pemaparan beberapa komponen dalam unsur-unsur kebudayaan yang mengalami perubahan sistem budaya pada novel *Tanjung Kemarau*. Sistem budaya berhubungan dengan cita-cita, nilai budaya, pandangan hidup, norma dan hukum, pengetahuan, dan

keyakinan dari manusia yang menjadi warga masyarakat bersangkutan. Identitas seluruh budaya tidak stabil dan tidak sebanding dikarenakan tekanan dan konflik yang terus menerus dalam struktur hakikinya (Cavallaro, 2004:234). Dengan demikian, identitas tidak statis melainkan terus berubah. Oleh karena itu, dalam perubahan sistem budaya juga terdapat relasi antara diri (*self*) dan sang Lain (*the other*) yang menunjukkan dinamika identitas. Diri merupakan subjek dominan yang meresistensi sang Lain. Sebaliknya, sang Lain memberi makna terhadap subjek sehingga subjek tersebut (diri) menempati posisi dominan. Perubahan sistem budaya menandai identitas Madura yang dinamis. Dinamika identitas Madura tersebut dapat diketahui melalui pergeseran falsafah dan makna tradisi masyarakat Madura yang tercermin dalam novel *Tanjung Kemarau*. Berikut beberapa perubahan sistem budaya dalam novel *Tanjung Kemarau* yang menandai identitas Madura.

#### 4.4.1 Kepatuhan terhadap *Rato*

Orang Madura memiliki falsafah *bhuppa'*, *bhâbu'*, *ghuru*, *rato* (bapak, ibu, guru, raja atau pemimpin) yang menjadi pedoman hidup masyarakat. Falsafah itu memuat pesan agar warga senantiasa menghormati tokoh-tokoh masyarakat tersebut. Kepatuhan terhadap orang tua merupakan sesuatu yang telah menjadi pedoman bagi setiap manusia. Begitu pula dengan kepatuhan terhadap guru sebagai sosok yang membimbing dan memberi ilmu. Kepatuhan terhadap *rato* dalam falsafah hidup masyarakat Madura di zaman sekarang sangat kontekstual, sebab kepatuhan terhadap pemimpin sekarang ini bukan lagi kepatuhan yang mutlak terhadap pemimpin, melainkan dilakukan melalui pemikiran-pemikiran yang kritis (Syamsuddin, 2019:169). Perubahan sistem kepatuhan terhadap *rato* ini digambarkan dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Sebab saat ini rakyat tengah mengalami krisis kepercayaan kepada para politisi dan pemimpin. Bagi rakyat, mereka cuma baik jika ada maunya. Setelah duduk di kursi kekuasaan, mereka mendadak pikun. Rakyat merasa diperlakukan seperti tebu. Habis manis sepah dibuang. (*Tanjung Kemarau*: 179-180)

Kutipan di atas menunjukkan bahwa rakyat mulai hilang kepercayaan kepada para pemimpin. Hal ini mengakibatkan berkurang pula rasa patuh kepada figur pemimpin tersebut. Perubahan sistem kepatuhan terhadap *rato* ini disebabkan karena banyak para pemimpin yang tidak menjalankan tanggung jawabnya dengan baik. Kesalahan maupun penyelewengan yang dilakukan para pemimpin menggerus kepercayaan masyarakat. Perubahan sistem dalam konteks ini ditandai dengan munculnya kritik dan perlawanan dari masyarakat Madura terhadap figur *rato*. Tindakan mengkritik, membicarakan bahkan mencela pemimpin yang dikenal kotor dan tidak amanah bukan hal yang tabu lagi di lingkungan masyarakat Madura secara umum (Syamsuddin, 2019:167). Dalam novel *Tanjung Kemarau* juga terdapat beberapa peristiwa di mana warga menggunjing para pemimpin mereka. Hal ini menunjukkan bahwa posisi *rato* tidak lagi dipandang sebagai figur penguasa yang wajib ditaati seperti pada era feodalisme dulu. Kepatuhan terhadap *rato* disesuaikan dengan pemikiran-pemikiran kritis terhadap para pemimpin tersebut. Sesuai dengan era demokrasi di mana sikap kritis masyarakat terhadap pemimpinnya juga merupakan satu hal yang penting.

*“Tidak masalah. Kita butuh pemimpin adil. Itulah syarat utama seorang pemimpin.”*

*“Sok tahu. Apa kaupikir Ra Amir tidak cukup adil?”*

*“Kita semua punya cacat. Kita hanya perlu memilih yang cacatnya paling sedikit.”*

*“Jadi kaupikir cacat Gopar paling sedikit?”*

*“Kau nilai sendiri saja.” (Tanjung Kemarau: 128-129)*

Era demokrasi memberikan kebebasan bagi rakyat untuk memilih pemimpinnya. Para pemimpin tidak lagi dipilih berdasarkan faktor keturunan melainkan karena faktor prestasi dan kemampuannya. Data di atas menunjukkan pemikiran rakyat terkait pemilihan kepala desa yang akan memimpin desa mereka. Masyarakat bebas menentukan pilihan terhadap pemimpin berdasarkan pemikiran kritis mereka masing-masing. Oleh karena itu, kepatuhan mutlak terhadap *rato* kini



telah kehilangan eksistensinya. Kepatuhan terhadap *rato* dalam ungkapan *bhuppa'*, *bhabu'*, *ghuru*, *rato* telah mengalami pergeseran sistem. Orang Madura kini mulai berani tidak taat kepada *rato* atau pemimpin formal seperti bupati, gubernur, presiden, DPR, dan sejenisnya. Hal ini karena masyarakat mulai berpikir dan mempertimbangkan kualitas seorang pemimpin melalui pemikiran-pemikiran kritis mereka. Pemimpin yang baik akan dihormati dan dipatuhi, sedangkan pemimpin yang congkak, sombong, arogan, korup dan menindas rakyat akan diberontak dan dilawan oleh rakyat. Sosok pemimpin atau *rato* yang dinilai kotor oleh masyarakat Madura direpresentasikan oleh Ra Amir dalam novel *Tanjung Kemarau*.

“Wajarlah. Kau seperti orang yang tak pernah tahu masa lalu mereka saja. Seharusnya Ra Amir tak perlu berambisi jadi kepala desa. Orang-orang sudah tahu kebusukannya. Bahkan, walaupun hanya dia satu-satunya calon yang maju, orang-orang takkan memilihnya.” (*Tanjung Kemarau*: 181)

Ra Amir merupakan salah satu kandidat calon kepala desa Branta Pesisir yang sempat menjabat sebagai *carik* desa merangkap kades pengganti. Selama masa kepemimpinan sementara Ra Amir tersebut warga desa telah mampu menilai kinerja Ra Amir. Orang-orang menilai Ra Amir sebagai pemimpin yang kotor karena kerap melakukan korupsi dana desa. Pembangunan desa tidak berjalan dengan baik. Perbuatan Ra Amir tersebut telah mencemari nama baiknya sendiri sehingga warga pun hilang kepercayaan kepadanya. Kutipan di atas merupakan salah satu kritik yang dilakukan Kholidi terhadap Ra Amir. Masyarakat tidak lagi segan untuk mengkritik pemimpin kotor seperti Ra Amir. Warga juga enggan untuk memilihnya sebagai kepala desa karena telah mengetahui tabiat buruk Ra Amir. Hal ini juga berhubungan dengan ungkapan Madura yang berbunyi *mon bhâgus pabagas*, *mon soghi pasogâ'*, *mon kerras paakerrès* (kalau tampan harus gagah, kalau kaya harus tegar, kalau keras harus berkeris). Sifat seorang pemimpin terkandung dalam kalimat terakhir ungkapan tersebut, yakni *mon kerras paakerrès*. Ungkapan tersebut mengandung makna bahwa jika orang

Madura telah memiliki kekuasaan dan menjadi figur *rato* hendaknya kekuasaan itu harus diikuti dengan kewibawaannya (Syamsuddin, 2019:170). Kekuasaan tanpa wibawa dapat menimbulkan keresahan dan ketidakpuasan. Oleh karena itu, seorang pemimpin haruslah bermanfaat bagi masyarakat dengan rendah hati, merakyat, mempunyai kepedulian serta kasih sayang terhadap orang-orang yang dipimpinnya. Masyarakat akan patuh terhadap para pemimpin yang benar-benar baik, rendah hati, peduli dengan rakyat, bersih, tidak korupsi, menghormati orang lain, dan bekerja dengan baik. Ra Amir sebagai calon kepala desa tidak memiliki kriteria-kriteria tersebut sehingga rakyat pun enggan memilihnya. Nama Ra Amir telah masuk dalam daftar hitam bagi masyarakat Desa Branta Pesisir.

Berdasarkan data dan analisis tersebut dapat diketahui bahwa terdapat perubahan sistem dalam falsafah *bhuppa'*, *bhâbu'*, *ghuru*, *rato*. Terutama dalam figur *rato* yang dewasa ini telah mengalami pergeseran. Orang Madura tidak lagi menghormati atau mematuhi figur *rato* secara mutlak seperti pada masa kerajaan, melainkan lebih didasarkan pada pemikiran kritis terhadap sosok pemimpin yang baik. Hal ini menunjukkan adanya relasi antara diri dan sang Lain. Kehadiran *rato* sebagai sang Lain (*the other*) ditandai dengan posisinya yang cenderung disingkirkan dalam falsafah *bhuppa'*, *bhâbu'*, *ghuru*, *rato*. Posisi tersebut membuat figur-figur lainnya menempati posisi dominan dan menjadi diri (*self*). *Bhuppa'*, *bhâbu'*, dan *ghuru* dipandang lebih wajib dihormati daripada *rato*. Penolakan terhadap kepatuhan terhadap *rato* menunjukkan identitas Madura yang dinamis atau tidak tetap.

