

Kode/Rumpun Ilmu:
580/Ilmu Sosial Humaniora

LAPORAN TAHUNAN
PENELITIAN FUNDAMENTAL



**POLITIK IDENTITAS ETNIS PASCA REFORMASI:
STUDI KASUS PADA KOMUNITAS TENGGER DAN USING**

Ketua Peneliti:

Dr. Ikwan Setiawan, M.A.
NIDN 0026067802

Anggota Peneliti:

Drs. Albert Tallapessy, M.A., Ph.D
NIDN 0011046306

Drs. Andang Subahianto, M.Hum.
NIDN 0017046502

FAKULTAS SASTRA
UNIVERSITAS JEMBER
NOVEMBER 2015

HALAMAN PENGESAHAN

Judul : Politik Identitas Etnis Pasca Reformasi: Studi Kasus pada Komunitas Tengger dan Osing

Peneliti/Pelaksana
Nama Lengkap : Dr. IKWAN SETIAWAN S.S., M.A.
Perguruan Tinggi : Universitas Jember
NIDN : 0026067802
Jabatan Fungsional : Lektor
Program Studi : Sastra Inggris
Nomor HP : 081336348888
Alamat surel (e-mail) : senandungtimur@gmail.com

Anggota (1)
Nama Lengkap : Drs. ALBERT TALLAPESSY M.A., PhD
NIDN : 0011046306
Perguruan Tinggi : Universitas Jember

Anggota (2)
Nama Lengkap : Drs. ANDANG SUBAHARIANTO M.Hum.
NIDN : 0017046502
Perguruan Tinggi : Universitas Jember

Institusi Mitra (jika ada)
Nama Institusi Mitra : -
Alamat : -
Penanggung Jawab : -
Tahun Pelaksanaan : Tahun ke 1 dari rencana 2 tahun
Biaya Tahun Berjalan : Rp 55.000.000,00
Biaya Keseluruhan : Rp 137.400.000,00



Jember, 10 - 11 - 2015

Ketua,

(Dr. IKWAN SETIAWAN S.S., M.A.)

NIP/NIK197806262002121000



Menyetujui,
Ketua Lembaga Penelitian

(Prof. Ir. Aotmad Subagio, M. Agr., Ph.D)

NIP/NIK196905171992011001

DAFTAR ISI

Halaman Pengesahan	2
Daftar Isi	3
Daftar Tabel	5
Daftar Gambar	6
Ringkasan	8
Bab 1 Pendahuluan	9
1.1 Latar Belakang	9
1.2 Permasalahan	10
1.3 Temuan dan Luaran yang Ditargetkan	10
1.4 Urgensi Penelitian	11
Bab 2 Tinjauan Pustaka	13
2.1 Politik Identitas: <i>Konsep Teoretis, Kritik dan Gerakan</i>	13
2.2 Membaca-kembali Identitas Tengger dan Using	17
Bab Tujuan dan Manfaat	22
Bab 3 Metode Penelitian	23
Bab 4 Hasil dan Pembahasan	27
4.1 Identitas Using: <i>Konstruksi, Dinamika, dan Tegangan</i>	28
4.1.1 Keunggulan dalam Kesimpangsiuran	29
A. Penamaan Problematis dari Masa Kolonial	30
B. Menyemai Identitas Using dalam Kendali Rezim Orde Baru	48
C. <i>Gending</i> Banyuwangi yang Mengikat Hati	55
D. Meng- <i>invensi</i> dan Meng- <i>investasi</i> Gandrung	61
E. Mem-pahlawan-kan Minak Jinggo: <i>Pembalikan Naratif sebagai Bentuk Resistensi</i>	69
F. Dari Bahasa Using hingga Desa Wisata: <i>Rintisan Awal Pembakuan Identitas</i>	78
4.1.2 Dari “Jenggirat Tangi” sampai dengan “I Love BWI”: <i>Pluralitas Tafsir dan Kepentingan terhadap Identitas Using Pasca Reformasi</i>	83
A. Menggugat-kembali Using	85
B. Para Pahlawan yang (terus) Dibanggakan dan Ditafsir-ulang	94
C. Gandrungisasi: <i>antara Pelestarian dan Hasrat Politik</i>	101
D. “Apa Banyuwangi hanya Punya Gandrung?”: <i>Tegangan-tegangan</i>	

<i>Kecil di Masa Bupati Ratna Ani Lestari</i>	107
E. Pembelajaran Bahasa Using: <i>Legitimasi Akademis Sebuah Identitas</i>	112
F. Meramaikan Ritual: <i>Merayakan dan Memperkuat Identitas?</i>	119
G. Melembagakan Masyarakat Adat Using: <i>Mungkinkah?</i>	130
H. Kontribusi Seniman dalam Menyemaikan Identitas Using	141
I. Festival Banyuwangi: <i>Memainkan Identitas dalam Pasar Wisata</i>	142
4.2 Identitas Tengger: <i>Siasat dan Negosiasi</i>	159
4.2.1 Melanjutkan Cerita Rara Anteng-Joko Seger di Zaman Berubah	160
A. Mengukuhkan Identitas Religi dari Zaman Kerajaan hingga Kolonial	161
B. Mengkonversi Agama sebagai Siasat di Masa Orde Baru	171
C. Wong Tengger dalam Mantra Modern: <i>Subjektivitas yang Mulai Berubah</i>	178
4.2.2 Dongeng Aji Saka yang Belum Usai: <i>Pemertahanan Identitas Tengger pada Masa Pasca Reformasi</i>	180
A. Ketika Syiar Menyentuh Kabut Bromo	181
B. Tengger yang Belum Mau Tenggelam dalam Kabut	193
4.2.3 Tengger yang Belum Mau Tenggelam dalam Kabut	
Bab 5 Rencana Tahapan Berikutnya	117
Bab 6 Simpulan dan Saran	120
Daftar Pustaka	121
Lampiran Draft Artikel Jurnal	126

DAFTAR TABEL

Tabel	Keterangan	Hlm.
Tabel 1	Lirik Lagu <i>Amit-amit</i> dan Terjemahannya	55
Tabel 2	Lirik Lagu <i>Dalu-dalu</i> dan Terjemahannya	57
Tabel 3	Lirik Lagu <i>Kali Elo</i> dan Terjemahannya	58
Tabel 4	Lirik Lagu <i>Seblang Lokenta</i> dan Terjemahannya	67
Tabel 5	Lirik lagu <i>Menak Jinggo</i>	75
Tabel 6	Kategori dan Nama Komunitas Adat di Banyuwangi	132
Tabel 7	Kontribusi Seniman Sanggar Banyuwangi	145
Tabel 8	Dongeng Aji Saka versi Tengger	182
Tabel 6	Kekuatan Adikodrati dalam Keyakinan Kosmologis Tengger	199

DAFTAR GAMBAR

Gambar	Keterangan	Hlm.
Gambar 1	Seorang warga Eropa berfoto bersama warga Using di sebuah desa di Banyuwangi	35
Gambar 2	Seorang penari seblang diminta memeragakan adegan tari di sebuah jalanan desa	43
Gambar 3	Seorang penari gandrung dalam foto studio dan foto di rumah	44
Gambar 4	Rombongan kesenian gandrung sedang pentas di sebuah desa di Banyuwangi	63
Gambar 5	Pagelaran <i>gandrung terob</i> , seorang tentara Belanda menari bersama dua penari	64
Gambar 6	Beberapa cover terbitan buku cerita rakyat dengan label Damarwulan	76
Gambar 7	Lukisan <i>Wong Agung Wilis</i> dan <i>Sayu Wiwit</i>	96
Gambar 8	Patung penari Gandrung di Watudodol dengan ucapan "Selamat Datang"	104
Gambar 9	Para peserta Pelatihan Gandrung 2009 unjuk kebolehan pada malam pertunjukan di Kemiren	111
Gambar 10	Ritual Kebo-keboan di Aliyan, Rogojampi (atas) dan ritual Kebo-keboan di Alasmalang, Singojuruh (bawah).	120-121
Gambar 11	Ritual Seblang Olehsari dan ritual Seblang Bakungan	122-123
Gambar 12	Ritual <i>Barong Ider Bumi</i> dan <i>Tumpeng Sewu</i> di Kemiren	124
Gambar 13	Arak-arakan Endog-endogan	129
Gambar 14	Para seniman cilik Kemiren menyambut para pelajar yang berkunjung, mengarak mereka menuju Rumah Budaya Using, selanjutnya menyuguhkan atraksi Barong Kemiren	137
Gambar 15	Para guru dari Surabaya menikmati <i>pecel pitik</i> , kuliner khas Kemiren di RBO (kiri). Para pelajar SMA Muhammadiyah Genteng diantar untuk mengenal kehidupan agraris masyarakat Using Kemiren (kanan).	138
Gambar 16	Anak-anak dan remaja putri berlatih tari garapan di Sanggar Jinggosobo Srono	146-147
Gambar 17	Poster Banyuwangi Festival 2012 dan 2013	149
Gambar 18	Seorang model dalam BEC I (2011) mengenakan kostum terinspirasi gandrung	151
Gambar 19	Model dalam BEC III (2013) bertema <i>Kebo-keboan</i>	152
Gambar 20	Atraksi penari dalam Parade Gandrung Sewu (2012)	153
Gambar 21	Poster Festival Banyuwangi 2014 dan 2015	154
Gambar 22	Model berlanggak-lenggok dalam <i>Fashion on the Street</i> meramaikan Banyuwangi Batik Festival 2014	156
Gambar 23	Para model mengenakan fashion berbahan batik Using dalam BBF 2014 di Gesibu Banyuwangi	157
Gambar 24	Ibu-ibu menyiapkan puluhan cangkir kopi untuk para tamu dalam <i>Festival Kopi Sepuluh Ewu</i>	159
Gambar 25	Para dhukun Tengger di masa kolonial	163
Gambar 26	Seorang dhukun Tengger memimpin ritual keluarga di Tosari Pasuruan	164
Gambar 27	Sepasang pengantin Tengger dan warga undangan di masa kolonial	165
Gambar 28	Warga Tengger berkumpul di bawah Gunung Bathok untuk menuju Gunung Bromo dalam Ritual Kasada di zaman kolonial Belanda	166

Gambar 29	Rombongan Raja Siam <i>Koning Chulalongkorn</i> ketika berziarah ke Gunung Bromo di masa kolonial Belanda	168
Gambar 30	Tukang tandu beristirahat bersama perempuan Eropa yang hendak naik ke Bromo dan sepasang warga Eropa berpose di kaki Bromo di zaman kolonial, didampingi dua warga yang menyewakan kuda	169
Gambar 31	Su'jai, Koordinator Dhukun Pandita Se-Kawasan Tengger pada era 1990-an yang diangkat menjadi anggota DPRD Kabupaten Probolinggo	177
Gambar 32	Beberapa lelaki dewasa Tengger Islam mengikuti acara khitanan massal. Petugas KUA memberikan arahan kepada para perempuan Tengger Islam dalam acara pernikahan massal	186
Gambar 33	Seorang petugas YSDF menunjukkan instalasi air yang dibangun di Desa Jetak, Tosari, Pasuruan, sebagai bagian dari gerakan dakwah	188
Gambar 34	Para muallaf Tengger di Lumajang mendapatkan bantuan ternak kambing untuk menggantikan ternak babi	189
Gambar 35	Sutomo, Koordinator Dhukun Pandita se Kawasan Tengger dari Desa Ngadisari dan Sasmito, dhukun pandita Desa Ngadas, Sukapura, Probolinggo	198
Gambar 36	Aktivitas warga Tengger menjelang dan selama pelaksanaan Kasada	201-202

RINGKASAN

Penelitian ini akan membahas politik identitas yang berlangsung di masyarakat lokal pada periode pasca Reformasi 1998. Politik identitas dimaknai sebagai mobilisasi kekuatan dan identitas kultural yang mengikat komunitas atau masyarakat tertentu dengan tujuan untuk menegosiasikan kepentingan mereka di tengah-tengah kuatnya budaya dominan yang berasal dari luar. Untuk bisa membahas persoalan tersebut, kami akan melakukan penelitian di dua masyarakat lokal, yakni Tengger di Probolinggo dan Using di Banyuwangi. Untuk pengumpulan data, wawancara mendalam dengan para pemuka adat (aktor kultural) dan observasi partisipatoris akan digunakan. Selain itu, kami juga akan mengumpulkan data dari media sosial yang menjadi ajang bagi kelas menengah lokal untuk menegosiasikan identitas mereka. Sementara, untuk analisis data, kami akan menggunakan kerangka teoretis politik identitas sebagaimana digunakan dalam kajian budaya.

Penelitian ini akan dilaksanakan selama dua tahun. Tujuan penelitian pada **tahun pertama** adalah (1) menganalisis usaha-usaha yang dilakukan oleh para aktor/pemimpin/pemuka adat dalam masyarakat lokal untuk memperkuat dan memobilisasi identitas kultural mereka di tengah-tengah kuatnya agama mayoritas, hegemoni budaya modern, sistem pemerintahan otonomi, dan kekuatan kultural etnis lain dan (2) menganalisis kepentingan-kepentingan komunal yang bisa dan mampu dinegosiasikan melalui mobilisasi identitas kultural tersebut. Sementara tujuan penelitian pada **tahun kedua** adalah (1) menganalisis kemungkinan terjadinya tegangan atau konflik dalam masyarakat lokal terkait proyek politik identitas yang dijalankan dan (2) mengupas implikasi politik identitas terhadap kehidupan sosio-kultural, ekonomi, dan politik masyarakat lokal. Dengan permasalahan dan tujuan di atas, penelitian diharapkan bisa memberikan kontribusi berupa kritik terhadap teori politik identitas yang ditelorkan oleh para pemikir Barat dan konseptualisasi teoretis politik identitas dalam konteks kajian budaya di Indonesia. Adapun luaran dari penelitian ini adalah *satu artikel pada jurnal nasional terakreditasi* dan *satu buku ajar*.

Kata kunci: politik identitas, mobilisasi kultural, Tengger, Using.

BAB 1. PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Salah satu implikasi mendasar dari gerakan Reformasi 1998 adalah munculnya gerakan masyarakat adat di Indonesia yang menuntut dikembalikannya hak-hak komunal mereka. Hal itu berkoinciden dengan kebijakan otonomi daerah yang diberlakukan oleh rezim negara pasca Reformasi di mana pemerintah daerah diberikan kewenangan yang lumayan luas untuk mengelola sumber-sumber kekayaan ekonomi dan budaya. Salah satu realitas yang berlangsung adalah adanya usaha-usaha mobilisasi keunikan budaya masyarakat lokal—identitas—yang digunakan untuk menegosiasikan kepentingan komunal masyarakat. Realitas tersebut dalam konteks kajian budaya biasa dikonseptualisasikan sebagai bentuk *politik identitas*.

Dalam tataran ideal, gerakan masyarakat lokal merupakan usaha strategis untuk terus menegosiasikan kekayaan dan kekuatan kultural mereka di tengah-tengah hegemoni budaya modern serta pengaruh budaya masyarakat etnis lain sebagai sisa-sisa paradigma pembangunan di masa Orde Baru. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan berlangsungnya tegangan ataupun konflik dalam masyarakat lokal karena ketidaksamaan akses terhadap keuntungan yang dihasilkan dari gerakan tersebut. Selain itu, sangat mungkin pula berlangsung pembajakan politik identitas oleh elit-elit lokal yang mengatasnamakan diri mereka sebagai representasi masyarakat. Dalam beberapa kasus yang berlangsung di luar Jawa, sebagaimana yang sudah dikaji oleh para peneliti dari Barat dan sedikit peneliti dari Indonesia, beberapa gerakan masyarakat adat dan otonomi daerah ternyata telah dibajak oleh elit-elit lokal (Davidson, Hanley, & Moniaga [ed], 2010, Nordholt, Schulte & van Klinken, 2009).

Berdasarkan pertimbangan di atas, penelitian ini akan difokuskan untuk menganalisis politik identitas yang berlangsung di masyarakat lokal pada periode pasca Reformasi 1998. Politik identitas dimaknai sebagai mobilisasi kekuatan dan identitas kultural yang mengikat komunitas atau masyarakat tertentu dengan tujuan untuk menegosiasikan kepentingan mereka di tengah-tengah kuatnya budaya dominan yang berasal dari luar. Untuk menghasilkan

temuan-temuan konseptual yang bisa jadi berbeda dari kajian-kajian terkait politik identitas yang berlangsung di Amerika maupun Eropa serta dari kajian-kajian dengan lokasi wilayah-wilayah lokal Indonesia, khususnya di luar Jawa, penelitian ini akan menjadikan masyarakat Tengger di Probolinggo dan Using di Banyuwangi sebagai subjek kajian. Paling tidak, dari spesifikasi subjek kajian, kami berusaha untuk memunculkan konseptualisasi teoretis terkait politik identitas yang bisa jadi berbeda dari konsep-konsep ataupun temuan-temuan sebelumnya. Implikasi akademisnya adalah berkembangnya kajian-kajian tentang politik identitas berbasis masyarakat dan budaya lokal di Indonesia.

1.2 Permasalahan

Permasalahan yang akan kami teliti adalah *politik identitas yang berlangsung di masyarakat lokal pada periode pasca Reformasi 1998*. Untuk mendapatkan analisis yang mendalam, kritis, dan komprehensif, pada tahun pertama kami akan membahas beberapa subpermasalahan berikut.

- (1) Bagaimana usaha yang dilakukan oleh para aktor kultural di masyarakat lokal untuk memobilisasi identitas budaya mereka di tengah-tengah hegemoni budaya modern, sistem pemerintahan otonomi, dan pengaruh etnis lain?;
- (2) Kepentingan-kepentingan komunal apa saja yang bisa dinegosiasikan dan diperjuangkan melalui mobilitas identitas kultural?

1.3 Temuan dan Luaran yang Ditargetkan

Penelitian ini menargetkan temuan berupa konsep-konsep teoretis tentang politik identitas dalam masyarakat lokal berdasarkan analisis terhadap data-data lapangan yang diperoleh. Konsep-konsep tersebut dihasilkan dari proses kritik teori politik identitas yang berasal dari Barat. Temuan-temuan dalam penelitian ini akan dituliskan dalam sebuah artikel jurnal (nasional terakreditasi) dan sebuah buku teks.

1.4 Urgensi Penelitian

Kajian politik identitas muncul sebagai respons kritis terhadap berkembangnya gerakan kultural berbasis gender, etnis, maupun ras yang berlangsung dalam komunitas-komunitas partikular guna untuk mempertahankan diri dari kekuatan kultural dominan. Identitas, secara esensial, diasumsikan sebagai bentuk dan nilai yang melekat pada sebuah komunitas secara sosio-historis dan ideologis serta mengikat anggotanya dan bisa dimanfaatkan untuk proyek politik konsensual (Alcoff & Mohanty, 2006). Mobilisasi identitas kultural dalam sebuah komunitas atau masyarakat diyakini bisa menjadi kekuatan komunal untuk *survive* di tengah-tengah pengaruh budaya dominan dan perubahan sosial-ekonomi-politik dalam masyarakat (D'Cruz, 2008; Sawyer, 2006). Bagi masyarakat marjinal atau yang terpinggirkan sebagai akibat proses pemerintahan dan pembangunan berorientasi kapitalistik, politik identitas bisa menjadi kekuatan yang cukup efektif karena bisa mengikat dan menggerakkan subjek masyarakat untuk melakukan perlawanan melalui mobilisasi kultural.

Dalam konteks Indonesia, perspektif politik identitas sangat tepat digunakan untuk membaca dan menelaah gerakan masyarakat lokal yang mengalami penindasan kultural, ekonomi, dan politik semasa rezim Orde Baru berkuasa. Jatuhnya rezim Soeharto oleh gerakan Reformasi 1998 memberikan sebuah semangat baru bagi masyarakat lokal untuk bergerak dan memperkuat kedirian kultural mereka sebagai senjata untuk menuntut hak-hak pribumi mereka. Sayangnya, selama ini kajian-kajian tentang kebangkitan masyarakat lokal dalam menuntut hak-hak mereka lebih banyak dilakukan oleh para peneliti dari Barat dan hanya sedikit peneliti dari Indonesia. Lebih dari itu, belum ada penelitian yang memfokuskan pada politik identitas masyarakat lokal di Jawa, khususnya Jawa Timur.

Berdasarkan pertimbangan tersebut, penelitian ini menjadi penting dan mendesak untuk dilaksanakan dengan beberapa alasan berikut. *Pertama*, masih minimnya kajian terkait politik identitas di Indonesia, khususnya yang menjadikan masyarakat lokal di Jawa Timur sebagai subjek kajiannya. *Kedua*, memberikan gambaran tentang kecenderungan arah dan tujuan politik identitas di masyarakat lokal pasca Reformasi 1998. *Ketiga*, memberikan

kontribusi teoretis baru terkait politik identitas yang bisa jadi berbeda daari konsep-konsep dari Barat, sekaligus menjadi bentuk kritik terhadap teori-teori politik identitas yang telah mapan.

BAB 2. TINJAUAN PUSTAKA

Sebagai kajian yang relatif baru dalam ranah kajian budaya, politik identitas telah mencapai popularitas akademis yang luas. Hal itu ditunjukkan dengan banyaknya buku dan artikel jurnal yang membahas persoalan ini. Meskipun demikian, dalam konteks Indonesia masih relatif sedikit. Untuk mengetahui konsep-konsep teoretis dan kajian-kajian yang sudah dilaksanakan, pada bab ini kami akan meninjau dan membaca secara kritis karya-karya akademis terkait politik identitas dan kajian-kajian yang sudah dilaksanakan.

2.1 Politik Identitas: *Konstruksi Teoretis, Kritik, dan Gerakan*

Sebagai perspektif teoretis, politik identitas yang berkembang mulai era 1960-an membangun konsepsi-konsepsinya dari realitas gerakan kultural yang dilakukan oleh komunitas-komunitas partikular berbasis gender, ras, etnis, maupun bangsa dalam menghadapi kekuatan-kekuatan dominan dalam kehidupan mereka. Dalam konteks etnis, mereka biasanya mengalami pembedaan dalam hal ekonomi, kultural, maupun politik dibandingkan dengan etnis lain yang lebih dominan. Inilah yang kemudian memunculkan istilah “minoritas etnis”. Menurut Deschenes (dikutip dalam Alia & Bull, 2005: 2), minoritas etnis memiliki keberbedaan budaya, bahasa, atau, dalam kasus tertentu, praktik beragama, dibandingkan etnis-etnis lain yang lebih dominan, sehingga mereka memiliki kekuatan kolektif, solidaritas, dan kehendak komunal untuk bisa *survive* di tengah-tengah kehidupan bernegara dan bersama-sama memperjuangkan kesamaan dalam segala bidang kehidupan.

Senjata utama yang mereka gunakan adalah mobilisasi kekhasan kultural secara esensial. Dougan (2005) mengungkapkan beberapa karakteristik dari esensialisme kultural, yakni: (1) menganggap adanya sebuah inti dari unsur-unsur sebuah budaya yang penting bagi eksistensinya; (2) berlangsung terus-menerus—dalam artian mampu melintasi ruang dan waktu; (3) berusaha menstabilkan identitas kultural yang sebenarnya tidak stabil dan menyederhanakan asal-usul yang menyatu dari pengalaman hidup; dan (4) menyediakan batasan-batasan yang permanen, jelas, dan mendalam bagi pembedaan-pembedaan sosial, di mana batasan-batasan itu akan menjadi alat

untuk menghormati dan menyalahkan, distribusi nilai harga dan keuntungan, regulasi masyarakat, dan mobilisasi pelaku bagi aksi kolektif. Konsepsi-konsepsi tersebut menegaskan adanya usaha untuk mengutuhkannya kembali karakteristik identitas yang dimiliki sebuah masyarakat atau komunitas di tengah-tengah realitas perubahan sosial dan ekonomi yang berlangsung.

Pengutuhan-kembali identitas kultural merupakan salah satu ciri dari gerakan politik identitas yang menegaskan pentingnya mobilisasi simbol, nilai, kekuatan dan praktik kultural esensial—yang selama ini dilyankan dalam proses kultural *mainstream*—serta kesejarahan demi mewujudkan tujuan-tujuan ideal dengan cara berkontestasi terhadap kekuatan-kekuatan yang berusaha mendominasi sebuah komunitas atau masyarakat. Linda Nicholson (2008) menjelaskan politik identitas sebagai gerakan politik yang muncul dan berkembang dari pengalaman kelompok “yang dibedakan” dari kelompok atau komunitas mayoritas dalam sebuah negara. Perbedaan yang berlangsung dalam ranah kultural, bahasa, agama, ekonomi, maupun politik memunculkan kesadaran komunal untuk lebih memahami, memaknai, dan memaksimalkan potensi keberbedaan sebagai kekuatan untuk melakukan gerakan-gerakan politis. Melalui keberbedaan identitas itulah mereka yang merasakan solidaritas komunal akan bisa melakukan perjuangan-perjuangan untuk melakukan perubahan terhadap sistem sosial, politik, dan ekonomi yang tidak memberikan keuntungan bagi eksistensi mereka. Sebagai kekuatan komunal, identitas kultural memang cukup efektif untuk mengikat dan mengintegrasikan beragam anggota sebuah komunitas ke dalam sebuah konstruksi kelompok yang memiliki persamaan nasib dan sejarah.

Meskipun realitas kontemporer menunjukkan ketidakmungkinan untuk mengesensialisasikan sebuah budaya etnis karena pengaruh bermacam budaya luar yang sudah semakin biasa dalam konteks globalisasi dan media-isasi, identitas kultural tetap memegang peranan penting sebagai elemen penting dalam gerakan politik identitas. Hal itu menjadi mungkin karena dalam identitas itu sendiri, sebagaimana dijelaskan Moya (2006: 97-98), terdapat dua komponen yang saling berdialektika. Pertama, komponen *askriptif* atau yang biasa disebut “kategori sosial” atau identitas yang dipaksakan (*imposed identity*). Identitas askriptif bersifat historis, kolektif, secara umum bisa

dikenali, serta bisa menjadi pembeda. Lebih dari itu, identitas ini berkaitan erat dengan distribusi secara selektif kebutuhan sosial dan sumber daya. Kedua, identitas *subjektif* atau biasa disebut *subjektivitas*, yakni merujuk kepada makna individual kita terhadap diri, eksistensi dalam diri kita, pengalaman hidup kita manakala menjadi diri. Subjektivitas juga mengimplikasikan beragam tindakan kita untuk mengidentifikasi-diri dan melibatkan pemahaman terhadap diri kita dalam hubungannya dengan diri-diri yang lain. Dengan kata lain, identitas subjektif berkaitan dengan kepribadian, menunjukkan preferensi nilai dan moral, dan mengarahkan diri kita ke dalam kategori sosial dan kultural tertentu. Maka, meskipun identitas subjektif bersifat personal, keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari lingkungan sosial dan budaya seseorang.

Memang, politik identitas menjadi kekuatan politiko-kultural yang sangat populer pada masa kini, tetapi eksistensinya juga tidak lepas dari kritik. Politik identitas seringkali digunakan kelompok etnis, agama, ataupun ras tertentu bukan untuk melakukan pembelaan dan pemberdayaan budaya yang ada, tetapi lebih sering digunakan untuk kepentingan-kepentingan ekonomi maupun politik tertentu. Gimenez (2006: 431-432) melontarkan beberapa kritik terhadap penggunaan politik identitas dewasa ini. Pertama, politik identitas, sebagai ideologi dan praktik, mengaburkan persoalan kelas sebagai sumber pengalaman dan permasalahan bersama, membuka dan menutup kesempatan-kesempatan edukasional, sosial, dan ekonomi. Kedua, kebersamaan dalam komunitas seringkali mentransendenkan perbedaan rasial, etnik, dan kultural serta bisa menjadi basis bagi mobilisasi dan pengorganisasian kolektif dalam latar yang beragam, seperti ketetenggaan, sekolah, komunitas, dan tempat kerja. Memang, politik identitas menjadikan orang dari dengan perbedaan historis dan keturuna mengalami komonalitas, namun kondisi material dan kebutuhannya tidak pernah serupa. Sebagai contoh, minoritas etnik dan rasial kelas pekerja, khususnya dari strata miskin, membutuhkan pelatihan kerja, pekerjaan layak, rumah terjangkau, perawatan kesehatan, dan lain-lain. Karena politik identitas tidak pernah berdasarkan pada kondisi-kondisi struktural yang menghasilkan kepentingan objektif, seperti kelas, ia bisa menjadi senjata ideologis bagi semua kepentingan politik: menggiring orang dengan kesamaan kepentingan untuk

melawan yang lain, mengaburkan kondisi-kondisi bagi kerjasama dan penerimaan potensial bagi kekuatan politik. Dan, bisa digunakan kelas dominan dan identitas dominan untuk mengklaim opresi dan eksklusi dengan kebijakan-kebijakan dini yang ditujukan untuk menata kembali pengaruh dari ketidaksamaan, melalui klaim “diskriminasi berbalik” dan “pembenaran politik”.

Terlepas dari kritik-kritik di atas, banyak gerakan sosial-politik minoritas etnis yang dilakukan dengan menggunakan politik identitas berbasis mobilisasi budaya khas mereka. Mereka berusaha menegosiasikan dan memperjuangkan hak-hak politik, ekonomi, sosial, dan kultural kepada rezim negara yang dianggap telah *me-liyan-kan* komunitas mereka dalam proses berbangsa dan bernegara dengan memobilisasi identitas etnis/rasial (West-Newman, 2004; Thornberry, 2002) ataupun menegaskan keberbedaan kultural mereka di tengah-tengah negara multikultural agar eksistensi mereka diakui (Anthias, 2002; Jimenez, 2004; Da Silva, 2005; Hopkins, 2007). Bahkan, dalam perkembangan kontemporer, anggota dari komunitas etnis partikular berusaha menegosiasikan, mewacanakan, menyebarluaskan, dan memperluas ikatan identitas mereka melalui media sosial internet (Franklin, 2003). Meskipun demikian, kita juga tidak bisa menutup mata bahwa politik identitas juga seringkali menjadi legitimasi untuk melakukan kekerasan terhadap etnis atau ras lain dalam sebuah negara (Hintjens, 2001) serta menegaskan superioritas etnis dominan dalam kehidupan multikultural (Anagnostou, 2009; O’Neill, 2003). Dalam kasus Indonesia, tentu kita masih ingat bagaimana mobilisasi identitas Dayak dan Madura telah menyulut konflik antar-etnis di Sampit, Kalimantan.

Beragam realitas terkait aspek positif dan negatif dari politik identitas menegaskan betapa sebagai kajian ia memiliki karakteristiknya sendiri sehingga semakin memperkaya kajian sosial, politik, humaniora, dan budaya dalam ranah akademik global. Kerangka teoretis dan kritik di atas akan kami gunakan untuk melihat berlangsungnya politik identitas dalam masyarakat Tengger dan Using. Paling tidak, dengan pilihan data tersebut, kami akan berusaha untuk memberikan kritik terhadap teori politik identitas yang sudah mapan dalam lingkaran akademis global. Lebih jauh lagi, partikularitas

temuan dari kedua masyarakat tersebut kami harapkan bisa memunculkan konsep-konsep teoretis baru terkait politik identitas etnis di Indonesia dan Jawa Timur pada khususnya.

2.2 Membaca-kembali Identitas Kultural Tengger dan Using

Dalam ranah akademis, kajian tentang komunitas Tengger dan Using selama ini difokuskan kepada aspek keunikan kultural yang membedakan mereka dari komunitas etnis yang lain, seperti Jawa dan Madura. Adapun paradigma yang lebih banyak digunakan adalah esensialisme yang memosisikan keunikan dan karakteristik kultural kedua masyarakat tersebut sebagai realitas yang sangat khas. Meskipun demikian, sejak era Reformasi bergulir atau tepatnya pada era 2000-an, beberapa kajian yang dilakukan oleh para akademisi dari Universitas Jember sudah mulai beragam dan tidak terjebak dalam paradigma esensialis.

Karya akademis Setiawan (2008, 2009) dan Sariono, Subahianto, & Seputra (2010) merupakan kajian-kajian yang berorientasi pada kedinamisan budaya dan masyarakat Tengger. Dalam pandangan Setiawan (2008), masyarakat dan budaya Tengger merupakan medan sosio-kultural yang dipenuhi oleh siasat dan strategi dalam mempertemukan budaya tradisional dan budaya modern dalam kerangka “percumbuan”. Dalam kerangka demikian, terdapat titik-silang antara kepentingan tradisi Tengger dan perkembangan budaya pertanian modern—revolusi hijau. Pelaksanaan ritual dan kebutuhan hidup seperti rumah, kesehatan, serta pendidikan membutuhkan biaya besar, sehingga masyarakat Tengger bisa menyerap dan mengadaptasi nilai dan praktik pertanian modern yang bisa mendukung kepentingan mereka. Setiawan (2009) memosisikan keberantaraan kultural masyarakat Tengger sebagai kekuatan diskursif-praksis untuk berkontestasi di tengah-tengah budaya global. Masyarakat Tengger mampu hidup dalam kesaling-hubungan antara modernitas dan ketradisionalan. Strategi tersebut juga berlaku bagi kaum muda Tengger. Sariono, Subahianto, & Seputra (2010) menjelaskan bahwa meskipun kaum muda Tengger sudah terbiasa dengan wacana dan praktik modernitas, sebagian besar dari mereka masih mematuhi tradisi lokal.

Memang, sebagian kecil dari mereka mulai melanggar tabu-tabu tradisi, seperti seks pra-nikah maupun mengkonsumsi alkohol.

Sementara, dalam konteks masyarakat dan budaya Using, karya akademis Anoeграjekti (2002, 2004, 2006), Anoeграjekti, Sariono, & Mustamar (2009), serta Sariono, Subaharianto, Seputra & Setiawan (2010) merupakan kajian yang berusaha melihat budaya dan masyarakat Using Banyuwangi sebagai kompleks yang sangat dinamis. Anoeграjekti (2002; 2004), misalnya, memfokuskan kajian pada bentuk kebijakan negara dalam memosisikan gandrung sebagai identitas dan aset wisata Banyuwangi. Meskipun demikian, kebijakan gandrung memunculkan perbedaan tafsir antara rezim negara dan para pelaku, termasuk bagaimana memosisikannya sebagai aset daerah dan penunjang pariwisata. Keputusan untuk membakukan gandrung sebagai identitas Banyuwangi memang bersifat esensial, sehingga menegaskan realitas perubahan selera kultural masyarakat yang berimplikasi terhadap pergeseran makna kultural tari pergaulan ini. Anoeграjekti (2006) mengkaji posisi estetika dan diskursif gandrung di tengah-tengah perubahan kultural masyarakat. Komunitas Using dan masyarakat Banyuwangi pada umumnya secara perlahan meninggalkan sebagian besar makna, nilai, norma, pemikiran, bahkan struktur kultural dari masa lampau yang berkaitan dengan gandrung dan menangkap atau merumuskan hal-hal baru. Gandrung telah menjadi murni hiburan.

Tema lain yang disoroti dalam kajian ke-Using-an adalah persoalan jender dalam kesenian tradisional. Anoeграjekti, Sariono, & Mustamar (2009) mengkaji bagaimana siasat estetik para perempuan penari—termasuk penari gandrung. Mereka memang menikmati keuntungan ekonomis dari pertunjukan, tetapi mereka juga menjadi “objek pandangan” lelaki. Meskipun demikian, para perempuan penari juga bisa bersiasat karena kemampuan tari dan gemulai tubuh mereka adalah bagian dari perjuangan untuk dicintai para penggemar lelaki, sehingga secara ekonomis mereka tetap mendapatkan keuntungan.

Dengan objek material proses kreatif dan industri musik Banyuwangen, Sariono, Subaharianto, Seputra, & Setiawan (2010) dan Setiawan (2007) mengkaji perkembangan musik Banyuwangen dalam perspektif industri kreatif.

Para musisi Banyuwangi mengembangkan kreativitas yang berakar pada tradisi dan mendapatkan respons yang cukup baik dari masyarakat, baik Using maupun non-Using. Pemodal industri rekaman memegang peranan penting dalam perkembangan musik Banyuwangen. Para seniman musik melalui karya-karya kreatif mereka berusaha menegosiasikan budaya Using sebagai kekuatan kultural Banyuwangi, selain berusaha mendapatkan keuntungan komersil. Mereka juga menyerap aspek-aspek musikal yang berasal dari peradaban Barat. Faktor-faktor itulah yang menjadikan musik Banyuwangi berkembang pesat dan banyak digemari.

Subahianto, Tallapessy, & Pujiati (2013) secara khusus mengupas strategi dan siasat sanggar seni di Banyuwangi untuk merangkul generasi muda dalam mengembangkan kreativitas berbasis budaya lokal Using yang bisa menopang industri kreatif. Meskipun dukungan dari rezim negara sangat minim—dalam artian yang sebenarnya—para pengelola sanggar masih mau melakukan usaha-usaha nyata untuk membuat generasi muda berkenan untuk mengikuti pelatihan tari tradisional dalam garapan masa kini. Untuk mendekatkan tari garapan dengan masyarakat kontemporer, para seniman sanggar memasukkan tema-tema baru dalam koreografi, sehingga garapan mereka bisa langsung bersentuhan dengan permasalahan dan isu-isu yang tengah berkembang di masyarakat. Selain itu, tari garapan menjadikan peserta pelatihan lebih menyukai dan bergiat untuk terus berlatih. Tentu, realitas tersebut menunjukkan kemampuan dan kekuatan para seniman untuk terus berdialektika dengan perubahan zaman, tanpa meninggalkan sumber kreativitas berupa kesenian dan budaya lokal.

Sementara, Subahianto & Setiawan (2011, 2012) memperdalam persoalan keberantaraan dan hibriditas kultural komunitas Tengger dan Using dengan melihat siasat dan tegangan yang berlangsung sebagai akibat hadirnya modernitas. Hibriditas dalam kedua komunitas tersebut memunculkan beberapa temuan menarik. Pertama, dalam formasi budaya hibrid, komunitas Tengger dan Using mampu memosisikan subjektivitas mereka secara liat untuk tidak gagap terhadap hegemoni budaya modern, sekaligus tidak melupakan ajaran leluhur. Kedua, mereka terus melakukan negosiasi kultural melalui proyek regenerasi kultural, baik dalam ranah pendidikan formal maupun

informal—keagamaan dan keluarga. Ketiga, rezim negara berusaha masuk ke dalam proyek pelestarian tradisi dengan membawa misi ekonomi-politik pariwisata. Salah satu temuan yang menarik dari kajian mereka yang bisa menjadi pintu masuk bagi penelitian ini adalah adanya kecenderungan dari rezim negara di Banyuwangi dan Probolinggo untuk memanfaatkan gerakan adat demi menyukkseskan industri pariwisata berbasis keindahan alam dan budaya.