#### 4.4.2 Resistansi *Bâjing* terhadap Kiai

Perubahan sistem berikutnya menyangkut otoritas sosial di lingkungan masyarakat Madura. Kiai sebagai figur yang dianggap guru dan bapak bagi masyarakat memegang kekuasaan tertinggi. Orang Madura begitu patuh dan hormat kepada kiai. Tidak jarang pula banyak para kiai yang turut berkecimpung dalam bidang politik karena telah mengantongi kepercayaan masyarakat. Beberapa contoh misalnya beberapa kiai kerap mencalonkan diri menjadi kepala desa, anggota dewan, dan lain sebagainya. Namun, pandangan tersebut telah

mengalami pergeseran seiring perkembangan zaman. Kiai masih dipandang sebagai sosok guru, tetapi otoritas yang dimiliki mulai memudar. Hal ini karena maraknya kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme yang dilakukan para kiai tersebut. Perlahan masyarakat mulai berpikir ulang dalam memandang sosok seorang kiai. Perubahan sistem ini digambarkan dalam novel *Tanjung Kemarau* dengan bentuk resistansi *bâjing* terhadap kiai. Pemegang otoritas sosial lain yang juga memiliki pengaruh dalam lingkungan masyarakat Madura adalah *blater* dan *bâjing*.

Gopar mendengar cerita bahwa ayahnya berhasil meredam demo besar-besaran dan anarkis di Kota Pamekasan. Lelaki itu diminta seorang pejabat kabupaten untuk menyelesaikan kerusuhan itu. (*Tanjung Kemarau*: 78)

*Bâjing* dan *blater* merupakan salah satu kelompok elite desa yang memiliki otoritas dalam lingkungan sosial masyarakat Madura. Kelompok jagoan desa itu memiliki pengaruh dalam mengelola dan mengendalikan agenda-agenda kekerasan sehingga dihormati dan ditakuti oleh masyarakat (Syamsuddin, 2019:244). Keberadaan *bâjing* dan *blater* sangat berpengaruh karena termasuk kelompok yang menghegemoni masyarakat Madura. Elite desa tersebut memiliki kekuatan sebagai mesin politik khususnya dalam memengaruhi massa. Kutipan di atas juga menunjukkan kuasa *bâjing* dalam mengendalikan kerusuhan di tengah demo. Tidak jarang pula para pejabat pemerintahan meminta bantuan *bâjing* dan *blater* untuk mengatasi peristiwa-peristiwa semacam itu. Beberapa *blater* di Pamekasan juga sering kali dimintai bantuan oleh para politisi untuk menarik dukungan masyarakat (Syamsuddin, 2019: 245). Hal ini menunjukkan otoritas yang dimiliki *bâjing* dan *blater* dalam kehidupan masyarakat Madura. Oleh karena itu, kepatuhan terhadap kelompok jagoanisme tersebut hampir setara dengan kepatuhan masyarakat terhadap kiai. Menurut Rozaki (2004:xx), relasi kuasa kiai dan *bâjing/blater* merupakan rezim kembar yang mengakar kuat secara kultural di dalam masyarakat Madura. Kedua kelompok sosial tersebut mempunyai kekuatan dalam melahirkan wacana, kultur, tradisi dan jejaring kuasa di tengah masyarakat.

Relasi kuasa antara kiai dengan *bâjing* (dalam pembahasan ini pengertian *bâjing* disamakan dengan *blater*) dapat bersifat sosio-kultural maupun ekonomi politik. Dalam bidang politik relasi kuasa keduanya dapat terlihat pada saat pemilihan kepala desa (pilkades) atau pemilihan bupati (pilbup). Pilkades tidak hanya dimaknai sebagai peristiwa politik tetapi juga dipandang sebagai peristiwa kultural di kalangan masyarakat Madura. Sebagai peristiwa politik, pilkades merupakan upaya seseorang atau pihak-pihak untuk meraih kekuasaan politik (struktural) desa agar memperoleh banyak kemudahan baik dari sisi politik maupun ekonomi. Sebagai peristiwa kultural, pilkades merupakan arena pengukuhan status sosial yang lekat dengan kehormatan harga diri dan keluarga sehingga tidak sembarang orang dapat mencalonkan diri (Rozaki, 2004:153). Dalam novel *Tanjung Kemarau* relasi kuasa antara kiai dan *bâjing* juga terkait dengan pemilihan kepala desa.

“Lagian Ra Amir pasti akan tetap jadi kepala desa. Ia calon tunggal.”

“Apa? Kau tak dengar kabar semalam?”

“Kabar apa?”

“Gopar resmi menjadi calon kedua. Ra Amir bukan satu-satunya calon.”  
(*Tanjung Kemarau*: 95)

Pemilihan kepala desa di Branta Pesisir mengandung relasi kuasa antara kiai dan *bâjing*. Kedua calon kades tersebut berasal dari masing-masing kelompok elite sosial desa. Ra Amir merupakan seorang *lora* (anak kiai) sedangkan Gopar adalah mantan *bâjing*. Keduanya memiliki pengaruh masing-masing jika dilihat dari latar belakangnya. Sebagai putra seorang kiai Ra Amir disegani oleh masyarakat karena status sosialnya, sedangkan Gopar disegani karena ia merupakan mantan *bâjing* yang telah bertobat. Secara umum kuasa keduanya hampir seimbang (kiai/*lora* justru lebih tinggi), tetapi dalam novel tersebut citra Gopar sebagai mantan *bâjing* lebih dominan. Hal ini ditunjukkan melalui dukungan-dukungan yang diberikan oleh masyarakat terhadap Gopar sebagai calon kepala desa meskipun ia berlatar belakang *bâjing*. Salah satu faktor yang menyebabkan dominasi Gopar terhadap Ra Amir karena tabiat buruk putra kiai tersebut selama



menjadi pejabat desa. Rekam jejak politik Ra Amir telah dinilai kotor oleh warga sehingga berkurang pula rasa hormat dan segan masyarakat kepadanya. Sebaliknya Gopar sebagai mantan *bâjing* sedikit demi sedikit telah membersihkan namanya dan berhasil mengantongi kepercayaan warga. Ia merupakan representasi *bâjing* yang mampu mengendalikan massa dalam bidang politik. Bentuk resistansi *bâjing* terhadap kiai tersebut dapat dilihat pada kutipan berikut.

Kholidi benar, tak ada orang yang sempurna. Lagipula, lelaki itu telah meninggalkan dunia hitam dan berusaha menjadi orang baik.  
“Walid, aku lebih baik memilih bekas *bajing* daripada anak kiai tapi jahat.” (*Tanjung Kemarau*: 96)

Kutipan di atas menggambarkan dukungan yang diberikan Kholidi terhadap Gopar. Ia lebih memilih bekas *bâjing* daripada anak kiai. Selain Kholidi, beberapa warga lain seperti Nyai Rasera juga lebih menunjukkannya dukungannya kepada Gopar daripada Ra Amir. Padahal kiai dikenal sebagai salah satu figur yang menduduki puncak otoritas dalam kehidupan masyarakat Madura. Kiai adalah subjek dominan yang sebenarnya memiliki hierarki lebih tinggi daripada *bâjing*. Namun, sistem tersebut mengalami perubahan dalam novel *Tanjung Kemarau*. *Bâjing* sebagai objek yang didominasi justru meresistansi kiai yang memiliki otoritas dominan dalam kehidupan masyarakat Madura. Dalam hal ini, definisi *bâjing* memiliki makna sebagai sesuatu yang sifatnya membawa perubahan sistem dari tradisional ke modern. Perubahan sistem budaya dari tradisional ke modern tersebut yakni ke arah mempertanyakan kepercayaan orang kepada kiai. Sebelumnya kiai merupakan figur yang memiliki otoritas utama dan memegang penuh kepercayaan masyarakat karena menempati posisi puncak dalam kelas sosial masyarakat Madura. Namun, dalam novel *Tanjung Kemarau* kehadiran sosok kiai dibenturkan dengan *bâjing* sehingga memunculkan perubahan sistem yakni keraguan masyarakat terhadap kiai. Perubahan sistem budaya tersebut juga diungkapkan oleh Ra Amir dalam kutipan berikut.

Lagipula, ia ragu, apakah zaman sekarang kiai masih dianggap sakral? Sebab telah banyak kiai terjerat kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme. Di Madura apalagi. (*Tanjung Kemarau*: 129)

Data tersebut menggambarkan bahwa kesakralan kiai dewasa ini sudah mulai pudar. Hal ini terjadi karena banyak kiai yang terjun ke dalam dunia politik justru terjerat berbagai macam kasus korupsi, kolusi, dan nepotisme. Masyarakat pun mulai hilang kepercayaan kepada kiai yang berkecimpung dalam politik. Bahkan terdapat anggapan masyarakat Madura bahwa ketika seorang kiai sudah masuk ke dunia politik, maka ia dianggap bukan lagi seorang kiai. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan sistem tersebut berupa resistansi objek terhadap subjek yang dominan. Masyarakat Madura yang awalnya sangat patuh kepada kiai dalam berbagai segi kehidupan, kini mengalami perubahan haluan. Orang-orang Madura mulai berani tidak taat kepada kiai dan tidak lagi menjadikan kiai sebagai panutan meski masih tetap menghormatinya. Perubahan sistem budaya ini terjadi dengan cukup radikal bahwa masyarakat Madura hanya patuh kepada kiai dalam hal agama. Dalam hal politik, mereka memilih menentukan sendiri sesuai kehendaknya. Oleh karena itu, dalam konteks politik sebagian masyarakat Madura sudah tidak bisa dikendalikan oleh para kiai (Syamsuddin, 2019:171). Seperti halnya masyarakat Branta Pesisir dalam novel *Tanjung Kemarau* yang lebih memilih Gopar dibandingkan Ra Amir untuk menjadi calon kepala desa. Dengan demikian, *bâjing* dapat dipandang sebagai representasi modernitas. Identitas masyarakat Madura mengalami pembaharuan karena adanya benturan antara modern (*bâjing*) dan tradisional (kiai) yang membawa perubahan pada sistem budaya masyarakat. Dengan demikian, relasi antara diri dan sang Lain ditunjukkan oleh relasi antara *bâjing* dan kiai. *Bâjing* merepresentasikan diri (*self*) yang lebih dikuatkan dalam teks, sedangkan kiai merepresentasikan sang Lain yang cenderung diresistansi oleh *bâjing*.

#### 4.4.3 Pergeseran Makna Tradisi Tanah *Sangkolan* dan *Carok*

Orang Madura memiliki pandangan tertentu terhadap tanah. Bagi orang Madura tanah merupakan bagian dari harga diri mereka. Status sosial manusia Madura juga ditentukan oleh kepemilikan tanah. Oleh karena itu, permasalahan tanah juga dapat memicu terjadinya *carok*. Dewasa ini, telah terjadi pergeseran makna dari kedua tradisi tersebut di lingkungan masyarakat Madura. Dalam novel *Tanjung Kemarau* pergeseran tersebut digambarkan melalui perubahan sistem budaya masyarakat.

Maka tidak heran bila orang-orang Sumenep menjual tanah *sangkolan*, tanah warisan, kepada para investor. Sebab mereka menganggap uang lebih bernilai daripada sawah-tegal. (*Tanjung Kemarau*: 93)

Tanah *sangkolan* adalah tanah warisan leluhur yang dipercaya bertuah. Masyarakat Madura senantiasa menjaganya sebagai bentuk menghargai warisan nenek moyang. Dahulu, tanah *sangkolan* tidak boleh diperjualbelikan secara sembarangan karena dianggap dapat mendatangkan sanksi dari para leluhur. Namun, zaman sekarang telah marak terjadi jual-beli tanah warisan tersebut. Hal ini menandakan adanya pergeseran makna terhadap tradisi tanah *sangkolan* dalam lingkungan masyarakat Madura. Sakralitas tanah warisan tersebut sudah mulai luntur seiring perkembangan zaman. Orang Madura menganggap bahwa tanah *sangkolan* sudah boleh diperjual-belikan kepada siapapun (Suhartono, 2019:124). Pemikiran (tanah bernilai ekonomis) ini dilandasi oleh keperluan akan berbagai macam kebutuhan sehari-hari orang Madura. Pemaknaan spiritual masyarakat Madura terhadap tanah warisan sudah mulai ditinggalkan, berganti dengan nilai tanah sebagai komoditas atau aset ekonomi saja. Hal ini menunjukkan adanya benturan antara tanah sebagai benda yang bernilai ekonomis dan tanah sebagai harga diri orang Madura yang mengandung pemaknaan spiritual. Benturan kedua pemikiran tersebutlah yang mengakibatkan timbulnya pergeseran makna terhadap tradisi tanah *sangkolan*. Relasi kekuasaan antara kultur modern dan kultur tradisional dapat dilihat melalui fenomena pergeseran makna tersebut.

Menurut Suhartono (2019:125) dalam Jurnal Pamator, pergeseran makna tanah itu awalnya diakibatkan oleh ketidakmampuan masyarakat Madura menghadapi krisis moneter pada tahun 1998. Kebiasaan tersebut akhirnya terus terjadi sampai saat ini. Tanah warisan leluhur dijual untuk melunasi utang, membayar biaya sekolah anak, sampai menunaikan ibadah haji serta memenuhi gaya hidup. Lunturnya sakralitas tanah warisan membuat masyarakat tidak begitu memercayai tanah *sangkolan* lagi. Masyarakat yang awalnya percaya menjual tanah dapat mendatangkan petaka dari leluhur, kini mulai berpikir bahwa menjual tanah warisan tersebut sah-sah saja selama dapat memperbaiki dan mengubah kehidupan mereka. Masyarakat menganggap bahwa menjual tanah *sangkolan* demi hal positif tidak akan mendatangkan petaka melainkan mendapat restu dari para leluhur (Suhartono, 2019:125).

Sakralitas tanah pusaka telah dilucuti. Mereka mungkin tak lagi percaya kepada tuah tanah itu. Laknat tanah *sangkolan* yang diyakini dapat menimpa kepada mereka yang menjualnya dianggap tahayul belaka. (Tanjung Kemarau: 93)

Kutipan di atas menunjukkan pudarnya kepercayaan masyarakat terhadap sakralitas tanah *sangkolan*. Makna religius tanah sebagai sesuatu yang mengandung kekuatan supranatural dan dapat memengaruhi keseimbangan hidup manusia kini hanya dianggap sebatas mitos belaka. Penjualan tanah pada dasarnya merupakan sebuah pantangan bagi masyarakat Madura karena dipercaya dapat mengakibatkan *ecapok tola* atau *kenneng tola* (tidak selamat atau sial) (Subahianto, 2004:72). Hal itu karena sakralitas tanah dinilai sama halnya dengan roh leluhur, menjual tanah sama dengan menjual roh leluhur. Tetapi anggapan tersebut telah mengalami pergeseran seiring waktu. Tanah berubah makna menjadi sekadar komoditas yang sifatnya amat komersialistik (Wiyata, 2013:121). Sebagian masyarakat Madura sudah tidak terlalu memercayai mitos tentang tanah *sangkolan* sehingga hanya memandang tanah warisan dari segi nilai ekonomisnya saja. Hal ini menunjukkan adanya relasi antara diri dan sang Lain



dalam identitas Madura. Diri direpresentasikan oleh budaya modern yang mendominasi tradisi tanah *sangkolan* sebagai sang Lain. Budaya modern dikuatkan oleh kebiasaan masyarakat yang lebih mementingkan segi ekonomis tanah warisan demi memenuhi gaya hidup, sehingga menyingkirkan sakralitas tradisi tanah *sangkolan* sebagai warisan budaya nenek moyang.

Selain tanah *sangkolan*, tradisi masyarakat Madura yang mengalami pergeseran makna adalah tradisi *carok*. Perubahan sistem budaya masyarakat yang menandai pergeseran makna tersebut adalah pandangan bahwa *carok* bukan lagi perjuangan memertahankan harga diri, melainkan hanya sekadar tindakan kekerasan saja. Masyarakat modern menganggap *carok* sebagai tindakan yang merugikan dan berdampak negatif. Pandangan tersebut berbeda dengan pandangan orang Madura zaman dulu yang menilai *carok* sebagai pertahanan kehormatan terhadap harga diri untuk membela martabat keluarga. Orang-orang Madura dari generasi tua memandang *carok* sebagai esensi kearifan lokal masyarakat Madura yang perlu dilestarikan. Hal ini dijelaskan oleh Rudi (2019:896) bahwa pelaksanaan *carok* pada era modern telah menyimpang dari nilai budaya Madura sehingga menimbulkan perspektif berbeda dari antargenerasi. *Carok* yang awalnya merupakan duel satu lawan satu, kini dapat terjadi secara massal sehingga menimbulkan banyak kerugian. Salah satu contoh *carok* massal itu adalah yang terjadi di Desa Bujur Tengah, Kecamatan Batu Marmar, Kabupaten Pamekasan pada 13 Juli 2006 (Syamsuddin, 2019:129) Oleh karena itu, generasi sekarang sudah tidak terlalu mendukung *carok* karena dianggap merugikan. Perubahan sistem budaya tersebut dapat dilihat pada kutipan dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Orang-orang itu berkumpul di rumah Gopar, lelaki tegar yang terbebani oleh hal-hal berat dan pahit. Pertama, ia telah mendengar desas-desus perselingkuhan istrinya. Tetapi ia tidak percaya begitu saja. (*Tanjung Kemarau*: 245)

Kutipan tersebut menunjukkan adanya perubahan sistem budaya masyarakat. Permasalahan tentang wanita atau istri biasanya menjadi salah satu faktor terbesar yang mengakibatkan terjadinya *carok*. Gangguan terhadap istri seseorang dianggap sebagai pelecehan harga diri laki-laki yang menjadi suami. Hal itu memicu terjadinya tradisi *carok* sebagai bentuk pelunasan utang perasaan. Dalam novel *Tanjung Kemarau*, tokoh Gopar merupakan salah satu representasi seorang laki-laki (suami) yang harga dirinya dilecehkan oleh laki-laki lain (Walid) yang menjadi selingkuhan istrinya, Ria. Sebagai orang Madura, Gopar seharusnya mengajukan pelaksanaan *carok* untuk memerjuangkan harga dirinya. Tetapi, pada data di atas Gopar memutuskan untuk tidak percaya begitu saja pada gosip yang sudah tersebar. Hal ini menunjukkan bahwa masyarakat mulai menyelesaikan permasalahan harga diri tanpa melibatkan *carok*. Keputusan Gopar juga berhubungan dengan identitasnya sebagai jamaah Tarekat Nabi Kesturi.