Salah satu benang merah yang mengikat semua kajian di atas adalah adanya usaha dari para aktor-aktor dan anggota komunitas Tengger dan Using untuk terus memaknai, memahami, dan menegosiasikan ketradisional mereka di tengah-tengah perubahan zaman. Meskipun demikian, semua kajian di atas tidak ada yang menggunakan perspektif politik identitas untuk membaca benang merah tersebut. Realitas akademis tersebut sekaligus menjadi pintu masuk bagi kami untuk lebih kritis dalam melihat kepentingan politiko-kultural serta tegangan-tegangan konfliktual di balik gerakan untuk memobilisasi dan mengembangkan budaya Tengger dan Using.

Untuk lebih melengkapi dan mempermudah cara baca terhadap kajian-kajian yang telah dan akan dilaksanakan, berikut kami cantumkan peta jalan penelitian ini.

Tahun dan Area Penelitian	Judul Penelitian	Peneliti	Temuan
2009 Banyuwangi, Jember, Bondowoso, Probolinggo, Lumajang	<i>Rancak Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisi-Lokal dalam Perspektif Industri Kreatif</i> (Belajar dari Banyuwangi)	Agus Sariono, Andang Subaharianto., Heru. SP. Saputra, Ikwan Setiawan	<i>Model</i> pemberdayaan seni tradisional, khususnya lagu Banyuwangen, dalam perspektif industri kreatif
2010 Probolinggo	<i>Yang Muda Yang Bertradisi: Integrasi Kaum Muda Tengger Ke Dalam Harmoni Budaya Lokal Di Tengah-tengah Arus Besar Modernitas</i>	Agus Sariono, Andang Subaharianto, Heru SP. Saputra	<i>Model integrasi</i> kaum muda Tengger ke dalam sistem dan praktik budaya lokal sebagai upaya untuk terus mengembangkan dan memberdayakan lokalitas
2011 Banyuwangi dan Probolinggo	<i>Menjadi Sang Hibrid: Hibriditas Budaya dalam Masyarakat Lokal, Studi Kasus di Masyarakat</i>	Andang Subaharianto, Ikwan	Hibriditas kultural dalam masyarakat Tengger dan Using akibat pengaruh

	Using dan Tengger (Tahun I)	Setiawan	modernitas
2012 Banyuwangi dan Probolinggo	<i>Menjadi Sang Hibrid: Hibriditas Budaya dalam Masyarakat Lokal, Studi Kasus di Masyarakat Using dan Tengger (Tahun II)</i>	Andang Subaharianto, Ikwan Setiawan	Hibriditas kultural dalam masyarakat Tengger dan Using akibat pengaruh modernitas (kelemahan dan kekuatan)
2013 Banyuwangi	<i>Menyerbukkan Kreativitas: Model Pengembangan Kreativitas Kaum Muda dalam Sanggar Seni Using sebagai Penopang Budaya Lokal dan Industri Kreatif di Banyuwangi (Tahun I)</i>	Andang Subaharianto, Hat Pujiati, & Albert Tallapessy	<i>Model alternatif</i> pengembangan kreativitas kaum muda dalam sanggar seni sebagai penopang industri kreatif Banyuwangi
2014 Probolinggo dan Banyuwangi	<i>Politik Identitas Etnis Pasca Reformasi: Studi Kasus pada Komunitas Tengger dan Using (Tahun I)</i>	Ikwan Setiawan, Albert Tallapessy, & Andang Subaharianto	<i>Konsep-konsep teoretis</i> tentang gerakan komunitas etnis melalui memobilisasi kepentingan politik0-kultural mereka di tengah-tengah kehidupan berbangsa dan bernegara
2015 Probolinggo dan Banyuwangi	<i>Politik Identitas Etnis Pasca Reformasi: Studi Kasus pada Komunitas Tengger dan Using (Tahun II)</i>	Ikwan Setiawan, Albert Tallapessy, & Andang Subaharianto	<i>Konsep-konsep teoretis</i> tentang kemungkinan munculnya tegangan konfliktual antaraktor dan masyarakat serta implikasi politik identitas bagi kehidupan kedua komunitas tersebut

BAB 3. TUJUAN DAN MANFAAT

3.1 Tujuan

- (1) menganalisis usaha-usaha yang dilakukan oleh para aktor/pemimpin/pemuka adat dalam masyarakat lokal untuk memperkuat dan memobilisasi identitas kultural mereka di tengah-tengah hegemoni budaya modern, sistem pemerintahan otonomi, dan kekuatan kultural etnis lain;
- (2) menganalisis kepentingan-kepentingan komunal yang bisa dan mampu dinegosiasikan melalui mobilisasi identitas kultural tersebut;
- (3) mengembangkan kajian tentang politik identitas dalam masyarakat lokal.

3.2 Manfaat

- (1) memberikan kontribusi teoretis bagi pengembangan kajian politik identitas etnis di Indonesia, khususnya yang berlangsung pasca Reformasi;
- (2) mengkonstruksi perspektif kritis terkait gerakan komunitas etnis di Indonesia, khususnya di Jawa Timur, dalam menegosiasikan identitas mereka;
- (3) mendialogkan temuan-temuan konseptual-teoretis terkait politik identitas etnis pasca Reformasi dengan teori-teori politik identitas yang telah ditelorkan para pakar di Eropa maupun Amerika;
- (4) menyediakan peta konseptual dan praksis terkait gerakan identitas etnis, khususnya di Tengger dan Using, yang bisa dimanfaatkan oleh para pegiat pemberdayaan komunitas adat di Indonesia.

BAB 4. METODE PENELITIAN

Sebagai penelitian kualitatif yang lebih mengutamakan kekritisian dalam analisis data, penelitian ini akan difokuskan kepada pemahaman yang komprehensif terhadap dinamika mobilisasi identitas kultural di masing-masing wilayah penelitian, yakni Tengger di Probolinggo dan Using di Banyuwangi. Untuk keperluan tersebut, metode yang digunakan dalam pengumpulan data kami bagi menjadi tiga model, yakni *wawancara-mendalam*, *observasi terlibat*, dan *mengunduh data-data dari sumber media sosial*. Ketiga metode tersebut akan digunakan untuk mengumpulkan data-data primer.

Untuk memperoleh data-data primer, pertama-tama, kami akan melakukan wawancara-mendalam dengan para informan utama, yakni para aktor lokal pada masing-masing komunitas seperti pemuka adat dan anggota masyarakat. Dari pemuka adat kami akan menggali informasi terkait: (1) akar historis mobilisasi identitas kultural etnis; (2) strategi dan siasat yang mereka lakukan dalam memobilisasi identitas kultural serta permasalahan yang mereka hadapi; (3) kepentingan-kepentingan komunal yang bisa dinegosiasikan; dan, (3) keuntungan-keuntungan dari praktik mobilisasi identitas tersebut bagi kehidupan komunitas. Sementara, dari anggota masyarakat, informasi yang digali adalah (1) tanggapan mereka terhadap praktik mobilisasi identitas etnis; (2) tanggapan mereka terhadap aktivitas yang dilakukan oleh para pemuka adat; dan, (3) hasil-hasil apa saja yang mereka rasakan dari praktik tersebut. Data primer juga kami gali dari observasi terlibat. Dalam hal ini kami akan melakukan observasi terhadap praktik-praktik ritual ataupun keagamaan yang dilaksanakan oleh para pemuka adat. Tentu saja, kami akan memilih praktik ritual atau keagamaan yang berpotensi untuk memobilisasi kesadaran dan solidaritas etnis.

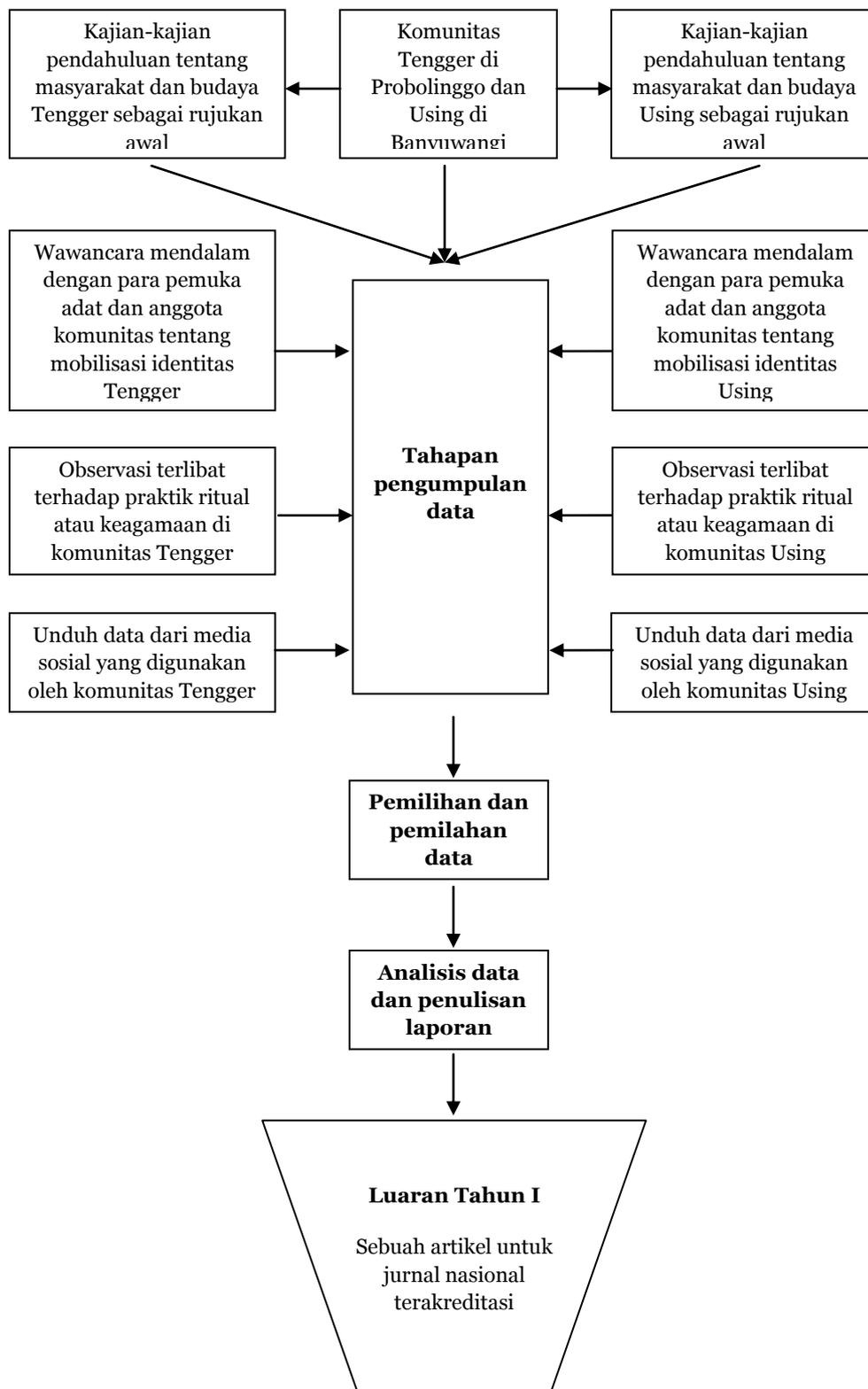
Sementara, informasi yang kami gali dari media sosial kami fokuskan pada wacana-wacana identitas apa saja yang dinegosiasikan melalui jejaring media tersebut. Media sosial di sini bisa berupa group dalam *facebook* ataupun *twitter* yang khusus memfasilitasi forum diskusi anggota komunitas etnis. Informasi dari media sosial tersebut kami anggap penting karena bisa memperluas cakupan mobilisasi dan ikatan solidaritas antara sesama anggota

etnis yang sama. Wacana-wacana yang dilontarkan oleh para anggota media sosial yang rata-rata berasal dari kelas menengah terdidik juga bisa semakin memperkaya kajian, khususnya bagaimana pandangan mereka dalam melihat persoalan politik identitas di era abad teknologi-informasi dewasa ini.

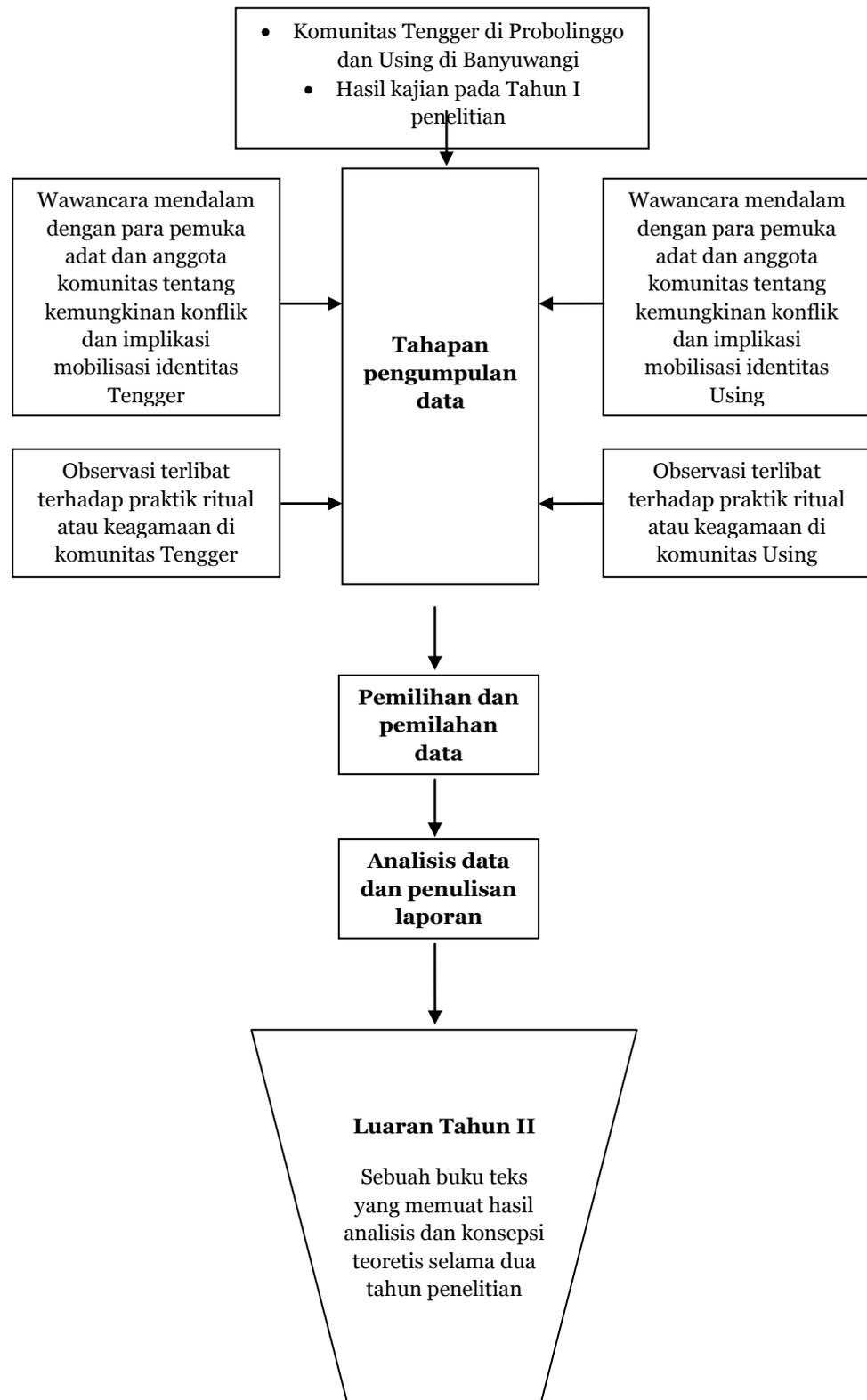
Selain data utama, kami juga mengumpulkan data-data sekunder terkait politik identitas secara umum serta tentang negosiasi dan mobilitas identitas kedua etnis tersebut secara khusus. Data-data tersebut kami cari dari sumber-sumber internet dan kajian-kajian sebelumnya tentang kedua etnis, baik yang berupa jurnal, buku, maupun majalah. Data-data sekunder akan berperan penting dalam melengkapi dan menjadikan analisis semakin komprehensif, sekaligus menunjukkan keberbedaan kajian ini.

Data-data yang terkumpul, baik primer maupun sekunder, akan kami pilah-pilah sesuai dengan permasalahan dan tujuan penelitian. Proses ini sekaligus akan membantu untuk mengerucutkan data-data yang penting bagi analisis. Setelah proses pemilihan dan pemilahan data selesai, kami akan melakukan analisis data-data terkait mobilitas identitas kultural dengan menggunakan kerangka teoretis politik identitas, sebagaimana dijelaskan dalam Bab 2. Hasil analisis tersebut akan kami tuliskan dalam bentuk laporan sekaligus memunculkan konsepsi-konsepsi teoretis terkait politik identitas yang berlangsung dalam komunitas Tengger dan Using. Selain menuliskan laporan, pada tahun pertama penelitian kami akan menulis artikel yang akan dikirim ke salah satu jurnal nasional terkakreditasi. Sementara, pada tahun kedua kami akan menulis sebuah buku ajar.

Tahapan-tahapan kerja di atas akan kami lakukan pada tahun I dan II penelitian ini, tentu saja dengan fokus yang berbeda pada masing-masing tahun. Adapun tahapan kerja pada penelitian tahun I secara lebih ringkas bisa dilihat pada bagan alir penelitian berikut.



Tahapan penelitian tahun II bisa dilihat dalam bagan alir berikut.



BAB 4. HASIL DAN PEMBAHASAN

Identitas etnis bukanlah nilai, orientasi, dan praktik kultural yang berada dalam ‘zona mapan’; tetap, pasti, tidak berubah, dan dipahami sama oleh semua anggota etnis. Dari masa kolonial hingga pascakolonial, identitas etnis merupakan entitas dinamis, transformatif, atau bahkan, berubah sesuai dengan konteks historis yang melingkupinya. Kehadiran kekuatan-kekuatan luar yang bersifat dominan, menindas, dan membahayakan eksistensi sebuah kelompok etnis memang bisa menjadi sumber awal lahirnya solidaritas komunal yang dikembangkan melalui mobilisasi kesamaan bahasa, ritual, maupun norma dan kode lain. Namun, kondisi tersebut bisa ditransformasi oleh para aktor kultural ketika mereka menemukan peluang-peluang baru untuk menegosiasikan subjektivitas kultural etnis di tengah-tengah peradaban pasar, khususnya pasar pariwisata budaya yang menjadi trend nasional dan global saat ini.

Dalam semangat tersebut, banyak kelompok etnis yang mengidentifikasi dan membangkitkan kembali kekayaan kultural arkaik, baik yang sudah lama ditinggalkan ataupun yang dulunya hanya menjadi ritual terbatas. Adapun alasan yang seringkali dikemukakan oleh para aktor kultural adalah, pertamanya, untuk melestarikan dan mempertahankan jati diri etnis serta memajukan pariwisata budaya yang mampu memberikan kontribusi ekonomi bagi masyarakat lokal. Maka, identitas etnis yang pada awalnya diharapkan menjadi kekuatan politiko-kultural bagi penguatan dan pemberdayaan komunal memang tidak bisa lagi diposisikan secara esensial, tetapi penuh negosiasi dan kepentingan atau bahkan konflik yang tidak hanya melibatkan para aktor, tetapi juga anggota komunitas, rezim negara, dan kelas pemodal.

Dinamika transformasi dan perubahan itulah yang menjadi kerangka konseptual untuk menganalisis data-data primer/lapangan dari komunitas Using di Banyuwangi dan Tengger di Probolinggo serta data-data sekunder dari buku, jurnal, majalah, maupun sumber internet, termasuk media sosial. Titik tekan analisis adalah bagaimana pemahaman para aktor kultural terhadap keberlangsungan dinamis politik identitas serta bagaimana usaha mereka untuk memperkuat subjektivitas etnis sebagai kekuatan komunal. Kami mengembangkan beberapa asumsi dasar untuk kepentingan analisis. Pertama,

identitas Using dan Tengger merupakan konstruksi yang disengaja—bukan sebuah proses alamiah—yang melibatkan rezim negara dan banyak aktor kultural; dari tokoh adat, intelektual setempat, budayawan, seniman, hingga wartawan. Kedua, identitas kedua komunitas tersebut merupakan proses diskursif dan praksis yang masih terus *mengada* dan *menjadi* yang berlangsung dalam ragam arena karena bermacam pengaruh kultural lain serta keinginan untuk menegaskan keberbedaan identitas. Ketiga, dalam mobilisasi, selebrasi, negosiasi, dan konstruksi identitas Using dan Tengger terdapat beragam kepentingan yang dimainkan dan diperjuangkan oleh individu maupun kelompok yang berusaha mengambil keuntungan dari proses tersebut.

4.1 Identitas Using: Konstruksi, Dinamika, dan Tegangan

Tidak diragukan lagi, komunitas Using merupakan kekuatan penyangga dinamika kebudayaan Banyuwangi. Berbagai macam atraksi kultural—dari kesenian, ritual, hingga karnaval—yang selama ini dikonstruksi sebagai identitas Banyuwangi banyak berasal dari masyarakat Using. Meskipun di kabupaten ini terdapat komunitas Jawa (khususnya Mataraman), Madura, dan sebagian kecil China, Melayu, Mandar, Bugis, Bali, dan Arab, komunitas Using-lah yang selama ini dianggap memberikan kontribusi bagi warna sosio-kultural Banyuwangi. Hal itu tentu tidak berlebihan karena secara ekspresi memang komunitas Using-lah yang memiliki penanda kultural yang mampu memunculkan kemerihaan. Kebo-keboan, seblang Bakungan dan Olehsari, gandrung, kuntulan, dan barong Kemiren merupakan sebagian ritual dan kesenian yang diyakini berakar dari tradisi Using, meskipun dalam kenyataannya sudah menerima pengaruh sinkretis dari budaya-budaya lain. Namun, benarkah identitas Using yang dikonstruksi sebagai identitas kultural Banyuwangi tersebut muncul secara alamiah tanpa campur-tangan ataupun rekayasa para aktor kultural maupun aparatus negara? Dalam konteks apa sebenarnya istilah Using berkembang? Siapa saja yang berperan dalam mengkonstruksi ke-Using-an dalam ranah sosio-kultural? Kepentingan-kepentingan apa yang mereka mainkan? Bagaimana dinamika konstruksi identitas Using? Pertanyaan-pertanyaan itulah yang akan coba kami kembangkan untuk membaca data-data primer maupun sekunder.

4.1.1 Keunggulan dalam Kesimpang-siuran

Sebuah identitas etnis—dalam hal ini nilai, praktik dan orientasi kultural—bukanlah sekedar warisan turun-temurun dari nenek-moyang. Lebih dari itu, muncul dan berkembangnya sebuah identitas juga tidak terlepas dari berbagai-macam peristiwa politik maupun sosial yang menimpa anggota komunitas etnis tertentu. Bahkan, identitas yang melekat kepada komunitas tertentu juga bisa tumbuh karena adanya identifikasi dari komunitas lain yang memosisikan etnis yang diidentifikasi sebagai liyan yang berbeda. Seringkali terjadi, sebuah komunitas etnis tertentu pada awalnya tidak mengidentifikasi diri mereka dengan “nama” atau “istilah” tertentu, tetapi orang luarlah yang memberikan label tersebut. Namun, karena sudah biasa dilabeli dan mereka pun tidak mempermasalahkannya, atau bahkan, merasakan kebanggaan tersendiri, maka para anggota komunitas tersebut pada akhirnya menerima dan membiasakan diri dengan sebutan tersebut. Dalam perkembangannya, identitas tersebut tentu akan berdialektika dengan kondisi zaman, sehingga tidak bisa hanya dipahami secara esensial dan sudah jadi sedari awalnya.

Lalu, bagaimana kita harus mendudukan identitas Using? Pertanyaan ini sampai sekarang masih menjadi perdebatan, meskipun beberapa sarjana Belanda di era kolonial dan sarjana Indonesia di era pascakolonial sudah berusaha merekonstruksi kedirian masyarakat yang bertempat tinggal di Banyuwangi ini. Sebagian dari sarjana Belanda mendasarkan konstruksi mereka dari catatan harian yang dibuat oleh pejabat Kompeni—julukan untuk penjajah Belanda di tanah Jawa—dengan merujuk pada kekalahan prajurit Blambangan dalam peperangan melawan mereka. Sebagian dari intelektual Banyuwangi mengkonstruksi pendapat mereka dari penelusuran historis sejak masa Majapahit dan Belanda, penggunaan istilah Using dalam kehidupan kultural masyarakat, tafsir politiko-kultural terhadap kesenian gandrung. Sebagian lagi menolak atau mengkritisi labelisasi identitas Using—terkait bahasa, budaya, suku—karena dianggap merendahkan martabat masyarakat pewaris kejayaan Bhre Wirabumi (zaman Majapahit) dan Prabu Tawang Alun (pasca runtuhnya Majapahit). Sementara, para aktor kultural—tokoh adat, budayawan, dan sebagian seniman—tetap bersikukuh bahwa identitas Banyuwangi adalah Using karena kesenian, ritual, dan bahasa memiliki

karakteristik khas yang berbeda dengan Jawa dan Bali. Tentu saja, perspektif-perspektif tersebut memiliki kekhususan diskursif dan tujuan politiko-kultural yang didasarkan pada banyak pertimbangan; dari sudut pustaka, rasionalisasi personal dan komunal, serta kepentingan yang mendasari lahirnya tulisan dan pendapat tersebut.

Hal ini tentu menjadikan persoalan identitas Using di masa kini bersifat lebih kompleks dan dinamis. Oleh karena itu, kami—mau atau tidak mau—harus mampu *menafsir-ulang* bermacam tafsir yang telah ditulis oleh para pakar ataupun yang diceritakan oleh para aktor kultural, termasuk tokoh adat, budayawan, intelektual, wartawan, maupun pelaku sastra dan seni. Selain itu, kami juga harus memilah-milah tulisan-tulisan para penulis Banyuwangi terkait perdebatan terkait penggunaan istilah *Using*, *Blambangan*, dan *Banyuwangi* yang diterbitkan dalam majalah dan buku serta tulisan-tulisan pendek di media sosial yang sebagian besar ditulis oleh guru, budayawan, dan wartawan yang tinggal di Banyuwangi, baik yang mengidentifikasi diri mereka sebagai warga komunitas Using atau tidak. Kenyataan bahwa tulisan-tulisan dan pendapat-pendapat yang dibuat oleh para aktor kultural di Banyuwangi tidak menyuarkan ketunggalan perspektif dan argumen merupakan *keuntungan* sekaligus *tantangan* yang harus kami pahami secara jeli dan kritis dengan tetap berpegang pada permasalahan, tujuan, kerangka teoretis, dan asumsi dasar dalam penelitian ini.

A. Penamaan Problematis dari Masa Kolonial

Pendapat yang selama ini berkembang, baik di kalangan akademis maupun masyarakat kebanyakan, menjelaskan bahwa orang Using merupakan orang-orang dari Kerajaan Blambangan yang tersisa dari proses invansi militer dan politik kolonial Belanda ke wilayah di ujung timur Jawa ini. Dalam hal tradisi, orang-orang Using berbeda dari orang-orang Jawa, Madura, maupun Bali, sebagai tiga etnis besar yang sudah sejak lama berinteraksi dengan masyarakat Blambangan. Masyarakat non-Blambangan cenderung mengkonstruksi wacana stereotip terhadap masyarakat Using, seperti “berkaitan dengan ilmu ghaib”, “suka berpesta”, “bersikap defensif terhadap komunitas etnis lain”, “longgar dalam hubungan lelaki-perempuan”, serta

julukan-julukan lainnya. Salah satu bentuk sikap defensif komunitas ini adalah ketegasan untuk menjalankan tradisi, merayakan seni pertunjukan, maupun menggunakan bahasa yang berbeda dari bahasa Bali, Jawa, maupun Madura. Meskipun kenyataan hari ini menunjukkan sudah banyak warga Using yang juga menggunakan bahasa Jawa, bahasa Using tetap diakui—bahkan diajarkan sebagai muatan lokal dalam kurikulum SD hingga SMP—sebagai salah satu identitas etnis. Demikian pula dengan kesenian gandrung. Apa yang menarik untuk ditelusuri lebih jauh tentang pilihan tersebut adalah peristiwa historis yang menjadi dasar bagi pembentukan subjektivitas Using yang bertransformasi dari masa lalu hingga masa kini dengan bermacam kepentingan, tegangan, maupun negosiasi di dalamnya.

C. Lekerkerker, salah satu sarjana Belanda yang menulis tentang masyarakat Blambangan di masa kolonial, menuturkan keadaan menyedihkan kaum pribumi selepas *Perang Bayu*—salah satu perang terbesar antara pasukan Blambangan dengan tentara Belanda—sebagai berikut:

Pada tanggal 7 November 1772, sebanyak 2.505 orang lelaki dan perempuan telah menyerahkan diri ke Kompeni. Van Wikkerman mengatakan bahwa Schophoff telah menyuruh menenggelamkan tawanan laki-laki yang dituduh mengobarkan amuk dan yang telah memakan dagingnya dari mayatnya Van Schaar. Juga dikatakan bahwa orang-orang Madura telah merebut para wanita dan anak-anak sebagai hasil perang. Sebagian dari mereka yang berhasil melarikan diri ke dalam hutan telah meninggal karena kesengsaraan yang dialami mereka. Sehingga udara yang disebabkan mayat-mayat yang membusuk sampai jarak yang jauh. Yang lainnya menetap di hutan dengan segala penderitaannya. (*Balambangan Indisch Gids II*, Th. 1923, h. 1060)¹

Wacana yang dihadirkan dalam paparan tersebut adalah kenyataan tragis dan menyedihkan yang harus dihadapi oleh masyarakat Blambangan; subjek yang kalah selepas peperangan besar, *Perang Bayu*. Para prajurit maupun masyarakat biasa—laki-laki maupun perempuan, anak-anak maupun orang dewasa—harus menanggung penderitaan mahadahsyat karena mereka harus kelaparan, didera penyakit, maupun meninggal. Bahkan, mereka yang berhasil melarikan diri juga meninggal. Bagi perempuan dan anak-anak yang masih hidup, mereka dijadikan pampasan perang oleh para tentara bayaran dari Madura. Belanda dan tentara bayaran Madura, dengan demikian, merupakan kekuatan dominan yang menjadikan masyarakat Blambangan berada dalam posisi menderita, di-marjinalkan, dan di-liyan-kan di tanah mereka sendiri.

Kondisi tragis itulah yang kami tafsir memunculkan hasrat bagi mereka yang tersisa dari invansi militer dan politik tersebut untuk memperkuat keberbedaan secara kultural-esensial yang membedakan diri mereka dengan diri etnis lain, khususnya dua etnis besar Jawa Kulonan (Mataraman dan Panaragan) dan Madura yang pernah membantu Belanda mengalahkan Blambangan. Memang sejak awal, budaya dan agama mereka berbeda dari kedua etnis yang mayoritas sudah memeluk Islam. Namun, *perbedaan* yang sudah ada menguat menjadi *pembedaan* karena sebagai orang-orang yang kalah dan dikalahkan dalam sistem sosial kolonial, warga Banyuwangi—nama yang diberikan oleh pemerintahan kolonial Belanda setelah mengangkat Mas Alit sebagai Adipati pada 1773—yang berasal dari sisa-sisa penduduk Blambangan tentu merasakan sakit hati terhadap kedua etnis tersebut dan Belanda, tentunya, sehingga mengekspresikan keberbedaan kultural menjadi pilihan dan siasat untuk memperkuat solidaritas.

Kekuatan-kekuatan dominan-luar memang bisa memosisikan komunitas subordinat sebagai subjek yang tertindas, tetapi bukan berarti mereka kalah. Energi untuk melawan seringkali meledak ketika mereka menemukan momentum komunal, sehingga di tengah-tengah penderitaan dan tragedi kemanusiaan yang mereka alami, komunitas subordinat tetap bisa mengusahakan strategi untuk bisa bertahan. Hal itu pula yang dialami oleh masyarakat Blambangan sebagaimana dicatat oleh Scholte (1927: 146) berikut.

Sejarah Blambangan sangat menyedihkan. Suku bangsa Blambangan terus berkurang karena terbunuh oleh kekuatan-kekuatan yang berturut-turut melanda daerah tersebut, seperti kekuatan Mataram, Bali, Bugis dan Makassar, para perampok Cina, dan akhirnya VOC. Tetapi semangat rakyat Blambangan tidak pernah sama sekali padam, dan keturunannya yang ada sekarang merupakan suku bangsa yang gagah fisiknya dan kepribadian serta berkembang dengan pesat, berpegang teguh pada adat-istiadat, tetapi juga mudah menerima peradaban baru....Ukuran tubuh yang tinggi-tinggi yang terdapat pada kaum lelaki dan warna kulit yang kekuningan menyolok (semarak) yang dipunyai kaum wanitanya serta keserasian ukuran dari bagian-bagian tubuh serta wajah mereka membuktikan bahwa mereka berasal dari satu ras yang mulia di jaman dahulu kala. (Dikutip dalam Anoe-grajekti, 2010: 175; *lihat juga*, Hasan Ali, 2003: 4)

Di tengah-tengah kesedihan karena pengaruh dominan kekuatan luar yang ingin menguasai wilayah dan masyarakat Blambangan, mereka tetap memperkuat identitas mereka dengan “berpegang teguh pada adat-istiadat”.

Keyakinan pada adat-istiadat dan semangat untuk bisa *survive* di tengah-tengah dominasi inilah yang menjadikan orang-orang Using muncul sebagai komunitas yang berkepribadian tangguh dan tidak pernah memadamkan semangat untuk menjaga soliditas dan solidaritas komunal. Tentu saja, hal itu dibutuhkan karena secara politis dan sosial, di zaman kolonial, mereka memang dikalahkan dan tidak mendapatkan posisi strategis dalam struktur birokrasi yang lebih banyak diisi oleh orang-orang Eropa dan Jawa Kulonan.

Apa yang menarik untuk diperbincangkan lebih jauh lagi adalah kenyataan bahwa komunitas Using juga terbuka dengan peradaban-peradaban baru yang masuk. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari pertemuan panjang dengan etnis-etnis lain, baik sebelum masa pra-kolonial maupun pada masa kolonial Belanda. Hasil dari pertemuan itu misalnya bisa dilacak melalui berbagai macam kesenian Using yang merupakan hasil interaksi dengan kekuatan estetik maupun religi dari etnis-etnis lain. Meskipun demikian, mereka tetap mengakuinya sebagai kekayaan Using. Proses tersebut tidak lepas dari asumsi bahwa warga Blambangan merupakan keturunan “ras yang mulia” dari masa lalu. Sebagai ras unggul, mereka memiliki kekuatan kultural untuk bisa mempertahankan ciri khas, tetapi tetap berdialektika dengan pengaruh budaya luar tanpa harus larut dan tetap menjaga identitas mereka. Artinya, meskipun secara politis mereka dikalahkan oleh kekuatan dominan yang menindas, tetapi mereka tidak menutup diri sepenuhnya. Sebaliknya, pilihan untuk menyerap pengaruh luar merupakan siasat kultural untuk menegaskan kekuatan adaptif tanpa harus meluruhkan identitas asal sepenuhnya.

Mereka sangat menyadari bahwa menutup diri dalam eksklusivisme komunitas adalah pilihan yang hanya menjadikan eksistensi komunitas Using semakin tersisihkan. Apalagi, pemerintah kolonial Belanda mulai membuka wilayah Banyuwangi sebagai daerah pertanian dan perkebunan. Penjajah mendatangkan masyarakat dari Jawa (Mataraman, Panaragan), Madura, Bugis-Makassar, dan Mandar untuk membuka lahan pertanian dan perkebunan (Anoegrajekti, 2010: 175). Kondisi ini menjadikan komunitas Using tidak bisa lagi menolak kehadiran etnis-etnis lain yang pada masa sebelumnya menjadi kekuatan dominan yang mengganggu eksistensi mereka. Meskipun orang-orang Using adalah pewaris sah dari bumi Banyuwangi, tetapi dalam

urusan birokrasi kolonial mereka tidak menempati jabatan-jabatan strategis karena Belanda lebih memilih orang-orang Jawa untuk menduduki jabatan-jabatan strategis. Kondisi ini berlangsung hingga masa kemerdekaan. Kondisi inilah yang tetap memunculkan benih-benih solidaritas komunal di antara masyarakat Using, sehingga mereka perlu untuk melanjutkan adat-istiadat dan memobilisasi wacana-wacana yang tetap bisa menggerakkan energi komunal untuk memperkuat identitas.

Menjadi wajar ketika sarjana Belanda memberikan penilaian yang berbeda terkait eksistensi komunitas Using di Banyuwangi pada masa kolonial. Dalam catatan Lekerkerker, terdapat beberapa nilai dan praktik kultural yang membedakan identitas masyarakat Using dengan Jawa dan Madura di Banyuwangi.

Dari rakyat Blambangan yang tua itu hanya Banyuwangilah terjadi suatu pemulihan kembali berkenaan dengan kesejahteraan dan jumlah mereka; apa yang dinamakan orang-orang “Using” (dari kata “Using”, “sing”, yaitu kata bahasa pribumi, sebenarnya suatu kata yang berasal dari bahasa Bali untuk arti “tidak”); orang-orang Using itu menunjukkan kelainan mereka dengan tajam sekali dari suku bangsa Madura di daerah tersebut, tetapi mereka juga menunjukkan kelainan mereka dari sejumlah besar pendatang orang Jawa dari Barat, yaitu yang dinamakan “orang-orang Kulon”. Keberadaannya dari ketiga golongan bangsa yang jarang sekali berkumpul itu memberi kepada pemerintah daerah suatu corak timpang. Watak, bahasa, dan adat-istiadat orang Using sangat menyimpang dari yang dipunyai oleh orang-orang Jawa lainnya; mereka itu masih menerima misalnya kawin lari dan juga terkenal sekali atas sikap harga diri mereka, kejujuran mereka, keras kepala mereka, keengganan mereka untuk bekerja sebagai pembantu rumah tangga pada orang-orang Eropa. Disebabkan atas pemilikan mereka atas tanah ladang yang luas, maka orang-orang Using itu adalah petani-petani yang sejahtera. Juga kebiasaan sifat mereka untuk mencari hasil-hasil hutan masih kuat tertanam pada diri mereka. (Lekerkerker, 2005: 78)

Sama dengan Scholte, Lekerkerker menempatkan kekhususan kultural yang dimiliki oleh masyarakat Using. Meskipun pada awalnya gaya orientalisnya muncul dengan penyebutan budaya dan masyarakat Using yang menyimpang dari tradisi Jawa seperti kawin lari atau dalam bahasa lokal disebut kawin *mlayokaken*, Lekerkerker tetap memberikan apresiasi terkait keunggulan mereka yang memiliki sikap kesatria. *Jujur, mempertahankan harga diri, keras kepala, dan tidak mau bekerja sebagai pembantu di rumah tangga Eropa* merupakan identitas kultural terkait sikap hidup komunitas Using.