Jangan mudah terperdaya. Allah akan menampakkan kebenaran. Ikhtiar kita hanya menghindari kejahatan dan memupuk kebaikan. Kasihilah musuh-musuhmu. (*Tanjung Kemarau*: 135)

Dalam komunitas tersebut, Haji Badruddin selaku mursyid selalu menasehati para jamaah agar menghindari kejahatan dan memupuk kebaikan. Ia juga menghimbau jamaah supaya mengasihi musuh-musuhnya. Pelaksanaan *carok* bertolak belakang dengan pandangan hidup anggota Tarekat Nabi Kesturi. Tindakan saling melukai atau bahkan sampai membunuh manusia merupakan dosa yang sangat besar menurut agama Islam. Oleh karena itu, sebagai jamaah yang dibaiat setia kepada Allah dan rasul-Nya, Gopar menghindari tindakan yang bertentangan dengan syariat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa terjadi perubahan sistem pada tradisi *carok*. *Carok* yang semula dipandang sebagai sarana untuk membela harga diri dan martabat kini dianggap sebatas tindak kekerasan yang merupakan dosa besar. Pergeseran makna tradisi tersebut dapat dipengaruhi oleh sikap, motif, pengalaman, harapan dan *interest* seseorang. Menurut Djatmiko (2020:211), faktor lain yang memengaruhi perbedaaan cara pandang tersebut adalah tingkat

pendidikan, profesi dan latar belakang kehidupan, serta gender. Pergeseran pandangan tentang makna tradisi *carok* yang Gopar alami dipengaruhi oleh profesi dan latar belakang kehidupannya yang sudah berubah. Gopar merepresentasikan persepsi masyarakat yang tidak mendukung praktik *carok* sebagai media untuk menyelesaikan permasalahan harga diri dalam lingkungan masyarakat Madura. Dewasa ini sangat jarang dan hampir tidak pernah ditemukan praktik *carok* di lingkungan Madura. Hal tersebut menandai *carok* sebagai sang Lain yang disingkirkan atau dihilangkan dari budaya Madura. Dalam relasinya dengan diri, *carok* dibenturkan dengan pemikiran modern bahwa praktik *carok* adalah sesuatu yang merugikan dan harus dihilangkan. Masyarakat mulai memiliki pandangan bahwa kekerasan dalam pelaksanaan *carok* dapat berpotensi merusak masa depan atau kehidupan seseorang. Contoh dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah tokoh Gopar yang menghindari *carok* karena memikirkan status sosial dan nasib para jamaah Tarekat Nabi Kesturi yang menaruh harapan padanya. Hal ini menunjukkan bahwa *carok* adalah sang Lain yang berusaha disingkirkan. Dengan demikian, pergeseran makna tradisi tanah *sangkolan* dan *carok* menunjukkan relasi antara diri dan sang Lain. Diri yang mendominasi adalah modernitas, sedangkan sang Lain yang tertindas adalah sisi tradisional berupa tradisi tanah *sangkolan* dan *carok*. Kedua tradisi tersebut cenderung mulai menghilang dari budaya masyarakat Madura karena adanya dominasi modernitas.

Analisis antropologi sastra di atas bertujuan mengungkapkan identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau*. Kajian antropologi sastra dipahami melalui medium bahasa sehingga unsur sistem bahasa dalam novel *Tanjung Kemarau* dianalisis untuk menunjukkan identitas Madura. Pada medium bahasa dalam kajian antropologi sastra terdapat konstruksi teks yang berfokus pada tanda-tanda bersifat kultur. Identitas Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* pada penelitian ini diungkapkan melalui analisis terhadap persoalan pemikiran atau falsafah (sub-bab 4.1), berbagai mitos maupun legenda (sub-bab 4.2), simbol-simbol ritual dan tradisi (sub-bab 4.3), serta perubahan sistem budaya (sub-bab 4.4) yang terdapat dalam novel tersebut. Falsafah, legenda dan mitos, serta ritual dan tradisi masyarakat Madura yang terdapat dalam novel

*Tanjung Kemarau* membentuk suatu konstruksi, yakni identitas kebudayaan Madura secara kontekstual dalam sebuah teks atau novel. Ketiga konsep tersebut menggambarkan aspek-aspek dominan yang ditandai sebagai identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau*. Dengan kata lain, diri (*self*) yang dikuatkan oleh teks karena kehadiran sang Lain. Diri dalam falsafah hidup orang Madura menunjukkan identitas Madura yang memiliki karakter religius, berkesantunan, pantang menyerah dan keras, pemberani, pekerja keras, serta menyukai perdamaian dan gotong royong. Diri dalam legenda dan mitos yang berkembang di lingkungan masyarakat Madura menunjukkan identitas Madura yang memegang erat kesetiaan, mengutamakan kejujuran, percaya terhadap kekuatan supranatural, menjaga warisan budaya leluhur, menghargai alam, serta mengalami akulturasi antara tradisi lokal dan agama Islam. Diri pada ritual dan tradisi menggambarkan identitas Madura yang taat menjalankan kebiasaan adat-istiadat warisan nenek moyang.

Di sisi lain, pembahasan mengenai perubahan sistem budaya masyarakat Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* menandai adanya relasi antara diri (*self*) dan sang Lain (*the other*) yang ditindas atau disingkirkan. Diri ditandai oleh citra yang dikuatkan, yaitu sikap hormat kepada orang tua dan guru serta budaya modern yang cenderung mendominasi dalam lingkungan masyarakat Madura. Sang Lain ditandai oleh *rato* (raja/pemimpin) yang dipandang tidak mutlak untuk dihormati; kiai yang diresistensi oleh *bâjing* sebagai representasi modernitas; dan tradisi tanah *sangkolan* sebagai suatu komoditas, serta *carok* yang dianggap hanya membawa kerugian sehingga tidak lagi memiliki eksistensi di lingkungan masyarakat Madura. Kehadiran sang Lain memberikan makna pada diri (*self*) dan memosisikannya sebagai subjek yang dominan. Dengan demikian, identitas Madura ditandai oleh relasi antara diri (*self*) dan sang Lain (*the other*) yang ditunjukkan melalui falsafah, legenda dan mitos, ritual dan tradisi, serta perubahan sistem budaya yang menggambarkan dinamika identitas Madura. Keempat konsep tersebut menunjukkan bahwa relasi antara diri dan sang Lain yang membentuk identitas Madura adalah relasi antara modernitas dan tradisional yang saling memengaruhi dalam lingkungan masyarakat Madura.



## BAB 5. KESIMPULAN

Budaya merupakan sebuah sistem yang saling berkaitan satu sama lain dan menjadi identitas suatu kelompok masyarakat. Dalam penelitian ini, novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian digunakan sebagai objek kajian karena mengandung aspek-aspek budaya suku bangsa Madura yang menunjukkan identitas Madura. Penelitian ini menggunakan teori struktural dan antropologi sastra untuk mengungkapkan identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau*.

Berdasarkan hasil analisis struktural pada novel *Tanjung Kemarau*, terdapat keterkaitan antarunsur yang membentuk satu kesatuan makna utuh. Unsur-unsur yang diuraikan dalam penelitian ini adalah unsur tema, tokoh dan perwatakan, konflik, dan latar. Tema mayor dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah masyarakat Madura dalam konflik memerjuangkan kesejahteraan. Tema mayor ini menunjukkan kebudayaan Madura dalam aspek *anthropos*, yaitu perilaku manusia Madura. Tema minor mengacu pada tokoh-tokoh bawahan yang memiliki relasi dengan Walid sebagai tokoh utama. Tema minor dalam novel *Tanjung Kemarau* meliputi konspirasi politik yang mengakibatkan kerusakan lingkungan, warisan budaya nenek moyang yang masih dijalankan oleh masyarakat sebagai bagian dari adat istiadat, perbedaan aliran kepercayaan yang berpotensi menimbulkan pertentangan antargolongan masyarakat, pengkhianatan karena nafsu dan cinta yang membutakan, serta pergeseran pandangan terhadap stratifikasi sosial yang mengakar dalam budaya masyarakat. Tema minor menggambarkan budaya dan identitas Madura dalam sisi antropologis.

Tokoh dan perwatakan dapat diketahui melalui tema. Tema mayor menunjukkan tokoh utama karena merupakan tema inti yang mengacu pada tokoh utama. Walid merupakan tokoh utama dalam novel *Tanjung Kemarau* karya Royyan Julian. Ia harus berjuang menghadapi berbagai macam konflik karena ingin memperbaiki lingkungan alam di desanya. Latar belakang pendidikan dan pengalaman Walid selama merantau di Yogyakarta memengaruhi karakter yang ia miliki. Tokoh Walid memiliki karakter yang peduli, patuh, labil, dan skeptis. Ia

merupakan tokoh berwatak bulat karena mengalami perubahan sifat dari awal ke akhir cerita. Tokoh bawahan dalam novel *Tanjung Kemarau* merupakan tokoh-tokoh yang berhubungan secara langsung maupun tidak langsung dengan Walid sebagai tokoh utama. Tokoh-tokoh bawahan tersebut adalah Ra Amir, Haji Badruddin, Nyai Rasera, Kholidi, Gopar, Ria, dan Risti. Tokoh dan perwatakan menggambarkan karakter orang Madura sehingga menunjukkan kebudayaan dan identitas Madura.

Berdasarkan tema serta tokoh dan perwatakan dapat diketahui konflik yang dialami para tokoh. Konflik merupakan salah satu unsur penting yang menunjukkan permasalahan-permasalahan yang mendukung jalannya cerita. Konflik dalam novel *Tanjung Kemarau* meliputi konflik internal (batin) dan konflik eksternal (fisik). Konflik batin yang paling dominan dalam novel *Tanjung Kemarau* adalah pertentangan antara ide Walid dan ide Ra Amir tentang penggunaan pukat harimau serta dampaknya terhadap lingkungan. Walid yang memiliki harapan untuk memperbaiki lingkungan di desanya mengalami dilema ketika mengetahui bahwa Ra Amir sebagai calon kepala desa yang didukungnya justru menjadi dalang di balik para pelaku eksploitasi alam yang kemudian merusak lingkungan. Walid pun mengalami pergolakan batin (konflik seseorang dan kata hatinya) dalam mewujudkan harapannya memerjuangkan lingkungan. Dalam unsur konflik terdapat akulturasi budaya yang membentuk identitas Madura.

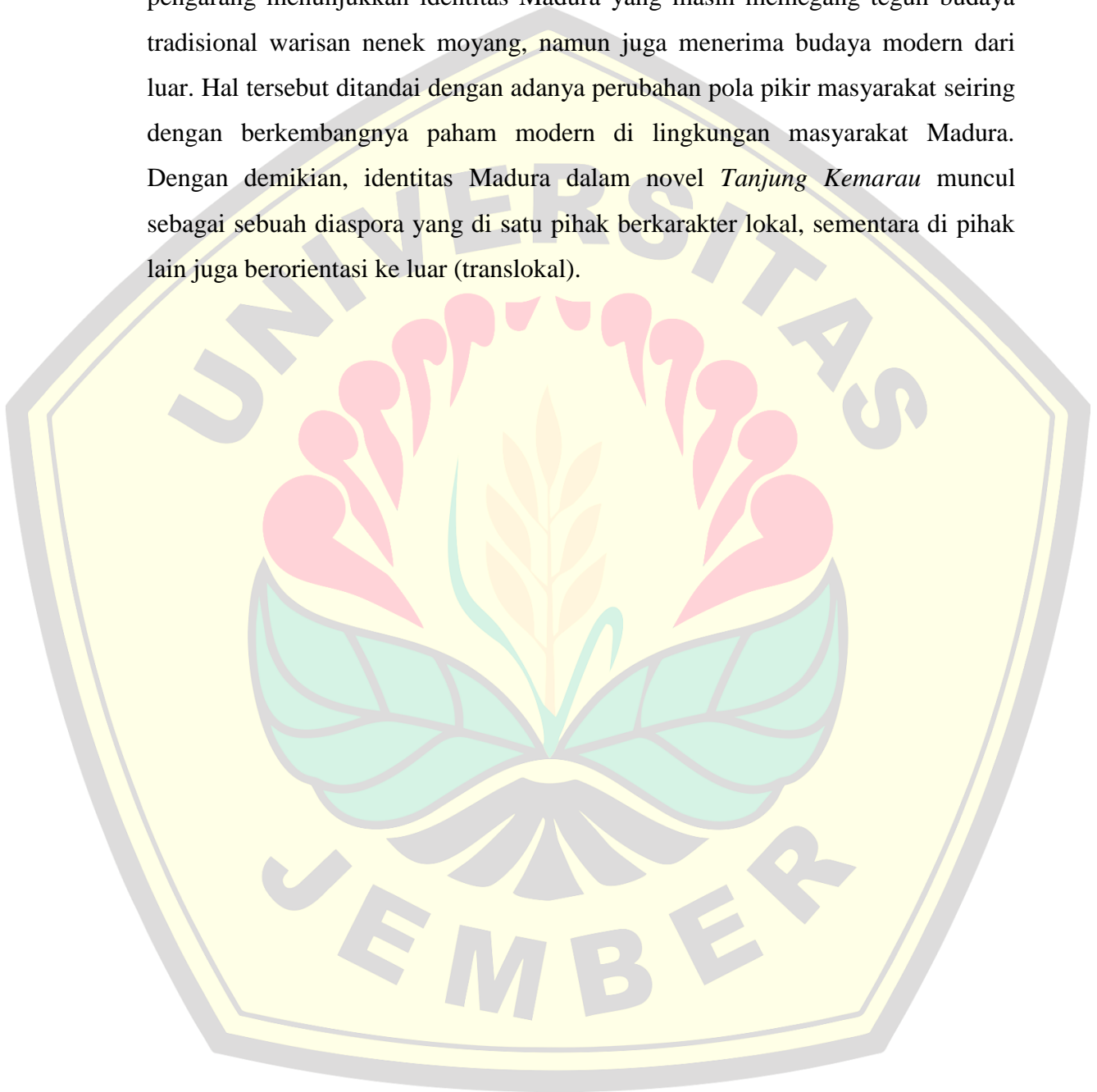
Latar dalam novel *Tanjung Kemarau* terdiri atas latar tempat, latar waktu, dan latar sosial. Latar tempat didominasi oleh lingkungan pedesaan di Pulau Madura khususnya Desa Branta Pesisir, Kabupaten Pamekasan beserta dusun-dusun di dalamnya yang masih kental dengan adat serta tradisi. Latar tempat lain yang tidak terlalu ditonjolkan adalah latar tempat di Yogyakarta dan Malang yang memiliki budaya modern khas perkotaan. Latar waktu terdiri dari latar tahun 2014, musim kemarau, musim hujan, pagi hari, siang hari, sore hari, dan malam hari. Selain itu, fakta dan interaksi sosial, serta kelas sosial dan sistem kehidupan masyarakat Madura juga digambarkan melalui latar sosial. Hal ini menunjukkan bahwa dalam unsur latar mengandung budaya (*culture*) masyarakat Madura.

Lingkungan desa yang digambarkan dalam novel *Tanjung Kemarau* mampu menggambarkan situasi dan kondisi masyarakat Madura dengan segala rutinitas di dalamnya. Berdasarkan hasil analisis struktural dapat diketahui bahwa satu kesatuan unsur pembentuk novel *Tanjung Kemarau* adalah identitas, budaya, dan *anthropos* (orang Madura).

Analisis antropologi sastra yang diterapkan dalam penelitian ini berfokus untuk mendeskripsikan identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau*. Identitas suku bangsa Madura yang dinamis dalam novel *Tanjung Kemarau* diungkapkan melalui analisis terhadap persoalan pemikiran atau falsafah, berbagai mitos maupun legenda, simbol-simbol ritual dan tradisi, serta perubahan sistem budaya yang terdapat dalam novel tersebut. Falsafah masyarakat Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* meliputi falsafah *abhântal sahâdât*, *asapo' iman*, *apajung Èslam*; falsafah *bhuppa'*, *bhâbhu*, *ghuru*, *rato*; falsafah *abhântal ombâk*, *asapo'angèn*, *apajung langngè'*; falsafah *kar ngarkar colpè'*; falsafah *ango'an potèa tolang è tembhâng potè mata*; serta falsafah *rampa' naong bâringèn korong*. Mitos dan legenda masyarakat Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* antara lain legenda Bangsacara dan Ragapadmi, legenda Arya Menak, legenda Bajak Laut Gili Raja, mitos perempuan yang menyusui kelelawar, mitos ikan *rajumina*, serta mitos tentang musim kematian. Ritual dan tradisi suku bangsa Madura yang terdapat dalam novel *Tanjung Kemarau* terdiri dari ritual petik laut, ritual bersih desa, ritual perjamuan tarekat, tradisi tanah *sangkolan*, tradisi *carok*, tradisi perjodohan, tradisi merantau, dan tradisi berdongeng. Falsafah, legenda dan mitos, serta ritual dan tradisi tersebut menandai identitas Madura berupa diri (*self*) yang dominan dalam teks/novel karena adanya kehadiran sang Lain. Diri dalam ketiga subbab tersebut mengandung pembawaan, sifat dan perilaku, etos kerja, serta interaksi sosial masyarakat Madura.

Dinamika budaya suku bangsa Madura ditunjukkan melalui perubahan-perubahan yang terjadi seiring perkembangan zaman. Perubahan sistem budaya masyarakat Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* menunjukkan identitas Madura yang ditandai oleh relasi antara diri dan sang Lain. Perubahan sistem budaya tersebut berupa kepatuhan terhadap figur *rato* sebagai pemimpin formal,

resistensi *bâjing* terhadap kiai, dan pergeseran makna terhadap tradisi tanah *sangkolan* dan *carok*. Perubahan sistem budaya tersebut tidak lepas dari pengaruh akulturasi budaya tradisional dan modern. Melalui novel *Tanjung Kemarau* pengarang menunjukkan identitas Madura yang masih memegang teguh budaya tradisional warisan nenek moyang, namun juga menerima budaya modern dari luar. Hal tersebut ditandai dengan adanya perubahan pola pikir masyarakat seiring dengan berkembangnya paham modern di lingkungan masyarakat Madura. Dengan demikian, identitas Madura dalam novel *Tanjung Kemarau* muncul sebagai sebuah diaspora yang di satu pihak berkarakter lokal, sementara di pihak lain juga berorientasi ke luar (translokal).





## DAFTAR PUSTAKA

- Afif, H. M. F. 2019. "Kolom Samman di Madura, dari Tarekat menjadi Budaya Daerah". <https://islami.co/kolom-samman-di-madura-dari-tarekat-menjadi-budaya-daerah/> [Diakses pada 25 Februari 2022]
- Afrizal. 2016. *Metode Penelitian Kualitatif Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu*. Jakarta: Raja Grafindo
- Ahimsa-Putra, H. S. 2012. *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: KEPEL PRESS
- Ainun, N. 2018. "Interaksi Sosial dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian (Kajian Teori Georg Simmel)". *Bapala*. 5(2):1-8. Surabaya: Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Surabaya. <https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/bapala/article/view/23528/> [Diakses pada 15 September 2020]
- Alam, S. 2021. "Relasi Manusia dan Lingkungan dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian (Kajian Ekokritik Sastra)". *Jurnal NEOLOGIA (Jurnal Bahasa dan Sastra Indonesia)*. 2(1):31-50. Universitas Negeri Makassar. <https://ojs.unm.ac.id/Neologia/article/view/19622> [Diakses pada 15 Agustus 2021]
- Amirulloh, R. 2018. "Relasi Kekuasaan dan Lingkungan Hidup dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian : Kajian Ecopolitics Piers Blaikie". *Sapala*. 5(1):1-10. Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Sastra Universitas Negeri Surabaya. <https://jurnalmahasiswa.unesa.ac.id/index.php/jurnal-sapala/article/view/25911> [Diakses pada 25 September 2020]
- Anoegrajekti, N. 2006. *Pengantar Teori Sastra*. Jember: Departemen Pendidikan Nasional Universitas Jember Fakultas Sastra
- Apriliadi, F., dan A. Effendi. 2018. "Upaya Pelestarian Lingkungan Pesisir dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian". *Jurnal Pendidikan*

*Bahasa dan Sastra*. 18(2):163-173. Universitas Pendidikan Indonesia. [https://ejournal.upi.edu/index.php/BS\\_JPBSP/article/view/15506](https://ejournal.upi.edu/index.php/BS_JPBSP/article/view/15506) [Diakses pada 15 September 2020]

Azhar, I. N. 2016. *Morteka dâri Madhurâ: Antologi Cerita Rakyat Madura Edisi Kabupaten Bangkalan*. Sidoarjo: Balai Bahasa Jawa Timur

Azhar, I. N., Hani'ah., dan E. C. S. Hartanto. 2019. *Mozaik Carèta dâri Madhurâ*. Malang: Intelegensia Media

Bahasa, T. P. K. P. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*. Jakarta: Balai Pustaka

Basri. 2021. "Tana Sangkolan". <https://radarmadura.jawapos.com/sastra-budaya/24/01/2021/tana-sangkalan/> [Diakses pada 27 Februari 2022]