Gambar 1

Seorang warga Eropa (bertopi dan berkaca mata)
berfoto bersama warga Using di sebuah desa di Banyuwangi.
(Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda.
Foto diperkirakan dibuat antara tahun 1910-1930)

Selain ingatan akan penderitaan yang dihadirkan oleh penjajah Belanda dan komunitas Jawa Kulonan dan Madura, masyarakat Using di Banyuwangi memiliki kemandirian secara ekonomis karena memiliki lahan pertanian yang cukup luas. Kemandirian secara ekonomis itulah yang menjadi kekuatan untuk menegakkan harga diri dan menolak menjadi *babu* di rumah-rumah keluarga Eropa. Berbeda dengan rekan-rekan mereka di wilayah Blambangan lain, seperti Jember, Lumajang, Bondowoso, Situbondo, dan Probolinggo yang pada akhirnya harus mengalami kemusnahan identitas karena tidak memiliki kekuatan ekonomi untuk menopang usaha pemertahanan identitas mereka. Menjadi wajar kalau sampai saat ini, komunitas-komunitas Using masih mengedepankan tradisi agraris; bercocok tanam serta mengembangkan ritual dan kesenian berbasis agraris, seperti ritual *Kebo-keboan* di Aliyan dan Alasmalang, *Seblang* di Olehsari dan Bakungan, Barong Ider Bumi di Kemiren, seni gandrung, dan lain-lain. Adapun bahasa Blambangan atau bahasa Using yang berasal dari bahasa Jawa Kuno menjadi komunikasi sehari-hari sekaligus membedakan mereka dengan Jawa Kulonan yang memiliki stratifikasi linguistik.

Pertanyaannya kemudian adalah sejak kapan istilah “Using” digunakan untuk menamai komunitas pewaris darah kerajaan Blambangan. Apakah sebutan tersebut berasal dari konstruksi internal masyarakat Blambangan yang pada akhirnya disepakati sebagai konsensus, sepertihalnya konstruksi Jawa? Bisa dipastikan tidak ada kesamaan pendapat di antara para pemikir, budayawan, seniman, maupun intelektual muda di Banyuwangi terkait pertanyaan-pertanyaan tersebut, bahkan sampai dengan hari ini. Meskipun demikian, salah satu tafsir yang diberikan oleh para sarjana Belanda adalah bahwa sebutan tersebut secara spesifik merujuk kepada kebiasaan linguistik masyarakat Blambangan pada masa pendudukan kolonial di mana mereka selalu menggunakan kata “Using” atau “sing” yang berarti “tidak”. Hal itu tentu berbeda dengan masyarakat Jawa yang menggunakan kata “ora”. Kekhususan inilah yang menjadikan orang-orang non-pribumi menamai mereka sebagai masyarakat Using. Artinya, labelisasi ini bukan didasarkan atas perbedaan fisik sebagaimana yang biasa digunakan untuk menamai sebuah suku, tetapi sekedar persoalan kebiasaan menggunakan sebuah kata, “Using” atau “sing”.

Kehadiran masyarakat Jawa Kulonan dan Madura sebagai akibat pembukaan lahan pertanian di selatan dan perkebunan di Barat dan Utara sangat mungkin memunculkan perbedaan dan pembedaan kultural yang pertama-tama berasal dari perbandingan bahasa dan kultural antara masyarakat pribumi Banyuwangi dengan non-pribumi. Kekhususan kata “Using” dan “sing”, kemudian digunakan sebagai pembeda yang memudahkan identifikasi yang bermuatan politis: *kita* dan *mereka*. Masalahnya, para sarjana Belanda tidak pernah secara tegas mengatakan apakah munculnya istilah bahasa dan masyarakat Using berasal dari *labelisasi negatif* yang diberikan oleh kaum pendatang ataukah dari warga keturunan Blambangan sendiri, meskipun mereka juga membuat pembedaan kultural antara Using dan Jawa Kulonan serta Madura. Permasalahan inilah yang memunculkan beberapa pendapat yang pada akhirnya memunculkan perbedaan perspektif sampai dengan hari ini; apakah Using merupakan konsensus yang dibuat oleh masyarakat pribumi Banyuwangi di tengah-tengah hegemoni Belanda dan Jawa Kulonan atau dibuat oleh orang-orang non-pribumi?

Beberapa sarjana Belanda yang berkunjung ke wilayah ini pada abad ke-19 belum memberitakan perihal penyebutan Using dalam tulisan mereka. Bahkan, tulisan di majalah Jawa pada abad ini tidak menyebut julukuan Using, baik yang merujuk pada orang ataupun bahasa. Dalam catatan Arps (2009: 5), terdapat beberapa istilah yang digunakan oleh sarjana Belanda dan majalah bahasa Jawa. Epp (datang tahun 1846) masih menamai warga Banyuwangi sebagai “orang Jawa” (*Javanen*) atau sebagai alternatif “orang Blambangan” (*Blambangers*). Stohr (singgah tahun 1858) menyebut mereka “orang Jawa Blambangan” (*Javanen Blambangan*). Pada akhir tahun 1858, linguis terkenal Van der Tuuk mencatat kosa kata dari bahasa lisan yang digunakan warga dan dia menamainya “dialek Banyuwangi” atau “bahasa Jawa Blambangan”. Dua artikel pendek dari majalah *Bramartani* (Sruakarta) dalam terbitan tahun 1879 dan 1880 mengupas beberapa perbedaan kosa kata dan pengucapan antara bahasa Banyuwangi dan Surakarta. Dua tulisan tersebut menekankan bahwa bahasa Banyuwangi tetaplah bahasa Jawa, tetapi bahasa Jawa-Kuno. Artinya, bukan bahwa Jawa yang berkembang di Surakarta, Mataraman/Kulonon. Bahkan Natadiningrat, Adipati Banyuwangi dari Malang yang menjabat dari tahun 1912 hingga 1919, pada tahun 1915 menamai warga lokal sebagai “orang Banyuwangi” (*tiyang Banyuwangi*) atau “orang Blambangan” (*tiyang Blambangan*).

Istilah Using atau Jawa-Using mulai diperkenalkan oleh beberapa sarjana Belanda menjelang pertengahan abad ke-20, meskipun secara historis-antropologis masih menyisahkan beberapa keraguan. Menurut Scholte (1927), nama Using diberikan pada orang Blambangan oleh para pendatang dari Jawa Tengah dan Jawa Timur (seperti Panaraga) berdasarkan kata penyangkal “Using” atau “sing” yang berarti “tidak”, meskipun demikian mereka tidak menyukai julukan atau panggilan tersebut dan lebih suka menamai diri mereka orang Jawa asli (dikutip dalam Arps, 2009: 9). Sebagaimana kami jelaskan sebelumnya, kalau tesis yang dibangun Scholte benar, maka penamaan sekaligus labelisasi Using tidak berasal dari masyarakat Blambangan, tetapi dari masyarakat Jawa Kulonan yang datang ke Banyuwangi untuk membuka lahan-lahan pertanian di bagian selatan. Sementara, Stoppelaar—salah satu pakar hukum adat—yang menulis pada tahun 1927 (diterbitkan dalam versi

terjemahan pada tahun 2004 di Majalah Budaya *Jejak*, No.5) menyebut warga Blambangan dengan “Using-Jawa” atau “Jawa-Using”.

Dalam kehidupan sosial kolonial di mana warga antaretnis berinteraksi di Banyuwangi, sangat mungkin identifikasi terhadap sebuah komunitas pribumi—penghuni awal wiayah ini—pertama-tama dibangun dari praktik kebahasaan sehari-hari. Sementara orang-orang Jawa Kulonan menggunakan bahasa dengan dialek Mataraman atau Panaragan, mereka mendengar dan melihat cara bicara warga Blambangan yang berbeda, khususnya penggunaan kata “sing” yang merujuk pada “tidak”. Penggunaan istilah khusus yang mudah diingat untuk menandai secara linguistik keberadaan komunitas yang berbeda dari diri mereka inilah yang menjadi kebiasaan untuk menamai warga Banyuwangi keturunan Blambangan sebagai Using. Tafsir ini tidak dimaksudkan untuk mengatakan bahwa warga pribumi bukanlah orang Jawa, karena mereka sendiri tidak suka dengan julukan atau label itu. Label linguistik terhadap komunitas tersebut bisa ditafsir untuk membedakan komunitas Jawa Kulonan dengan komunitas Jawa-Banyuwangi atau Jawa-Blambangan yang menyebut diri mereka sebagai orang Jawa asli merujuk pada eksistensi mereka sebagai pewaris geneologis kebesaran Kerajaan Majapahit yang belum memeluk Islam sebagaimana Mataram Surakarta. Sekali lagi, label tersebut bukan dimaksudkan untuk mengatakan bahwa warga pribumi Banyuwangi bukan orang Jawa, tetapi sekedar sebagai cara orang Jawa Kulonan untuk menamai komunitas pribumi Jawa yang berbeda secara linguistik dan kultural karena masih menggunakan bahasa dan tata cara kultural dari Jawa Kuno.

Meskipun demikian, berkembang pula konstruksi diskursif yang mengatakan bahwa pemberian nama Using itu diarahkan oleh orang Jawa Kulonan untuk men-stigma bahwa penduduk pribumi Banyuwangi “tidak” atau “bukan” Jawa. Alasannya, bahasa dan budaya mereka berbeda dengan bahasa dan budaya Mataraman maupun Panaragan sehingga layak disebut tidak atau bukan Jawa. Entah, dari mana datangnya konstruksi tersebut, karena para sarjana Belanda hanya mencatat kekhususan mereka secara linguistik. Tidak juga ditemukan bukti bahwa labelisasi yang digunakan masyarakat Jawa Kulonan tersebut merujuk pada eksistensi linguistik dan kultural yang

menegaskan mereka bukan Jawa. Celakanya, konstruksi “tidak Jawa” ini kemudian diikuti dengan wacana-wacana lain seperti masyarakat Using sebagai masyarakat tertutup, eksklusif, suka ilmu hitam, suka berpesta, terbuka dalam hubungan asmara, suka berpesta, dan lain-lain. Pertanyaannya, dari mana identifikasi identitas negatif ini berasal? Kami menduga, identifikasi tersebut berasal dari konstruksi ragam-ranah yang dibuat oleh pihak-pihak yang memang sengaja membuat stigmatisasi terhadap eksistensi dan identitas orang Using. Perbincangan lisan yang berasal dari amatan sehari-hari warga Jawa Kulonan, wacana stigmatik dalam pertunjukan Damarwulan atau Babad Blambangan yang menjelekkan kedirian Minak Jinggo, dan tulisan-tulisan peneliti yang mereproduksi asumsi-asumsi stigmatik yang ada di masyarakat atau merujuk pada pendapat sarjana Belanda tertentu bisa dikatakan ikut memperluas konstruksi tersebut. Akibatnya, sampai sekarang, sebagian masyarakat non-Using, baik di Banyuwangi maupun luar Banyuwangi, masih menganggap stereotipisasi tersebut sebagai sebuah kebenaran.

Sri Margana, salah satu sejarawan dari UGM yang memfokuskan kajiannya pada sejarah Banyuwangi dari masa kolonial hingga pascakolonial, mengkritisi ‘dalil’ yang mengatakan bahwa Using berarti bukan Jawa sebagai berikut.

Ada upaya menjelaskan, bahwa kata *using* yang artinya “tidak” atau “bukan” pertama kali dipakai penduduk Jawa dari wilayah Barat yang berimigrasi dan tinggal di Banyuwangi. Istilah itu dipakai untuk membedakan diri mereka dengan penduduk asli. Dengan kata lain, “tidak” atau “bukan” di sini yang dimaksudkan adalah “tidak Jawa” atau “bukan Jawa”. Penjelasan ini memunculkan pertanyaan mengapa orang Jawa tidak menggunakan istilah sendiri yang lazim digunakan yaitu “ora Jawa” atau “dudu’ Jawa”. Masyarakat Jawa di Jawa Tengah biasanya menyebut orang luar dengan “wong sabrang”, atau jika ingin mengatakan orang yang tidak berkepribadian Jawa dengan istilah “durung Jawa”, artinya belum Jawa. Dalam konteks kebudayaan Jawa, “durung Jawa” jika ia belum bisa mengaplikasikan unsur-unsur penting kejawaan, yaitu bahasa (yang terdiri dari *ngoo*, *alus*, dan *krama*) dan segala norma dan nilai yang melekat dalam kebudayaan Jawa. (2012: 17)

Pendapat Margana di atas mengkonstruksi gagasan yang bertentangan dengan pendapat yang sudah terlanjur diyakini selama ini oleh sebagian aktor kultural di Banyuwangi bahwa Using berarti bukan atau tidak Jawa. Maka, seperti kami sampaikan sebelumnya, sebutan yang dipahami stigmatik tersebut bisa jadi awalnya bukan diarahkan untuk mengatakan bahwa orang Blambangan

bukanlah Jawa, tetapi sekedar menandai kelompok masyarakat yang berbeda dengan orang Jawa Kulonan yang secara politik lebih diuntungkan oleh sistem kolonial. Sebagai alternatif, Margana menawarkan sebuah gagasan yang mengatakan bahwa sebutan Using bagi masyarakat Blambangan tidak bisa dilepaskan dari pengalaman historis yang membuat mereka menderita pada abad ke-18 ketika dikuasai Bali (Margana, 2012: 17-23). Orang-orang hasil kawin-campuran antara penguasa Bali dengan warga Blambangan tidak pernah dimasukkan ke dalam sistem kasta, bahkan yang terendah sekalipun, sehingga Using disebut sebagai “manusia tak berkasta”. Hal itulah yang menurut Margana menjadikan warga Blambangan tidak suka disebut Using, apalagi didukung fakta bahwa penguasa Bali berlaku semena-mena di wilayah ini.

Yang pasti, wacana “bukan Jawa” dan “bukan Bali” oleh sebagian budayawan Banyuwangi yang mulai mendapatkan peluang untuk menyuarkan kekhususan identitas kultural sejak zaman Orde Baru dianggap sebagai tafsir paling representatif dari ke-Using-an. Apakah mereka menelusuri dengan serius asal-muasal tafsir keberantaraan Using tersebut dengan menelaah data-data kolonial karena sebagian besar data itu tidak memunculkan definisi tersebut? Ataukah mereka hanya mengutip data kolonial yang diyakini memiliki nilai politis untuk menunjukkan kekuatan dalam keberbedaan Using? Margana dengan nada *nyinyir* mengatakan bahwa bahwa sebagian besar masyarakat Banyuwangi kontemporer—termasuk di dalamnya para budayawan—tidak memahami konteks historis dan antropologis istilah tersebut, sehingga walaupun stigma yang sebenarnya memiliki makna negatif justru diyakini sebagai identitas lokal (2012: 15).

Meskipun demikian, kita bisa menelusuri sebuah sumber kolonial yang ditulis oleh Pigeud terkait pilihan sikap masyarakat Using yang dalam perkembangan selanjutnya—sejak Orde Baru sampai era pasca Reformasi—masih diyakini sebagai kebenaran dan direproduksi oleh banyak akademisi Indonesia. Pigeud (1929) secara interpretatif menjelaskan:

Provinsi Jawa Timur yang tertimur adalah Kabupaten Banyuwangi. Di wilayah ini dijumpai etnik Using atau etnik yang menyatakan diri sebagai penduduk asli Blambangan-Banyuwangi. Kata “using” merupakan kata serapan dari Bali, yakni “sing” yang artinya “tidak”. Interpretasi historis

bermakna etnis yang menolak hegemoni dari luar Blambangan atau kekuatan luas yang bermaksud menguasai wilayah Blambangan. Dalam konteks ini, kata “using” berarti penduduk asli Blambangan (Banyuwangi) yang tidak mau hidup bersama dengan “Wong Jawa Kulonan”—maksudnya hegemoni dari Jawa wilayah Barat. (dikutip dalam S.A. Hadi, 2011: 25)

Dalam pemaknaan politik berdasarkan fakta historis terkait konflik panjang antara Surakarta dan Blambangan, baik sebelum melibatkan kekuatan kolonial Belanda ataupun sebelumnya, pendapat Pigeud sebenarnya bisa dimaknai sebagai usaha untuk menegaskan sikap politiko-kultural yang menggunakan isu identitas Using untuk menunjukkan resistensi terhadap kekuatan yang berusaha menghegemoni keberadaan mereka; Jawa Kulonan. Realitas penderitaan, sebagaimana kami ungkapkan sebelumnya, digunakan sebagai alasan untuk memperkuat identitas mereka sebagai orang Jawa yang berbeda dengan Jawa Kulonan, meskipun pada awalnya tidak menggunakan istilah Using.

Namun demikian, ungkapan “tidak mau hidup bersama Wong Jawa Kulonan”, memunculkan tafsiran bahwa masyarakat Using bersifat tertutup dan menolak kehadiran orang Jawa Kulonan dan etnis-etnis lain. Tentu saja hal ini berbeda dengan pendapat para sarjana yang mengatakan mereka sebagai masyarakat yang terbuka terhadap masyarakat dan budaya lain. Kalaupun mereka mempertahankan adat-istiadat, ritual, kesenian, ataupun sikap hidup terbuka dan jujur yang berbeda dengan budaya Jawa Kulonan, hal itu tidak bisa dilepaskan dari sisa-sisa ajaran Hindu-Syiwa dan keegaliteran sebagai ciri khas masyarakat Jawa Majapahit. Namun, mereka tidak tertutup dan tidak menganggap diri mereka sebagai bukan orang Jawa. Bisa jadi, berkembangnya stigmatisasi terhadap orang Using di masa kolonial Belanda, dikembangkan dari identifikasi awal orang-orang Jawa Kulonan berbasis kekhasan linguistik yang kemudian dipermak sedemikian rupa oleh mereka—dalam hal ini aparatus kolonial dan sebagian orang Jawa Kulonan—yang kurang suka dengan eksistensi masyarakat Banyuwangi pribumi karena secara politik tidak mau diajak bekerjasama untuk kepentingan kolonial. Hal itu bisa dimaklumi karena masyarakat Jawa-Banyuwangi memiliki lahan pertanian yang luas, sehingga relatif mandiri secara ekonomi. Penyebaran wacana stigmatik itulah yang pada akhirnya menjadi rezim kebenaran terkait keburukan orang-orang (yang dikatakan) sebagai Using.

Menariknya, labelisasi stigmatik tidaklah menjadikan mereka kerdil. Artinya, orang Jawa Kulonan membuat garis batas etnis dengan melabeli mereka sebagai komunitas Using. Menurut tafsir kami, kebiasaan untuk dipanggil orang Using dalam hubungan sosial dengan komunitas Jawa Kulonan—yang akhirnya diikuti oleh etnis Madura, Cina, Mandar, dan Bugis—menjadikan stigma itu sesuatu yang sudah biasa. Toh, mereka juga tidak mungkin menolak, karena secara politis, elit-elit Jawa Kulonan memegang tampuk kepemimpinan dalam birokrasi kolonial. Karena masyarakat sisa Blambangan punya kepentingan untuk membuat identitas kultural, maka labelisasi yang mereka terima diposisikan bukan sebagai kelemahan. Alih-alih, masyarakat sisa-sisa Blambangan menerima labelisasi tersebut dan menggunakannya untuk memperkuat solidaritas komunal yang menegaskan keberbedaan dan kekuatan kultural mereka sebagai komunitas etnis di Banyuwangi (Subahianto & Setiawan, 2011). Penindasan fisik, mental, dan diskursif yang dialami masyarakat sisa Blambangan, dengan demikian, ikut membentuk perasaan senasib dan menumbuhkan benih-benih solidaritas komunal dalam menghadapi kekuatan luar yang diyakini menjadi ancaman bagi eksistensi mereka. Artinya, mereka memang secara sadar mengambil-alih dan mentransformasi pemakaian stigmatik Using untuk memperkuat identitas mereka di tengah-tengah kekuatan politik kolonial. Meskipun demikian, istilah Using memang belum diterima secara sepenuhnya oleh masyarakat Jawa-Banyuwangi di masa kolonial karena identik dengan ejekan.

Lebih jauh lagi, ketika Islam sudah mulai masuk dan dianut sebagai agama di Banyuwangi kolonial, masyarakat (yang dikatakan) Using masih menjaga dan melestarikan keberbedaan kultural mereka dengan etnis-etnis lain. Ritual *Seblang* Olehsari dan Bakungan serta kesenian Gandrung menjadi atraksi kultural untuk melanjutkan dan mempertahankan identitas khusus yang tidak dipunyai oleh orang Jawa Kulonan, paling tidak secara struktur maupun tampilan. Karena, meskipun di Jawa Kulonan juga dikenal ritual dan kesenian sejenis, seperti *sedekah bumi/nyadran* dan seni tayub, secara struktur pertunjukan dan tampilan visual berbeda. Pemertahanan ritual dan kesenian tersebut juga untuk menegaskan bahwa meskipun agama Islam mulai menjadi mayoritas sejak ditaklukkannya para prajurit Blambangan Hindu dan

dikendalikannya pemerintahan Banyuwangi oleh arapatus ningrat bentukan kolonial, secara kultural masyarakat (yang dikatakan) Using tidak bisa ditundukkan sepenuhnya, karena mereka masih mewarisi dan meneruskan adat-istiadat para leluhur Blambangan-Hindu. Oleh sebagian kaum santri, realitas kultural tersebut juga memunculkan stigma terkait tradisi masyarakat Blambangan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan agama, meskipun sebagian yang lain tidak memperlmasalahkannya. Dari foto-foto yang dibuat fotografer Belanda antara tahun 1910 sampai 1930, bisa dikatakan bahwa Seblang dan Gandrung menjadi ekspresi kultural khusus yang menunjukkan keberbedaan masyarakat Jawa-Banyuwangi. Tentu saja, bahasa juga menjadi penanda kekhususan tersebut.



Gambar 2.

Seorang penari seblang diminta memeragakan adegan tari di sebuah jalanan desa.

(Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda.

Foto diperkirakan diambil antara 1910-1930)

Dengan demikian, persoalan identitas Using pada masa kolonial—atau setelah ditaklukkannya Blambangan oleh pihak Belanda—masih diliputi oleh kabut tebal atau simpang-siur. Meskipun demikian, konstruksi positif tentang sikap hidup—terbuka, jujur, tidak mau menyerah *terhadap* dan bekerjasama

dengan kekuatan asing—serta kesetiaan kepada adat-istiadat dan kesenian menunjukkan bahwa para sarjana Belanda berusaha memosisikan ke-Using-an dalam posisi identitas yang sangat khas. Identitas inilah yang menurut kami menjadi kekuatan mereka untuk mempertahankan perasaan senasib dan memperkuat komunalitas sebagai warga penerus kerajaan Blambangan dan Majapahit. Keengganan untuk dilabeli sebagai Using merupakan pilihan sikap untuk tidak terkungkung dalam pemaknaan politis etnis lain—khususnya Jawa Kulonan dan Bali—yang secara historis menjadi kekuatan dominan-menindas dalam kehidupan para pendahulu mereka.



Gambar 3.

Seorang penari *gandrung* dalam foto studio dan foto di rumah.
(Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda.
Foto diperkirakan diambil pada tahun 1910-1930)

Kalaupun akhirnya mereka membiarkan labelisasi itu melekat ke dalam komunitas warga Jawa-Banyuwangi, hal itu semata-mata karena mereka sudah biasa mendengarkan sebutan itu dan secara politis tidak mungkin melawan kekuatan yang pernah melakukan genosida terhadap para pendahulu. Dalam konteks itulah, masyarakat (yang dikatakan) Using membangun komunikasi dan dialektika kultural dengan kekuatan-kekuatan asing, bukan untuk

menyatakan kekalahan, tetapi untuk mentransformasi identitas mereka di tengah-tengah semakin kuatnya pengaruh budaya asing, termasuk Eropa, Jawa Kulonan, Madura, dan lain-lain. Bahkan dengan budaya Eropa, mereka melakukan dialektika, yakni ketika penari gandrung menggunakan kaos kaki dan musisinya menggunakan biola yang sudah disesuaikan dengan nada khas Blambangan. Dengan kata lain, identitas masyarakat (yang dikatakan) Using juga diwarnai dengan kemampuan dan kemauan transformatif untuk mengapropriasi sebagian budaya asing yang dianggap baik—meskipun itu berasal dari penindas—tanpa harus meniru sepenuhnya.

Berdasarkan kenyataan-kenyataan itulah asumsi stereotip bahwa masyarakat (yang dikatakan) Using ini bukanlah masyarakat tertutup, tidak mau hidup berdampingan dengan etnis lain, khususnya Jawa Kulonan. Kalaupun ada asumsi bahwa mereka longgar dalam hubungan antarjenis, pertanyaannya, apakah di etnis lain juga tidak terjadi? Toh, tidak semua dari mereka bersepakat dengan hubungan model itu. Kalaupun mereka dikatakan suka berpesta, apakah etnis lain tidak suka berpesta, khususnya yang terkait dengan ritual keluarga maupun komunal? Kalaupun mereka memiliki tradisi kawain *myalokaken* yang dikatakan bertentangan dengan hukum agama dan negara, bukankah mereka punya mekanisme lokal untuk mengesahkan pernikahan itu?² Apalagi semakin berkembangnya agama Islam dan meleak hukum pernikahan menjadikan masyarakat Jawa-Banyuwangi mulai meninggalkan tradisi ini. Kalaupun penari gandrung dianggap mengumbar erotisme dengan gaya tariannya, bukankah di etnis Jawa Kulonan dan etnis-etnis lain berkembang tarian serupa? Bukankah tarian-tarian itu merupakan kekayaan kultural masa lampau berbasis budaya agraris yang harus dibaca-kembali kontekstualisasinya di masa kontemporer. Yang pasti, asumsi-asumsi stereotip yang dilekatkan dengan kata “Using” tersebut memang menyebarluas melalui banyak ranah, sehingga di sebagian masyarakat Jawa Kulonan, Panaragan, Madura, dan etnis-etnis lain berkembang cara pandang negatif. Kondisi itu pula yang menjadikan sebagian intelektual dan budayawan kritis dari Banyuwangi mencoba untuk melakukan pembacaan-ulang terhadap konstruksi tersebut, khususnya di masa Reformasi (akan dibahas dalam subbab tersendiri).

Apa yang perlu dicatat adalah bahwa pada masa revolusi fisik belum ada gerakan perlawanan yang menggunakan mobilisasi simbol-simbol kultural Using, kecuali kesadaran revolusioner untuk memerdekakan Banyuwangi dari cengkraman penjajah. Simpul-simpul kebudayaan berkembang untuk menyemaikan identitas Using, tetapi tidak dimaksudkan sebagai kekuatan penopang perlawanan fisik. Meskipun terdapat beberapa tafsir terhadap kesenian *gandrung* yang diposisikan sebagai kesenian penuh sandi komunikasi antarpejuang (akan dibahas dalam subbab tentang *gandrung*), tetapi kesadaran massif sebagaimana yang dilakukan gerakan mesiah Ratu Adil tidak tampak berkembang di Banyuwangi. Meskipun demikian, pada masa Agresi militer Belanda II (1947), gerakan perlawanan yang dilakukan oleh laskar tentara lokal menggunakan nama *Gerilyawan Macan Putih*; sebuah identifikasi terhadap kejayaan kerajaan Blambangan di bawah Prabu Tawang Alun, meskipun secara lokasi lokasi gerilya mereka selalu berpindah-pindah (Endro Wilis, 2005: 59-61).

Pada masa awal kemerdekaan, di masa Sukarno, masih belum berkembang usaha untuk menggunakan wacana ke-Using-an untuk melakukan gerakan sosial dan kultural. Pada masa ini, setiap kekuatan kultural, khususnya sastra dan seni, lebih mengedepankan perjuangan berdasarkan ideologi politik masing-masing. Secara individu dan kelompok mereka memang melakukan perjuangan kultural, tetapi itu semua terpolarisasi dalam batas-batas ideologis yang tegas. HSBI (Himpunan Seni dan Budaya Islam) lebih memfokuskan garapan pada tari-tarian Melayu dan drama modern berlakon kisah Islam. LKN (Lembaga Kebudayaan Nasional) menggarap kesenian karawitan yang khas Jawa. Lesbumi (Lembaga Seni Budaya Muslim) lebih tertarik mengembangkan perpaduan seni hadrah dan drama (hadrama).

Adapun yang banyak melakukan advokasi terhadap kesenian Using adalah Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat). Bahkan, para seniman dan sastrawan yang bergabung di kelompok yang dikatakan mendukung ideologi komunis ini mempopulerkan karya-karya lagu dan karya-karya sastra berbasis bahasa Using. Mohammad Arif pencipta lagu *Genjer-genjer*—yang secara nasional dianggap sebagai lagu komunis, khususnya setelah diplesetkan dalam film *Pengkhianatan G 30 S PKI*—mendirikan kelompok musik angklung *Sri*

Muda dengan lagu-lagu yang menyuarakan suara rakyat jelata. Andang Chatib Yusuf menulis puisi-puisi berbahasa Using—selain yang berbahasa Indonesia—mengangkat tema-tema rakyat jelata yang banyak dipenuhi metafor-metafor lokal. Para seniman Lekra juga mengadvokasi kesenian Damarwulan dan Gandrung, sehingga semakin populer di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi dan kabupaten-kabupaten tetangganya. Lekra berkontribusi besar terhadap besarnya jumlah pemilih PKI di Banyuwangi yang pada tahun 1955 menempati urutan ketiga dengan perolehan 60 ribu suara di bawah NU yang memperoleh 100 ribu suara dan PNI dengan 90 ribu suara (Ningtyas, 2009: 31).

Dengan kata lain, menurut kami, kontribusi para seniman dan sastrawan Lekra terhadap pengembangan identitas Using tidak bisa dianggap remeh, meskipun hal itu juga tidak bisa dilepaskan dari tendensi politik institusi yang dikatakan *underbow*-nya PKI ini. Populernya lagu-lagu berbahasa Using, baik yang menggunakan musik angklung maupun keroncong, misalnya, ikut serta mengkonstruksi sebuah wacana dan kesadaran bahwa di Banyuwangi memang nyata ada kekuatan kultural yang tumbuh dan berkembang dari tradisi agraris dan ekspresi rakyat jelata. Sayangnya, peristiwa berdarah 1965 ikut menenggelamkan kontribusi diskursif dan praksis Lekra terhadap pengembangan dan penyebarluasan identitas Using di fase-fase awal kemerdekaan RI. Lebih parah lagi, banyak di antara seniman dan sastrawan Lekra yang harus *kehilangan hak hidup* mereka karena dicabut oleh laskar sipil yang mendendangkan kalimat suci “Allahu Akbar” atas provokasi TNI Angkatan Darat dengan sokongan dana yang diduga berasal dari AS. Sebagian lagi harus mendekam di penjara tanpa proses pengadilan. Masa 1965 sampai 1970 bisa dianggap sebagai “fase kelabu” dari proses pengembangan dan penumbuhan budaya Using di Banyuwangi.

Meskipun banyak seniman yang tidak dipenjara atau tidak dibunuh, mereka ketakutan untuk berkarya karena trauma pembunuhan 65. Sebuah hingar-bingar musikal, tari, drama, dan sastra dari Brang Wetan *harus berhenti* karena ambisi rakus sekelompok elit Republik yang celakanya menjadi komprador kekuatan politik dan modal asing. Artinya, seandainya tragedi 65 tidak terjadi, kesenian-kesenian berbasis Using bisa menjadi kekuatan kultural yang berjalin-kelindan dengan kampanye Soekarno untuk *berdikari* (berdiri di

atas kaki sendiri) dan melawan anasir-anasir kekuatan asing. Sayangnya, peristiwa itu terjadi dan sebagai salah satu akibat dari trauma yang diciptakannya, sebagian besar seniman Banyuwangi pada masa awal rezim Orde Baru hingga saat ini mengaku tidak tahu-menahu tentang *Genjer-genjer* dan Lekra yang telah ikut berkontribusi terhadap penumbuhan identitas Using.

B. Menyemai Identitas Using dalam Kendali Rezim Orde Baru

Sementara di zaman kolonial hingga awal kemerdekaan identitas Using masih simpang-siur dalam dinamika dan tegangan diskursif, di masa Orde Baru keadaan berbalik. Identitas Using seperti menjadi “paket yang sudah dibungkus” rapi, tidak bisa diotak-atik lagi, bahkan tidak perlu diganggu-gugat lagi. Memang banyak peneliti yang mencoba untuk merangkai asal-muasal menguatnya identitas tersebut di masa Orde Baru. Namun, sebagian besar masih terjebak ke dalam rujukan masa kolonial yang tentu saja sangat berbeda kondisi sosial, ekonomi, politik, maupun kulturalnya. Rujukan yang sudah hampir dianggap sebagai kebenaran tersebut ternyata masih menyisakan banyak persoalan di kemudian hari. Apa yang menarik untuk dicermati adalah bagaimana identitas yang bernama Using ini bisa tumbuh, bersemi, dan berkembang dalam ranah budaya Banyuwangi, sementara secara kuantitas masyarakat Jawa Kulonan dan Madura lebih dominan? Bagaimana peran aktor kultural—khususnya budayawan—dalam mengkonstruksi dan menegosiasikan ke-Using-an dalam kehidupan multi-etnis dan multikultural di bumi Banyuwangi? Ranah kultural apakah yang digunakan untuk menyemai identitas tersebut? Bagaimana peran rezim negara Orde Baru dalam proses kultural tersebut? Tanpa membincang persoalan-persoalan tersebut, penelusuran terbentuknya dan menguatnya konstruksi identitas Using bisa dipastikan tidak menyentuh substansinya.

Sebagaimana kami sampaikan dalam bagian akhir sub-bab sebelumnya, tragedi berdarah 1965 menjadi titik-balik aktivitas kultural di bumi Banyuwangi yang sebelumnya sangat ramai oleh bermacam lembaga kesenian dan kebudayaan berhaluan ideologi partai politik tertentu. Pada masa inilah kebudayaan Banyuwangi tidak hanya berwarna Using, tetapi juga Jawa, Melayu, maupun Madura. Semua lembaga, seniman, dan sastrawan

meramaikan budaya Banyuwangen yang tidak mengedepankan satu identitas; semua memiliki kesempatan untuk berekspresi, berkontestasi, dan berselebrasi, meskipun terkadang juga dibumbui tegangan ideologis, tapi tidak pernah berujung pada konflik fisik (Sariono, Subahianto, Saputra & Setiawan, 2010). Artinya, di masa kepemimpinan Soekarno dalam lingkup nasional, semua aktor lokal dengan aktivitas ekspresif maupun pemikiran mereka berusaha mengkonstruksi identitas bukan Using, tetapi Banyuwangen sebagai kekuatan kultural yang memiliki karakteristik plural sebagai kelanjutan dari keterbukaan dan pluralisme sejak zaman kerajaan hingga kolonial. Semua proses seolah “mati suri” atau bahkan dianggap akan “mati sebenarnya” karena tragedi 1965 ketika banyak anggota, simpatisan, atau orang yang dituduh PKI serta anggota lembaga yang dianggap *underbow* PKI, seperti Lekra banyak yang dibunuh dan dipenjara. Peristiwa tersebut memunculkan trauma berkepanjangan di kalangan seniman rakyat.

Memasuki tahun 1970-an pemerintah pusat mulai berpikir-ulang untuk memasukkan kesenian dan budaya tradisional sebagai salah satu pilar penting dalam budaya nasional yang menopang program pembangunan nasional yang mereka galakkan sampai ke tingkat daerah. Selain sebagai amanat UUD 1945, budaya nasional yang dibangun dari “puncak-puncak kebudayaan daerah” diposisikan sebagai kekuatan strategis untuk mentransformasi jati diri bangsa dalam menangkal pengaruh negatif modernitas sebagai akibat dari pembangunan berorientasi Barat. Budaya Barat atau asing lainnya boleh diserap ke dalam pengetahuan dan praktik pembangunan nasional, asalkan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Pancasila dan kepribadian timur. Meskipun demikian, rezim sangat sadar bahwa tidak mungkin bisa menangkal sepenuhnya pengaruh negatif dari kebebasan yang diwacanakan dalam budaya Barat ke dalam perilaku generasi muda Indonesia.

Budaya daerah atau tradisional dianggap mengandung nilai-nilai adiluhung sebagai identitas masyarakat daerah dan bangsa yang bisa menjadi filter bagi berkembangnya gaya hidup Barat melalui beragam budaya pop yang diimpor dari Amerika Serikat dan ditiru oleh banyak kreator di tanah air. Meskipun demikian, rezim negara juga tidak menghendaki budaya feodalisme yang bersemayam di dalam banyak budaya daerah ikut dikembangkan, karena

tidak sesuai dengan nilai-nilai kemajuan yang ditawarkan pembangunan nasional. Selain itu, mereka juga tidak ingin muncul kekuatan-kekuatan politik yang dibangun berdasarkan kesamaan identitas kultural, semisal bahasa dan kesenian yang memang sangat mudah membangun imajinasi dan ikatan kolektif kedaerahan. Munculnya kekuatan-kekuatan politik berbasis kedaerahan bisa menjadi ancaman serius terhadap keamanan otoritas politik negara serta diwacanakan bisa mengganggu stabilitas nasional dan pembangunan nasional.