Bawono, Y. 2018. *Pernikahan Dini pada Remaja Etnis Madura Ditinjau dari Perspektif Psikologi Perkembangan Remaja*. Dalam *Madura 2020: Membumikan Madura Menuju Globalisasi*. Editor Iqbal Nur Azhar dan Surokim. Malang: Intelegensia Media

Cavallaro, D. 2001. *Critical and Cultural Theory: Thematic Variations*. London: The Athlone Press. Terjemahan oleh Laily Rahmawati. 2004. *Teori Kritis dan Teori Budaya*. Yogyakarta: Penerbit Niagara

Darmadi, H. 2020. *Apa Mengapa Bagaimana Pembelajaran Pendidikan Moral Pancasila dan Pendidikan Kewarganegaraan (PPKn): Konsep Dasar Strategi Memahami Ideologi Pancasila dan Karakter Bangsa*. Jakarta: Penerbit AnImage

Dartiningsih, B. E. 2015. *Media dan Stereotip Terhadap Etnis Madura*. Dalam *Madura: Masyarakat, Budaya, Media, Politik*. Editor Surokim. Madura: Puskakom Publik. <http://komunikasi.trunojoyo.ac.id/wp-content/uploads/2016/01/BUKU-MADURA-1.pdf> [Diakses pada 14 Oktober 2020]

de Jonge, H. 1988. *Handelaren En Handlangers: Ondernemerchap, Economische Ontwikkeling en Islam op Madura*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde. Terjemahan oleh KITLV-LIPI. 1989. *Madura*

*dalam Empat Jaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam Suatu Studi Antropologi Ekonomi*. Jakarta: PT Gramedia

Djarmiko, W. P. 2020. *Carok, Budaya, dan Hukum*. Yogyakarta: Thafa Media

Endraswara, S. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra Epistemologi*. Yogyakarta: Pustaka Widyatama

Endraswara, S. 2009. *Metodologi Penelitian Folklor*. Yogyakarta: Media Presindo

Endraswara, S. 2020. *Metodologi Penelitian Antropologi Sastra*. Yogyakarta: Penerbit Ombak

Fadila. 2019. “Konflik Politik dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian: Tinjauan Sosiologi Sastra”. *Tesis*. Padang: Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas. <http://scholar.unand.ac.id/49988/> [Diakses pada 22 September 2020]

Fatimah, N. 2017. “Gerakan Puritanisme di Kepulauan Kangean (Persatuan Islam (Persis) di Sapeken Sumenep-Madura 1972-2016)”. *Tesis*. Yogyakarta: Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies Konsentrasi Sejarah Kebudayaan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. <https://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/28545/> [Diakses pada 4 Januari 2022]

Fauzan, W. 2019. “Larangan Perkawinan di Bulan *Takepe*’ dalam Tinjauan “Urf””. *Sakina: Jurnal of Family Studies*. 3(4):1-12. <http://urj.uin-malang.ac.id/index.php/jfs/article/view/339/257> [Diakses pada 9 Februari 2022]

Fermana, W. 2021. “Royyan Julian: Aku Tidak Mau Meromantisasi Madura”. <https://tatkala.co/2021/02/04/royyan-julian-aku-tidak-mau-meromantisasi-madura/> [Diakses pada 5 Agustus 2021]

Hefni, M. 2019. *Islam Madura: Sebuah Studi Konstruktivisme-Strukturalis tentang Relasi Islam Pesantren dan Islam Kampung di Sumenep Madura*. Malang: Literasi Nusantara

Hendra, M. 2020. “Pasir di Sumenep menjadi Obat Penangkal Penyakit”.  
<https://maduraindepth.com/pasir-di-sumenep-menjadi-obat-penangkal-penyakit> [Diakses pada 21 Maret 2022]

Hudaifi, A. 2021. “Nama-nama Bulan Hijriyah dalam Bahasa Madura dan Makna Filosofis”.  
<https://malangterkini.pikiran-rakyat.com/khazanah/pr-1253025088/nama-nama-bulan-hijriyah-dalam-bahasa-madura-dan-makna-filosofis> [Diakses pada 8 Februari 2022]

<http://jdihdokum.pamekasankab.go.id/arsip/pdf/348> [Diakses pada 14 Desember 2021]

<https://id.wikipedia.org/wiki/identitas> [Diakses pada 5 Juli 2022]

<https://id.wikipedia.org/wiki/Tarekat> [Diakses pada 21 Maret 2022]

<https://kamarketjil.medium.com/manusia-madura-dan-tanahnya-1677048cf105>  
[Diakses pada 29 Januari 2022]

<https://mamira.id/samman-madura-semoga-tidak-tinggal-kenangan/> [Diakses pada 27 Februari 2022]

<https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/40768/uu-no-32-tahun-2004> [Diakses pada 14 Desember 2021]

<https://pusatbahasaalazhar.com/artikel-sastra/membicarakan-sastra-madura-dari-potensi-realita-dan-harapan/> [Diakses pada 17 Maret 2022]

<https://radarmadura.jawapos.com/sastra-budaya/29/08/2021/membaca-sangkol/>  
[Diakses pada 29 Januari 2022]

<https://thesantri.co/samman-madura-ritual-tarekat-yang-dirindukan/> [Diakses pada 25 Februari 2022]

[https://www.dpr.go.id/dokjdi/document/uu/UU\\_2009\\_45.pdf](https://www.dpr.go.id/dokjdi/document/uu/UU_2009_45.pdf) [Diakses pada 30 Agustus 2021]



<https://www.liputan6.com/news/read/54044/perompakan-menjerikan-nelayan-madura> [Diakses pada 26 Januari 2022]

<https://www.liputan6.com/news/read/55199/perompak-di-perairan-madura-merajalela> [Diakses pada 26 Januari 2022]

<https://www.lontarmadura.com/mengenal-pandangan-hidup-orang-Madura/3/> [Diakses pada 20 Januari 2022]

<https://www.lontarmadura.com/upacara-adat-rokat-disa-ju-kae-2/> [Diakses pada 25 Februari 2022]

<https://www.republika.co.id/berita/q2f5dk320/mengapa-ibu-istimewa-hingga-disebut-3-kali-dalam-sabdanya> [Diakses pada 6 Juli 2022]

Imayanto, R. T. 2015. "Identitas Kaum Blater Madura".  
<https://www.kompasiana.com/www.r3i-arosbaya.blogspot.com/54f913eea3331169018b461f/identitas-kaum-blater-madura> [Diakses pada 8 Maret 2022]

Isqomar. 2021. "Mursyid Perempuan Tarekat Naqsyabandiyah di Madura".  
<https://alif.id/read/isq/mursyid-perempuan-tarekat-naqsyabandiyah-di-madura-b236947p/> [Diakses pada 20 Februari 2022]

Izzah, H. U. 2011. "Ibumu... Kemudian Ibumu... Kemudian Ibumu...".  
<https://muslimah.or.id/1861-ibumu-kemudian-ibumu-kemudian-ibumu.html> [Diakses pada 23 Juli 2022]

Julian, R. 2010. "Branpes Roket Tasè" Surabaya: Harian Surya. 20 September. Halaman 19. [https://issuu.com/surya-epaper/docs/surya\\_edisi\\_cetak\\_20\\_september\\_2010\\_ok](https://issuu.com/surya-epaper/docs/surya_edisi_cetak_20_september_2010_ok) [Diakses pada 7 Februari 2022]

Julian, R. 2017. *Tanjung Kemarau*. Jakarta: PT. Gramedia Widiasarana Indonesia

Julian, R. 2022. *Madura Niskala*. Yogyakarta: BASABASI

- Kaha, W. 2017. "Madura Dinilai, Madura Menilai". <https://basabasi.co/madura-dinilai-madura-menilai/> [Diakses pada 23 Agustus 2021]
- Kartika, B. A. 2021. "Teologi Antroposentrisme dalam Sastra Biografi: Kajian atas Novel *Penakluk Badai* Karya Aguk Irawan M. N." *Jurnal Semiotika*. 22(2):68-84. Jember: <https://jurnal.unej.ac.id/index.php/SEMIOTIKA/article/view/24473/9954> [Diakses pada 17 April 2022]
- Kartikasari, A. 2020. "Homoseksualitas Sebagai Usaha Negosiasi Terhadap Budaya Madura dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian". *Disertasi*. Surabaya: Program Studi Magister Kajian Sastra dan Budaya Fakultas Ilmu Budaya Universitas Airlangga. <http://repository.unair.ac.id/103064/> [Diakses pada 27 Agustus 2021]
- Khusna, F. F. A., E. Suryanto, dan D. Sulaksono. 2018. "Kajian Antropologi Sastra dan Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Novel *Geger Wong Ndekep Macan* Karya Hari Soemoyo serta Relevansinya sebagai Materi Pembelajaran Apresiasi Sastra". *Jurnal Paedagogia: Jurnal Penelitian Pendidikan*. 22(2):171-192. Universitas Sebelas Maret. <https://jurnal.uns.ac.id/paedagogia/article/view/34571> [Diakses pada 24 Agustus 2021]
- Koentjaraningrat. 2002. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: PT. Rineka Cipta
- Koentjaraningrat. 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Cetakan IX, Edisi Revisi 2009. Jakarta: PT Rineka Cipta
- Kuntowijoyo. 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Edisi Paripurna. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Kuntowijoyo. 2017. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: IRCisoD
- Liliweri, A. 2002. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LKis Yogyakarta
- Liliweri, A. 2018. *Prasangka, Konflik, dan Komunikasi Antarbudaya*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group

- Ma'arif, S. 2015. *The History of Madura: Sejarah Panjang Madura dari Kerajaan, Kolonialisme sampai Kemerdekaan*. Yogyakarta: Penerbit Araska
- Maslikatin, T. 2007. *Pengantar Ilmu Sastra: Buku Ajar*. Jember: Penerbit Universitas Jember Jurusan Fakultas Sastra
- Mawaidi. 2016. "Identitas Budaya Madura dalam Cerpen Indonesia". *Skripsi*. Yogyakarta: Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta
- Melalatoa, M. J. 1995. *Ensiklopedi suku bangsa di Indonesia L-Z*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional Direktorat Jenderal Kebudayaan
- Moleong, L. J. 2016. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya
- Muhtadi. 2019. "Kiai Musta'in Romli dan Transformasi Sosial Keagamaan Generasi Muda Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Universitas Darul 'Ulum (TQN UNDAR) Jombang". *Disertasi*. Surabaya: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel
- Mulyadi, A. 2012. "Kalender Ritual Masyarakat Muslim di Sumenep Madura". *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*. 9(1):117-140. <http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/nuansa/article/view/24> [Diakses pada 8 Februari 2022]
- Mulyadi, A. 2015. "Budaya Egalitarianisme Perempuan Madura dalam Tarekat Naqsyabandiyah". *Karsa: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*. 23(1):149-164. <http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/karsa/article/view/614/583> [Diakses pada 25 Februari 2022]
- Muqtafi, M. 2016. "Budaya Masyarakat Minangkabau dalam Novel *Memang Jodoh Karya Marah Rusli* (Kajian Antropologi Sastra)". *Skripsi*. Jember: Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Jember
- Nasional, D. P. 2001. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka

- Nasional, K. P. 2011. *Antologi Cerita Rakyat Jawa Timur*. Sidoarjo: Balai Bahasa Surabaya
- Nata, A. 2015. *Studi Islam Komprehensif*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group
- Nihaya, M. H. 2012. "Tipologi Pemikiran Islam Indonesia Perspektif Nurcholis Madjin". *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman*. 6(1): 53-65. <https://doi.org/10.24252/.v6i1.1394> [Diakses pada 16 Juni 2022]
- Nurgiyantoro, B. 1995. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Pawitra, A. 2009. *Kamus Standard Bahasa Madura-Indonesia*. Jakarta: PT. Dian Rakyat
- Persi, F. S. 2015. "Gambaran Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Madura pada Antologi Cerpun *Karapan Laut* Karya Mahwi Air Tawar: Tinjauan Sosiologi Sastra". *Skripsi*. Jember: Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Jember. <https://repository.unej.ac.id/handle/123456789/73366> [Diakses pada 24 Agustus 2021]
- Pradopo, R. D. 2014. *Pengkajian Puisi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press
- Pradopo, R. D. 2018. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Raditya, A. 2020. "Tubuh Sehat Akupun Kuat (Kelas Sosial dan Tubuh Para Jagoan di Madura)". *Dimensi: Jurnal Sosiologi*. 2(3):74-93. Universitas Trunojoyo: Bangkalan
- Rahmaniyah, A. 2012. *Budaya dan Identitas*. Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya
- Ratna, N. K. 2015. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Ratna, N. K. 2017. *Antropologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar



- Rifai, M. A. 2007. *Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya*. Yogyakarta: Pilar Media
- Rozaki, A. 2004. *Menabur Kharisma Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater sebagai Rezim Kembar di Madura*. Yogyakarta: Pustaka Marwa
- Rudi. 2019. “Ango’an Pote Tolang Katembeng Pote Mata: Harga Diri Laki-laki Madura dalam Cerpen *Celurit di Atas Kuburan Karya Zainal Muttaqin*”. *Prosiding SENASBASA*. 3(2):888-897. <http://research-report.umm.ac.id/index.php/SENASBASA/article/viewFile/3263/2949> [Diakses pada 24 Agustus 2021]
- Sabarudin, H. 2021. “Nama Bulan dalam Kalender Hijriyah versi Bahasa Madura”. <https://www.pulaumadura.com/2021/03/nama-bulan-dalam-kalender-hijriyah-versi-bahasa-madura.html> [Diakses pada 6 Februari 2022]
- Saputra, A. W. 2017. “Dekonstruksi Sikap Hidup Tokoh Masyarakat Madura dalam Cerpen *Tandak Karya Royyan Julian*”. *Wacana: Jurnal Bahasa, Seni, dan Pengajaran*. 1(1):10-22. Universitas Nusantara PGRI Kediri. <https://doi.org/10.29407/jbsp.v1i1.463> [Diakses pada 5 Agustus 2021]
- Semi, A. 2013. *Kritik Sastra*. Bandung: Penerbit Angkasa
- Setiawan, A. R. 2015. ““*Oreng Jujur Bakal Pojur, Oreng Pojur Mate Ngonjhur*”<sup>1</sup>: Tafsir Budaya (wan) Madura atas Multitafsir “Sisi Gelap” Pengelolaan Keuangan Daerah (Studi Bid’ah Hermeneutics)”. *Jurnal Simposium Nasional Akuntansi*. 18. <http://lib.ibs.ac.id/materi/Prosiding/SNA%20XVIII/makalah/102.pdf> [Diakses pada 13 Februari 2022]
- Siswanto. 2017. “Migrasi Manusia Madura di Era Globalisasi dalam Novel *Istana Para Kuli Karya Yahya Umar*”. *Prosiding Bahasa dan Sastra Indonesia dalam Konteks Global*. FKIP e-Proceeding #3: Juli 2017. Universitas Jember Press: 465-476. <http://jurnal.unej.ac.id/index.php/fkip-e-pro/article/view/4917> [Diakses pada 5 Agustus 2021]
- Stanton, R. 2019. *Teori Fiksi Robert Stanton*. Diterjemahkan oleh Sugihastuti, Rossi Abi Al Irsyad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

- Statistik, B.P. 2011. *Kewarganegaraan, suku bangsa, agama, dan bahasa sehari-hari penduduk Indonesia: Hasil sensus penduduk 2010*. Jakarta: BPS. <https://media.neliti.com/media/publications/49956-ID-kewarganegaraan-suku-bangsa-agama-dan-bahasa-sehari-hari-penduduk-indonesia.pdf> [Diakses pada 14 April 2021]
- Subaharianto, A. 2004. *Tantangan Industrialisasi Madura (Membentuk Kultur, Menjunjung Leluhur)*. Malang: Banyumedia Publishing
- Sudikan, S. Y. 1993. *Nilai Budaya dalam Sastra Nusantara di Madura*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Sugiyono. 2018. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta
- Suhartono. dan Muthmainnah. 2019. "Perubahan Mana Tanah Warisan pada Masyarakat Desa Bunder Kecamatan Pademawu Kabupaten Pamekasan". *Jurnal Pamator*. 12(2):122-127. <https://journal.trunojoyo.ac.id/pamator/article/view/6286/3969> [Diakses pada 2 Maret 2022]
- Syamsuddin, M. 2019. *History of Madura: Sejarah, Budaya, dan Ajaran Luhur Masyarakat Madura*. Yogyakarta: Penerbit Araska
- Takdir, M. 2018. "Potret Kerukunan Berbasis Kearifan Lokal: Implementasi Nilai-nilai Harmoni dalam Ungkapan "Rampak Naong Bringen Korong" dalam Kehidupan Masyarakat Madura". *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*. 16(1):73-102. <https://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/khazanah/article/view/2057> [Diakses pada 20 Januari 2022]
- Tarigan, H. G. 2011. *Prinsip-prinsip Dasar Sastra*. Bandung: Penerbit Angkasa
- Utomo, T. dan M. Mahmudah. 2018. *Alasan dan Tujuan Pedagang Madura Membentu Kelompok di Tempat Perantauannya*. Dalam *Madura 2020: Membumikan Madura Menuju Globalisasi*. Malang: Intelegensia Media

- van Bruinessen, M. 1995. *Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society*. Dalam Across Madura Strait: The Dynamics of Insular Society. Editor Kees van Dijk, Huub de Jonge, dan Elly Touwen-Bouwsma. Leiden: KITLV Press. Halaman 91-117. [https://www.academia.edu/2592082/Tarekat\\_and\\_tarekat\\_teachers\\_in\\_Madurese\\_society](https://www.academia.edu/2592082/Tarekat_and_tarekat_teachers_in_Madurese_society) [Diakses pada 25 Februari 2022]
- Wellek, R., dan A. Warren. 1977. *Theory of Literature*. London: Harcourt Brace Javanovich Publisher. Terjemahan oleh Melani Budianta. 1990. *Teori Kesusastraan*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
- Wijdaniyah, E. J., M. Hasanah. dan T. Dermawan. 2021. "Representasi Mitologi Madura dalam Cerpen-cerpen Karya Penulis Madura". *Seminar Internasional Riksa Bahasa XVI*. 12 Desember. Halaman 625-632. <http://proceedings.upi.edu/index.php/riksabahasa/article/view/1402> [Diakses pada 24 Agustus 2021]
- Wita, W. 2019. "Aspek Kepribadian Tokoh Utama Dalam Novel Tanjung Kemarau Karya Royyan Julian". *Skripsi*. Padang: Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia STKIP PGRI SUMATERA BARAT. <http://repo.stkip-pgri-sumbar.ac.id/id/eprint/7387/> [Diakses pada 25 September 2020]
- Wiyata, L. A. 2002. *Carok: Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS
- Wiyata, L. A. 2013. *Mencari Madura*. Jakarta: Bidik-Phronesis Publishing
- Yasin, M. F. 2018. "Ekspresi Nilai Filosofis "Abantal Ombak Asapo' Angin" dalam Sastra Madura (Kajian Analisis Semantik Komponensial Ruth Kempson)". *Jurnal Bahasa Sastra dan Pembelajarannya (JBSP)*. 7(1):72-79. <https://ppjp.ulm.ac.id/journal/index.php/jbsp/article/viewFile/3768/3409> [Diakses pada 20 Januari 2022]
- Yuliana. 2018. "Kritik Sosial dalam Novel *Tanjung Kemarau* Karya Royyan Julian". *Skripsi*. Malang: Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Muhammadiyah Malang. <http://eprints.umm.ac.id/39807/> [Diakses pada 25 September 2020]

**LAMPIRAN**

**Sinopsis Novel *Tanjung Kemarau***

Novel *Tanjung Kemarau* menceritakan tentang kisah kepulangan seorang tokoh bernama Walid ke kampung halamannya di Desa Branta Pesisir, sebuah tanjung kecil yang gersang di ujung barat Kabupaten Pamekasan, tepatnya di Dusun Bandaran. Walid merupakan anak seorang ustad dan laki-laki terpelajar yang memiliki gelar setelah menamatkan pendidikannya di Universitas Gadjah Mada. Ia kembali ke desanya karena terlibat pertengkaran dengan kekasihnya di Yogyakarta yang bernama Risti. Kebetulan ayahnya juga meminta Walid segera pulang karena akan ditunangkan dengan seorang gadis bernama Ulfa, putri seorang ustad. Namun Walid tak pernah mencintainya, ia justru melakukan perbuatan serong dengan seorang biduan dangdut bernama Ria. Di desanya, Walid menjadi guru MTs dan guru ngaji sekaligus pengurus musala Langgar Hujan Tempias.