Dengan perspektif itulah, pemerintah daerah melalui koordinasi dengan aparatus militer diperbolehkan menghidupkan kesenian-kesenian rakyat, termasuk yang pada masa Sukarno berada dalam pengaruh Lekra. Tentu saja, konten dari pertunjukan kesenian tersebut tidak diperkenankan menyinggung atau mengkritik kebijakan pemerintah, baik pusat maupun daerah. Aparat militer ikut menyensor konten yang akan disampaikan para seniman ke khalayak luas. Hal ini juga diterapkan ke dalam industri budaya pop di tingkat pusat, dari musik, film, hingga tayangan televisi. Maka, di beberapa daerah Jawa Timur, kesenian rakyat mulai dihidupkan kembali. Ludruk di wilayah kebudayaan Arek, misalnya, mulai digelar dalam hajatan keluarga maupun peringatan hari-hari besar dan *bersih desa*, tetapi dengan pengawasan ketat dari aparatus militer, sampai dengan urusan kidungan dan lakon yang harus disesuaikan (Setiawan & Sutarto, 2014).

Di Banyuwangi, Bupati Joko Supa'at Slamet menerapkan kebijakan tersebut dengan mengumpulkan para seniman yang dulunya aktif di lembaga-lembaga berorientasi ideologi partai. Dalam arahannya, bupati menasehati para seniman untuk mengembangkan-kembali kesenian-kesenian daerah yang sudah ada. Hasnan Singodimayan, salah satu anggota HSBI yang ikut diundang bupati, masih ingat bagaimana ucapan Joko: "Sekarang ini ada potensi kesenian daerah, angkat itu, menurut kemampuan Saudara, jangan pecah belah perkara Partai, ndak usah mikir partai sudah" (Sariono, Subaharianto, Saputra & Setiawan, 2010). Kesenian daerah yang dimaksud adalah gandrung, angklung, serta janger yang dulunya sangat terkenal. Pesan Joko juga bermakna bahwa para seniman diizinkan untuk mengembangkan-kembali kesenian sebagai penopang budaya daerah, tetapi tidak diperkenankan untuk

memasukkan ideologi-ideologi, khususnya ideologi komunis dan yang berbau SARA karena bisa dikhawatirkan menimbulkan konflik horisontal. Dengan mengambil kebijakan pembinaan dan pelestarian yang disahkan dalam SK Nomor um/1968/50 tertanggal 19 Mei tahun 1970 (Waluyo & Basri, 2007), Joko mendapatkan penilaian positif dari kalangan seniman sebagai aktor kultural di Banyuwangi. Inilah fase dimulainya proyek hegemoni negara terhadap eksistensi budaya Banyuwangi warisan masa lampau, khususnya Using.

Dalam proses berikutnya, beberapa seniman melakukan gerakan untuk ‘membangun-kembali’ para seniman rakyat yang ‘tengah tiarap’ akibat trauma. Pilihan yang diambil adalah kesenian yang menggunakan bahasa Jawa-Banyuwangi, atau yang di masa kolonial dilabeli bahasa Using, seperti gandrung dan angklung. Selain itu, kesenian drama janger atau damarwulan juga dikembangkan. Hasan Ali dan Hasnan Singodimayan, dua seniman yang juga berstatus sebagai PNS, juga melakukan lobi terhadap bupati agar para seniman seperti Andang CY, Mahfud, dan Basir Noerdian yang dikenal publik sebagai anggota Lekra, diperbolehkan untuk berkarya-kembali karena dua orang itu merupakan figur-figur sentral dalam kesenian musik Banyuwangen. Bupati mengizinkan dengan syarat agar mereka tidak diberi peran terlalu banyak.

Mulai berseminya identitas Using tidak bisa dilepaskan dari kontribusi para seniman yang disponsori negara untuk memulai proyek kebudayaan khas Banyuwangi. Dipilihnya kesenian-kesenian yang menggunakan bahasa Using menjadi strategi populis karena, baik kesenian lagu maupun tembang dan tari, merupakan ekspresi kultural khas dan unik yang tidak dimiliki oleh daerah-daerah lain di Jawa dan Indonesia. Maka, Hasan Ali kemudian berupaya melakukan rekaman terhadap lagu-lagu para seniman musik tersebut dengan menggunakan angklung yang sudah ditambahi alat musik gandrung, sehingga disebut *angklung daerah*. Lagu-lagu seperti *Kembang Galengan*, *Kembang Peciring*, *Amit-amit*, *Kembang Pethetan*, *Ulang Andung-andung*, *Prawan Sunti*, *Kali Elo*, *Tanah Kelahiran*, *Ugo-ugo*, *Umbul-umbul Blambangan*, direkam dan disebarluaskan melalui radio khusus pemerintah daerah (RKPD, *Suara Blambangan*). Penyebarluasan lagu-lagu ber lirik bahasa Using inilah yang menjadi tonggak-baru kebangkitan identitas Using di wilayah Banyuwangi

secara massif karena banyak warga yang menggunakan bahasa berciri khas “sing” atau “Using” ini yang menggemari. Perlahan-lahan mereka mulai lepas dari trauma *Genjer-genjer* yang diklaim sebagai lagu komunis. Lebih jauh lagi, warga yang berbahasa Using mulai menemukan kebanggaan karena bahasa mereka digunakan sebagai bahasa lagu yang direkam dan disebarluaskan oleh rezim negara. Apalagi dalam sosialisasinya, musik garapan tersebut selalu diwacanakan sebagai *Musik Lare Using* atau *Gaya Musik Lare Using* (Arps, 2009: 16).

Untuk semakin menggairahkan dan menyebarluaskan ke-Using-an di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi, RKPD *Suara Blambangan* juga diminta membuat program-program khusus, seperti *Gaya Lare Using*, *Siaran Bahasa Using*, *Sastra Using*, dan *Drama Using*. Selain itu, pada 1970-an sampai dengan 1980-an diselenggarakan acara tahunan *Lomba Tembang Using* yang menyanyikan lagu-lagu gandrung. Efek diskursif dari mulai berkembangnya kebanggaan akan Using adalah mulai meluasnya usaha-usaha diskursif turunan yang dilakukan oleh individu seniman ataupun pengusaha swasta yang ikut mempopulerkan lagu-lagu berbahasa Using dalam bentuk rekaman pita/kaset. Beberapa individu, seperti Fatrah Abal, seorang seniman dan kontraktor listrik, menciptakan lagu-lagu berbahasa Using bertema cinta—seperti *Gelang Alit*—dan pentingnya pendidikan serta kepahlawanan Menak Jinggo diiringi musik Melayu yang pada awal 1970-an mulai populer di Banyuwangi. Perusahaan rekaman swasta—seperti *Sarianda Record* dan *Ria Record* di Banyuwangi, *Moro Seneng* di Kalibaru, dan *Kencono Record* Rogojampi—mulai merekam dan mengedarkan lagu-lagu ber lirik Using (Waluyo & Basri, 2007). Namun dikarenakan rezim tidak ingin kehilangan kendali atas proyek kultural yang mereka usung, usaha-usaha individual maupun swasta tersebut mulai dibatasi.

Artinya, tafsir pengembangan identitas kedaerahaan di Banyuwangi tidak boleh melanggar pakem dan kebijakan yang sudah diputuskan oleh negara dan diamini oleh sebagian seniman yang terlibat di dalam penentuan kebijakan tersebut. Fatrah Abal, misalnya, dianggap melanggar pakem musikal angklung daerah dan gandrung yang tidak mengandung unsur musik Melayu. Sebagai aktor kultural yang punya tujuan untuk menyebarluaskan budaya

Banyuwangi, khususnya yang berwarna Using, ke khalayak yang lebih luas, tentu saja, ia berhak untuk meniru dan menyerap aspek musikalitas yang berasal dari luar. Apalagi motivasi ekonomi untuk mendapatkan popularitas juga menyertai usaha kultural tersebut. Namun, bagi rezim negara, kreativitas tersebut dianggap berpotensi mengganggu pelestarian kesenian dan kebudayaan Using yang memang sedang diunggulkan demi mengejar karakteristik daerah Banyuwangi yang berbeda dengan daerah lain. Ketika musik Melayu dimasukkan dalam lagu-lagu Using, maka bisa mengganggu orisinalitas dari ke-Using-an itu sendiri. Peristiwa ini sekaligus menjadi penanda lahirnya politik identitas fase awal di Banyuwangi, di mana para aktor kultural dukungan rezim negara membayangkan adanya “unsur inti” yang tidak boleh diganggu-gugat demi mengkonsolidasikan kesamaan dan kesadaran terhadap ke-Using-an dalam ranah populer.

Kesepakatan antara rezim negara dan aktor kultural memunculkan ‘percumbuan manis’ antara kepentingan untuk melestarikan budaya yang dianggap asli/khas dengan kekuasaan untuk mengendalikan gerak kultural masyarakat. Karena Fatrah tidak mau tunduk terhadap kebijakan tersebut, pemerintah membatalkan beberapa kontrak instalasi listrik yang akan dikerjakannya sebagai kontraktor. Sementara, untuk mencegah komersialisasi atas terhadap usaha pelestarian kesenian Using, Ketua RKPD mengeluarkan *Surat Edaran No 51/RKPD/V 1972* yang berisi larangan pengedaran dan penjualan lagu-lagu daerah Banyuwangi bagi para pengusaha rekaman swasta (Waluyo & Basri, 2007). Pelarangan ini, menurut kami, merupakan bentuk kekhawatiran rezim negara terhadap perkembangan liar dari industrialisasi kesenian yang bisa mengarah ke praktik swastanisasi secara massif, sehingga mereka akan kesulitan untuk mengendalikan proyek pelestarian karena naluri bisnis swasta selalu berorientasi pasar tanpa memikirkan kepentingan budaya. Tentu saja, keliaran diskursif industrialisasi musik Banyuwangen dikhawatirkan akan mengusung lirik-lirik atau mempopulerkan genre musik yang bertentangan dengan arah kebijakan rezim, atau bisa mengganggu keamanan kekuasaan.

Meskipun dalam catatan Arps (2009: 3) dikatakan bahwa sampai dengan tahun 1983 ketika dia memulai riset lapangannya di beberapa desa

Banyuwangi masih banyak ditemukan masyarakat yang mengidentifikasi kesukuan dan kebahasaan mereka dengan “Jawa” dan bukan “Using”, program musikal, bahasa, dan sastra yang dilakukan oleh RKPD dengan pelibatan para seniman yang disokong rezim negara bisa kami katakan sebagai bentuk penyemaian awal bahasa dan budaya Using sebagai identitas khas masyarakat Banyuwangi yang multi-etnis dan multi-bahasa. Lebih dari pada itu, program-program tersebut juga memberikan peluang lebih besar bagi konsolidasi dan penguatan identitas Using oleh para aktor kultural yang ditopang oleh negara. Kalaupun masih banyak warga pribumi Blambangan yang mengidentifikasi diri mereka sebagai Jawa, hal itu bisa jadi dipengaruhi oleh perjalanan historis yang mendudukan Using sebagai sebutan yang mengejek.

Dalam perkembangan dari 1980-an sampai dengan 1990-an, penyemaian dan pengembangan identitas Using masih terus berlangsung dalam arahan dan kebajikan rezim negara Orde Baru, meskipun memunculkan juga riak-riak kecil yang dilakukan oleh individu-individu dan pihak swasta. Ragam wacana digunakan untuk mensosialisasikan dan menyebarluaskan identitas Banyuwangi ini ke tengah-tengah masyarakat. Arps (2007) menyebutnya *discursive ambience*, di mana banyak ragam wacana di tempatkan di banyak lingkungan masyarakat Banyuwangi serta melibatkan banyak institusi, individu, kelompok, sehingga akan mempengaruhi pola pikir, imajinasi, dan pemahaman masyarakat terhadap wacana ke-Using-an. Menariknya, perluasan dan pelipatgandaan medium ke-Using-an ini diramu secara manis dengan banyak kisah-kisah heroik seputar Kerajaan Blambangan, penetapan hari jadi, tradisi kuliner, etnisisasi ikon di tempat publik, pakaian, populeritas kesenian berbasis Using, dan lain-lain; *sebuah glorifikasi masa lampau untuk kepentingan masa kini*.

Identifikasi identitas Using yang merujuk pada kisah-kisah heroik disebarluaskan oleh para budayawan—dulunya para seniman yang dilibatkan dalam proyek budaya rezim negara—dan sejarahwan yang, sekali lagi, mendapatkan legitimasi dari rezim pemerintah kabupaten. Bahkan, penetapan hari jadi pada tanggal 18 Desember 1771—setelah melalui perdebatan dalam banyak seminar yang juga melibatkan akademisi dari Bali, Jember, dan Yogyakarta—juga merujuk pada perlawanan Wong Agung Wilis terhadap

penjajah Belanda, di mana pasukan pimpinannya berhasil untuk sementara waktu mengalahkan penguasa asing tersebut. Meskipun pada masa itu kabupaten ini masih bernama Kerajaan Blambangan, rujukan pada tanggal, bulan, dan tahun tersebut jelas ditujukan untuk memunculkan kebanggaan regional berbasis kisah kepahlawanan.

C. *Gending Banyuwangi yang Mengikat Hati*

Kesenian lokal—atau seringkali disebut sebagai kesenian tradisional—bukan hanya bentuk hiburan populer yang dalam rentang waktu partikular mampu menyuguhkan kegembiraan maupun sarana untuk keluar dari kepenatan hidup. Kesenian lokal juga bisa menjadi bentuk pengikat yang mempertemukan imajinasi sebuah komunitas ataupun masyarakat terkait selera estetik dan identitas yang dimaknai melalui bermacam gerak tari, permainan peran, maupun tembang. Lebih dari itu, melalui kesenian lokal, makna-makna kultural yang ditujukan untuk kepentingan politis pembentukan identitas bisa dikonstruksi.

Beberapa lagu yang diciptakan para seniman melalui sponsor negara memiliki kecenderungan tematik yang sangat spesifik dalam mendukung konstruksi positif orang dan budaya Using, yakni nasionalisme, kecintaan terhadap Banyuwangi/Blambangan, patriotisme, dan karakter unggul orang Banyuwangi/Blambangan. Di antara lagu-lagu itu adalah *Amit-amit*, *Tanah Kelahiran*, *Kali Elo*, *Perawan Sunti*, *Kembang Galengan*, *Luk-luk Lumbu*, dan lain-lain. Dengan pilihan diksi berbahasa Using, para pencipta lagu memadukan karakteristik manusia, kehidupan masyarakat, budaya, keunikan geografis, dan metafor alam untuk mengusung wacana tematik yang menggugah kesadaran akan jati diri sebagai masyarakat Using yang memiliki kesamaan, keunggulan, dan kekuatan.

Tabel 1.
Lirik Lagu *Amit-amit* dan Terjemahannya
Cipt. M.H. Arsan/Andang C.Y.

Lirik Using	Terjemahan
Amit amit sedulur kang podo nekani Kito kabeh njaluk maklume lahir batin Gendhingan iki gendhing asli banyuwangi,	Permisi, saudara yang sama datang Kita semua minta maklum lahir batin Musik ini musik asli Banyuwangi Belambangan tanah Jawa ujung timur

<p>Belambangan tanah Jowo pucuk wetan</p> <p>Reff: Amit amit kito njaluk dititeni Kadhung luput agung alit sepurane Njaluk tulung kekurangane apikeno Wong kang ngangge kepinterane durung sempurna</p> <p>Amit amit kumandange nyundulo langit Sumebaro nyerambahi Nusantoro Ayo dulur podo guyubo nong budoyo Urun urun njunjung derajate bongso</p>	<p>Reff: Permisi, kita minta diingat-ingat Kalau memang salah besar kecil maafkanlah Minta tolong kekurangannya diperbaiki Orang yang menggunakan kepandaiannya belum sempurna</p> <p>Permisi, berkumandang menyentuh langit Menyebarlah menelusuri nusantara Mari saudara sama-sama guyub pada budaya Ikut urun meninggikan derajat bangsa</p>
---	--

Lagu ini secara tekstual dimaksudkan sebagai ‘salam perkenalan’ untuk genre baru musik Banyuwangen berlibrik Using yang diiringi musik angklung, gamelan, dan biola. Genre musik inilah yang diklaim sebagai *musik asli Banyuwangi* karena menggunakan instrumen musik dari kasanah lokal—meskipun juga memasukkan biola yang sudah disesuaikan nadanya—dan lirik berbahasa Using. Meskipun demikian, penulis lagu ini sangat menyadari bahwa sebagai *gendhing* baru, tentu banyak sekali kekurangannya. Menjadi wajar kalau kemudian para kreator meminta maaf—dengan kata *amit-amit*—dan memohon saran perbaikan. Kerendahan hati jelas digambarkan dengan permintaan saran perbaikan dari publik ataupun para seniman lain.

Pada bait akhir, pencipta lagu ini mengharapkan bahwa musik Banyuwangi akan berkembang pesat, sampai *nyundhul langit*, “menyentuh langit” dan *nyrumambai nusantara*, “menelusuri nusantara”. Dan, akhirnya, lagu ini mengajak masyarakat untuk rukun, guyub, dalam mengembangkan budaya lokal maupun budaya bangsa. Dengan cara mencintai budaya lokal yang menjadi bagian dari budaya bangsa itulah, warga negara—termasuk seniman di dalamnya—bisa berpartisipasi dalam mengangkat atau meninggikan derajat bangsa di mata bangsa-bangsa lain. Bait akhir ini menunjukkan kepentingan untuk mengkonstruksi sebuah musik khas Banyuwangi yang akan menjadi identitas musikal masyarakat. Namun, demikian, musik baru ini—dan semua aktivitas kultural masyarakat—tetap bisa berkontribusi bagi peninggian derajat dan martabat bangsa dengan tetap berpegang pada kerukunan dan keguyuban. Kalimat terakhir dari lagu inilah yang menunjukkan kehadiran rezim negara dengan paradigma budaya

bangsanya yang tengah disuntikkan di tengah-tengah semua aktivitas untuk meramaikan budaya daerah atau lokal. Dengan kata lain, boleh-boleh saja para seniman, budayawan, dan masyarakat menumbuhkan, melestarikan, ataupun mengembangkan kesenian daerah—dan lebih jauh, identitas lokal—asalkan semua ditujukan untuk mengembangkan budaya bangsa dan menumbuhkan kebanggaan; bukan untuk tujuan melawan kekuasaan negara.

Tabel 2.
Lirik Lagu *Dalu-dalu* dan Terjemahannya
Cipt. B.S. Noerdian

Lirik Usung	Terjemahan
Dalu-dalu, suwarane gemericike banyu Nggugah ati kang turu Sinare ulan, padang kumenthang Madangai wit-witan	Larut malam, suaranya gemericik air Membangunkan hati yang tidur Sinarnya bulan, terang benderang Menerangi pepohonan
Suwarane gending Belambangan Lamat-lamat ono ring kadoan Silire angin ketahan-tahan Ngrambahi pertamanan	Suaranya gending Belambangan Samar-masar terdengar di kejauhan Hemburan angin tertahan-tahan Menyapa taman-taman
Ati bingung iki yo sing gelem turu Ojo turu turu ati Raino bengi kreteke ati Kanggo Ibu Pertiwi	Hati bingung ini ya tidak mau tidur Jangan sampai tidur hati Siang malam gereget hati Untuk Ibu Pertiwi

Sebagai seniman yang lahir dan tumbuh di bumi Banyuwangi dengan beragam keunikan dan karakteristiknya, Basir termasuk seniman musik yang dilibatkan secara langsung dalam proses rekaman yang disponsori pemerintah kabupaten. Dengan kemampuannya memainkan *viol*, biola yang sudah disesuaikan nadanya dengan nada lokal, berhasil merepresentasikan tiga wacana utama dalam lagu tersebut, yakni keheningan alam, keindahan *gending Belambangan*, dan patriotisme. Gemicik suara air, sinar bulan, hembusan angin, dan pepohonan merupakan diksi romantis yang digunakan untuk menggambarkan suasana malam ketika bulan purnama di Banyuwangi. Tentu saja, pada era 70-an, suasana alam romantis yang digambarkan Basir masih bisa dirasakan di tengah-tengah kehidupan masyarakat karena pesona dunia masih kuat. Kondisi itu semakin menghanyutkan ketika *gending Belambangan* terdengar di kejauhan; menghadirkan suasana damai dalam balutan

romantisme hidup. Segala permasalahan terkait tragedi 1965 seolah ingin dilupakan dengan memanggil keheningan alam ketika *daluh*, larut.

Dalam kemenyatuan imajiner antara manusia Banyuwangi sebagai pendengar lagu dengan kesunyian alam di tengah malam, dan *gending* berbahasa Using, bakti terhadap pertiwi harus tetap menjadi semangat utama; yang tidak boleh di-*tidur*-kan dalam hati semua warga negara, khususnya penduduk kabupaten ini. Sekali lagi, kita bisa menemukan sebuah konstruksi “kecintaan terhadap tanah air” sebagai bentuk patriotisme yang mendukung nasionalisme. Artinya, melalui proyek “gending asli Banyuwangi/Belambangan” yang disponsori oleh negara bisa diwacanakan proyek ideologis rezim negara Orde Baru; memperkuat nasionalisme yang didukung oleh bakti semua komponen warga negara. Dalam konteks tersebut, popularitas lagu-lagu berbahasa Using pada era 1970-an memang bisa memperkuat perasaan dan imajinasi sebagai komunitas atau masyarakat yang berbahasa sama, hidup di lingkungan yang sama, pernah mengalami masa-masa memilukan akibat kolonialisme, dan memperjuangkan bakti yang sama kepada bumi pertiwi, Indonesia. Namun demikian, proyek kebudayaan di tingkat lokal ini dengan jelas telah diinkorporasi untuk mensukseskan kepentingan rezim negara. Sampai-sampai beberapa seniman secara terus-terang mengatakan bahwa mereka harus mau membuat beberapa lagu yang melayani kepentingan Golkar sebagai kekuatan politik utama penyokong rezim Suharto (Sariono, Subahianto, Saputra & Setiawan, 2010).

Paling tidak, meskipun para seniman dan karya-karya mereka ditujukan untuk mendukung kampanye patriotisme, mereka masih diberikan keleluasaan untuk mengembangkan, mengkonsolidasikan, dan menyebarluaskan nilai-nilai, bahasan, dan kekuatan yang dimiliki oleh masyarakat Belambangan, Using. Selain itu, melalui *gending* Belambangan-lah, istilah *Lare Using*—yang dikemudian hari menjadi nama bagi paguyuban untuk orang-orang kelahiran Banyuwangi yang tinggal di kabupaten ini ataupun yang merantau di kota-kota besar di Indonesia dan mancanegara—mulai populer dan ikut berkontribusi dalam memperkuat subjektivitas kultural Using. Adalah Andang CY yang menciptakan lagu *Kali Elo* yang merepresentasikan karakteristik *Lare Using* sebagai penyangga dan penyokong eksistensi masyarakat dan budaya

Banyuwangi serta mendukung program-program pembangunan untuk memperbaiki kondisi tanah kelahiran, Banyuwangi pada khususnya dan Indonesia pada umumnya.

Tabel 3.
Lirik Lagu *Kali Elo* dan Terjemahannya
Cipt. Andang C.Y.

Lirik Using	Terjemahan
Kali Elo, eman Ya milia nong segara Gampeng ereng-ereng watu paras trajangana Gemicik paman egal egol membat manyun kaya putri lakunira Kutha banyuwangi kancanana kang disangga ring tangan-tangan perkasa Kali Elo eman sing arep mandheg nong dalam Kali Elo jare banyu mili tuladhane Lare-lare Using buntang banting tandang gawe mbangun tanah klahirane	Kali Elo, sayang mengalirlah ke samudra Tanah <i>ereng-eteng</i> batu paras terjanglah Gemicik paman <i>egal-egol membat mayun</i> Laksana putri jalanmu Kota Banyuwangi temanilah Yang disangga pada tangan-tangan perkasa Kali Elo, sayang Tak akan berhenti di jalan Kali Elo katanya Air mengalir jadilah contoh <i>Lare-lare Using</i> bekerja keras Membangun tanah kelahirannya

Kali Elo adalah nama sungai yang membelah Kota Banyuwangi. Meskipun saat ini kondisinya sudah kurang begitu menarik karena padatnya perumahan warga di *ereng-ereng* sepanjang alirannya, pada era 1970-an tentu masih sangat indah. Keindahan itulah yang menjadikan Andang menjadikan sungai ini sebagai metafor untuk menggambarkan kunggulan dan keutamaan *Lare Using*, anak-anak dan warga Using. Warga Using diharapkan bisa mencontoh kesetiaan yang penuh perjuangan dan keindahan dari Kali Elo yang mengalir menuju samudra Indonesia. Begitu beragam jalan dan permasalahan yang *akan* dan *harus* dilalui untuk sampai kepada samudra luas—cita-cita personal sebagai manusia dan komunal sebagai komunitas—sehingga menuntut manusia-manusia Using untuk bersiasat dengan lembut, menari hati, tetapi tidak kehilangan jiwa perkasa dan kuat secara fisik. Semua hambatan, rintangan, dan penderitaan tidak boleh menjadikan masyarakat Using berhenti untuk meneruskan cita-cita kehidupan. Mereka harus bekerja keras—di sawah, di laut, di perantauan, di militer, di kepolisian, di pemerintahan, di

kebudayaan—agar bisa berkontribusi dalam membangun tanah kelahiran, Banyuwangi, sekaligus membangun negara, Indonesia. Dengan kata lain, untuk menjadi manusia Using, identitas penuh keunggulan tersebut harus diusahakan.

Namun, apa yang tidak bisa disangkal dalam proses penyebarluasan wacana ke-Using-an adalah kontribusi diskursif kesenian musik campuran kendang dan kempul dengan kibor dan beberapa instrumen modern seperti gitar dan bass bernama *kendang kempul*. Instrumen kendang kempul yang masih mempertahankan keberadaan alat-alat musik tradisional, memang menyerupai instrumen gandrung. Hal itu menandakan adanya usaha untuk menegosiasikan nilai tradisi dalam bentuk yang lebih modern. Kekuatan tradisi juga tampak dari lirik-lirik lagu berbahasa Using. Namun demikian, masuknya instrumen modern menggambarkan betapa para seniman Banyuwangi sangat cepat merespons dan beradaptasi dengan perkembangan musik baru yang sedang naik daun pada level nasional maupun regional, dangdut. Mereka secara sadar ‘mengambil’ sebagian instrumen dan irama dangdut untuk dimodifikasi sedemikian rupa dalam bentuk musik lokal yang masih diakui sebagai milik orang Banyuwangi.

Dipelopori oleh Sutrisno di Genteng, para seniman *kendang kempul* lebih banyak mereproduksi lagu-lagu lama yang diciptakan Fatrah Abal, Andang CY, Mahfud, Basir Noerdian, dan Armaya. Kehadiran genre pop-etnis rancak ini akhirnya menggusur seni musikal seperti angklung dan keroncong dari selera kultural masyarakat Banyuwangi, khususnya Using, dan etnis-etnis lain pada umumnya. Pertanyaannya, mengapa rezim negara ataupun para budayawan berpandangan esensialis tidak melarang perkembangan *kendang kempul*? Ada beberapa jawaban tentatif terhadap pertanyaan tersebut. Pertama, sebagai kesenian hibrid, *kendang kempul* masih memasukkan instrumen tradisional seperti *kendang* dan *kempul* yang berasal dari musik gandrung. Apalagi suara ketipung dangdut ditiadakan dengan tetap mempertahankan keberadaan kendang. Artinya, kesenian ini masih mengusung semangat dan warna estetika Using. Kedua, sebagian besar lagu-lagu yang direkam adalah lagu-lagu Using yang diciptakan para maestro sastra lagu yang menciptakan karya mereka di masa Orde Baru. Apalagi banyak lagu yang mengusung semangat dan kebanggaan untuk menjadi warga Banyuwangi, khususnya *lare Using*, “anak

Using”, yang hidup dalam semangat juang tinggi, pekerja keras, kesatria, memiliki kekayaan alam, dan mewarisi darah patriotisme para pahlawan lokal. Dengan demikian, tidak ada alasan signifikan bagi rezim negara untuk melarang perkembangan musik ini. Ketiga, sangat mungkin rezim negara menyadari tentang potensi budaya pop berbasis etnis dalam mengkonsolidasikan semangat pembangunan tanpa meninggalkan aspek kedaerahan sebagai penanda spesifik sekaligus bisa menghasilkan pemasukan dari pajak. Dengan kata lain, rezim negara tetap melakukan inkorporasi bersifat strategis dan komersil terhadap perkembangan musik *kendang kempul*.

Kendang kempul, dengan demikian, secara signifikan mampu mempopulerkan identitas Using. Sampai-sampai warga Banyuwangi yang berasal dari Jawa Kulonan, Madura, Cina, Mandar, Bugis, Melayu, dan Arab ikut menggemari *kendang kempul*. Perluasan diskursif yang dibawa *kendang kempul* inilah yang kami baca sebagai salah satu faktor penyebab semakin terbiasanya warga Jawa-Banyuwangi mengidentifikasi diri mereka dengan suku Using. Tentu saja, perluasan gandrung, kuntulan, dan kesenian-kesenian berbasis Using lain ikut berkontribusi. Namun, luasnya penerimaan *kendang kempul* di tengah-tengah masyarakat yang beranjak menjadi modern dalam arahan rezim negara, berperan besar dalam membiasakan julukan Using; bahasa, seni, ritual, dan budaya sebagai inti dari identitas Using.

D. Meng-*invensi* dan Meng-*investasi* Gandrung

Imajinasi yang dihadirkan oleh kesenian populer seperti *gending* Banyuwangi berbahasa Using merupakan *cara sederhana-tetapi-mujarab* untuk menegosiasikan dan memobilisasi kesadaran individual dan komunal berbasis kesamaan linguistik dan selera estetis. Selain kesenian populer, strategi dan metode tersebut juga bisa dilakukan dengan memanggil-kembali dan memaknai-ulang ekspresi komunal bersifat residual, tetapi masih memiliki banyak penggemar fanatik di tengah-tengah masyarakat. Dengan memanggil-kembali dan memaknai-ulang ekspresi komunal-residual, para aktor kultural bisa memformulasi makna-makna baru berbasis cerita atau data historis yang dikontekstualisasikan atau ditransformasikan ke dalam kesadaran terkini warga komunitas. Formula transformatif tersebut bisa mewacanakan perspektif

dan pemikiran baru yang bisa melampaui cara pandang lama yang terkadang bersifat stigmatik dan bisa menjadi senjata untuk menyerang identitas kultural dan keberadaan kelompok.

Hal serupa juga berlangsung di Banyuwangi, ketika sejak era 1970-an beberapa budayawan yang berada dalam pengaruh diskursif penelusuran dan penemuan-kembali identitas daerah melalui kesenian berusaha membincang dan menafsir-ulang keberadaan gandrung, salah satu kesenian tari pergaulan paling populer di wilayah ini. Meskipun masih menimbulkan pro dan kontra di tengah-tengah masyarakat Banyuwangi yang plural—baik secara etnis maupun agama—serta dianggap semata-mata hiburan profan yang cenderung erotis, mereka tetap berusaha mengkonstruksi wacana positif tentang gandrung, utamanya keterkaitan syair-syair tembang yang dikaitkan dengan perjuangan. Hasan Basri (2009: 15) menjelaskan proses penemuan makna dan wacana gandrung sebagai alat perjuangan sebagai berikut:

...bagi para tokoh di Banyuwangi gandrung tidak sekedar kesenian profan sekedar bersenang-senang menghabiskan malam, tapi sebuah kesenian yang sarat dengan nilai historis dan kepahlawanan. Kesadaran sejarah atau barangkali lebih tepatnya romantisme historis ini berkembang pada awal tahun 70-an setelah beberapa budayawan mencoba memberikan tafsiran makna dari gending-gending klasik yang dibawakan gandrung seperti gending *padha nonton*, *sekar jenang*, *seblang lokinto*, *layar kumendhung* dan lain-lain. Kemudian ditambah diperolehnya beberapa dokumen tulisan lawas penulis Belanda dan beberapa tulisan berbahasa Inggris yang membantu upaya penggalian makna tersebut. Berdasar hasil tafsiran makna gending-gending klasik tersebut lahir wacana bahwa gandrung adalah sebuah kesenian yang berfungsi sebagai alat perjuangan melawan Belanda.

Di antara budayawan yang terlibat dalam proyek penemuan makna perjuangan dalam kesenian gandrung adalah (Alm) Fatrah Abbal, Hasnan Singodimayan, dan Hasan Ali. Meskipun tahu bahwa gandrung dalam masyarakat Banyuwangi telah menjadi kesenian profan yang diwarnai tradisi minum minuman beralkohol, tetapi mereka tetap meyakini bahwa terdapat makna dan nilai perjuangan yang disuguhkan, khususnya, melalui syair-syair tembang klasik yang masih ditembangkan oleh penari gandrung, seperti *Padha Nonton*, *Sekar Jenang*, *Seblang Lokinta*, *Layar Kumendhung*. Menariknya, untuk memperkuat tafsir tekstual, para budayawan memperkuatnya dengan kesadaran konstekstual masa-masa tragis yang dialami komunitas Using selepas perlawanan habis-habisan terhadap kolonial Belanda berdasarkan

sumber-sumber asing. Untuk mengkomunikasikan kesadaran dan semangat perjuangan di antara banyak komunitas Using yang hidup secara terpencar di wilayah-wilayah pedalaman Banyuwangi, para seniman gandrung melakukan pertunjukan keliling. Walaupun tulisan asing—dalam hal ini tulisan Scholte, *Gandroeng van Banjoewangi*—tidak dilengkapi data-data akurat, tetapi para budayawan tetap menjadikannya dasar untuk melegitimasi analisis tekstual yang mereka lakukan (Hasan Basri, 2009: 16).



Gambar 4.

Rombongan kesenian gandrung sedang pentas di sebuah desa di Banyuwangi. (Tidak ada keterangan apakah rombongan yang terdiri dari seorang penari dan lima orang *panjak* ini diminta pentas oleh peneliti/fotografer ataukah sedang *pentas keliling* seperti model tayub dan ludruk pada masa pertumbuhannya. Foto koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Analisis tekstual yang dilakukan para budayawan terhadap syair-syair tembang yang biasa ditembangkan para penari gandrung memang lebih didasari kepentingan politis untuk memformulasi dan memperkuat kesadaran akan identitas yang dimiliki oleh komunitas Using dan diharapkan bisa memunculkan kesadaran serupa bagi komunitas-komunitas etnis lain di Banyuwangi. Apa yang tidak bisa dipungkiri adalah campur-tangan rezim negara dalam mengkonstruksi makna-makna positif yang diusung kesenian gandrung. Pada era 1970-an ketika proyek diskursif ini dicanangkan, negara memang tengah mensponsori banyak kegiatan kultural yang menegaskan identitas sebuah daerah sebagai wilayah yang berkontribusi bagi kebudayaan

nasional. Mobilisasi wacana perjuangan juga berlangsung dalam kesenian tradisional lain, seperti ludruk yang diarahkan oleh aparat militer di wilayah kebudayaan arek dengan lakon-lakon yang menceritakan perlawanan terhadap kolonial, khususnya penjajah Belanda (Setiawan & Sutarto, 2014). Artinya, melalui tafsir tekstual yang dikaitkan dengan kesadaran kontekstual perkembangan gandrung, para budayawan sebenarnya tidak hanya berada dalam posisi *menemukan* makna dan wacana gandrung sebagai alat perjuangan, sekaligus *meng-investasi* kesenian ini untuk membangkitkan kesadaran kolektif komunitas Using dalam arahan rezim negara militeristik.



Gambar 5.

Pagelaran *gandrung terob*, seorang tentara Belanda menari bersama dua penari.
(Foto koleksi *online* Mariners Museum Belanda)

Apa yang menarik diperbincangkan lebih lanjut adalah betapa usaha untuk meng-invensi dan meng-investasi kesenian gandrung dalam wacana-wacana heroisme di masa kolonial bertabrakan dengan ke-profanan seni tari-musikal berbahasa Using ini yang sudah berlangsung sejak masa lama. **Gambar 4** dan **5**, paling tidak, memberikan informasi bahwa pada masa kolonial, gandrung sudah menjadi seni hiburan/tontonan yang ditujukan kepada beragam kalangan; dari warga desa hingga tentara Belanda. Kita bisa

menafsir bahwa para seniman gandrung pada masa itu sudah berorientasi pada kebutuhan untuk ditonton yang tentu saja akan menghasilkan keuntungan ekonomis.

Kalau ditilik lebih jauh lagi, kesenian tari model ini juga sudah berkembang di Keraton Majapahit, digelar pada pagelaran pasca-panen. Berikut tuturan Claire Holt terkait tari tersebut.

Kita memiliki kesaksian dari kehadiran seorang gadis yang sangat mirip dengan *teledhek pesinden* di istana Majapahit di Jawa Timur dari abad ke-14. Penampilannya digambarkan dalam dua stanza dari *Nagarakrtagama*. Selama tujuh hari perayaan yang diselenggarakan setelah panen untuk menyanjung kebesaran raja dan istananya sebagai pusat dari kemakmuran negara, seorang penari wanita yang disebut *I Angin* tampil di atas arena dengan diiringi oleh seorang atau dua orang *buyut*....*Juru I Angin* menyanyi ketika ia menari, rupanya dengan nada humor, karena kata-katanya serta tingkahnya menyebabkan ketawa. Dalam nyanyiannya ia menyinggung untuk memilih pasangan.... Setelah tariannya selesai, *Juru I Angin* dilimpahi pemberian-pemberian busana, dan setelah itu diundang pada 'Kehadiran Raja' untuk minum minuman keras menemani beberapa orang terkemuka. (2000: 144, cetak miring asli)

Kalau penjelasan dalam *Negarakrtagama* terkait *Juru I Angin* kita posisikan sebagai wacana, maka tari yang ia pertunjukkan dikonstruksi sebagai karya yang berada pada batas antara yang bersifat ritual dan profan. Sebagai kesenian yang terintegrasi dengan "tujuh hari perayaan" pasca-panen, kesenian ini menjadi ekspresi yang mengiringi ritual yang penuh kegembiraan. Kondisi ini tidak bisa dilepaskan dari penyanjungan terhadap kebesaran raja sebagai titisan dewa yang diyakini memberikan kemakmuran bagi penduduk Majapahit. Namun, kitab ini juga tidak mengingkari adanya praktik profan berupa undangan raja kepada *Juru I Angin* untuk menikmati minuman beralkohol bersama para pembesar istana. Praktik ini—minum minuman beralkohol—adalah tradisi yang biasa pada waktu itu. Meskipun demikian, posisi sentral *Juru I Angin* dalam perayaan tersebut oleh Pigeud ditafsir sebagai kehadiran makna kesakralan/kesuburan (Holt, 2000: 144). Ia mungkin diposisikan sebagai seorang dewi setempat yang dekat kepada *Dewi Angin-Angin*. Ia bisa jadi menjadi lambang dari "angin musim barat" yang mendatangkan hujan, sehingga dimaknai sebagai dewi kesuburan.