Sekembalinya Walid ke kampung halamannya, tengah dilaksanakan kampanye pemilihan kepala desa. Salah satu calon kepala desa itu bernama Ra Amir. Ia dikenal sebagai putra kiai yang haus kekuasaan. Ketika menggantikan posisi ayahnya yang sakit sebagai kepala desa, Ra Amir pernah berselisih dengan seorang dukun beranak bernama Nyai Raseri yang dipercaya mampu memprediksi bencana. Perempuan yang disegani masyarakat itu yakin bahwa Ra Amir bukanlah seorang pemimpin yang baik. Ia merasa Walid telah memihak orang yang salah karena menjadi bagian dari tim sukses Ra Amir. Sebenarnya Walid bukannya tidak tahu tentang sifat Ra Amir, satu-satunya tujuan Walid bergabung dengan tim sukses Ra Amir adalah karena ingin memperbaiki desanya. Ia berniat mengontrol ketamakan Ra Amir dalam mengeksploitasi alam.

Di sisi lain, Desa Branta Pesisir juga memiliki sekte spiritual dan gerakan sosial yang kuat. Kelompok mistikus yang memuja Allah melalui seni dan tari itu menyebut diri mereka Tarekat Nabi Kesturi. Ketua tarekat tersebut adalah Haji Badruddin, seorang pengusaha kaya yang memiliki julukan Maulana Bulan Purnama. Diantara para jamaah tarekat itu, ada seorang laki-laki bernama Gopar.



Sebelum bertemu dengan istrinya, Ria, Gopar dikenal sebagai *bâjing* kesohor yang berasal dari Desa Larangan. Ia pindah ke Desa Branta Pesisir setelah menikah dengan Ria. Cinta Gopar kepada Ria membuat ia sanggup meninggalkan dunia hitam sebagai *bâjing* dan tobat kemudian bergabung dengan Tarekat Nabi Kesturi. Ria adalah yatim piatu yang bekerja sebagai biduan dangdut koplo. Ia hanyalah seorang buruh ikan asin tamatan SD sebelum bertemu dengan Wardi, ketua grup orkes dangdut Swara Samudera. Ria tumbuh sebagai anak yang begitu mencintai cerita-cerita karena sejak kecil ayahnya selalu menceritakan dongeng-dongeng, legenda, dan hikayat padanya. Sejak kematian sang ayah, Ria menjadi sosok yang haus cerita. Rasa hausnya teratasi oleh kehadiran Walid sebagai pencerita yang handal. Oleh karena itu, ia akhirnya terlibat perselingkuhan dengan Walid meskipun sangat mencintai Gopar, suaminya.

Walid pun sebenarnya masih mencintai Risti, kekasihnya di Yogyakarta. Seorang gadis asal Cirebon yang merupakan lulusan jurusan teologi di Universitas Sanata Dharma. Berkat Risti-lah Walid mendapat pandangan-pandangan baru dan bertransformasi menjadi sosok baru. Walid melepaskan kungkungan dogma dan nilai-nilai yang selama ini ia pikir tidak masuk akal. Selama tinggal di Yogyakarta, Walid dan Risti hidup layaknya suami-istri. Namun hubungan mereka kandas karena perbedaan pendapat diantaranya. Walid menginginkan pernikahan sementara Risti tidak. Ia berpikir bahwa pernikahan hanyalah sebuah lembaga yang mengekang kebebasannya. Risti tidak ingin hidupnya diatur-atur. Ia hanya ingin tinggal berdua bersama Walid. Walid menganggap pemikiran itu tidak realistis sehingga pecahlah pertengkaran di antara keduanya. Hal itu mengakibatkan Walid memilih untuk kembali ke kampung halaman dengan tujuan menghindar dan melupakan Risti.

Namun, Walid justru terseret dalam konflik politik yang terjadi di desanya. Gopar muncul sebagai lawan Ra Amir dalam pemilihan kepala desa. Ia maju sebagai calon karena permintaan Haji Badruddin yang mendapat desakan dari para jamaah yang tidak rela Ra Amir menjadi calon tunggal, sebab percaya bahwa Ra Amir kelak akan menjadi pemimpin yang zalim kepada rakyatnya. Ra Amir pun mencari orang-orang berpamor untuk menjadi tim suksesnya. Selain Walid

yang dianggap berpengaruh karena memiliki gelar, Ra Amir juga menggaet Harto, pemilik perahu Pandawa Lima yang disegani oleh para awak kapal dan orang-orang di kalangan nelayan. Sebagai tim sukses Walid pun harus ikut andil dalam kampanye politik kubu Ra Amir.

Ra Amir ingin mendapatkan dukungan Nyai Raseera. Ketika timbul desas-desus bahwa Nyai Rasera memihak Gopar, ia segera mengutus Walid untuk mencari tahu kebenaran hal itu. Walid pun pergi bersama sahabatnya, Kholidi, untuk menemui Nyai Rasera. Ternyata Nyai Rasera mengaku tidak ingin terlibat dengan pemilihan kepala desa, ia pun tidak memihak siapa-siapa, namun ia tidak keberatan jika Gopar menjadi kepala desa. Walid menyampaikan pada Ra Amir bahwa berita yang menyatakan Nyai Rasera mendukung Gopar itu tidak benar. Hal itu membuat Ra Amir dan pendukungnya cukup lega. Namun berita lain muncul, bahwa Nyai Rasera sebenarnya tidak keberatan apabila Gopar menjadi kepala desa. Sumber berita itu tak lain adalah Kholidi, sahabat Walid yang memang tidak setuju jika Ra Amir menjadi kepala desa. Akhirnya terjadi perdebatan diantara Walid dan Kholidi. Walid pun sadar bahwa ia telah mendukung orang yang salah, kemudian memutuskan untuk keluar dari tim sukses Ra Amir.

Ketika menemui Ra Amir untuk menyatakan keinginannya keluar dari tim sukses, Walid tidak sengaja melihat Tajus. Ia adalah orang kepercayaan Haji Badruddin. Ternyata Tajus tengah merencanakan pengkhianatan terhadap Haji Badruddin sebab sakit hati karena cintanya ditolak oleh putri sang Maulana Bulan Purnama. Seorang gadis cantik yang nyaris sempurna bernama Neyna. Kekecewaannya terhadap Haji Badruddin dan Neyna membuat Tajus merancang rencana jahat guna menjatuhkan Gopar beserta Tarekat Nabi Kesturi. Ia bekerja sama dengan Ra Amir yang merupakan lawan politik Gopar. Berdasarkan rencana Tajus, Ra Amir membayar seorang lelaki beraliran puritan bernama Pata, untuk menggrebek ritual perjamuan Tarekat Nabi Kesturi. Mereka memfitnah bahwa ritual Pesta Segala Rasa itu adalah ritual percabulan. Ra Amir juga membayar Susi, mantan pacar Tajus yang merupakan ketua geng gadis-gadis *alay* di desa itu untuk turut serta dalam skenario liciknya. Rencana itu sukses. Para jamaah

Tarekat Nabi Kesturi beserta Gopar dan Haji Badruddin ditahan di kantor polisi. Tidak hanya itu, bahkan Ra Amir juga membakar rumah Nyai Rasera dengan menggunakan Pata sebagai pemantik dalam memfitnah perempuan itu.

Bersamaan dengan hal itu, rahasia Walid dan Ria tiba-tiba terbongkar. Orang-orang mulai bergosip tentang hubungan gelap Walid dengan Ria. Walid berprasangka bahwa Kholidi-lah yang sudah menyebarkan berita tersebut, meskipun sebenarnya ia juga berpikir bahwa bisa saja salah satu anggota tim sukses Ra Amir yang menyebarkannya karena ia bukan lagi anggota tim sukses. Akhirnya Walid memutuskan untuk pergi dari desa demi keselamatannya. Di tengah kebingungannya, Walid teringat pada Risti. Ia pun menghubungi Risti dan menceritakan masalahnya, ternyata perempuan itu masih memedulikannya, lebih dari itu ternyata Risti juga masih mencintainya. Ia pun membulatkan tekad untuk pergi dari Desa Branta dan menemui Risti yang tengah berada di Malang. Kemudian menetap dan tinggal di sana bersama sang pujaan hati.

Gopar dan para jamaah Tarekat Nabi Kesturi memikirkan cara untuk membebaskan Haji Badruddin yang ditetapkan sebagai tersangka dari kasus ritual percabulan. Mereka memikirkan solusi agar Susi dan Pata mematahkan tuduhan mereka sendiri. Maka para jamaah tarekat meminta Gopar untuk meminta bantuan para *bâjing*. Akhirnya Gopar menyetujui hal itu dan berhasil menangkap Pata dan Susi, serta membuat keduanya mengungkapkan fakta yang sesungguhnya di kantor polisi. Haji Badruddin pun bebas sehingga hanya tersisa langkah selanjutnya untuk memenjarakan Ra Amir beserta semua orang yang terlibat dalam konspirasi itu.