Meskipun Pigeud menafsirnya tari model itu berkaitan dengan ritual untuk menghormati *Dewi Angin-Angin*, apa yang menjadi karakteristik tari

tersebut adalah pagelaran di depan khalayak untuk kepentingan menghibur. Kalau kita memosisikan tari gandrung memiliki kesamaan geneologis ataupun kesamaan model pertunjukan seperti yang ada di keraton Majapahit—apalagi Blambangan merupakan ‘kerajaan kembar-nya’ Majapahit, maka kita bisa mengatakan bahwa tarian ini tidak ada kaitannya dengan perjuangan. Kalau para budayawan menegaskan bahwa tarian ini berasal dari usaha untuk mengkonsolidasikan kekuatan warga yang tercerai-berai dan untuk menguatkan semangat perjuangan, maka asumsi yang bisa kita bangun adalah bahwa tarian ini berasal dari masa kolonial. Namun, sekali lagi, apakah benar para seniman yang menciptakan gandrung memaksudkannya sebagai seni perlawanan?

Terlepas dari pertanyaan yang jawaban-jawabannya masih *debatable* sampai dengan hari ini itu, kita menyaksikan betapa gigihnya para budayawan dalam memunculkan gandrung sebagai identitas yang patut dipelihara dan dikembangkan. Maka dari itu, wacana-wacana positif terkait kesenian ini perlu dikonstruksi agar para seniman, masyarakat, dan generasi mendatang mengetahui fondasi ideologis mengapa gandrung dijadikan kesenian khas Banyuwangi di masa Orde Baru. Dengan prinsip *invensi* dan *investasi*, mereka berharap gandrung akan menempati posisi terhormat karena masyarakat akan meyakini sebagai produk estetik yang di tengah-tengah stigma negatifnya karena pertunjukan *gandrung terop* yang ditandai bau alkohol bisa memainkan peran dan memberikan kontribusi strategis bagi munculnya semangat patriotisme masyarakat. Untuk memperkuat keyakinan tersebut, DKB menerbitkan beberapa tulisan tentang gandrung dan hubungannya dengan usaha memperjuangkan kemerdekaan, seperti *Gandrung Banyuwangi* yang ditulis oleh Hasnan Singodimayan dan kawan-kawan. Selain itu, secara individual tulisan Fatrah Abal, *Kadung Dadi Ganrung Wis* (1990) juga diterbitkan oleh salah satu penerbit di Jakarta (Hasan Basri, 2008b). Sosialisasi dalam bentuk tulisan merupakan usaha diskursif untuk mempertegas dan memperkuat keyakinan bagi masyarakat Banyuwangi, khususnya komunitas Using, terkait keutamaan gandrung dalam proses kultural dan politis dalam perjuangan kemerdekaan.

Lalu, lirik-lirik tembang seperti apa yang ditafsir dan diyakini memiliki makna perjuangan oleh para budawayan Banyuwangi? Berikut ini kami kutipkan tembang *Seblang Lokenta* yang dibawakan pada babak *Seblang-seblang*, adegan terakhir pertunjukan gandrung menjelang Subuh.

Tabel 4.
Lirik Lagu *Seblang Lokenta* dan Terjemahannya

Lirik Lagu	Terjemahan
<i>Seblang lokenta</i>	<i>Seblang (nir-sadar)</i> bercakap
<i>Wis wayahe bang-bang wetan</i>	Sudah saatnya langit di timur merah
<i>Kakang-kakang ngeliliro</i>	Kakak-kakak bangunlah
<i>Wis wayahe sawung kukuruyuk</i>	Sudah saatnya ayam berkokok
<i>Lawang gedhe wonten hang jagi</i>	Pintu besar ada yang menjaga
<i>Medalo ring lawang butulan</i>	Lewatlah pintu tembusan
<i>Wis biasane ngemong adine</i>	Sudah biasanya mengasuh adiknya
<i>Sak tindak baliyo mulih</i>	Sekali pergi kembalilah pulang

Analisis Fatrah Abal—dari bukunya *Kadung Dadi Gandrung Wis* (1990) yang beberapa isinya dicetak-kembali di *Jurnal Seni Budaya Lembar Kebudayaan* (No. 19, 2011)—dengan metode *othak-athik-gathuk* terhadap tembang ini menegaskan adanya wacana ajakan untuk berjuang melawan penjajah. *Seblang lokenta* sebagai lirik pembuka bermakna bahwa para pejuang tidak perlu lagi atau harus melupakan untuk berunding dengan penjajah karena mereka pasti akan melakukan kelicikan. *Wis wayahe bang-bang wetan* dan *Kakang-kakang ngeliliro* merupakan pengingat bahwa sudah saatnya para pejuang untuk bangun, bersiaga, bangkit, dan jangan sampai terlena karena perjuangan harus segera dilakukan. Peringatan dan ajakan itu diperkuat dengan *Wis wayahe sawung kukuruyuk*, sebuah metafor untuk meneriakkan semangat atau tantangan untuk berjuang. Bait pertama lagu ini memang ditujukan kepada sisa-sisa laskar pejuang Belambangan yang masih selamat dan hidup di hutan-hutan. Para penari gandrung mengajak mereka untuk kembali berjuang dengan semangat yang tidak pernah pudar.

Sementara, *Lawang gedhe wonten hang jagi*, mengingatkan para pejuang akan kenyataan bahwa bagian-bagian penting di Belambangan telah dikuasai dan dijaga ketat oleh aparatus penjajah. *Medalo ring lawang butulan* menjadi semacam arahan bahwa kalau ingin melakukan penyerbuan, para anggota laskar sebaiknya memilih tempat-tempat yang lemah penjagaannya. *Wis biasane ngemong adine* menunjukkan bahwa seorang pemimpin/komandan

harus mampu memimpin anak buahnya dengan perlakuan baik, sebagaimana mengasuh adiknya sendiri, sehingga perlu diperhatikan kesehatannya, keselamatannya, kesetiakawanannya, dan lain-lain. Adapun, *Sak tindak baliyo mulih* merupakan peringatan sekaligus strategi perjuangan. Para pejuang hendaknya sekali melakukan penyerbuan, penghadangan, dan penyergapan segera menyelamatkan diri ke dalam hutan agar apabila prajurit bantuan datang mereka tidak tertangkap atau terbunuh. Dengan demikian, bait kedua tembang ini menekankan strategi dan metode operasional perjuangan yang bisa dilakukan oleh para pejuang.

Metode *othak-athik-gathuk* yang dilakukan oleh Fatrah Abal dalam menganalisis *Seblang Lokenta* dan juga tembang-tembang gandrung lainnya, seperti *Sekar Jenang*, *Kembang Dirma*, *Kembang Pepe*, *Sondreng-sondreng*, dan *Podho Nonton*, memang boleh didebat terkait ketepatan makna yang disampaikan. Namun, apa yang harus diingat adalah bahwa semua analisis itu dilakukan dengan menimbang konteks penderitaan masyarakat Blambangan pasca Perang Bayu, sehingga makna perjuangan gandrung dalam membangkitkan-kembali semangat perjuangan rakyat bisa dipahami. Kalau kita kembalikan ke dalam perspektif akademis, tafsir yang dibuat Fatrah AAbal sah-sah saja. Proses menafsir yang berujung pada invensi dan investasi tentu tidak bisa dilepaskan dari konteks historis yang melatarinya. Dalam perspektif demikian, tafsir terkait masa lalu masyarakat Blambangan yang menjadi korban kolonialisme dan berjuang untuk melawan penjajah memang bisa diterima.

Makna-makna terkait heroisme gandrung yang disebarluaskan oleh para budayawan yang berada dalam medan diskursif rezim negara, nyatanya, mampu menjadi investasi kultural, khususnya untuk meninggikan nilai tawar gandrung sebagai kesenian khas Banyuwangi yang tidak harus ditempatkan dalam makna stigmatik. Lebih dari itu, usaha aparatus kabupaten untuk menyelenggarakan agenda rutin berupa festival tari garapan berbasis gandung serta mengirim misi kesenian gandrung ke daerah-daerah lain dan luar negeri menjadikan tari yang diiringi tembang ber lirik Using ini menempati posisi terhormat. Sanggar-sanggar tari mulai berdiri. Para murid dari SD, SMP, hingga SMA tidak malu lagi untuk berlatih tari ini, meskipun bukan untuk

kepentingan gandrung teroban, tetapi sekedar untuk mengikuti lomba. Keberhasilan menempatkan gandrung dalam posisi terhormat—meskipun masih banyak santri yang tidak menyepakatinya—berimplikasi pula mulai berkembangnya kebanggaan komunal masyarakat Jawa-Banyuwangi. Mereka yang dulunya tidak suka disebut Using, perlahan-lahan mulai membiasakan diri dengan sebutan tersebut. Mereka mulai menikmati posisi baru yang sangat terhormat dari bahasa, kesenian, dan budaya Using yang diakui secara resmi dan didukung sepenuhnya oleh pemerintah kabupaten, pemerintah provinsi, dan pemerintah pusat.

E. Mem-pahlawan-kan Menakjinggo:

Pembalikan Naratif sebagai Bentuk Resistensi

Bagi orang Jawa-Mataraman maupun Jawa-Arek di Jawa Timur, Menakjingga dipahami sebagai tokoh antagonis bermuka-buruk dan berpostur pendek yang berusaha merebut kekuasaan Majapapahit. Dia dikenal sakti, tetapi tidak merepresentasikan watak pendekar karena berperilaku *adigang*, *adigung*, dan *adiguna*. Dalam cerita kethoprak maupun ludruk di masa Orde Baru, konstruksi Menakjingga sebagai tokoh jahat sangat melekat dalam benak masyarakat Jawa-Mataraman maupun Arek. Tokoh yang mampu mengalahkannya adalah Damarwulan, seorang pemuda penggembala yang sakti dan memiliki banyak strategi. Tentu saja, hal ini memunculkan cara pandang stereotip, bukan hanya kepada sosok Minakjingga, tetapi juga masyarakat Using di Banyuwangi yang diidentikkan dengan perilaku jahat.

Menurut penelusuran Sri Margana, sebagaimana dikutip oleh Ika Ningtyas (2010b), cerita Minakjingga yang sangat stereotip tersebut berasal dari *Serat Damarwulan* dari Keraton Yogyakarta. Bentuk *langendriyan* (dramatari-musik) Damarwulan Menakjingga diciptakan oleh Raja Mangkunegaran Surakarta, Mangkunegara IV (1853-1881). Menjadi wajar ketika pada dekade kedua atau ketiga abad ke-20, cerita ini diadopsi dan dipopulerkan oleh bupati Banyuwangi yang masih keturunan Surakarta. Masih menurut Margana, meskipun cerita ini fiktif, tetapi bisa jadi sebagian tokoh-tokoh dalam alur naratifnya merupakan metafor dari tokoh-tokoh dalam sejarah perang Blambangan-Majapahit. Mengutip pendapat Th. Pigeaud dan Brandes,

Menakjingga identik dengan Bre Wirabumi yang melawan Majapahit untuk merebut tahta dalam Perang Paregreg (1404-1406). Adapun Damarwulan identik dengan Raden Gajah yang diutus Majapahit untuk mengatasi perlawanan Blambangan.

Lalu, bagaimana bisa kesenian campuran estetika *Bali-Jawa Kulonan-Jawa Belambangan* yang ceritanya menjelekkan Bhre Wirabumi tersebut begitu populer di Banyuwangi? Achmad Aksoro, salah satu budayawan Banyuwangi, menelusuri akar historis proses tersebut berdasarkan tuturan lisan para sesepuh kesenian ini dan menemukan adanya “nuansa politisasi” sebagai awal keterkenalan cerita Minakjingga-Damarwulan. Berikut kami kutipkan secara agak panjang penjelasan Aksoro.

Pada suatu hari, Pemerintah Kolonial Belanda—dalam hal ini Wedana Kota Banyuwangi—mengundang KARS (*Kesenian Agawe Rukun Santoso*) untuk main di Pendopo Kawedanan...dengan mengambil cerita *Bhre Wirabumi Mbalelo* atau Bhre Wirabumi menggugat Majapahit....beberapa hari kemudian, Mbah Darji (Pimpinan KARS, *pen*) mendapat panggilan dari Wedana....dengan perintah membawa lontar *Bhre Wirabumi Mbalelo*...Oleh Wedana lontar itu diminta dengan mengatakan: “Lontar ini isinya tidak baik, mendidik rakyat melawan pemerintah. Ini saya beri gantinya lontar yang baik, isinya Damarwulan *Ngenger*. Kamu hanya boleh pentas hanya dengan cerita yang ada dalam lontar ini saja.” ...setelah sampai di rumah, lontar dibaca, isinya mulai leluhurnya Minakjingga, sampai lahirnya Minakjingga dan Damarwulan *Ngenger*. Karena...KARS hanya boleh mementaskan cerita Damarwulan-Minakjingga, orang menyebut seni drama itu...Drama Damarwulan. Nama inilah yang populer di masyarakat Banyuwangi sampai sekarang....jelaslah bahwa mempopulerkan cerita Damarwulan-Minakjingga adalah pemerintah kolonial Belanda melalui...KARS, sehingga masyarakat Banyuwangi beranggapan cerita....ini betul-betul ada di Bumi Blambangan, terjadi di zaman....Minakjingga. (Aksoro, 2003: 18-19)

Informasi di atas menunjukkan bahwa rezim penguasa yang banyak diisi oleh orang-orang dari Mataraman tidak menginginkan semangat resistensi terhadap kekuasaan yang dikonstruksi dalam epos *Wirabumi* berkembang-kembali di tengah-tengah masyarakat Blambangan. Berkembangnya semangat dan wacana resistensi tentu saja menjadi ancaman bagi penguasa Mataraman dan kolonial Belanda sebagai tuan mereka. Drama KARS yang sangat digemari oleh masyarakat kebanyakan merupakan medium sentral untuk mengembangkan dan menyebarluaskan wacana-wacana komunal yang berorientasi gugatan dan resistensi terhadap penguasa. Ketika wacana ini semakin menguat, maka ancaman terhadap kekuasaan yang semula dipendam dalam benak masyarakat

Banyuwangi eks-Belambangan bisa meledak menjadi gerakan perlawanan, sebagaimana terjadi di masa-masa sebelumnya. Artinya, rezim penguasa sangat memahami betapa mengendalikan narasi bisa berarti mengendalikan wacana dan praksis yang berkepentingan untuk melawan rezim. Dengan pembalikan naratif yang menempatkan Menakjinggo sebagai tokoh antagonis, konstruksi nalar dan imajiner masyarakat diarahkan tidak membanggakan ketokohan pewaris sah Kerajaan Majapahit tersebut.

Pada era kemerdekaan, diawali pada era 1960-an, pemaknaan terhadap ketokohan Menakjinggo mulai berubah. Menurut Dasuki, naskah ini mulai dibahas di banyak forum dengan posisi menokohkan Menakjinggo sebagai tokoh lokal Banyuwangi yang perlu dan patut untuk dibanggakan (Ningtyas, 2010b). Dia tidak lagi digambarkan sebagai tokoh buruk rupa, berjalan pincang, dan matanya buta sebelah, tetapi tokoh yang gagah dan tampan. Meskipun tidak dijelaskan tentang latar politik berlangsungnya pergeseran representasi tersebut, hal itu bisa ditafsir sebagai akibat proses kampanye yang dilakukan oleh Lekra (Lembaga Kebudayaan Rakyat) yang dekat ke ideologi komunisme. Mengapa demikian? Menurut keterangan Hasnan Singodimayan, salah satu budayawan senior Banyuwangi, pada era 1960-an, Lekra getol mendampingi para seniman rakyat, termasuk seniman janger dan gandrung (Setiawan, 2010). Dengan melekatkan kepahlawanan pada sosok Menakjinggo, diharapkan muncul semangat resistensi komunal terhadap kekuasaan yang dianggap sewenang-wenang, sehingga secara politis akan menguntungkan Lekra karena mendapatkan simpati seniman dan rakyat kebanyakan serta bisa menumbuhkan kebanggaan masyarakat terhadap tokoh lokalnya.

Pembalikan narasi yang dibangun melalui ketokohan Menakjinggo menjadi penanda penting tentang kemampuan para aktor kultural di Banyuwangi untuk mengkonstestasi pemahaman umum terhadap masyarakat Banyuwangi itu sendiri. Meskipun tidak identik dengan suku Using, janger pada akhirnya juga diklaim sebagai kesenian khas Using. Apalagi ceritanya diidentikkan dengan sejarah Blambangan. Penamaan *jinggoan* sebagai nama lain janger menjadi penegas keberpihakan para aktor kultural—budayawan, seniman janger, maupun intelektual Lekra—terhadap penguatan identitas yang dikonstruksi untuk masyarakat Using. Maka, kesenian bukan lagi semata-mata

medium hiburan tempat masyarakat menemukan ekstase dan eskapisme terhadap masalah-masalah yang mereka hadapi dalam kehidupan sehari-hari. Kesenian seperti janger—dan di masyarakat Arek, ludruk—menjadi medium untuk menyebarluaskan konstruksi identitas komunal yang bisa menciptakan perlawanan terhadap kesewenang-wenangan penguasa yang menindas.

Ketika Orde Baru lahir dengan menumpahkan darah orang-orang komunias, orang-orang yang bersimpati ke komunis, seniman yang berafiliasi ke Lekra, ataupun orang-orang yang dituduh komunis, proyek identitas perlawanan melalui kesenian janger redup, bahkan untuk sekian waktu mati. Banyak seniman janger yang masih hidup memilih diam, bahkan banyak yang mengatakan tidak tahu-menahu tentang kesenian itu, termasuk lakon Menakjinggo. Hal serupa juga terjadi dengan sikap mereka terhadap lagu *Genjer-genjer* yang diidentikkan dengan lagu PKI di mana mereka juga memilih mengatakan tidak tahu dan tidak bisa menembangkannya. Trauma terhadap tragedi pembantaian 65 menjadi ketakutan tersendiri bagi para seniman janger, sehingga mereka memilih untuk tidak berkarya. Hal serupa juga dialami oleh para seniman ludruk di Mojokerto, Jombang, dan Surabaya (Setiawan & Sutarto, 2014).

Baru pada periode 1970-an ketika para budayawan yang dulu tidak berafiliasi ke Lekra bernegosiasi dengan penguasa Banyuwangi berlatar-belakang militer, Imam Djoko Supa'at, kesenian-kesenian yang dulunya berada dalam pengaruh Lekra diperbolehkan untuk digelar lagi (Setiawan, 2010). Mendapatkan kesempatan untuk berekspresi, para seniman janger berusaha kembali untuk membalik narasi dengan merepresentasikan Menakjinggo sebagai raja yang arif-bijaksana, berwibawa, dan dicintai rakyatnya. Beberapa lakon yang sering dipentaskan antara lain *Menakjinggo Nagih Janji*, bukan lagi Damarwulan yang mampu mengalahkannya dengan siasat licik. Para seniman membuat *konsensus naratif* dengan menghindari representasi yang menjelek-jelekkan Menakjinggo sebagaimana direpresentasikan dalam lakon kethoprak sebagai bentuk pembelaan terhadap karakter lokal yang sekian lamanya dikonstruksi secara stereotip oleh 'musuh-musuh' politiko-kultural mereka dari Mataram Islam.

Penarasian Menakjinggo sebagai *superhero* Banyuwangi yang harus dihormati pada akhirnya membentuk kesadaran representasional baru dalam benak seniman, sastrawan, maupun rakyat Using. Kesadaran model ini berusaha melakukan resistensi naratif dan diskursif terhadap mitos Menak Jinggo yang berkembang di tengah-tengah masyarakat. Pengaruh diskursif dari pembalikan dan kesadaran representasional tersebut meluas hingga penciptaan lagu-lagu Banyuwangen pada era 1970-an. Menurut catatan Hasan Sentot (2011), salah satu intelektual Using yang menetap di Surabaya, beberapa pencipta lagu membuat lagu-lagu ber lirik bahasa Using dengan mengusung spirit kepahlawanan Menak Jinggo yang diharapkan bisa menjadi teladan bagi orang-orang Banyuwangi, khususnya komunitas Using. Andang Cathib Yusuf dan Basir Noerdian, misalnya, pada tahun 1972 berkolaborasi menciptakan lagu *Menak Jinggo* dengan iringan musik angklung dan diedarkan dalam bentuk kaset pita pada tahun 1974.

Tabel 5.
Lirik lagu *Menak Jinggo*

Lirik	Terjemahan
I <i>Sapa bain arep takon aran isun Menak Jinggo Lamat-lamat semriwing ring kuping Nalikane isun kelayung-layung nang gendongan Emak Bapak sing leren-leran ngudang Anak isun lanang satria bagus gagak perkasa Dadio agul-agul sun iring puja lan puji</i>	I Siapa saja hendak bertanya namaku Menak Jinggo Samar-samar terdengar di telinga Ketika aku ditimang-timang di gendongan Ibu Bapak tiada henti ngudang Anak lelakiku satria bagus gagah perkasa Jadilah pemberani aku iringi puja dan puji
II <i>Sapa bain arep takon aran isun Menak Jinggo Isun sing perduli asal isun teko endi Embuh lahir nong keraton emboh lahir nong galengan Emak-Bapak karepe wis sun turuti Sun ancep tanggul-tanggul lan umbul- umbul Sak ubenge tanah Blambangan</i>	II Siapa saja hendak bertanya namaku Menak Jinggo Aku tak peduli asal-muasalku dari mana Apakah lahir di keraton atau pematang Keinginan Ibu Bapak sudah aku turuti Aku tancapkan tanggul-tanggul dan bendera-bendera Mengitari tanah Blambangan
III <i>Sapa bain arep takon aran isun Menak Jinggo Pancen ono pecake tatu ring awak isun Peningsite tanda bakti nong Raja Majapahit</i>	III Siapa saja hendak bertanya namaku Menak Jinggo

<i>Ngukuhaken jejege senger Blambangan Sing arep nggisir teka isun mulyaaken Blambang</i>	Memang ada bekas luka di tubuhku Tanda bakti kepada Raja Majapahit Mengukuhkan tegaknya bumi Blambangan Tak akan membatalkan sumpahku untuk memuliahkan Blambangan
---	---

Bagi intelektual Using, seperti Hasan Sentot, lagu ini menjadi tonggak tafsir baru terhadap cerita Menak Jinggo-Damarwulan sebagaimana yang berkembang dalam masyarakat. Berikut ini kami kutipkan agak panjang pendapatnya tentang lagu di atas.

Dalam gending “Menak Jinggo”, tokoh mitos seakan-akan benar adanya, semangat dalam membela kebenaran dan menjunjung tinggi keadilan cukup tinggi. Pengarang seakan ingin menanamkan cinta tanah air (daerah), dengan menghidupkan Tokoh yang selama ini didiskreditkan dan menjadikan anak-anak muda Banyuwangi menjadi minder dan kurang percaya diri... Realitas mitos dalam karya sastra (serat Damarulan) dengan realitas dalam masyarakat, masing-masing mempunyai makna tersendiri. Realitas mitos dalam masyarakat, mencerminkan pandangan masyarakat terhadap mitos itu sendiri. Pengarang gending mengakui, dampak buruk yang disebabkan perkembangan cerita dalam Serat Damarulan yang sudah menjadi mitos. Oleh karena itu, pengarang juga meng-*counter* melalui karya sastra (gending). Pengarang tidak frontal mengatakan bahan cerita itu bohong, karena sudah terlalu lama diterima masyarakat. Namun dengan cara menyelewengkan kisah dan memberi sifat-sifat positif, diharapkan mampu mengikis perasaan rendah diri akibat penggambaran buruk Raja di daerahnya. (Hasan Sentot, 2011)

Apa yang dilakukan oleh Andang dan Basir dengan lagu tersebut, bagi Hasan, merupakan usaha untuk membuat representasi baru dengan cara “menyelewengkan kisah” dan “memberi sifat-sifat positif” pada tokoh Menak Jinggo. Artinya, pencipta lagu berusaha menciptakan mitos kedua—meminjam istilah Barthes (1983)—dengan menginvestasi makna-makna baru yang diharapkan tidak lagi menjadikan orang-orang Banyuwangi—khususnya Using—minder dan kurang percaya diri. Sebagai sistem penandaan dan sistem wacana, lirik-lirik lagu di atas memang mampu merekonstruksi karakter Menak Jinggo dan juga karakter orang Using yang sebenarnya memiliki sifat kesatria, pemberani, pejuang, menepati janji, dan membela kepentingan rakyat. Rekonstruksi lewat lagu tersebut menjadi penting karena sebagai mitos baru yang disebarluaskan melalui produk-produk tembang yang dikenal dan digemari oleh masyarakat, stereotipisasi berorientasi pembalikan merupakan strategi mitis yang berusaha menanamkan pemahaman baru di benak para

pendengar lagu ini. Dengan menegaskan kedirian Menak Jinggo bagi siapa saja yang mempertanyakannya, makna-makna keberanian dan kewibawaan menjadi hadir, apalagi di-sangat-kan dengan kemampuannya untuk berbakti kepada orang tua, rakyat, dan bumi Blambangan. Masih menurut catatan Hasan Sentot (2011), dua lagu lain yang memiliki semangat serupa—menegaskan kekuatan, kewibawaan, dan kepemimpinan sejati seorang Menak Jinggo—adalah *Pahlawan Blambangan* (Armaya & Mahfud, 1973) dan *Jimat Wesi Kuning* (Fatrah Abal & BS Noerdian).

Counter-narrative model ini memang tidak meniadakan tokoh Menak Jinggo itu sendiri dan menggantinya dengan tokoh atau nama baru. Namun, dengan tetap memapankan nama Menak Jinggo, lagu ini berusaha masuk ke dalam benak dan imajinasi masyarakat dengan membawa semangat baru, bahwa Menak Jinggo dan semua keturunannya—baca: rakyat Banyuwangi, khususnya Using—tidak boleh lagi merasa malu dan minder dalam menghadapi manusia-manusia dari etnis maupun bangsa lain. Dengan berpandangan seperti itulah, orang-orang Using bisa mengatasi politik stigmatisasi yang diarahkan kepada kedirian dan kebudayaan mereka. Maka, identitas mereka pun bisa diperkuat dan disebarluaskan secara massif kepada warga yang merasa diri sebagai orang Using. Dalam konteks inilah, peran dan kontribusi signifikan aktor kultural di wilayah kesenian dalam memobilisasi dan menumbuhkan semangat solidaritas yang seharusnya disandang dan diyakini oleh semua warga Using, di manapun mereka berada tampak nyata. Para pencipta lagu itu memang diuntungkan karena lagu mereka digemari oleh masyarakat, tetapi, lebih dari itu, mereka juga mampu menyebarluaskan gagasan-gagasan yang meninggikan harga diri orang Using melalui pembalikan naratif Menak Jinggo. Meskipun demikian, *counter-narrative* tersebut tetap berada dalam kendali negara. Artinya, semassif apapun wacana kebanggaan terbangun dalam diri masyarakat Using, semua itu dimanfaatkan oleh rezim untuk menumbuhkan semangat komunal dalam mendukung pembangunan.



Gambar 6.

Beberapa cover terbitan buku cerita rakyat dengan label Damarwulan, secara berurutan dari era 1960-an, 1970-an, 1980-an, dan 1990-an.

Apa yang menarik untuk dicermati adalah sikap rezim negara di tingkat pusat yang belum sepenuhnya memahami ketokohan Bhre Wirabumi/Minakjinggo dalam perjalanan historis masyarakat Banyuwangi.

Bagi sebagian besar aparatus negara di tingkat pusat, cerita Minakjinggo yang jahat dan Damarwulan yang baik masih dianggap sebagai wacana yang layak untuk dipertahankan dan disebarluaskan sebagai bentuk pembelajaran kepribadian bangsa. Hal ini dibuktikan dengan tetap diterbitkannya beberapa buku cerita—baik untuk anak-anak atau umum—yang menonjolkan kepahlawanan Damarwulan dan mendeskriditkan Minakjinggo. Terbitnya keempat buku cerita rakyat dari empat era berbeda—1960-an, 1970-an, 1980-an, dan 1990-an—menunjukkan bahwa rezim negara di tingkat pusat masih memberikan peluang bagi penerbit untuk menyebarkan stereotipisasi terhadap Bhre Wirabumi/Minakjinggo karena semua buku cerita tersebut lebih menonjolkan sosok Damarwulan sebagai kesatria yang memiliki sifat-sifat kebaikan. Dengan label “ceritera teladan” dan “cerita rakyat” keempat buku tersebut menjadi wacana teladan bagaimana “kebaikan” yang direpresentasikan melalui Damarwulan dan “kejahatan” yang direpresentasikan melalui Minakjinggo. Pergantian dari rezim Soekarno, Soeharto, hingga rezim pasca Reformasi tidak serta-merta menghilangkan konstruksi stereotip terhadap representasi Minakjinggo dan masyarakat Banyuwangi—khususnya Using—yang diidentikkan dengan segala hal yang jelek; jahat, beringas, suka berselingkuh, dan lain-lain.

Dengan demikian, terdapat dua kontradiksi dalam cara pandang negara dalam memaknai identitas Using di masa Orde Baru, khususnya. Rezim negara di tingkat lokal mengizinkan pembalikan narasi dan pemunculan keunggulan dalam bentuk selebrasi kultural untuk memperkuat karakteristik daerah demi mensukseskan proyek kebudayaan nasional dalam paradigma “tetap dikendalikan”. Kesadaran melokal tersebut dibangun untuk menciptakan konsensus terhadap kekuasaan negara yang lebih besar sekaligus menyukseskan program pembangunan nasional. Sementara, rezim negara di tingkat pusat, tetap berusaha mengendalikan wacana-wacana kepribadian bangsa dengan menggunakan Minakjinggo-Damarwulan sebagai contoh bagaimana bangsa ini harus mengedepankan sikap-sikap yang baik, khususnya tidak melawan dan memberontak terhadap penguasa; sebuah repetisi paradigma kolonial. Dengan massifnya penyebaran wacana stereotip Using di wilayah-wilayah lain, menjadi wajar kalau di masa Orde Baru, cara pandang

masyarakat non-Banyuwangi masih terjebak dalam rezim kebenaran yang menempatkan masyarakat Using sebagai entitas yang cenderung negatif.

F. Dari Bahasa hingga Desa Wisata Using:

Rintisan Awal Pembakuan Identitas

Kebijakan terkait bahasa yang diajarkan di institusi pendidikan tidak bisa dilepaskan dari kepentingan politik rezim negara yang berkuasa. Selama Orde Baru, seluruh siswa yang tinggal di wilayah berbasis etnis Jawa atau yang diidentifikasi sebagai varian etnis Jawa di Jawa Timur harus mempelajari bahasa *Jawa Kulonan* yang berkembang di Jawa Tengah dan Yogyakarta. Hal ini dilandasi sebuah kenyataan kultural bahwa sebagian besar masyarakat Jawa di Jawa Timur merupakan masyarakat yang identik dengan tradisi Mataraman—terpengaruh oleh budaya Solo dan Yogyakarta. Di Banyuwangi sendiri, sebagai akibat dari proses migrasi yang dilakukan oleh kolonial Belanda, masyarakat Jawa Mataraman berdomisili di wilayah selatan. Posisi dominan secara historis menjadikan sebagian besar aparat birokrasi dan pendidik juga berasal dari komunitas Jawa Mataraman. Kebijakan yang diambil oleh pemerintah pusat untuk mengajarkan bahasa Jawa Kulonan merupakan usaha mereka untuk memperkuat pengaruh budaya Jawa Mataraman di tengah-tengah keragaman kultural dan linguistik masyarakat Jawa Timur. Bahasa dan budaya Jawa yang berbasis di Solo dan Yogyakarta dikonstruksi sebagai prototipe keadiluhungan sehingga layak dijadikan orientasi berpikir, berbahasa, dan bertindak masyarakat Jawa Timur. Akibatnya, tidak ada tempat dalam institusi akademis untuk mengajarkan bahasa Jawa dialek masing-masing kabupaten, khususnya yang diidentifikasi berbeda dengan bahasa Jawa Mataraman, seperti di wilayah kebudayaan Arek. Hal serupa juga dialami oleh bahasa Using, yang pada masa Orde Baru seringkali dianggap sebagai bahasa Jawa dialek Using oleh para peneliti linguistik. Kondisi itulah yang menghadirkan *penindasan linguistik* bagi masyarakat non-Mataraman, seperti mereka yang berasal dari komunitas Jawa-Arek, Jawa-Tengger, Madura yang tinggal di wilayah Tapal Kuda, maupun Using.

Komunitas Using di Banyuwangi pun harus merelakan bahasa mereka tidak diajarkan di sekolah-sekolah, demi mematuhi peraturan pemerintah tersebut. Bahkan, mereka pun tidak bersuara ketika sebagian para linguis memosisikan bahasa Using sekedar sebagai bahasa Jawa dialek Using. Apa yang dihasilkan dari pengajaran bahasa Jawa Kulonan bagi para siswa dari etnis Using adalah mulai biasanya mereka dengan bahasa Jawa Kulonan dan juga budaya Jawa Mataraman. Bagi siswa yang tidak mengetahui sejarah panjang konfrontasi Blambangan dengan Mataram Islam, tentu tidak akan merasakan apa-apa, selain bahasa dan budaya baru yang tidak biasa mereka gunakan dalam kehidupan sehari-hari. Namun, hal berbeda bisa jadi dirasakan oleh generasi muda atau tua yang mendapatkan cerita atau membaca kisah perjuangan masyarakat Blambangan dalam menghadapi dominasi Jawa Mataraman. Bagi mereka, pengajaran bahasa Jawa Kulonan merupakan kelanjutan penindasan terhadap komunitas Using di era kemerdekaan.

Beberapa budayawan yang membaca sejarah Blambangan masa lalu dan yang berada dalam pengaruh hasrat untuk menegaskan serta memperkuat identitas Using berusaha untuk melakukan kajian mendalam terhadap kelayakan bahasa Using sebagai bahasa, bukan sekedar dialek dari bahasa Jawa. Rintisan dari usaha linguistik tersebut sudah dilakukan sejak masa Orde Baru, khususnya oleh (alm) Hasan Ali, salah seorang budayawan keturunan Pakistan, dalam bentuk penulisan *Kamus Bahasa Using*. Meskipun mendapatkan pengakuan akademis dari para linguis, usaha untuk membuat tata bahasa dan kamus bahasa Using yang dilakukan oleh Hasan Ali dan rekan-rekannya belum mendapatkan repons memuaskan dari para pendidik di sekolah-sekolah. Selain karena belum ada peraturan yang membolehkannya, sebagian besar guru di Banyuwangi berasal dari Jawa sehingga mereka tidak menguasai bahasa Using, di samping belum adanya pedoman baku tentang pembelajarannya. Meskipun demikian, rezim negara juga memberikan keleluasaan bagi para budayawan untuk menggelar acara berbahasa Using di radio khusus pemerintah daerah (RKPD). Hal itu merupakan jalan tengah yang ditempuh rezim negara dalam mengakomodasi suara para budayawan.

Menyikapi dorongan para budayawan, Bupati Purnomo Sidiq, sebagai aparatus negara, ikut mendukung gagasan untuk memasukkan bahasa Using

sebagai muatan lokal. Pada tahun 1994, Purnomo Sidiq melontarkan gagasan itu pada Kongres Bahasa Jawa di Batu dan di Solo. Pada tahun 1996 ia menindaklanjuti dengan mengeluarkan SK Bupati Nomor 428 tahun 1996 tentang *Pembentukan Tim Penyusunan Buku-buku Materi Bahasa Using sebagai Kurikulum Muatan Lokal pada Pendidikan Dasar di Kabupaten Banyuwangi*.³ Bagi para budayawan dan intelektual Using, SK ini merupakan lompatan yang luar biasa, karena Bupati yang nota-benanya berasal dari Jawa Mataraman yang selama ini diidentikkan sebagai pihak dominan, ternyata mau mengakomodasi keinginan mereka dalam bentuk SK yang tentu saja memberikan legitimasi bagi aktivitas-aktivitas lanjutan. Terlepas dari upaya si Bupati untuk mendapatkan konsensus politik dari warga Using dengan membuat kebijakan tersebut, tindak lanjut dari SK tersebut pun dijalankan. Pada awal 1997, uji coba untuk menjadikan bahasa Using sebagai muatan lokal dilaksanakan di 3 sekolah dasar di Kecamatan Banyuwangi, Rogojampi, dan Kabat, sebagai basis komunitas Using selain di Glagah, Kalipuro, Srono, Songgon, Cluring, Giri, Gambiran, Singojuruh, Licin, dan Genteng. Pihak Dinas Pendidikan dan Kebudayaan memang tidak langsung menerapkan untuk seluruh sekolah di Banyuwangi karena banyak sekolah sempat menolak memasukkan bahasa Using dalam muatan lokal, khususnya sekolah dari daerah yang etnis Jawa dan Maduranya lebih mendominasi.⁴ Muncul persepsi bahwa kebijakan ini akan menjadikan para siswa non-Using akan diwajibkan menggunakan bahasa Using dalam kehidupan sehari-hari, padahal tujuannya hanya sekedar mengenalkan. Lambat laun kebijakan ini bisa berkembang ke sekolah lainnya, ketika sedikitnya ada 10 sekolah di tiga kecamatan yang menerapkan pembelajaran bahasa Using yang kemudian berlanjut hampir di tujuh kecamatan dengan jumlah 210 sekolah dasar yang menerapkannya.

Para budayawan sangat sadar betapa bahasa memegang peran signifikan dalam mengkonstruksi pemahaman kultural sebuah komunitas atau masyarakat. Bukan hanya sebagai penanda atau indeks dari sebuah komunitas, lebih dari itu, bahasa merupakan medium untuk merepresentasikan budaya dan memperkuat solidaritas komunal di antara para anggota yang berlatar sosial berbeda (Duranti, 1997). Ketika bahasa lokal Using diperbolehkan masuk kurikulum, maka tujuan ideal untuk memperkuat identitas komunitas ini lebih

mudah dilakukan karena para siswa tidak harus susah-payah mempelajari bahasa Jawa Kulonan dan mereka juga bisa lebih fokus dalam mempelajari bahasa ibu sendiri. Selain itu, konstruksi identitas berbasis bahasa lokal juga diharapkan bisa memperkuat solidaritas untuk mengikis ketergantungan linguistik dan kultural terhadap kekuatan Jawa-Mataraman yang di masa lalu diidentifikasi sebagai penindas.

Kesadaran akan keterhubungan erat antara bahasa dan identitas etnis menjadi pijakan utama kaum budayawan yang getol memperjuangkan bahasa Using sebagai bagian integral dalam pendidikan. Dalam konteks kelompok minoritas, perjuangan untuk mewariskan penguasaan bahasa ibu bagi generasi penerus merupakan perjuangan politik kebahasaan yang diharapkan akan memperkuat ikatan komunal dan kesamaan identitas di antara anggota kelompok. Appiah (2005: 102) menawarkan konsepsi pemikiran berikut terkait pentingnya bahasa ibu bagi kelompok minoritas. Menurutnya, kelompok-kelompok minoritas memiliki kepentingan dalam hal penguasaan anak-anak mereka terhadap bahasa politis; tetapi secara tipikal mereka juga memiliki perhatian—berakar dari hubungan antara bahasa dan identitas—bahwa anak-anak mereka harus menguasai bahasa mereka sendiri. Ketersediaan bahasa minoritas pada tataran yang lebih besar merupakan kondisi untuk menjalankan opsi identitas yang paling memungkinkan, untuk menghidupkan kehidupan di mana penalaman seseorang sebagai anggota sebuah kelompok dibentuk, ditafsir, dan dimediasi melalui bahasa-nya. Hal ini berarti bahwa anak-anak dari kelompok minoritas yang mana untuk mereka opsi tersebut masih bersifat terbuka harus menguasai bahasa mereka yang akan lebih baik menjadi bagian dari proses pendidikan: serta, menyediakan kesempatan bagi mereka untuk belajar bahasa politis, sehingga mereka bisa menerima opsi tersebut tanpa merasa terjebak dalam identitas minoritas yang tidak bisa mereka tolak.

Perasaan tidak malu dan minder untuk menggunakan bahasa Using yang tengah di-uji-coba-kan oleh rezim negara di tingkat kabupaten merupakan target antara untuk memantapkan identitas Using bagi anak-anak dan generasi muda. Mereka adalah *Lare-lare Using* yang sedini mungkin mengenal bahasa mereka sendiri yang sejalan dengan usaha kampanye keunikan

kesenian dan heroisme kisah perjuangan para pendahulu di zaman Blambangan. Melalui penyiapan secara dini, generasi penerus komunitas Using tidak akan lagi mengidentifikasikan diri mereka dengan Jawa-Banyuwangi yang masih ada unsur Jawa-nya, meskipun hal itu tidak dimaksudkan sebagai bagian dari Jawa-Kulonan. Memutus mata rantai linguistik bahasa Jawa Kulonan dalam institusi akademis—meskipun belum diterapkan di seluruh sekolah di wilayah Using—berarti memutus mata rantai keminderan akan julukan atau labelisasi Using. Dengan demikian, generasi penerus akan memiliki kebanggaan dan kesiapan untuk meneruskan bahasa dan budaya sekaligus terus menumbuhkan, mengembangkan, dan memberdayakan identitas Using.

Hal lain yang tidak bisa begitu saja diabaikan dalam pemantapan identitas Using adalah penetapan Kemiren, Kecamatan Glagah, sebagai Desa Wisata Adat Using oleh pemerintah kabupaten pada tahun 1997. Meskipun memunculkan sikap pro dan kontra, rezim negara bersikukuh melanjutkan penetapan tersebut. Jelas, mereka ingin membuat prototipe sebuah desa wisata berbasis adat, meniru program serupa yang terbukti sukses di Bali. Artinya, selain alasan konservasi adat, program Desa Wisata Using diharapkan mampu mendatangkan devisa dari para wisatawan yang berkunjung. Sampai-sampai, sebuah hotel dibangun di desa ini. Beberapa ritual adat pun mulai diramaikan, seperti *Barong Ider Bumi* dan *Tumpeng Sewu* yang berasal dari ritual *Barikan*. Namun, usaha untuk adatisasi Kemiren tidak berhasil sepenuhnya. Keinginan rezim untuk membatasi pembangunan rumah tembok bergaya kota ditentang oleh para tokoh adat karena dianggap melanggar hak asasi manusia. Penolakan tersebut menegaskan bahwa kehendak esensialisasi rezim tidak sejalan dengan pola pikir dan praktik sehari-hari masyarakat yang sudah banyak dipengaruhi budaya modern. Meskipun demikian, warga Kemiren tidak menolak penunjukan desa mereka sebagai Desa Wisata Using. Lebih dari itu, penetapan Desa Wisata Using ini merupakan bentuk keseriusan rezim negara dalam memberdayakan ke-Using-an dalam proyek wisata budaya dan secara luas melegitimasi identitas Using sebagai warisan kultural bumi Blambangan di Banyuwangi.

Dengan demikian, kami bisa mengatakan bahwa kesimpang-siuran terkait labelisasi ataupun identitas Using yang berakar dari masa kolonial hingga awal kemerdekaan menjadi *mengkristal* dan *menguat* sejalan dengan program-program kultural—baik kesenian, bahasa, maupun desa wisata—yang dijalankan oleh rezim negara di tingkat kabupaten. Tujuan ideal rezim negara di tingkat pusat untuk memperkuat budaya nasional bersendi budaya-budaya daerah telah memunculkan kesempatan diskursif dan praksis bagi penumbuhan, pengembangan, dan penguatan identitas Using dalam beragam wacana, praktik, dan program yang ditopang oleh para seniman dan budayawan di wilayah Banyuwangi. Artinya, di tangan rezim pemerintah Orde Baru-lah identitas Using menemukan momentum pragmatismenya untuk *mengada* dan *menjadi* secara ajeg. Labelisasi negatif dimaknai-ulang dalam tafsir dan gerakan positif yang mengusung kebanggaan. Politik identitas Using mulai bersemi dan bersemi melalau beragam selebrasi ekspresif-estetik dan pemformal-an linguistik yang menegaskan keberbedaan orang Using dengan non-Using, termasuk bukan-Jawa, bukan-Bali. Meskipun demikian, rezim negara berhasil mengarahkan dan mengendalikan tumbuh serta berkembangnya politik identitas tersebut dalam kerangka “perayaan” dan “kebanggaan” melalui eksklusivisme-esensial tanpa memberikan kesempatan bagi para aktor kultural untuk memobilisasi karakteristik kultural Using sebagai kekuatan komunal untuk melawan dominasi etnis Jawa-Kulonan dalam struktur birokrasi. Hal itu tidak bisa dilepaskan dari peran negara dalam menyebarkan prinsip kerukunan dan toleransi antaretnis dengan nilai-nilai Pancasila serta usaha represif rezim terhadap kekuatan yang membangkitkan SARA.

4.1.2 Dari “Jenggirat Tangi” sampai dengan “I Love BWI”: *Pluralitas*

Tafsir dan Kepentingan terhadap Identitas Using Pasca Reformasi

Sementara ke-Using-an semakin biasa di pertengahan 1990-an, rezim negara Orde Baru mengalami guncangan hebat akibat krisis moneter 1997 yang memunculkan ketidakpuasan segenap elemen kritis. Rangkaian demonstrasi besar-besaran menuntut diturunkannya Jendral Besar Suharto dari tampuk pimpinan akhirnya berhasil mengakhiri usia rezim Orde Baru pada Mei 1998. Paling tidak, terdapat beberapa kondisi kultural, sosial, dan politik yang

berlangsung di Indonesia selepas gerakan Reformasi 1998. Pertama, berkembangnya ideologi kebebasan di masyarakat, khususnya kebebasan berekspresi, berpendapat, dan berorganisasi. Kedua, menguatnya keinginan untuk memunculkan identitas kedaerahaan sebagai implikasi dari diterapkannya sistem otonomi daerah yang memberikan wewenang bagi pemerintah daerah dan masyarakat untuk mengembangkan dan memberdayakan budaya mereka. Ketiga, menguatnya tuntutan kepada pemerintah pusat agar memberikan pengakuan kepada komunitas-komunitas adat di seluruh tanah air karena di masa rezim sebelumnya eksistensi mereka terkait hak ekonomi, tradisi, hukum, dan politik direpresi dengan dalih mencegah feodalisme dan gerakan resisten. Keempat, berkembangluasnya budaya media di masyarakat sebagai akibat dibukannya kran kebebasan untuk perusahaan media serta menjamurnya internet di mana setiap warga negara berhak dan bisa menyampaikan gagasan mereka. Kelima, semakin menguatnya sistem ekonomi-politik neoliberal yang diadopsi rezim negara memunculkan usaha-usaha komersil dan transaksional, baik yang diinisiasi oleh rezim negara maupun swasta.

Dalam ranah diskursif dan praksis, kondisi-kondisi di atas juga berpengaruh terhadap persoalan identitas kultural di Banyuwangi. Kemapanan identitas Using yang dipahat secara terstruktur dan terkonsep dalam kendali rezim Orde Baru mulai mendapatkan tafsir baru dari beragam aktor kultural baru atau aktor kultural lama yang pada masa rezim sebelumnya tidak mendapatkan ruang untuk berekspresi. Perdebatan tentang “Using”, “Blambangan”, dan “Banyuwangen” kembali muncul di antara para aktor kultural, baik mahasiswa, budayawan, pemerhati, maupun seniman. Selain itu, glorifikasi masa lalu yang penuh heroisme juga semakin menguat. Narasi-narasi personal dalam media sosial terkait kebanggaan akan perjuangan para pahlawan lokal semakin membunyah. Sebaliknya, muncul juga gugatan-gugatan terhadap heroisme tersebut, termasuk persoalan hari jadi. Di tangan rezim kabupaten pasca Reformasi, persoalan identitas Using dikembalikan ke dalam *girah* ekonomi-politik yang berbeda dari satu rezim ke rezim lain; sesuai dengan preferensi ideologis dan pragmatisme mereka. Maka, identitas dan politik identitas Using kembali ke dalam hiruk-pikuk yang melibatkan semakin

banyak aktor dan kepentingan di dalamnya. Sementara, mayoritas masyarakat Using sendiri mulai mengidentifikasi potensi-potensi yang bisa mereka mainkan di tengah-tengah hiruk-pikuk tersebut.

A. Menggugat-kembali Using

ISTILAH “USING” ADALAH RACUN YANG MELUMPUHKAN JIWA. Begitulah judul tulisan Endro Wilis, penyair, penulis lagu, dan budayawan Banyuwangi dalam Majalah Budaya *Jejak*, No. 02, 2002. Judul tulisan pendek tersebut bisa dibilang lumayan provokatif karena berusaha mengganggu keamanan istilah Using yang sudah puluhan tahun ditanamkan melalui kerjasama manis rezim Orde Baru dengan para aktor kultural yang dipilih oleh penguasa. Dalam argumennya, Endro memberikan argumen historis-antropologis, meskipun tanpa memberikan rujukan yang jelas. Terlepas dari hal itu, judul tulisan tersebut menandakan berkembangnya hasrat dari aktor-aktor kultural yang memiliki kesadaran kritis untuk membaca-ulang keamanan budaya dan identitas yang sudah terlanjur dianggap *final*.

Sebelum membahas argumen-argumen Endro, ada baiknya kami mengungkap sekilas jati diri *Jejak* sebagai media yang memuat kritik tajam tersebut. Semua berawal dari kesepakatan beberapa budayawan, seniman, dan sastrawan untuk mendirikan Dewan Kesenian Blambangan Reformasi (selanjutnya disingkat DKB-R) karena mereka menggagap bahwa eksistensi Dewan Kesenian Blambangan yang didukung oleh pemerintah kabupaten sudah tidak bisa lagi diharapkan untuk mengembangkan budaya Banyuwangi—bukan budaya Using. Deklarasi pendirian DKB-R dilakukan pada 2 Pebruari 2002 di Hotel Pinangsari Banyuwangi. Fatah Yasin, sastrawan muda, ditunjuk menjadi Ketua DKB-R. Dengan dukungan penuh para aktor kultural yang selama Orde Baru memilih berada di luar lingkaran rezim negara, lembaga ini mampu menjadi alternatif bagi usaha untuk menyusun, mengembangkan, dan menjalankan program yang berorientasi kepada penguatan seni, sastra, dan budaya Banyuwangi yang sangat plural.

Sebagai aksi nyata, DKB-R dengan sokongan penuh tokoh-tokoh senior seperti Armaya, Endro Wilis, Achmad Aksoro, Dasuki Noer, dan lain-lain, menerbitkan *Jejak*, majalah budaya, sejak Januari 2002. Salah satu wacana

utama yang diusung oleh majalah ini adalah persoalan sejarah, budaya, seni, dan sastra Banyuwangi dengan pendekatan kritis dengan tujuan membaca-kembali segala persoalan yang sudah (di)mapan(kan) dalam perjalanan masyarakat. Dalam pengantar edisi pertama, Fatah Yasin (2002: 2) memaparkan bahwa gerak budaya Banyuwangi berlangsung dalam wajah ganda, antara gairah kreatif dan hambatan kultural berupa masih kuatnya konservatisme di kalangan aktor kultural yang sudah merasa mapan dan tidak perlu lagi *meng-utak-atik* hal-hal yang sudah ada. Itulah yang menjadikan seni budaya Banyuwangi tak mengalami perkembangan signifikan. Maka, *Jejak* menjadi media refleksi dan kritik terhadap kecenderungan menjadikan kesenian *stagnan*, mandek, dan sekedar tontonan yang menghibur; tanpa membawa makna apapun bagi kehidupan. Tidak mengherankan apabila sebagian besar tulisan individual dalam *Jejak* mewacanakan partikularitas pemahaman terhadap sejarah dan budaya Banyuwangi, termasuk tulisan Endro Wilis.

Sebagai sastrawan dan budayawan yang hidup di tengah-tengah dinamika masyarakat Banyuwangi, dari masa kolonial, Sukarno, Suharto, hingga era Reformasi, tentu saja Endro melihat, merasakan, mengalami, bermacam peristiwa, wacana, dan permasalahan kultural yang berlangsung. Tentu bukan sebuah kebetulan kalau ia mengatakan bahwa “Using” atau “Using” merupakan *racun* yang melumpuhkan jiwa karena kelahiran istilah atau julukan tersebut berakar dari zaman kolonial Belanda ketika masyarakat dan kekayaan Banyuwangi menjadi target eksploitasi demi kemakmuran penjajah. Perlawanan gigih masyarakat menjadikan penjajah harus memutar otak dan menjalankan strategi untuk melumpuhkan semangat perlawanan tersebut.

Dalam pandangan Endro, labelisasi masyarakat Blambangan sebagai Using menjadi strategi jitu untuk menjadikan semangat perjuangan mereka melemah. Wacana yang ia kembangkan adalah:

Terutama yang paling ampuh...melumpuhkan semangat iala penyakit “merasa rendah diri”. Maka, Belanda dengan tidak malu-malu menanamkan penyakit buruk “minder waardigheid complex”...melalui istilah “Using”. Lalu, lahirlah macam-macam istilah seperti: “Uwong Using”, suku Using, *cara* Using, budaya Using, sampai terjadi penghinaan “wong Using iku bisa paran, sih? Bahasa Using itu tidak layak menjadi muatan lokal. Pada zaman Hindia Belanda, bahasa/*cara* Belambangan tidak boleh diajarkan di sekolah Desa (sekolah angka dua). Yang dijadikan bahasa pengantar adalah bahasa Jawa.

Pokoknya hak asasi orang Belambangan dilenyapkan. Maka, makin mudah rakyat Belambangan terserang “minder” merasa rendah diri itu dengan alat istilah “Using”, yang akibatnya sangat luas sekali karena menyangkut kejiwaan yang mendalam tanpa disadari. (Endro Wilis, 2002: 53)

Endro membangun argumennya dengan retorika historis yang kembali menempatkan penjajah Belanda sebagai subjek yang dengan sengaja menyebarkan virus negatif bernama “Using”. Tampak jelas, Endro masih mewarisi cara pandang anti-kolonial yang menumpahkan segala kejelekan dan permasalahan yang dialami masyarakat Belambangan—ia tidak mau menyebut Banyuwangi, sebuah nama pemberian Belanda—sebagai akibat politik wacana dan penindasan yang dilakukan penjajah. Padahal, para sarjana Belanda tidak menggunakan label Using untuk stereotipisasi negatif terhadap masyarakat Belambangan. Maka, bisa dipastikan bahwa yang ia tuduh adalah penjajah Belanda yang menyebarkan istilah Using kepada masyarakat pendatang non-Belambangan. Penggantian istilah *cara/bahasa*, masyarakat, dan budaya Belambangan dengan Using merupakan usaha untuk melepaskan hal-hal yang membanggakan dari eksistensi kerajaan Belambangan yang berani melakukan perlawanan terhadap Belanda. Ketika orang-orang non-Belambangan menyebut mereka sebagai Using dan masyarakat Belambangan tidak melakukan usaha penolakan secara nyata, maka segala keunggulan pihak terjajah sedikit demi sedikit terkikis dan menjadikan mereka minder.

Tidak cukup dengan mewacanakan subjek penjajah Belanda, Endro juga memosisikan subjek penguasa Mataram Islam di masa lalu sebagai pihak yang ikut bertanggung jawab terhadap tumbuh-kembangnya stigmatisasi terhadap masyarakat Belambangan yang berkembang di masyarakat.

Penghancuran mental dan moral ini pun mendapat bantuan, sokongan yang positif dari kekuasaan Mataram dengan lahirnya hasil karya seni “Serat Damarwulan dan tari bedaya “Minak Jinggo-Dayun” yang menghina habis-habisan rakyat Blambangan yang senang hidup damai. Pada tahun-tahun kekuasaan Mataram memerintahkan seorang empu yang jempolan membuat “Serat Damarwulan” yang kelak akan menjadi mitos yang meracuni jiwa rakyat Belambangan turun-temurun sampai pada generasi sekarang. Cerita yang bernilai sastra tinggi tersebut memang hebat. Sehingga rakyat umum tidak menghiraukan lagi tendensinya yang ada di bawah permukaan berselamatkan sutra ungu, yaitu mendeskreditkan Belambangan dari suku-suku sekitarnya. Segala hal yang jahat sampai-sampai perbuatan yang biadab adalah watak orang Belambangan. (Endro Wilis, 2002: 53)

Pandangan Endro di atas memang menekankan pada bagaimana representasi Minak Jinggo, seorang raja Belambangan, berhasil mengkonstruksi pandangan masyarakat Mataraman dan masyarakat Belambangan itu sendiri terkait segala stigma negatif serta perlahan-lahan menghancurkan segala kekuatan dan keunggulan dari warga pribumi Banyuwangi. Semakin seringnya lakon Damarwulan vs Minak Jinggo yang memenangkan subjek pertama digelar, baik dalam pertunjukan janger di Banyuwangi atau kethoprak dan ludruk di wilayah Mataraman dan Arek, maka konstruksi ke-negatif-an para tokoh lokal dan masyarakat Belambangan di masa kontemporer akan semakin menguat. Dan, hal ini memang terbukti ampuh untuk dijadikan alat justifikasi terhadap masyarakat pribumi Banyuwangi yang dikatakan kejam, suka mempraktikkan ilmu hitam, perempuannya tidak setia, dan lain-lain.

Bahkan, endaptn residual terhadap stigma tersebut belum sepenuhnya hilang dari asumsi masyarakat non-Belambangan, baik yang tinggal di Banyuwangi maupun di luar kabupaten tersebut, hingga saat ini, meskipun tidak sedahsyat masa-masa Orde Baru. Ungkapan seperti “Hati-hati dengan orang Using, biar tidak kena santet”, “Cewek Banyuwangi, ndak ah!!!”, “Cantik sih, tapi kok dari Using ya,” “Selingkuh itu biasa di masyarakat Using,” dan masih banyak ungakapan stigmatik lain sudah menjadi hal biasa bagi masyarakat non-Belambangan. Efek diskursif itulah yang menjadi alasan utama mengapa pada pasca Reformasi sebagian budayawan dan intelektual Banyuwangi mengkritisi dan menggugat kemapanan identitas Using, meskipun fondasinya sudah mereka lakukan sejak era 1990-an. Namun, karena rezim Orde Baru sudah membuat kebijakan budaya Banyuwangi adalah Using, maka pendapat mereka yang terhimpun dalam Pusat Budaya Banyuwangi tidak pernah didengar dan rezim lebih suka mendengarkan pendapat budayawan dan intelektual yang menjunjung tinggi identitas Using, seperti Hasnan Sinodimayan dan Hasan Ali. Letupan kebebasan berkekespresi dalam momentum Reformasi serta kehadiran majalah *Jejak* menjadi kanal penting bagi lahirnya gugatan-kembali terhadap kebenaran dan kemapanan Using sebagai identitas Banyuwangi.

Dengan menempatkan pihak penjajah dan penguasa Mataram Islam sebagai subjek yang paling bertanggung jawab terhadap stigmatisasi

masyarakat Blambangan, Endro Wilis serta kubu budayawan dan intelektual yang berpandangan serupa sebenarnya tengah menggugat-kembali kemapanan identitas Using yang begitu dibanggakan sebagai karakteristik Banyuwangi. Secara tidak langsung, mereka ingin mengatakan bahwa identitas kebanggaan tersebut sebenarnya mewarisi semangat kolonial yang mendeskreditkan keunggulan masyarakat Banyuwangi, sehingga tidak pantas dijadikan kekuatan yang seolah mewakili potensi kultural kabupaten ini. Dengan kata lain, adalah sebuah kesalahan besar menggunakan “racun” untuk melegitimasi semua usaha kebudayaan, apalagi “racun” itu menjadikan *mandeg*-nya proses berkebudayaan karena sudah dianggap sebagai hasil akhir atau “harga mati”.

Kritik dan gugatan yang dilakukan Endro Wilis terhadap kebenaran dan kemapanan labelisasi Using tentu bisa mengganggu konstalasi kebijakan dan perkembangan kultural di Banyuwangi yang sudah didesain sejak zaman Orde Baru. Itulah mengapa, Hasan Ali—budayawan yang mendapatkan kepercayaan dari rezim pemerintah kabupaten sejak zaman Orde Baru hingga awal era 2000-an sebelum beliau meninggal pada 13 Juni 2010—menanggapi dengan serius tuduhan bahwa Using merupakan racun bagi identitas Blambangan. Di *Jejak*, No. 3/2003, ia mengungkap-kembali catatan sarjana Belanda yang menegaskan bahwa orang Using sebagaimana memiliki keberanian, kejujuran, dan sikap tidak mau tunduk terhadap penguasa asing; tidak ada sikap negatif—sebaliknya malah mengagumi—yang sengaja dikonstruksi oleh Belanda selepas Perang Bayu (Hasan Ali, 2003: 4). Kalau kemudian peradaban tulis Belambangan hilang dari ranah kultural masyarakat karena berkembangnya tradisi lisan yang berarti pula hilangnya kebanggaan masyarakat terhadap identitas mereka, menurut Hasan, hal itu tidak bisa harus dicari kesalahannya pihak kolonial Belanda. Adalah kesalahan orang Using sendiri yang kurang memperhatikan tradisi tulis.

Lebih jauh lagi, dalam pandangan Hasan Ali, identitas budaya Using benar-benar eksis melintasi gerak historis dan dinamika sosial masyarakat Banyuwangi. Maka, terhadap usaha-usaha yang dilakukan para budayawan dan intelektual untuk mengkritisi dan merevisi istilah bahasa dan budaya Using, dengan tegas ia berpendapat:

Kata dan predikat “using” sudah sangat dikenal, baik regional, nasional, bahkan dunia. Upaya untuk mengubah istilah “bahasa Using” menjadi “bahasa Banyuwangi” atau “bahasa Blambangan”, *cara Using menjadi cara Banyuwangi* atau *cara Blambangan* terasa lucu dan tidak akan pernah mendapatkan respons dari masyarakat luas. Kata dan predikat “using” sudah terlanjur melejit dan marak!...Saya ingat ucapan Bupati kita Ir. H. Samsul Hadi, yang mengatakan di hadapan pertemuan seniman dan budayawan se-Kabupaten Banyuwangi pada tanggal 10 Januari 2001: “Saya bangga menjadi bagian dari masyarakat Using”. (Hasan Ali, 2003: 16)

Pemikiran residual Orde Baru terkait usaha untuk mengkonstruksi kebanggaan masyarakat Banyuwangi terhadap Using merupakan landasan argumen yang digunakan oleh Hasan Ali. Bahwa Using sudah dikenal secara regional, nasional, bahkan internasional adalah kenyataan yang tidak bisa dipungkiri, sehingga usaha-usaha untuk mengubah atau menggantinya ia anggap sebagai kekonyolan dan tidak akan mendapatkan respons masyarakat secara luas. Kemelejitkan dan kemarakkan predikat Using tidak bisa digusur atau disingkirkan, apalagi Bupati Samsul Hadi menyatakan kebanggaannya sebagai “bagian dari masyarakat Using”. Heroisme dan mobilisasi kebanggaan dan keternalan Using merupakan landasan untuk tidak menghiraukan riak-riak kecil berupa kritik dari para budayawan dan pemikir yang berbeda pandangan dengan pendapat para budayawan yang terlibat aktif dalam mengkonstruksi kebanggaan Using tersebut.

Dan, nyatanya, para birokrat di Banyuwangi pasca Reformasi, lebih memilih untuk menyetujui pendapat Hasan Ali dan kawan-kawannya terkait perdebatan Using. Dari Samsul Hadi, Ratna Ani Lestari, hingga Abdullah Azwar Anas, identitas bahasa, budaya, dan suku Using tetap dipertahankan dengan pemaknaan mereka masing-masing. Keputusan tersebut, menurut kami, lebih didasarkan pada pertimbangan ekonomi politik. Artinya, rezim memiliki kepentingan ekonomi untuk mempertahankan Using sebagai identitas ikonik Banyuwangi karena terkait dengan even-even pariwisata budaya yang diharapkan mendatangkan pemasukan finansial. Selain itu, mereka juga punya agenda politik untuk dianggap memiliki kepedulian terhadap eksistensi dan pelestarian budaya Using, sehingga kekuasaan mereka bisa diterima oleh etnis ini. Terlepas dari keputusan dan kepentingan birokrasi tersebut, gugatan dan kritik masih dilancarkan oleh budayawan yang ingin terjebak ke dalam stigmatisasi negatif ke-Using-an. Namun, beberapa budayawan atau warga

Banyuwangi yang memiliki kesadaran kritis memberikan argumen-argumen yang didasarkan pada data-data historis seperti yang dilakukan Margana, tetapi dengan penekanan berbeda.

Sumono Abdul Hadi (putra Banyuwangi, seorang pensiunan Pabrik Baja *Krakatau Steel*), misalnya, tetap mengkritisi penyebutan stigmatik tersebut sembari menawarkan wacana tentang keterbukaan dan pluralitas Belambangan sebagai fondasi masyarakat Banyuwangi saat ini.

Bagaimana mungkin *wong* Banyuwangi dikatakan tertutup karena pada kenyataannya di daerah terpencil dengan konsentrasi orang Banyuwangi yang cukup besar (eks Kawedanan Rogojampi dan Kawedanan Banyuwangi), orang Banyuwangi hidup berdampingan dengan para pendatang. Malahan catatan sejarah telah membuktikan sejak tahun 1400-an, pendatang dari Cina mendarat di Blambangan, diterima dengan baik oleh Bhre Wirabumi, dan sisa-sisa Laksamana Cheng Ho yang digempur pasukan Majapahit dihormati...demikian juga dengan keberadaan orang Bugis, Mandar, Madura, Bengkolen. Para pendatang awal Arab yang dikenal dengan sebutan Walaiti, telah masuk jauh ke pedalaman dan menyunting *wong* Banyuwangi. Di desa terpencil pun akan kita jumpai orang Cina, Arab, Asia Tengah, India, Maladewa, Arab Afrika Utara (Al-Magribi), orang Palembang, Pekalongan, Cirebon, Madura, Jawa, Bali....Lebih dari itu, mereka telah melakukan perkawinan campuran. Dan mereka menggunakan bahasa setempat walaupun orang Banyuwangi sudah tidak mayoritas lagi di Kabupaten Banyuwangi sejak tahun 1774, ketika genosida dilakukan Kompeni. Ini membuktikan betapa indahnya hubungan antara orang Banyuwangi dengan pendatang. (Sumono A. Hadi, 2011: 26)

Dengan jelas, lelaki yang sangat aktif di media sosial *blog* ini memosisikan orang Banyuwangi sebagai kelompok yang menjunjung keterbukaan dan pluralitas, karena sejak dulu mereka sudah hidup berdampingan dan menikah dengan etnis-etnis lain. Penghadiran data-data historis ini menunjukkan bahwa Sumono tidak ingin masyarakat Banyuwangi atau yang dilabeli dengan Using—dalam artian eksklusif dan tertutup—tenggelam ke dalam konstruksi stigmatik karena mereka sebenarnya memiliki garis keturunan campuran, tetapi masih memelihara bahasa lokal. Artinya, sejak dulu, nenek-moyang orang Banyuwangi adalah individu-individu yang sudah melakukan percampuran etnis, sehingga tidak bisa hanya dikatakan berasal dari satu suku, Using. Penegasan tentang realitas ini sekaligus berusaha mengkonstruksi identitas plural, terbuka, dan campuran yang *malah* membuat masyarakat Banyuwangi kaya akan atraksi kultural dan ritual, meskipun tetap menggunakan bahasa turunan Jawa Kuno. Bahkan, ia membuat sebuah hipotesis bahwa masyarakat

Blambangan adalah keturunan Ras Arya dari garis keturunan Singasari dan Majapahit yang meninggalkan ke-eksklusif-annya dan menikah dengan para pendatang karena jumlah mereka yang kalah secara kuantitas (Sumono A. Hadi, 2012).

Menguatnya kritik sekaligus usaha untuk merekonstruksi identitas Using pada pasca Reformasi dengan mengembalikan pada istilah Belambangan atau tetap Banyuwangi dengan tafsir-tafsir baru yang lebih menekankan pada keunggulan secara ras, kultural, dan sikap hidup masyarakatnya menegaskan bahwa identitas Using belumlah menjadi sesuatu yang mapan. Sebagai sebuah identitas dengan ciri-ciri partikular—baik dari aspek bahasa, ritual, maupun kesenian—Using memang terus *mengada* dan *menjadi*. Sebagai proses dinamis, pemapanan identitas ini bukanlah sebuah proyek akhir, karena pada masa pasca Reformasi ini semakin banyak aktor kultural yang ingin memainkan peran mereka dalam partikularitas masing-masing. Ketidaktunggalan suara terkait aspek-aspek esensial dan penamaan, di satu sisi, bisa memudahkan potensi-potensi politis dari identitas Using karena para aktor yang pro dan yang kontra tentu tidak bisa dengan mudah dipertemukan dan disamakan pikiran mereka untuk memobilisasi identitas guna menuntut tanggung jawab negara dalam mengembangkan budaya lokal, misalnya. Di sisi lain, ketidaktunggalan tersebut bisa menjadi sarana kritik-diri yang ampuh karena para aktor akan terus berusaha menemukan rujukan, memberikan kritik, dan menawarkan gagasan bagaimana sebaiknya memosisikan identitas Using. Namun demikian, hasil pemikiran para budayawan dan intelektual kritis harus bisa disebarluaskan sehingga masyarakat memiliki cara pandang baru; tidak hanya berbicara “pokoknya Using” tanpa tahu alasan-alasan strategis, ideologis, dan politis di balik pembalikan makna dari sebutan tersebut.

Memang, kontestasi diskursif yang dilakukan budayawan dan intelektual di masa pasca Reformasi memang tidak bisa menyebar secara luas di masyarakat Banyuwangi. Sebagian besar masyarakat Using tetaplah menyebut diri mereka Using. Sebagian besar informan yang kami temui mengatakan bahwa tidak menjadi masalah orang luar melabeli mereka sebagai *wong Using*, bahkan memang tidak harus dipermasalahkan. Kenyataannya, mereka merasakan kebanggaan sebagai wong Using dengan bermacam keutamaan,

seperti menggunakan bahasa yang berbeda dari Jawa Kulonan dan Bali, masih menjalankan ritual-ritual agraris—Seblang, Kebo-keboan, Ider Bumi, dan lain-lain, memiliki beragam seni pertunjukan dan seni lagu. Stigmatisasi terhadap identitas dan kritik tajam yang dilakukan beberapa budayawan pasca Reformasi, nyatanya, tidak membebani dan mempengaruhi subjektivitas mereka sebagai komunitas yang sangat khas. Pembalikan naratif dan pemaknaan-ulang label negatif yang berlangsung sejak era Orde Baru telah memberikan komunitas Using sebuah fondasi diskursif dan praksis, bahwa mereka senyatanya memiliki kekuatan kultural yang bisa dibanggakan, dikembangkan, dan diberdayakan. Ikatan komunal—meskipun mereka hidup di desa-desa terpisah—yang disatukan oleh bahasa serta ragam ritual dan kesenian menjadikan sejarah labelisasi dan semua konstruksi negatif yang masih ada hingga saat ini di benak masyarakat non-Banyuwangi atau masyarakat Banyuwangi non-Using dibalik menjadi pusaran energi positif untuk menegaskan keberbedaan yang selalu bisa dirayakan, disebarluaskan, dan diberdayakan.

Meskipun demikian, kebanggaan tersebut tidak berlaku sama bagi masyarakat Using itu sendiri. Tidak bisa juga dipungkiri bahwa sebagian kecil masyarakat tetap mengatakan diri mereka sebagai bagian dari masyarakat Jawa (non-Mataraman) atau tidak lagi mempermasalahkan Using atau bukan Using, tetapi wong Banyuwangi yang tidak harus selalu membanggakan ke-Using-an. Fakta banyak di antara mereka yang menikah dengan orang Jawa-Kulonan dan Madura serta menurunkan generasi ‘mulatto’—anak hasil pernikahan campuran—mendorong berkembangnya kesadaran dan subjektivitas baru sebagai wong Banyuwangi. Selain itu komunitas warga Using yang hidup di *wilayah antara*, di antara komunitas besar Jawa Kulonan dan Using, seperti di Srono, mengalami hibriditas kultural yang menghasilkan warna kultural berbeda di Banyuwangi. Dalam praktik bahasa sehari-hari, misalnya, mereka bisa menggunakan bahasa Using dan bahasa Jawa Mataraman secara fleksibel, tergantung kondisi kontekstual yang berlangsung. Para seniman di Srono juga lebih leluasa dalam menghasilkan karya kreatif yang mampu menerobos dan meleburkan sekat-sekat identitas, meskipun warna Using dan Jawa-nya masih bisa dirasakan.

B. Para Pahlawan yang (Terus) Dibanggakan dan Di-tafsir-ulang

Masa lalu, seringkali dijadikan pijakan untuk menegaskan rujukan historis keberadaan sebuah kelompok etnis. Tulisan para sarjana, baik yang bersumber pada babad maupun data kolonial, biasa digunakan oleh para aktor—utamanya budayawan dan intelektual—untuk menunjukkan keterhubungan masa kini kelompok dengan masa lalu, meskipun itu berarti mereproduksi tragedi ataupun persoalan yang pernah terjadi. Hasan Basri menuliskan di blog pribadinya sebagai berikut:

Sejak awal berdirinya, berbagai persoalan telah menimpa kerajaan Blambangan. Seakan kerajaan Blambangan dilahirkan untuk mengalami peperangan dan didera kesengsaraan. Bermula dengan Majapahit. Hubungan diplomatik yang tidak harmonis mengobarkan perang Nambi pada tahun 1316, perang Sadeng tahun 1331, tujuh puluh tahun berikutnya berkobar peperangan dahsyat selama enam tahun yang dipicu perebutan kekuasaan dikenal dengan Perang Paregreg. Disusul tahun-tahun selanjutnya peperangan yang melelahkan melawan penguasa Mataram dan Bali serta peperangan dengan Kompeni Belanda. (Hasan Basri, 2008a)

Frasa “sejak awal berdirinya” dalam kutipan di atas merupakan bentuk penegasan historis sebuah eksistensi dari masyarakat Blambangan—sebagai cikal-bakal bagi komunitas Using kelak di kemudian hari. Frasa tersebut sekaligus mengimplikasikan sebuah pembenaran akan peristiwa-peristiwa peperangan yang berakibat “kesengsaraan”. Penegasan akan semua peperangan yang berkobar dengan Majapahit, Bali, Mataram Islam, maupun Belanda dan penderitaan yang harus ditanggung rakyat, merupakan wacana pengingat bahwa masyarakat Blambangan memiliki sejarah panjang yang menghubungkan mereka secara pelik—bahkan, tragis—dengan kekuatan-kekuatan luar yang berusaha menaklukkan wilayah ini dengan berbagai macam kepentingannya.

Konstruksi ingatan masa lalu menjadi penting bagi anggota sebuah komunitas, karena darinya mereka akan memiliki *sense of belonging* yang ditandai dengan kesamaan akar historis dan ingatan akan penderitaan yang pernah dialami oleh nenek-buyut di masa lampau. Sebagai penguat, maka kehadiran pihak atau penguasa dari luar, seperti Majapahit, Bali, maupun Mataram Islam dengan kepentingan mereka seringkali diposisikan sebagai penyebab lahirnya kekisruhan yang berlangsung di lingkup internal Blambangan.⁵ Namun, untuk mengurangi wacana penderitaan maupun

kekalahan akibat permasalahan internal maupun kehadiran kekuatan luar-dominan, wacana tentang figur pahlawan pun dimunculkan untuk menunjukkan eksistensi perlawanan yang membanggakan bagi masyarakat.

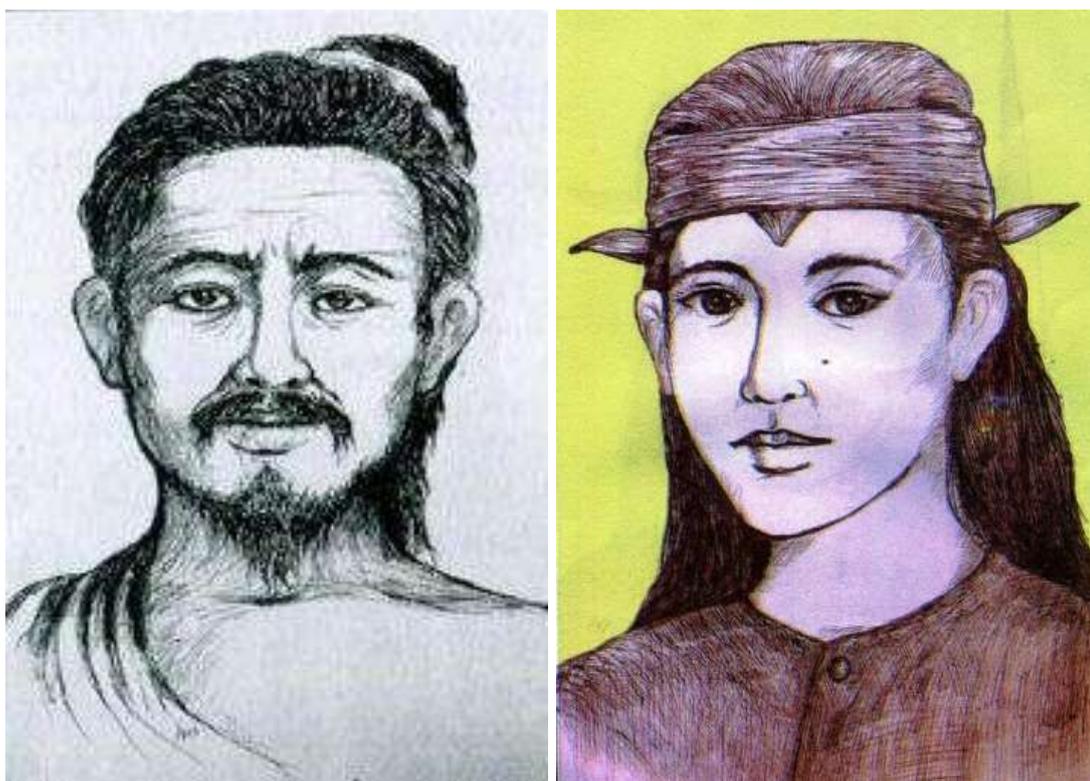
Kondisi konflik yang berkepanjangan di Blambangan baik konflik intern keluarga istana maupun konflik akibat pendudukan dan penyerangan kekuasaan asing melahirkan pribadi-pribadi istimewa yang menempatkan diri pada posisi kunci dan memegang peranan penting dalam konflik tersebut. Maka perlu diketahui siapakah pribadi-pribadi istimewa itu dan bagaimanakah peran yang diambilnya. Khususnya bagaimanakah peranan tokoh wanita dalam percaturan sejarah Blambangan. Diantara tokoh-tokoh wanita Blambangan yang penting dikaji adalah tokoh pejuang perempuan yang bernama Sayu Wiwit. Dengan ketokohnya Sayu Wiwit tidak hanya mampu menggerakkan prajurit wanita akan tetapi ia juga memimpin dan menggerakkan prajurit laki-laki. (Hasan Basri, 2008a)

Frasa “pribadi-pribadi istimewa” merupakan pintu masuk untuk menunjukkan kualitas yang sangat membanggakan para pahlawan lokal dalam memerangi kekuasaan dominan, seperti kekuasaan Belanda. Wacana kepahlawanan tersebut, menurut kami, merupakan usaha budayawan Banyuwangi, seperti Hasan Bisri dan beberapa yang lain, untuk mengkonstruksi kekuatan komunal yang digerakkan oleh individu-individu berkualitas dan berkemampuan tinggi di tengah-tengah realitas kekalahan yang dialami oleh Blambangan. Dan, seperti daerah-daerah lain di Indonesia, konstruksi tersebut cenderung mengutamakan cerita perlawanan komunal yang dipimpin elit lokal guna memobilisasi kebanggaan yang berguna bagi generasi terkini untuk tidak malu menjadi bagian dari komunitas Using, meskipun ketika perlawanan ini terjadi belum ada labelisasi Using.

Nama Sayu Wiwit, seorang panglima perempuan dari Blambangan, seringkali dijadikan representasi untuk memperkuat wacana tentang kemampuan masyarakat Blambangan dalam menghadapi kekuatan-kekuatan luar yang mengganggu dan mengancam eksistensi wilayah ini. Di kalangan komunitas Using sendiri, Sayu Wiwit memang diposisikan sebagai pahlawan pilih tanding yang mampu memimpin perlawanan terhadap kekuasaan kolonial, meskipun akhirnya mengalami kekalahan. Penegasan dan pengakuan akan kontribusi signifikan Sayu Wiwit dalam sejarah Blambangan bahkan sempat mendorong aparat birokrat dan budayawan Banyuwangi untuk mengusulkannya sebagai pahlawan nasional, bersama-sama dengan Wong

Agung Wilis dan Rempeg Jagapati. Beberapa kali seminar diadakan dengan menghadirkan pakar sejarah.

Bahkan, untuk memberikan ingatan yang lebih mengena dengan budaya visual di masa kontemporer, tim pengusul sampai-sampai harus membuat sketsa wajah ketiga pahlawan tersebut dengan bantuan sepasang suami-istri, Agus Mursyidi dan Dewi, yang memiliki kekuatan supranatural. Mereka menuntun pelukis Kojeng tentang wajah ketiga pahlawan yang didapat dari penglihatan ghaib di belakang Museum Blambangan. Sketsa ketiga wajah pahlawan tersebut dibuat pada tahun 2007 dan disimpan di Museum Blambangan.⁶ Pelukisan sketsa wajah mereka bertiga dimaksudkan untuk memperkuat usulan gelar pahlawan nasional kepada Kementerian Sosial pada tahun 2008. Namun, usaha tersebut tidak berhasil karena pihak Kementerian menganggap tulisan-tulisan akademis terkait ketiga pahlawan tersebut lebih banyak diwarnai mitos.⁷ Meskipun demikian, para pahlawan tersebut tetap dipelihara dalam ingatan komunal komunitas Using, karena darinya mereka menemukan identifikasi yang membanggakan.



Gambar 7.

Lukisan *Wong Agung Wilis* dan *Sayu Wiwit*, dua pahlawan Belambangan dalam melawan penguasa Belanda.
(Lukisan Slamet Hariyanto, hasil laku spiritual)

Mengusung-kembali sosok pahlawan lokal dan keberanian mereka untuk melawan dominasi kekuatan asing di bumi Blambangan merupakan usaha mengkonstruksi kemampuan untuk bangkit dan tidak hanya menerima penindasan yang dialami oleh masyarakat Banyuwangi pada masa lalu; baik penindasan yang dilakukan oleh Majapahit, Mataram Islam, Bali, maupun Belanda. Kisah-kisah tragis yang dialami para pahlawan Blambangan memang menyisakan tangisan dan rintihan yang tidak mudah dihapus dari ingatan kolektif masyarakat Using. Namun, usaha untuk memperkenalkan dan memobilisasi makna dan wacana kepahlawanan merupakan langkah efektif untuk keperluan menyemaikan dan memperkuat identitas di tengah-tengah stigma yang dilancarkan oleh masyarakat non-Using. Identifikasi dan sosialisasi terkait heroisme para pahlawan, sekali lagi, diharapkan bisa menumbuhkan kebanggaan dan semangat untuk terus memperjuangkan budaya sebagai identitas Using, meskipun tawaran-tawaran kultural baru semakin semarak di Banyuwangi. Idealnya, dipadukan dengan semangat dialog dalam keterbukaan, heroisme tersebut bisa menjadi kekuatan untuk terus memformulasi karakteristik dinamis tanpa meninggalkan lokalitas mereka.

Meskipun demikian, muncul juga tafsir-tafsir terkait kepahlawanan yang tidak semata-mata memobilisasi wacana heroisme, tetapi karakter-karakter unggul dari para pahlawan Blambangan. Beberapa intelektual tidak hanya berhenti pada sosok yang melawan penjajah Belanda, tetapi sosok yang lebih jauh dalam periode sejarah wilayah ini. Suhalik (2009), misalnya, merekonstruksi karakter kepemimpinan Prabu Tawang Alun yang mengedepankan beberapa kriteria, yakni *kaloko* (pemberani), *prawira* (gagah), dan *wibowo* (memiliki kemampuan memimpin). Dalam pandangannya, orang-orang Banyuwangi masa kini harus mewarisi karakter atau kriteria tersebut karena tantangan kehidupan yang semakin kompleks. Lebih-lebih, pemimpin harus mau dan mampu mempraktikkan karakter tersebut untuk menjalankan roda pemerintahan, sehingga mereka tidak menjadi orang-orang yang peragu dan hanya bisa mengeksploitasi rakyat. Dalam gerak cepat pembangunan yang membutuhkan ketegasan dan keberanian sikap dalam mengambil keputusan-keputusan strategis yang menyejahterakan rakyat, pemimpin mutlak

memerlukan keberanian, kegagahan, dan kewibawaan; bukan untuk menakuti mereka yang dipimpin, tetapi mengajak mereka untuk bersama-sama berpikir dan bertindak tepat dalam menjawab tantangan dan menyelesaikan permasalahan demi mewujudkan keadilan, kemakmuran, dan kesejahteraan.

Sementara sebagian budayawan dan intelektual lokal terus memosisikan pahlawan-pahlawan era Belambangan sebagai tokoh yang patut diteladani, beberapa budayawan mulai menyuarakan penguasa era Banyuwangi—pasca ditaklukkannya Belambangan oleh Belanda—seperti Mas Alit sebagai figur yang juga patut dibanggakan. Dia merupakan keturunan dari Tawang Alun yang mendapatkan perlindungan oleh penguasa Madura setelah Belanda mengalahkan Belambangan. Perubahan kebijakan politik Belanda menjadikan Mas Alit diangkat sebagai Adipati Banyuwangi. Kepemimpinannya diapresiasi karena mampu membawa banyak perubahan bagi masyarakat yang mengalami penderitaan akibat perang besar di tahun-tahun sebelumnya, meskipun ia diangkat oleh penguasa Belanda. Soepranoto, budayawan dan pensiunan pegawai pemkab, menuturkan:

Sebagai bupati dalam kekuasaan VOC, Mas Alit tentunya tidak berbuat banyak selain mengikuti perintah penguasa. Dengan bersikap diam dan selalu mengikuti perintah...bukan berarti tunduk patuh sepenuhnya...Hal ini dikarenakan sikap Mas Alit yang sudah tidak mau melihat penderitaan rakyat atas pengorbanan jiwa raga dikarenakan peperangan...budaya pembaruan mulai memasuki tata kehidupan, baik tata kehidupan masyarakat maupun administrasi pemerintahan. Dunia tradisional bersifat mitologis secara perlahan-lahan mulai ditinggalkan. Ia mulai bergeser ke arah religius yang sederhana dan praktis. Rakyat Banyuwangi mulai mengalami perubahan di segala bidang, baik pemerintahan, perekonomian, kehidupan sosial yang lain, pendidikan maupun keseharian....Mas Alit berperan sebagai tonggak awal yang membawakan peradaban baru bagi kehidupan rakyat Banyuwangi...membawa rakyat Banyuwangi memasuki sebuah dunia baru, yaitu dunia yang penuh dengan kecerahan, menghapus dunia lama yang penuh dengan kegelapan dan penderitaan. (2012: 31-32)

Dengan jelas, Soepranoto membandingkan kepemimpinan Mas Alit dengan semangat “Pencerahan” yang mampu membawa beragam perubahan dan pembaruan bagi kehidupan rakyat Banyuwangi. Sebagai pemimpin transisional yang memikul tanggung jawab moral, sosial, dan kultural sebagai penerus nama besar Tawang Alun, ia melakukan siasat politik untuk seolah-olah tunduk kepada kekuasaan VOC. Namun, sebenarnya ia ingin membawa rakyat Banyuwangi memasuki zaman dan peradaban baru—tidak hanya tenggelam

dalam dunia mitologis—yang siap menghadapi perubahan dalam segala bidang dan meninggalkan semua trauma serta keluar dari penderitaan di masa perang. Dalam wacana demikian, Soepranoto secara sadar mengkonstruksi wacana keutamaan Mas Alit dalam memimpin rakyat di tengah-tengah krisis multidimensional sebagai akibat peperangan, sehingga ia pun layak diteladani.

Lebih jauh lagi, Sutalik, sejarawan, mengelaborasi karakter kepemimpinan Mas Alit berdasarkan bacaan terhadap kebijakan yang ia tempuh guna menegaskan bahwa ia adalah figur heroik nir-kekerasan yang harus dijadikan contoh oleh para penguasa dan wakil rakyat. Ia mengidentifikasi beberapa karakter kepemimpinan Mas Alit yang semestinya dijadikan acuan untuk mengkonseptualisasikan identitas kepemimpinan ala Banyuwangi (Sutalik, 2012: 26-27). *Pertama*, pemimpin cerdas dan mampu berpikir alternatif untuk keluar dari permasalahan rumit. *Kedua*, memiliki kepekaan terhadap krisis; berani menghadapi krisis serta mengerti kesulitan yang dihadapi rakyat. *Ketiga*, terampil mengelola pemerintahan dengan skala prioritas. *Keempat*, berani mengambil keputusan meskipun bertentangan dengan kekuasaan di atasnya. *Kelima*, membuat kebijakan yang pro-rakyat. *Keenam*, memegang teguh etika kepemimpinan lokal yang dibangun oleh leluhurnya, Tawang Alun, yakni cerdas, *kaloko*, *perwira*, dan *wibawa*. *Ketujuh*, memiliki tanggung jawab moral yang tinggi dalam menjaga keharmonisan dan kebanggaan terhadap daerahnya. Penegasan diskursif ini, pada dasarnya, merupakan usaha untuk menumbuhkan kesadaran bahwa tokoh lokal yang selama ini kurang dianggap sebagai figur pahlawan, senyatanya, memiliki karakter yang sangat kuat dan mampu membuat terobosan-terobosan cerdas dalam memimpin. Dengan kata lain, membincang kepahlawanan di Banyuwangi tidak cukup hanya membincang Wong Agung Wilis, Sayu Wiwit, dan Rempeg Jagapati, tetapi juga Mas Alit dan, mungkin, tokoh-tokoh lain yang dilupakan dalam imajinasi komunal masyarakat.

Selain itu, terdapat intelektual muda yang menawarkan wacana tentang orang Banyuwangi harus mengedepankan karakter partikular berbasis kebudayaan dan kerakyatan. Taufik Wr. Hidayat, misalnya, menawarkan konstruksi gagasannya sebagai berikut.

Menjadi orang Banyuwangi... mestilah memahami watak budaya, sejarah dan dinamika sosial-politik rakyat Banyuwangi yang majemuk, berbaur dalam harmoni, aktif dalam setiap pengelolaan kehidupan dalam lingkup sekecil apapun.... Menjadi orang Banyuwangi... Bukan harus menjadi apa-apa, tapi pengabdian sejati terhadap jati diri rakyat beserta kebutuhan dasarnya dalam hal ekonomi, sosial-politik, budaya, melakukan pembelaan dari ancaman yang akan datang merusak akar kemanusiaan rakyat Banyuwangi, sekecil apapun bentuk pengabdian dan pembelaan itu dan siapapun yang melakukannya untuk Banyuwangi, tidak peduli apapun agama dan kepercayaannya, etnis dan posisi sosialnya. Jika ia melakukan pengabdian dan pembelaan serta upaya penjaminan adanya struktur masyarakat yang adil di Banyuwangi, maka ia layak disebut “wong Banyuwangi” dan pahlawan Banyuwangi yang sejati, yang dalam sebutan lebih luas, ia adalah sang penjaga nilai-nilai kemanusiaan sebagai dasar kehidupan. (2009: 73-74)

Dengan mengedepankan kriteria-kriteria orang Banyuwangi dalam perspektif kemanusiaan universal, Taufik ingin menegaskan bahwa labelisasi—Using atau bukan Using—yang selama ini masih menjadi perdebatan harus segera dilampaui dengan menimbang fenomena pluralitas yang sudah berlangsung sekian lamanya, dari masa Belambangan hingga Banyuwangi. Sebagai pemikir muda yang sempat mengenyam pendidikan perguruan tinggi di Yogyakarta dan Jember, kategorisasi Using sebagai penduduk, bahasa, dan budaya asli Banyuwangi sangatlah sempit karena tidak menimbang realitas keberagaman di wilayah ini (Wawancara, 24 Juli 2015). Maka, beberapa kriteria “wong Banyuwangi” atau “pahlawan sejati Banyuwangi” bukan lagi terjebak pada Using, tetapi lebih mengutamakan komitmen terhadap kemanusiaan, kerakyatan, dan kebudayaan serta kesiapan untuk terlibat aktif dalam kehidupan harmonis, pembelaan terhadap datangnya ancaman sekecil apapun, serta pengabdian terhadap rakyat. Kriteria yang ia ajukan, pada dasarnya, lebih politis dan ideologis ketimbang definisi Using yang lebih menonjolkan aspek selebrasi eksklusif sebagaimana digagas rezim Orde Baru dan berlanjut hingga rezim pasca Reformasi.

Dengan mengusung karakter *kepahlawanan* dan *wong* Banyuwangi yang lebih kontekstual, Suhalik dan Taufik serta budayawan dan intelektual lain yang memiliki kesamaan atau kemiripan pemikiran, sejatinya, menegosiasikan wacana identitas yang bersifat dinamis dan transformatif. Mereka tidak mau lagi memobilisasi identitas kultural yang dilekatkan khusus pada Using karena menyadari bahwa pluralitas dalam keharmonisan adalah cita-cita besar yang dibangun dari era Belambangan hingga Banyuwangi. Hal itu bukan berarti

mereka menolak Using dengan beragam kekuatan kultural dan komunalnya. Kalaupun Using adalah sebuah entitas etnis yang sudah terlanjur disepakati, maka entitas ini tidak harus hanya di-*raya-kan*, tetapi harus didorong untuk mentransformasi subjektivitas mereka di tengah-tengah kehidupan yang semakin kompleks. Lebih dari itu, keberadaan etnis-etnis lain juga harus diakui dan dihargai sebagai *wong* Banyuwangi dengan kesanggupan dan komitmen nyata dalam menciptakan keharmonisan, kedinamisan budaya, dan ekonomi yang memberdayakan. Dengan cara seperti itulah masyarakat Banyuwangi—termasuk Using di dalamnya—bisa terus eksis dalam kedinamisan.

C. Gandrungisasi: antara Pelestarian dan Hasrat Politik

Gandrung tetaplah menjadi pesona Banyuwangi meskipun rezim telah berganti. Ungkapan tersebut kiranya tidak berlebihan untuk menggambarkan betapa tarian pergaulan yang mulai di-*invensi* dan di-*investasi* sejak Orde Baru tetap menjadi kebanggaan dan kekuatan kultural masyarakat Banyuwangi, khususnya Using di tengah-tengah hingar-bingar perubahan politik, ekonomi, dan kultural di zaman pasca Reformasi. Meskipun jumlahnya semakin berkurang dari tahun ke tahun, gandrung terob masih eksis. Sanggar tari tumbuh semakin banyak dan menjadikan gandrung sebagai basis garapan kreatif para seniman. Demikian pula rezim negara yang tetap memosisikan—atau, lebih tepatnya memperkuat posisi—gandrung sebagai ikon budaya bumi Banyuwangi yang bisa ‘dimanfaatkan’ untuk beragam kepentingan; dari pariwisata hingga politik.

Terpilihnya Samsul Hadi sebagai Bupati Banyuwangi periode 2000-2005 memberikan *investasi-baru* terhadap gandrung. Dengan sokongan para budayawan yang dulu digunakan oleh rezim Orde Baru untuk mengkonstruksi identitas Using, Samsul Hadi meneruskan kebijakan yang menempatkan gandrung sebagai kekuatan diskursif yang memiliki nilai perjuangan bagi masyarakat Banyuwangi. Hal itu juga tidak bisa dilepaskan dari kebijakan otonomi daerah, di mana pemerintah daerah diberikan keleluasaan dan kewajiban untuk melestasikan dan mengembangkan budaya lokal. Menariknya, keyakinan dan usaha para budayawan yang disokong rezim pemerintah pada masa Orde Baru dan masa Reformasi di bawah kepemimpinan Bupati Samsul

Hadi untuk mengkampanyekan nilai perjuangan kesenian gandrung tidak sepenuhnya diamini oleh para maestro ataupun penikmat gandrung itu sendiri karena perbedaan konteks posisi sosial dan pemahaman historis. Anoeграjekti (2010: 180) menjelaskan:

Dalam kenyataannya, pandangan bahwa nyanyian gandrung memuat kandungan nilai-nilai historis dan merepresentasikan identitas Using seperti di atas tidak populer di kalangan seniman gandrung sendiri terutama para penari dan pemaju muda. Temu, penari senior dari Kemiren, misalnya, mengatakan bahwa babak *Jejer* dan *Seblang-seblang* merupakan warisan dari pendahulunya. Ia mengaku selalu membuka pertunjukan dengan *Jejer* dan mengakhirinya dengan *Seblang-seblang* dengan melagukan *Pada Nonton* dan *Seblang Lokenta*, meskipun ia sendiri tidak tahu apakah kedua lagu itu mengandung nilai-nilai historis dan herois seperti yang dipahami oleh seniman budayawan Dewan Kesenian Blambangan. Temu mengaku hanya melaksanakan apa diperoleh dari gurunya, Poniti dan apa yang selama ini ditekankan oleh beberapa pejabat Disbudpar Banyuwangi.

Kenyataan di atas menegaskan bahwa pemahaman ideal terkait identitas Using yang dilekatkan melalui syair lagu gandrung bukan merupakan tradisi yang diwariskan secara turun-temurun. Pemahaman tersebut tidak lebih sebuah invensi yang dilakukan oleh budayawan dengan sokongan birokrat guna melakukan investasi makna yang bisa meninggikan nilai dari kesenian ini sebagai sebuah identitas yang dikonstruksi bagi komunitas Using, pada khususnya, dan masyarakat Banyuwangi pada umumnya. Sebuah investasi makna memang tidak selamanya bisa diterima dan dipahami bahkan oleh mereka yang bergelut dalam kesenian tersebut karena tidak memiliki pijakan historis dalam proses kreatif para seniman. Pada akhirnya, konstruksi identitas ke-Using-an yang dilekatkan melalui kesenian gandrung juga tidak diterima sepenuhnya oleh para penikmat gandrung yang cenderung memosisikan kesenian ini semata-mata sebagai hiburan. Meskipun demikian, sebagian sanggar seni tari yang *tumbuh bak jamur di musim hujan* sejak Orde Baru bisa menerima pemaknaan tersebut karena mereka menjadi subjek dari kampanye diskursif tersebut.

Sokongan birokrasi sejak Orde Baru dan berlanjut di masa Reformasi, khususnya di bawah kepemimpinan Bupati Samsul Hadi, menjadikan *gandrungisasi* sebagai proyek budayawan pro-pendopo dan rezim negara yang berlangsung secara massif di Banyuwangi. Dengan sokongan rezim negara, investasi makna heroik gandrung dilegitimasi melalui penciptaan koreografi

baru yang secara estetik lebih menarik karena berbeda dengan gandrung terob. Pada tahun 1975 diciptakan Tari *Jejer Gandrung* yang merupakan rangkuman gerakan tari dari pertunjukan gandrung terob, *jejer*, *paju*, dan *seblang subuh* selama 15 menit. Tentu saja, tari baru berbasis pertunjukan gandrung ini merupakan karya yang luar biasa, dalam artian bisa meringkas pertunjukan semalam suntuk hanya dalam waktu 15 menit. Kepentingan untuk menjamu tamu-tamu daerah, mengirim rombongan muhibah ke tingkat nasional maupun internasional, serta festival menjadi alasan untuk menciptakan *Jejer*. Penciptaan ini sekaligus untuk mempermudah penyebaran gandrung sebagai identitas daerah yang bisa diperkenalkan untuk skala nasional maupun internasional.

Apa yang tidak dipikirkan secara matang oleh para budayawan pendukung kampanye gandrung perjuangan dan tari *Jejer* adalah efek diskursif dan praktis dari legitimasi kebijakan negara terhadap para pelaku gandrung itu sendiri. Dalam tataran ideal, sebagaimana seringkali disampaikan para budayawan pro-negara dan aparatus birokrasi kebudayaan, standardisasi dan investasi makna diharapkan mampu mengangkat derajat hidup para seniman serta memperkuat identitas. Kenyataannya, menurut Hasan Basri (2009: 17), sejak Orde Baru mulai muncul polarisasi komunitas gandrung, yakni: (1) gandrung *teroban* yang masih menggelar pertunjukan melayani hajatan warga semalam suntuk dan (2) gandrung *sanggar* yang melayani permintaan rezim negara dalam hajatan festival, menghibur tamu daerah, maupun muhibah nasional dan internasional. Pelaku kultural sebenarnya, baik yang berasal dari sanggar maupun *teroban*, mengalami kompetisi diam-diam dalam hal pertunjukan pesanan yang diminta oleh negara. Tentu saja, para seniman sanggar-lah yang bisa melayani permintaan negara karena mereka bisa memenuhi standar estetik sebagaimana yang diminta. Selain itu, dalam hal subsidi dana yang digelontorkan oleh rezim negara, para pengelola sanggar tari lah yang lebih banyak mendapatkannya karena mereka memiliki kemampuan lobi dan akses kepada dinas terkait. Sementara, para pelaku gandrung terob yang sebagian besar tidak berpendidikan formal, hanya bisa mendengar dan *ngelus dada* akibat ketidakadilan perlakuan tersebut.

Fakta-fakta tidak terakomodasinya kepentingan gandrung teroban dalam kebijakan negara tidak menyurutkan langkah aparaturnegara di Banyuwangi untuk memperkuat legitimasi gandrung sebagai identitas daerah. Bupati Samsul Hadi yang mengidentifikasi diri sebagai keturunan asli Using, pada tahun 2003 mengeluarkan SK Nomor 147 yang menjadikan gandrung sebagai “Tari Selamat Datang”. Meskipun tidak secara eksplisit menegaskan gandrung sebagai identitas daerah, kehadiran SK ini cukup untuk melegitimasi tari dari komunitas Using ini sebagai kebanggaan kultural masyarakat Banyuwangi. Tentangan dari sebagian kaum agamawan yang memandang kesenian ini sebagai karya profan penuh maksiat karena identik dengan alkohol dan erotis tidak menyurutkan implementasi SK ini dalam ruang dan praktik sosio-kultural masyarakat Banyuwangi, seperti pembuatan patung gandrung di Watudodol yang cukup besar.⁸



Gambar 8.

Patung penari Gandrung di Watudodol dengan ucapan “Selamat Datang”

Menempatkan gandrung sebagai representasi identitas Using dan Banyuwangi memang bukan persoalan sederhana. Hal itu tidak hanya berkaitan dengan semangat besar beberapa budayawan kritis yang menafsir kesenian ini sebagai alat perjuangan, tetapi juga dengan kepentingan rezim negara untuk ‘menertibkan’ dan menginvestasi makna baru, pandangan

stigmatik sebagian besar kaum agamawan, serta kehidupan banyak seniman gandrung terob. Berbagai kepentingan dan posisi tersebut saling berkontestasi untuk memperebutkan pemaknaan terhadap eksistensi gandrung itu sendiri. Dalam kondisi demikian, proyek politik identitas, nyatanya, tidak bisa semata-mata dipandang sebagai kepentingan kelompok marjinal dan tertindas untuk melawan kekuatan dominan. Dalam banyak komunitas Using, kelompok marjinal adalah para pelaku sejati dari kesenian gandrung, yakni seniman/wati teroban, yang harus berjuang untuk mempertahankan hidup dan kesenian warisan leluhur ini di tengah-tengah stigmatisasi kaum agamawan dan ketidakberpihakan rezim negara. Semestinya, merekalah yang menjadi subjek yang ‘bersuara’, tetapi ‘suara’ mereka seolah telah diwakili—untuk tidak mengatakan dirampas—oleh para aktor kultural yang bercumbu dengan rezim negara untuk menegakkan pemaknaan positif dari kesenian yang dijadikan identitas Banyuwangi ini.

Politik identitas berbasis karakteristik komunitas Using, nyatanya, sejak Orde Baru hingga masa kepemimpinan Samsul Hadi, menjadi komoditas yang dimainkan secara massif oleh rezim negara berbasis kepentingan ekonomi-politik mereka. Pihak yang diuntungkan adalah para seniman dari kelas menengah yang menghimpun diri melalui sanggar-sanggar yang berada dalam binaan negara. Merekalah yang mendapatkan keuntungan dari keputusan rezim negara untuk menjadikan gandrung sebagai identitas. Adapun para penari dan panjak teroban masih harus berjuang mencari celah untuk hidup dari tanggapan warga yang memiliki hajatan ataupun para penggemar yang menggelar arisan gandrung. Sementara, aparat negara, dalam hal ini pimpinan daerah dan jajarannya, mendapatkan ‘berkah politik’ dengan menguatnya dukungan publik, khususnya para pelaku kultural yang pro ke rezim Pendopo, terhadap kepemimpinan mereka. Artinya, melalui gandrungisasi pada masa Orde Baru dan masa Reformasi, politik identitas yang disemaikan dan diidealisasi sebagai usaha untuk membanggakan komunitas Using dan memberdayakan para aktor kultural di tingkatan bawah, telah ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan ekonomi politik mereka yang bisa memanfaatkannya.

Sebagai catatan tambahan, di masa kepemimpinannya, Samsul Hadi juga membuat *branding* yang sangat Using, “Banyuwangi Jenggirat Tangi” dan “proyek *Umbul-umbul Blambangan*”. “Jenggirat Tangi”, bangun secara bergegas dari tidur, merupakan representasi semangat rakyat Banyuwangi dalam idealisasi rezim Samsul Hadi untuk bersiap melakukan perubahan menuju kehidupan yang lebih baik, dalam semua aspek: ekonomi, sosial, politik, dan kebudayaan. Di tempat-tempat penting di wilayah kota maupun kecamatan—tanpa memandang basis etnisnya—*branding* dipajang sebagai penguat diskursif. Pilihan untuk menggunakan diksi Using dalam *branding* tersebut menegaskan bahwa identitas etnis ini masih di-nomor-satukan dalam politik kebudayaan karena memiliki kekuatan dan keunikan tersendiri. Tampak jelas bahwa Samsul masih mewarisi semangat Orde Baru dalam menjalankan proyek kebudayaannya.

Ia juga mempopulerkan-kembali lagu *Umbul-umbul Blambangan*, sebuah lagu ciptaan Andang CY (1974) yang berisi kebanggaan terhadap Banyuwangi berdasarkan keunggulan historis, karakteristik masyarakat, dan keindahan alamnya. Sampai-sampai, Samsul ikut menyanyi dalam lagu berirama mars yang penggarapannya banyak melibatkan seniman musik Banyuwangi ini. Sekali lagi, langkah ini menyerupai rezim Orde Baru yang mengumpulkan para seniman musik untuk membuat proyek lagu angklung daerah. Selain itu, rezim Samsul juga membuat proyek monumental yang belum pernah dilakukan para bupati sebelumnya, yakni pembuatan kapal kayu *Umbul-umbul Blambangan* dengan meniru replika kapal Majapahit. Kapal berbahan kayu *ulin* yang dibuat hampir setahun dan melibatkan sekira 20-an pembuat kapal dari Madura ini menelan biaya 2 milyar. Tujuan utamanya adalah akan berlayar ke Surabaya, Jakarta, Malaysia, Vietnam, dan Cina untuk mempromosikan potensi wisata budaya yang dimiliki Kabupaten Banyuwangi. Sayangnya, di tengah-tengah perjalanan, kapal ini mengalami kerusakan dan tenggelam.

Branding “Jenggirat Tangi” dan “proyek *Umbul-umbul Blambangan*” merupakan penanda betapa Samsul Hadi memiliki perhatian lebih terhadap identitas Using. Selain itu, dengan semangat identitas ini, Samsul berharap bahwa masyarakat Banyuwangi bisa berkembang lebih baik lagi, mencapai kejayaan seperti yang dialami para pendahulu di zaman Belambangan pra-

kolonial. Kolaborasi antara kesadaran kultural yang me-lokal dengan program mercusuar seperti kapal untuk promosi wisata merupakan karakteristik kepemimpinan Samsul yang sangat pintar dalam menggunakan identitas untuk menjalankan kepentingan ekonomi-politiknya di tengah-tengah masyarakat. Dengan demikian, Samsul Hadi merupakan bupati yang berhasil melakukan *kulturalisasi politik*—memainkan persoalan politik dan pemerintahan dengan simbol-simbol ke-Using-an—dan *politisasi kultural*—menggunakan simbol-simbol ke-Using-an sebagai kekuatan untuk meraih dukungan publik.

Dalam kerangka demikianlah, politik identitas Using dimainkan oleh rezim penguasa. Di satu sisi, kebijakan ini mendapatkan dukungan dari sebagian besar budayawan dan pelaku seni karena merasa mendapatkan pengayom bagi keberlangsungan identitas Using—apalagi Samsul terkenal *royal*, suka memberi uang kepada mereka. Di sisi lain, Samsul Hadi juga sangat cerdas dalam menginkorporasi dan mengkomodifikasi kepentingan penguatan identitas ini untuk menyukkseskan proyek-proyek ekonomi-politiknya selama memimpin Banyuwangi. Apa yang tidak disadari sepenuhnya oleh elit-elit budayawan dan pelaku kesenian adalah rezim penguasa tetap memiliki agenda ekonomi-politik yang berbeda di balik agenda perayaan dan mobilisasi ke-Using-an. Kebanggaan akan semakin kuatnya identitas Using, rupa-rupanya, menjadikan mereka lupa bahwa si bupati juga adalah penguasa yang tentu saja ingin mendapatkan keuntungan dari kepemimpinannya.

D. “Apa Banyuwangi hanya Punya Gandrung?”: *Tegangan-tegangan Kecil di Masa Bupati Ratna Ani Lestari*

Lengsernya Samsul Hadi yang dinodai dengan kasus korupsi melapangkan jalan bagi Ratna Ani Lestari (selanjutnya disingkat RAL)—istri Bupati Jembrana Bali—untuk dipilih menjadi Bupati Banyuwangi periode 2004-2009. Meskipun diterpa bermacam isu terkait asal-usul yang bukan “putra asli daerah” dan posisinya sebagai istri bupati Jembrana, RAL dengan menggandeng Yusuf Nuris (tokoh Nahdliyin) berhasil memenangi pemilihan. Dalam 5 tahun kepemimpinannya, terjadi tegangan-tegangan kultural yang melibatkan elit kebudayaan dan para pelaku seni di Banyuwangi. Penyebabnya adalah adanya anggapan bahwa RAL tidak ingin melestarikan dan

mengembangkan budaya Using karena secara geneologis dia bukanlah keturunan dari komunitas ini.

Dalam sebuah acara di masa kepemimpinannya, panitia menyajikan pertunjukan *Jejer Gandrung* sebagai pembukaan. Pada saat memberikan sambutan, RAL dengan santai mengatakan: “Apa Banyuwangi hanya punya gandrung?” Sontak saja, pernyataan ini cepat menyebar dari mulut ke mulut, utamanya di kalangan tokoh adat, budayawan, dan seniman pelaku gandrung. Sebagaimana lazimnya yang terjadi dalam tradisi lisan, ucapan tersebut segera ‘beranak-pianak’ menjadi gosip panas, seperti “Bupati hendak meminggirkan kesenian Using”, “Bupati akan mengganti budaya Banyuwangi dengan Bali”, dan lain-lain. Gosip-gosip tersebut segera diperkaya dengan asumsi-asumsi personal terkait latar-belakang RAL yang segera menyebar ke dalam kesadaran personal para aktor kultural, khususnya tokoh adat dan pelaku seni dari komunitas Using. Misalnya, “Bu Bupati tidak tahu adat Using”, “Dasar suaminya Bupati Jembrana”, “Dasar penduduk Bali”, dan lain-lain.

Sebagai bupati perempuan pertama di Banyuwangi, RAL sebenarnya memiliki nilai historis-paradoksal di mata masyarakat, khususnya Using. Pertama, dia bisa dikait-kaitkan secara mitologis dengan pejuang perempuan *Sayu Wiwit* yang dengan gagah berani ikut memimpin pasukan melawan penjajah Belanda. Semangat kepahlawanan Sayu Wiwit yang dilekatkan pada sosok RAL sedikit banyak ikut mempengaruhi pandangan masyarakat untuk memilihnya. Kedua, fakta bahwa dia adalah istri bupati Jembrana mengobarkan resistensi diskursif melalui gosip dan pasemon berlatar sejarah penguasaan Kerajaan Mengwi Bali terhadap Banyuwangi. Ketiga, geneologi RAL yang berasal dari keturunan Mataraman ikut berkontribusi pula terhadap berkembangnya kebencian sebagian besar aktor kultural terhadap kepemimpinannya karena Kerajaan Mataram Islam ikut berkontribusi terhadap penderitaan warga Belambangan—leluhur Using—dan orang Jawa-Mataraman selama puluhan tahun menguasai struktur birokrasi Banyuwangi. Rupa-rupanya, aspek kedua dan ketiga itulah yang dimobilisasi sebagian besar aktor kultural untuk mempopulerkan wacana kebencian terhadap kepemimpinan RAL. Belum lagi ‘gosokan-gosokan’ terkait perilaku negatif RAL yang disebarluaskan oleh aparatus pemerintah yang dimutasi ke jabatan-

jabatan non-strategis tanpa alasan yang jelas. Perpaduan antara mobilisasi kebencian berbasis latar historis Jawa-Kulonon dan Bali serta ‘gosokan-gosokan’ terkait aspek-aspek negatif RAL menjadikan resistensi diskursif menguat selama kepemimpinannya.

Sebenarnya, RAL tidak berniat untuk meminggirkan—atau lebih parah, mematikan—budaya Using. Tentu saja dia tidak akan sesembrono itu sebagai pemimpin, apalagi dia sangat paham betapa Banyuwangi terkenal dengan budaya dan masyarakat Usingnya. Dari seorang budayawan yang sering dimintai pendapat oleh RAL, kami mendapatkan informasi bahwa ia tidak bermaksud demikian. Apa yang maksudkan dalam pernyataan pendeknya dalam pertemuan tersebut adalah untuk memancing para pelaku seni di Banyuwangi agar bisa menciptakan karya-karya kreatif lain berbasis kekayaan seni-budaya masyarakat agar kesenian berkembang semakin dinamis dan tidak hanya mengandalkan gandrung untuk atraksi keluar wilayah. Lebih jauh, RAL juga menegaskan bahwa kesenian dan budaya dari etnis lain, seperti Jawa-Mataraman, Madura, dan Bali, juga perlu dikembangkan untuk menjadikan Banyuwangi sebuah mozaik nan indah. Tentu saja, gagasan tersebut merupakan pikiran ideal mengingat kenyataan multikultural dan multiagama yang hidup secara dinamis dan damai di Banyuwangi perlu terus disemaikan. Tidak mengherankan kalau di komunitas Jawa-Mataraman di wilayah selatan Banyuwangi, RAL sangat dihormati dan mendapatkan banyak dukungan politik karena ia juga berusaha merangkul mereka dengan hadir pada beberapa acara kultural yang dilakukan oleh masyarakat, seperti acara kelompok kebatinan. Namun, karena memori kolektif dan tingginya kebanggaan para pelaku kultural terhadap identitas Using yang telah disemaikan dan dikembangkan sejak zaman Orde Baru, ucapan RAL serta-merta diposisikan sebagai ancaman serius terhadap keberlangsungan identitas tersebut oleh kelompok budayawan, intelektual, dan seniman yang bersebrangan dengan pandangan tersebut.

Sayangnya, RAL sendiri kurang lihai dalam memainkan isu-isu ke-Usingan, tidak seperti pendahulunya, Samsul Hadi, sehingga dalam beberapa *event* kultural Banyuwangi memunculkan tegangan-tegangan kecil bersifat diskursif. Dalam pawai “Pelangi Budaya” untuk memperingati *Hari Jadi Banyuwangi*

2008, misalnya, RAL dianggap kurang memberikan porsi yang layak bagi budaya Using. Berikut kritik yang dilontarkan Hasan Sentot, salah satu intelektual Banyuwangi, di dalam *blog* pribadinya.

....di bawah kepemimpinan Bupati Ratna Ani Lestari, pawai “Pelangi Budaya” juga digelar meski kurang maksimal...atau terkesan longgar dengan memberikan kesempatan kepada peserta dari luar Kabupaten...Ada juga peserta istimewa, yaitu dari Jembrana (Bali). Peserta ini muncul....sejak Ratna Ani Lestari yang istrinya Winarsa (Bupati Jembrana) menjadi Bupati Banyuwangi. Tidak diketahui pasti, apa alasan Ratna menampilkan budaya dari tetangga sendiri ini...Penampilan dari peserta tamu ini, cukup menyinta waktu. Apalagi terkesan panitia tidak membatasi durasi masing-masing peserta, saat tampil di depan panggung kehormatan. Sehingga bisa ditebak, peserta paling belakang terlihat kelelahan menunggu giliran. Bahkan Bupati Ratna, meninggalkan panggung kehormatan, saat peserta dari Banyuwangi tampil. Yah nasib, susah payah dari seniman semacam Sumitro Hadi dengan Kuntulan Massal, Sahuni dengan Kebo-keboan, dan seniman dari lain dengan Seblang Olehsari dan Seblang Bakungan, tidak sempat direspon Bupati. (Hasan Sentot, 2008a)

Kritik Sentot tersebut secara eksplisit menunjukkan ketidaksenangan terhadap sikap RAL yang terkesan kurang simpatik dan kurang menghargai ekspresi para seniman Banyuwangi dengan tampilan kesenian dan adat Using. Para seniman dan pelaku pawai dari kecamatan sudah bersusah-payah untuk menyiapkan tampilan sebagus dan semenarik mungkin. Namun, respons RAL sungguh mengecewakan. Parahnya lagi, lagu *Umbul-umbul Blambangan* yang sangat populer dan selalu dibawakan dalam acara pawai budaya pada zaman Bupati Samsul Hadi tidak berkumandang (Hasan Sentot, 2008b). Kenyataan-kenyataan itulah yang memunculkan asumsi yang semakin menguat di kalangan pelaku budaya bahwa RAL memang tidak memahami, tidak menghargai, dan tidak berniat mengembangkan budaya Using sebagai ciri khas Banyuwangi.

Meskipun kurang mendapatkan sokongan dari mayoritas seniman dan sebagian budayawan, RAL sebenarnya tetap memberikan perhatian kepada pengembangan budaya Using. Di masa kepemimpinannya ia tetap dan memperbaiki peraturan tentang pembelajaran bahasa Using (akan kami bahas dalam subbab berikutnya). Selain itu, melalui Dinas Kebudayaan dan Pariwisata, RAL juga melanjutkan *Pelatihan Gandrung* yang dirintis oleh Samsul Hadi. Pelatihan yang dilaksanakan di Desa Wisata Using Kemiren ini diidealisasi sebagai sarana untuk melatih dan mencetak para gandrung

profesional dari kalangan perempuan muda. Dengan pelatihan ini diharapkan akan muncul penari-penari gandrung baru yang siap meramaikan terob, baik di Banyuwangi maupun luar Banyuwangi. Dengan demikian, selain melalui sanggar-sanggar tari yang berorientasi mengajarkan tari kreasi berbasis gandrung untuk kepentingan festival dan pembelajaran (non-terob), pengembangan kesenian gandrung juga dilakukan melalui Pelatihan ini.



Gambar 9.

Para peserta Pelatihan Gandrung 2009 unjuk kebolehan pada malam pertunjukan di Kemiren.

Terlepas apakah acara ini sekedar menindaklanjuti agenda rutin Dinas atau mengakomodasi masukan para budayawan dan pelaku seni, RAL tidak bisa dikatakan sepenuhnya kurang bersimpati terhadap pengembangan identitas Using. Kalau memang dia tidak bersimpati, tentu saja, acara seperti Pelatihan Gandrung akan ditiadakan semasa kepemimpinannya. Bisa jadi agenda ini diselenggarakan setelah ia mendapatkan kritik dan masukan dari budayawan. Dengan kata lain, pelatihan ini digunakan untuk meraih-kembali simpati komunitas Using. Apalagi RAL juga mendapatkan sorotan negatif dari komunitas Kemiren karena tidak pernah menghadiri ritual yang diselenggarakan di Desa Wisata ini. Terlepas dari motivasi politik tersebut, RAL bisa dikatakan tetap memberikan perhatian kepada pengembangan dan pemberdayaan identitas Using melalui kesenian gandrung. Hal inilah yang menjadikan resistensi terhadap RAL hanya berlangsung dalam tataran *rasan-rasan* (diskursif) tanpa aksi nyata, seperti melakukan demonstrasi besar-besaran.

Ketidakutuhan suara para pelaku kultural dalam menyikapi kebijakan budaya RAL menjadikan aksi nyata tersebut tidak terwujud. Apalagi sebagian

budayawan dan seniman juga masih diikutsertakan dalam agenda-agenda kebudayaan, baik yang berlangsung di Banyuwangi maupun di Surabaya, Jakarta, dan kota-kota lain. Lebih jauh lagi, ketidakutuhan suara di antara para aktor kultural menjadikan usaha-usaha resistensi dengan memobilisasi kekuatan dan ekspresi kesenian, misalnya, tidak pernah ada selama kepemimpinan RAL di Banyuwangi. Polarisasi aktor kultural yang pro-pendopo (siapapun rezim yang berkuasa) dan anti-pendopo inilah yang menyebabkan segala usaha mobilisasi kekuatan sebagai wujud paling signifikan dari politik identitas tidak mengerucut sebagai suara komunal.

Polarisasi ini secara historis memang sudah berlangsung sejak masa Orde Baru di mana sebagian budayawan dan intelektual—seperti Armaya, Fatrah Abal, Soepranoto, Endro Wilis, Achmad Aksoro—lebih memilih untuk berada di luar lingkaran kekuasaan, sedangkan Hasnan Singodimayan dan Hasan Ali memilih menjadi budayawan dan intelektual yang ‘berdamai’ dengan rezim pendopo. Di masa pasca Reformasi, rupa-rupanya, polarisasi ini masih hidup. Pada zaman RAL, Hasnan Singodimayan masih sering dimintai pendapat oleh bupati ketika menghadapi permasalahan atau mendapatkan sorotan publik terkait kebijakan budayannya, sampai-sampai Hasnan seringkali diolok-olok sebagai “orangnya bupati”. Sementara, Armaya dan kelompoknya dalam Pusat Studi Budaya Banyuwangi (didirikan tahun 1996) lebih memilih mengkader intelektual dan sastrawan muda untuk melakukan kritik terhadap dinamika kebudayaan Banyuwangi.

E. Pembelajaran Bahasa Using: *Legitimasi Akademis Sebuah Identitas*

Perjuangan untuk melegitimasi bahasa Using dalam institusi akademis akhirnya bisa diwujudkan pada masa pasca Reformasi. Adalah Bupati Samsul Hadi yang pada tahun 2003 mengesahkan bahasa Using sebagai bagian kurikulum bermuatan lokal untuk sekolah dasar dan sekolah menengah pertama di seluruh Banyuwangi, tanpa memandang latar bekalang etnis mereka. Kebijakan ini disambut antusias oleh para budayawan, tokoh adat, maupun intelektual berlatar Using. Hasan Sentot (2008c) menjelaskan di blog-nya sebagai berikut.

Alhamdulillah, setelah puluhan tahun perjuangan, akhirnya Bahasa Using diajarkan di tingkat SD dan SMP. Ini tidak lepas dari upaya keras dari Budayawan yang tergabung dalam Dewan Kesenian Blambangan (DKB) dan Budayawan Hasan Ali yang menyusun Kamus Using. Berangsur-angsur Using juga mulai menunjukkan eksistensi dalam berbagai aspek kehidupan. Bahkan sempat menempatkan Samsul Hadi yang orang Using sebagai Bupati, meski akhirnya terjerat sejumlah kasus korupsi. Sebelumnya, Bupati Banyuwangi selalu dijabat orang dari luar dan tentara tentunya...Saat Orde Baru, ternyata meneruskan Mataram. Bisa percaya bisa tidak, dua pejabat Bupati Banyuwangi berasal dari Mojokerto (dulu Majapahit), yaitu Djoko Supaat dan T. Purnomo Sidik. Saat Mataram menguasai Blambangan, juga menggunakan *background* Majapahit dalam cerita Damarwulan untuk mendiskreditkan Raja Blambangan.

Ucapan “Alhamdulillah, setelah puluhan tahun perjuangan” menegaskan ungkapan syukur dari Hasan sebagai salah seorang intelektual berlatar Using karena perjuangan panjang yang dilakukan sejak awal Orde Baru akhirnya membuahkan hasil manis pada masa Reformasi. Bahasa Using yang dulu dimarjinalkan oleh kekuatan Mataraman dari para penguasa sebelumnya, bisa dijadikan muatan kurikulum di SD dan SMP. Nuansa politis yang dikonstruksi dalam pendapat Hasan semakin kentara ketika persoalan bahasa tersebut dikaitkan dengan keberhasilan banyak warga Using dalam “berbagai aspek kehidupan”. Dan, rujukan utama bagi keberhasilan tersebut adalah terpilihnya Samsul Hadi sebagai bupati Banyuwangi. Artinya, politik identitas melalui bahasa Using berjalinkan-kelindan dengan posisi politis yang sekian puluh tahun tidak pernah disandang oleh warga Using. Tentu saja, penyejajaran tersebut merupakan sesuatu yang wajar, karena warga Using yang selama ini mengklaim sebagai penerus langsung trah Blambangan selalu berada dalam posisi subordinat di tanah mereka sendiri akibat fakta politis yang tidak pernah memenangkan mereka. Namun, upaya untuk terlalu membanggakan Bupati Samsul sebagai orang Using, pada akhirnya, menegasikan usaha yang dilakukan Purnomo Sidiq yang menginisiasi penerapan bahasa Using sebagai muatan lokal pada era sebelum Reformasi.

Berkaitan dengan pembahasan di atas, bisa kami katakan bahwa *kemenangan akan bahasa merupakan kemenangan politik dari kelompok subordinat yang secara kultural-historis semestinya menempati posisi ordinat atau dominan*. Digemarinya lagu-lagu Banyuwangen yang berbahasa Using sejak zaman kemerdekaan sampai masa Reformasi dianggap belum cukup karena posisi di ranah akademis dan politis belum diraih. Dengan

diputuskannya bahasa Using sebagai muatan lokal, maka pembalikan posisi politiko-linguistik yang pada awalnya dikuasai oleh pendatang dengan sokongan rezim kurikulum di tingkat pusat bisa berlangsung. Kalau sebelum keputusan yang diambil Bupati Samsul anak-anak Using harus mau belajar bahasa Jawa Mataraman, dengan keputusan tersebut mereka hanya butuh belajar bahasa ibu sendiri. Dengan demikian, mereka tidak harus terbebani harus belajar bahasa Mataraman serta secara politis bisa diperkenalkan mulai dini dengan bermacam aspek kultural yang direpresentasikan melalui praktik berbahasa.

Melalui pengajaran bahasa Using kepada para siswa Jawa dan Madura, misalnya, posisi dominan secara simbolik bisa diwujudkan, karena bahasa mereka yang pada masa lampau dianggap menindas bisa diarahkan sesuai keinginan para budayawan dan birokrat yang berkiblat atau menjadikan bahasa dan budaya Using sebagai rezim kebenaran yang harus dituruti. Maka, untuk memperkuat posisi politis tersebut, meskipun banyak mendapat kritik dari akademisi maupun masyarakat non-Using, kebijakan pemberlakuan bahasa Using sebagai muatan lokal tetap dilaksanakan di masa Bupati Samsul Hadi. Legitimasi formal dari penguasa, dengan demikian, menjadi faktor penting yang menopang kebanggaan bagi para aktor di balik pengusahaan bahasa Using dalam kurikulum muatan lokal sekolah. Lebih jauh lagi, pilihan menjadikan bahasa Using sebagai muatan kurikulum lokal di Banyuwangi serta menginvestasi makna beraroma pembalikan politis dari kekuatan dominan—Mataraman—merupakan pilihan cerdas dari para budayawan dan aparatus negara. Hal itu tidak hanya mengkonsolidasikan kekuatan politiko-linguistik bagi generasi penerus komunitas, tetapi juga menegaskan kepada masyarakat non-Using tentang peralihan posisi politis di bumi Blambangan.

Meskipun rezim penguasa berganti kepada bupati yang bukan berasal dari etnis Using, penetapan bahasa Using sebagai bagian dari kurikulum muatan lokal tetap dipertahankan. Ketika Ratna Ayu Lestari (selanjutnya disingkat RAL) terpilih sebagai Bupati Banyuwangi periode 2004-2009, dia membuat keputusan yang memperkuat keputusan yang dibuat Bupati Samsul. Bupati RAL mengeluarkan Peraturan Daerah Nomor 5 Tahun 2007 tentang *Pembejalaran Bahasa Daerah pada Jenjang Pendidikan Dasar*. Meskipun

selama kepemimpinannya banyak ditentang oleh budayawan, tokoh adat, dan seniman karena dianggap kurang atau tidak berpihak kepada penguatan masyarakat dan budaya Using,⁸ ternyata RAL masih memberikan perhatian kepada bahasa Using dengan Perda tersebut. Meskipun demikian, RAL tetap dianggap tidak melakukan usaha konkrit dalam pembejalaran bahasa Using karena, dia memangkas anggaran penerbitan buku sebesar Rp. 150.000.000 yang biasanya dianggarkan oleh rezim sebelumnya.

Berikut ini kami kutipkan beberapa pasal penting dari Perda yang dijadikan dasar berpikir dan bergerak para aktor kultural untuk menegaskan legitimasi penerapan bahasan Using sebagai muatan lokal.

Pasal 3

Pembelajaran bahasa Using sebagai kurikulum muatan lokal wajib dilaksanakan pada seluruh jenjang pendidikan dasar, baik negeri maupun swasta, di Kabupaten Banyuwangi.

Pasal 4

Sekolah pada jenjang pendidikan dasar wajib mengajarkan bahasa daerah lainnya yang masih dipelihara dan digunakan sebagai alat komunikasi oleh masyarakat sekitarnya sesuai latar belakang bahasa ibu peserta didik atau pilihan wali peserta didik.

Dengan dua pasal di atas, implikasi lanjutnya adalah bahwa bahasa Using wajib diajarkan sebagai muatan lokal di seluruh SD dan SMP—baik negeri maupun swasta—di seluruh Kabupaten Banyuwangi. Termasuk di sekolah-sekolah yang berbasis etnis Jawa dan Madura. Para siswa harus belajar bahasa Using, selain bahasa Jawa dan Madura. Terdapat 5 materi yang diajarkan dalam pembelajaran, yakni “cara membaca”, “mendengarkan”, “menulis”, “sastra Using”, dan “berbicara”. Meskipun terdapat banyak kendala dalam penerapannya, kebijakan ini tetap dijalankan. Bagi generasi tua, kewajiban tersebut bisa jadi hanya dianggap sebagai kewajiban di sekolah buat anak-anak mereka. Namun, bagi para siswa, kewajiban tersebut merupakan bentuk institusionalisasi sejak usia pendidikan dasar kepada mereka terkait keunggulan bahasa dan budaya Using. Artinya, usaha simbolik untuk membalik logika politik bahasa bisa berimplikasi terhadap penguatan eksistensi budaya Using sebagai identitas yang membanggakan bagi seluruh masyarakat Banyuwangi.

Menariknya, idealisasi yang diyakini oleh para aktor kultural di Banyuwangi terkait pembelajaran bahasa Using harus berhadapan dengan kebijakan kurikulum yang dikeluarkan pemerintah pusat maupun pemerintah provinsi. Antariksawan Jusuf (2014) mencatat bahwa dengan aturan pada Kurikulum 2013 yang mengharuskan seorang guru tingkat SMP mengajar mata pelajaran sesuai dengan keahliannya menjadikan tak seorang guru pun yang mengajarkan bahasa Using karena tidak ada di antara mereka yang bergelar Sarjana Bahasa Using. Celaknya lagi, Gubernur Jawa Timur, Soekarwo, per April mengeluarkan Peraturan Gubernur Jawa Timur Nomor 19 Tahun 2014 tentang *Mata Pelajaran Bahasa Daerah sebagai Muatan Lokal wajib di Sekolah/Madrasah*, di mana bahasa daerah di Jawa Timur hanya terdiri dari Bahasa Jawa dan Bahasa Madura. Dan, sama sekali tidak menyebut bahasa Using. Artinya, dua peraturan yang berasal dari pusat dan provinsi sama sekali tidak melegitimasi pembelajaran bahasa Using di Banyuwangi.

Pergub ini diposisikan sebagai ancaman terhadap eksistensi bahasa Using sebagai identitas masyarakat Banyuwangi, atau lebih tepatnya komunitas Using. Antariksawan (2014) menyebutnya sebagai “lonceng kematian bahasa Using”. Lebih jauh ia menjelaskan:

...Peraturan Gubernur yang sewenang-wenang ini makin mempercepat proses kematian Bahasa Using...Tanpa aturan yang membela keberadaannya, masa depan Bahasa Using sudah suram. Secara teori, peraturan itu mengancam keberlangsungan bahasa Using, sesuatu yang sangat bertentangan dengan rumusan para *founding fathers* negara ini. Yaitu kebudayaan Indonesia adalah sumbangsih puncak-puncak kebudayaan lokal. Suatu hukum besi yang memberi ruang kebudayaan daerah untuk maju pesat. Artinya, kegelapan yang sama mengintai pada eksistensi masyarakat etnik Using Banyuwangi yang berjumlah hampir satu juta orang. Sebuah jumlah yang sangat signifikan untuk mempertahankan identitasnya. Tanpa Bahasa Using sebagai pelajaran, kematian Bahasa Using semakin cepat. Dan kematian bahasa ini ke depan akan memusnahkan kesenian Gandrung, misalnya. Karena lirik-lirik lagu dalam kesenian Gandrung atau upacara-upacara tradisional lainnya misalnya ritual *trance* Seblang, Kebo-keboan dan ritual lainnya, menggunakan bahasa Using. Pada akhirnya, keberadaan masyarakat Using yang menjadi sasaran. (2014)

Wacana yang dikonstruksi oleh Antariksawan sebagai intelektual Using lebih menekankan kepada aspek legal-formal dalam pengembangan dan pemapanan bahasa Using sebagai bentuk identitas komunitas Using di Banyuwangi.

Pergub yang dikatakan “sewenang-wenang” tersebut tidak memberikan perlindungan hukum bagi usaha-usaha yang dilakukan oleh pemerintah kabupaten maupun budayawan yang sudah sekian tahun memperjuangkan legitimasi bahasa Using di SD maupun SMP. Asumsi konseptual yang dibangun adalah terdapat relasi langsung antara keberadaan peraturan yang melindungi kurikulum lokal bahasa Using dengan pembiasaan anak-anak Using dan juga anak-anak Banyuwangi dalam menggunakan bahasa ini. Karena dengan belajar di sekolah, mereka akan bisa mengetahui dan memahami lebih jauh signifikansi bahasa Using. Sebenarnya, logika ini merupakan cara pandang formalistik dalam memahami eksistensi bahasa ibu di tengah-tengah masyarakat. Namun, cara pandang ini memang masih dibutuhkan di tengah-tengah semakin terbukanya hubungan antara satu etnis dengan etnis lain di Banyuwangi. Ketika anak-anak tidak ‘dipaksa’ untuk mempelajari bahasa ibu, sangat mungkin mereka akan lebih suka memilih bahasa Indonesia atau bahasa Jawa yang sudah semakin biasa di Banyuwangi.

Lebih jauh lagi, untuk memperkuat argumennya, Antariksawan menghubungkan ketiadaan payung hukum pengajaran bahasa Using dengan ancaman terhadap semakin tergerus atau terpinggirkannya budaya Using, dalam hal ini kesenian dan ritual. Gandrung, seblang, kebo-keboan, sebagai ritual yang menggunakan bahasa Using dimunculkan untuk meyakinkan pembaca tentang pentingnya payung hukum bagi pengajaran bahasa ini. Tentu saja, yang dimaksudkan Antariksawan adalah bahwa ketika bahasa maupun mantra yang digunakan dalam ekspresi kultural tersebut tidak bisa lagi dipahami oleh generasi penerus, maka dikhawatirkan mereka tidak akan menggemari gandrung, kebo-keboan, seblang, dan ritual lain. Apa yang tidak dijadikan pertimbangan oleh Antariksawan adalah kenyataan bahwa di banyak komunitas Using yang masih menggunakan bahasa Using sebagai bahasa sehari-hari, utamanya mereka yang bertempat tinggal di dusun. Selain itu, korelasi antara pengajaran bahasa Using bagi para siswa Jawa, Madura, Mandar, China, dan etnis-etnis lain, juga tidak menjadi bahasan. Karena mereka tentu tidak begitu membutuhkan pelajaran bahasa Using. Mobilisasi ketakutan akan punahnya bahasa Using yang berarti pula terpinggirkannya budaya dan masyarakat atau komunitas Using merupakan formasi diskursif

yang lebih digunakan untuk negosiasi kepentingan identitas komunitas Using itu sendiri.

Kritik yang dilancarkan Antariksawan, rupa-rupanya, juga diikuti oleh para aktor kultural di Banyuwangi. Dewan Kesenian Blambangan (selanjutnya disingkat DKB), mengirimkan surat protes kepada Gubernur Soekarwo terkait dikeluarkannya Pergub Nomor 19 Tahun 2014. Lebih lanjut, DKB akan memboikot pagelaran seni-budaya yang dilaksanakan oleh pemerintah provinsi jika bahasa Using tidak dimasukkan ke dalam pembelajaran bahasa lokal versi pemerintah provinsi (Ika Ningtyas, 2015). Sebagai implikasi dari peraturan ini, sejumlah sekolah mulai tidak mengajarkan bahasa Using, karena tidak diwajibkan oleh pemerintah provinsi, sebagai institusi di atas pemerintah kabupaten. Tentu saja, gerakan boikot pagelaran seni-budaya ini menarik untuk dicermati lagi. Ancaman boikot ini merupakan bentuk ‘terapi kejut’ terhadap pemerintah provinsi, karena selama ini kesenian Banyuwangi sering menjadi andalan provinsi untuk mengisi acara-acara mereka, termasuk sebagai duta seni ke tingkat nasional maupun internasional. Tujuan ancaman tersebut, tentu saja, agar aparat pemerintah provinsi mau menimbang-ulang ataupun merevisi keputusannya.

Namun, apa yang luput dari perhatian DKB adalah bahwa sebagian besar seniman dan kelompok seni di Banyuwangi sangat antusias apabila mendapatkan undangan dari pemerintah provinsi, apalagi kalau mereka mendapatkan biaya transportasi, akomodasi, serta memperoleh honor. Tampil di ajang yang digelar pemerintah provinsi juga menjadi prestise tersendiri bagi para seniman dan kelompok seni mereka. Artinya, perjuangan yang dilakukan DKB maupun para intelektual berbasis Using dalam melawan Pergub tersebut, bisa jadi berbenturan dengan kepentingan pragmatis dari para seniman dan kelompok seni sebagai penggerak sebenarnya dari budaya di bumi Blambangan. Apalagi, selama ini, menurut pengakuan banyak seniman di tingkat bawah, DKB sebagai institusi semi-pemerintah, kurang memperhatikan nasib mereka. Dengan kata lain, perjuangan melalui jalur protes yang dilakukan oleh DKB tampak menjadi tindakan para elit yang kurang merembes di lapisan bawah. Tentu saja, kenyataan ini bisa menyebabkan keretakan atau ketidakutuhan mobilisasi identitas melalui praktik kebahasaan, karena tidak bisa menyatukan

atau menjadi suara kolektif dari penggerak kultural di tingkat bawah yang selama ini nyata-nyata mendinamisasi budaya Banyuwangi.

F. Meramaikan Ritual: *Merayakan dan Memperkuat Identitas?*

Ritual dalam kerangka antropologis merupakan wujud ekspresi kultural yang menunjukkan keterkaitan harmonis antara manusia sebagai mikro-kosmos dengan alam dan kekuatan supernatural sebagai makro-kosmos. Tidak mengherankan, dalam setiap ritual selalu hadir sesajen, piranti, ataupun mantra yang mengekspresikan usaha manusia dalam sebuah komunitas untuk mendekatkan diri terhadap kekuatan supranatural yang diyakini ikut mempengaruhi gerak kehidupan mereka. Modernitas boleh merambah dan merembes ke dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat petani Indonesia. Namun, sebagian dari mereka tetap memosisikan ritual sebagai praktik ideal untuk memanjatkan doa kepada Tuhan akan usaha-usaha personal dan komunal yang dijalani dalam kehidupan. Ketika peradaban pasar—termasuk pariwisata di dalamnya—menjadi kekuatan hegemonik, segala hal yang bersifat tradisional, primitif, dan etnis diposisikan sebagai peluang bisnis oleh rezim negara maupun pihak swasta. Hal ini juga berlangsung di Banyuwangi, tempat di mana masih banyak ritual agraris dan religius dipelihara oleh komunitas Using. Keragaman tafsir dan kepentingan yang melibatkan masyarakat di tingkat bawah dan penguasa di tingkat atas menjadikan pelaksanaan ritual di Banyuwangi tidak hanya menarik secara tampilan visual, tetapi juga dinamika dan tegangan yang menyertai pelaksanaannya.

Sebagai masyarakat agraris sejak zaman kerajaan, masyarakat Using sudah terbiasa dengan beragam ritual dalam kehidupan mereka; dari ritual siklus hidup dalam keluarga, hingga ritual komunal yang dirayakan oleh seluruh masyarakat desa. Ritual dilakukan untuk membersihkan desa, memohon kemelimpahan hasil panen pertanian, dan sebagai usaha untuk berkomunikasi dengan Tuhan agar warga desa terhindar dari bencana, penyakit, maupun kejadian-kejadian buruk. Meskipun agama mayoritas sudah mereka peluk, modernitas sudah mereka alami dan jalani, ritual-ritual komunal tetap juga dijalankan. Hal ini menegaskan hibriditas kultural masyarakat Using dalam merespons pengaruh-pengaruh budaya baru dalam kehidupan

mereka (Subaharianto & Setiawan, 2012). Salah satu bentuk hibriditas tersebut bisa dilihat dari mantra yang digunakan dalam setiap ritual yang sebagian besar memadukan doa Islam dengan mantra warisan pra-Islam, animisme dan dinamisme yang sangat kental. Pemertahanan ritual sekaligus menjadi penanda identitas yang membedakan sebuah komunitas Using dengan komunitas Using lainnya, meskipun dalam hal tujuan memiliki kesamaan.

Di Alasmalang dan Aliyan, misalnya, terdapat ritual *Kebo-keboan* yang dilakukan sebelum musim tanam padi. Ritual ini melibatkan banyak lelaki yang akan berperan sebagai perwujudan kebo/kerbau, atau *kebo-keboan*, yang mengalami trance. Mereka akan diarak dari desa menuju lahan pertanian yang akan ditanami padi. Masyarakat meyakini bahwa dengan melaksanakan ritual ini, padi mereka akan tumbuh subur, terhindar dari hama penyakit, dan menghasilkan panen melimpah. Sebaliknya, apabila *Kebo-keboan* tidak dilaksanakan, tanaman padi mereka akan diserang penyakit, bahkan gagal panen. Artinya, meskipun masyarakat petani Using sudah terbiasa dengan revolusi hijau yang mengandalkan mekanisasi dan kimiawisasi pertanian, mereka tetap meyakini dan menjalani ritual yang sangat tidak masuk akal apabila dibaca dengan nalar modern. Paling tidak, dengan menjalani ritual *Kebo-keboan*, kaum tani Using tidak mau larut sepenuhnya dalam peradaban kimia dan mekanik dengan menyisahkan ruang dan pertemuan komunal untuk memperkuat solidaritas di antara mereka serta menegaskan keterkaitan kosmologis petani dengan kekuatan adikodrati.





Gambar 10.

Ritual Kebo-keboan di Aliyan, Rogojampi (atas) dan ritual Kebo-keboan di Alasmalang, Singojuruh (bawah).⁹

Di Olehsari dan Bakungan terdapat ritual *Seblang* yang ditandai dengan adegan *trance* penarinya. Di Olehsari, tari *Seblang* dimainkan oleh perempuan yang belum akil balik atau perempuan remaja yang tidak melanjutkan sekolah, SMP. Ritual ini dilaksanakan setelah Hari Raya Idul Fitri selama tujuh hari berturut-turut. Sementara, di Bakungan, *Seblang* dimainkan oleh perempuan tua yang sudah menopause, satu minggu setelah Hari Raya Idul Adha. Dalam tari *Seblang*, penari akan kesurupan dalam arahan seorang pawang yang mengundang ruh penjaga desa. Ia mengikuti alunan musik angklung dan gamelan yang ditabuh bertalu-talu. Sama dengan Kebo-keboan, masyarakat takut untuk tidak melaksanakan ritual *Seblang* karena mereka khawatir akan terjadi bencana atau penyakit yang menimpah warga desa dan mengganggu pertanian mereka. Menurut Ahmad Kholil (2010), *Seblang* memiliki beberapa fungsi dalam kehidupan agraris masyarakat Using. Pertama, sebagai sarana untuk bersih desa. Warga Olehsari dan Bakungan melakukan bersih desa beberapa hari menjelang ritual. Kedua, sebagai sarana untuk memohon kesuburan. Melalui adegan *trance* penari, roh-roh halus utusan Sang Pencipta akan datang dan ikut memanjatkan doa agar usaha pertanian masyarakat diberikan kesuburan dan keberhasilan panen. Ketiga, sebagai sarana untuk penyembuhan penyakit. Pada waktu penari sedang duduk beristirahat, pendamping lelaki akan menerima air dalam gelas yang disodorkan warga. Si pendamping kemudian membisikkan nama orang yang sakit kepada penari. Penari menunduk sejenak dengan memegang gelas yang berisi air. Setelah itu

si Seblang memetik daun pisang muda atau bunga yang ada di *omprok* untuk dimasukkan ke dalam gelas, baru kemudian diserahkan kembali kepada yang meminta. Adapun cara pengobatannya, air tersebut diminumkan kepada penderita atau dioleskan pada bagian-bagian tubuh yang sakit. Keempat, sebagai sarana untuk menghormati leluhur yang telah *membabat alas* dan membuka desa sehingga bisa dijadikan tempat tinggal secara turun-temurun sampai sekarang.

Menarik kiranya untuk menelaah perbedaan pelaku dan waktu pelaksanaan Seblang di Olehsari dan Bakungan. Perbedaan pertama berangkat dari konsepsi kesucian sebagai simbol dari kesuburan. Bagi masyarakat Olehsari, perempuan yang suci adalah perempuan yang belum akhil balik dan tidak melanjutkan sekolah. Sementara, di Bakungan, perempuan suci adalah perempuan yang tidak lagi mengeluarkan darah haid, menopause. Perbedaan konsepsi kesucian dan waktu ini biasanya dilarikan ke asal-muasal perintah untuk melakukan ritual Seblang yang berasal dari bisikan ghaib. Terlepas dari kebenaran mistik yang diyakini masing-masing komunitas, perbedaan tersebut, sekali lagi menegaskan adanya kutub yang saling beoposisi di antara komunitas Using, meskipun mereka berasal dari satu keturunan. Lebih jauh lagi, perbedaan tersebut juga berimplikasi pada nilai atraktif dari perhelatan ritual yang mereka laksanakan. Kalau ritual digelar bersama-sama, bisa dipastikan, pengunjung akan terbelah ke dalam dua kutub pertunjukan, sehingga akan mengurangi kemeriahaan di masing-masing desa. Selain itu, perbedaan tersebut juga menjadi bentuk penegasan identitas yang meskipun serupa tetapi tidak sama.





Gambar 11.

Penari Seblang Olehsari kejaman dan antusiasme lebih dari 1000 penonton untuk menyaksikan ritual tersebut pada 24 Juli 2015 (atas). Ritual Seblang Bakungan (bawah).¹⁰

Di Kemiren terkenal dengan ritual *Ider Bumi* dan *Tumpeng Sewu*-nya. Semua ritual itu merupakan warisan budaya agraris yang masih diyakini dan dijalankan oleh komunitas Using. Ritual *Ider Bumi* ditandai dengan diaraknya Barong yang dianggap keramat oleh masyarakat Kemiren. Barong ini diarak keliling desa Kemiren. Sementara, ritual *Tumpeng Sewu* sebenarnya berakar dari tradisi *Barikan*, yakni ritual untuk meminta keselamatan dan kesejahteraan dengan membawa nasi di tempat pelaksanaan acara; biasanya di jalan utama desa. Karena tumpeng berisi makanan yang dibawa oleh warga jumlahnya sangat banyak, maka ritual ini dinamai *Tumpeng Sewu*. Sama dengan ritual lainnya, doa dan rasa syukur menjadi kekuatan yang menggerakkan warga Kemiren untuk terlibat dalam ritual ini. Di balik penamaan ini sebenarnya terselip sebuah kecerdasan tokoh adat Kemiren untuk membesarkan kesan ritual ini dalam konteks pariwisata budaya mengingat desa ini merupakan Desa Wisata Adat Using. Mereka menginginkan agar ritual adat yang dulunya tidak ada hubungan sama sekali dengan agenda wisata juga didatangi para pengunjung. Maka, sebagaimana tampak dalam **Gambar 11**, para warga lelaki yang hadir dalam *Tumpeng Sewu* disarankan untuk mengenakan pakaian seragam (kombinasi sarung hijau bergaris biru tua, baju hitam, dan kopyah/songkok hitam). Tentu saja, pakaian seperti itu lebih menarik dan atraktif secara visual dari pada pakaian sehari-hari, sehingga para pengunjung yang datang tidak hanya mendapatkan suguhan makanan, tetapi juga keseragaman pakaian yang menarik untuk dilihat dan difoto.



Gambar 12.
Ritual *Barong Ider Bumi* dan *Tumpeng Sewu* di Kemiren.

Dalam konteks komunal, ritual bukan sekedar ungkapan syukur dan doa kepada kekuatan adikodrati yang berada di luar jangkauan nalar masyarakat. Lebih dari itu, di dalam acara ritual, anggota komunitas desa menemukan momen di mana mereka bisa bertemu, membawa sesajen, memanjatkan doa, dan merasakan kebersamaan selama sehari atau beberapa hari. Dengan kata lain, mereka bisa menegaskan sebuah tanda bahwa masih ada komunalisme yang dipelihara di tengah-tengah gerak individual masing-masing anggota dalam menjalani kehidupan modern. Mereka boleh mencari rezeki ekonomi, baik melalui kerja pertanian, wiraswasta, maupun birokrasi. Mereka juga boleh menyerap pengetahuan modern melalui bangku sekolah, dari tingkat dasar hingga perguruan tinggi. Namun, sebagian besar mereka selalu merasa dipanggil-kembali untuk berkumpul dan merasakan kesamaan identitas ketika ritual digelar. Memang, tidak ada paksaan untuk berperan aktif dalam sebuah ritual, tetapi bagi mereka yang tidak ikut akan merasa malu dengan sendirinya karena tidak memosisikan diri dalam subjektivitas komunal yang sudah menjadi konsensus antarwarga komunitas.

Dalam konteks religi, pelaksanaan ritual bernuansa animisme, seperti Seblang dan Kebo-keboan, juga menegaskan keberbedaan eksistensial identitas sebuah komunitas Using di sebuah desa dengan komunitas-komunitas Using lain serta komunitas-komunitas non-Using. Agama mayoritas yang mereka peluk boleh sama, yakni Islam, tetapi mereka tidak lantas menghapuskan semua ritual yang bukan warisan tradisi Islam di tanah Blambangan. Artinya,

mereka masih menysisakan sebuah tanda yang secara esensial dan eksistensial membedakan keyakinan religi dengan agama mayoritas, komunitas Using lain, dan komunitas non-Using. Perbedaan ini, pertama-tama, berkaitan dengan hasrat solidaritas dan komunalitas yang membutuhkan penanda identitas yang menjadikan diri mereka tidak sama, meskipun serupa dengan komunitas-komunitas lain. Kondisi itu akan mempermudah setiap pemuka komunitas untuk mengikat subjektivitas kultural dan religi yang berarti pula memupuk solidaritas atasnama kesamaan identitas. Kedua, perbedaan ritual berkorelasi dengan keunikan dan kekhususan yang akan menjadikan sebuah komunitas Using mudah dikenal oleh komunitas-komunitas lain. Ketiga, sebagai implikasi dari keterkenalan sebuah ritual adalah semakin meriahnya sebuah ritual karena kunjungan dari warga desa-desa lain atau pengunjung dari luar kota. Implikasi lanjutnya adalah berlangsungnya aktivitas ekonomi maupun kepariwisataan berbasis ritual yang diselenggarakan warga komunitas.

Masuknya beberapa ritual Using ke dalam agenda pariwisata budaya Pemerintah Kabupaten Banyuwangi sejak era Orde Baru hingga saat ini membawa beberapa konsekuensi *diskursif-politis* dan *pragmatis-ekonomis*. Pertama, meskipun menunjukkan kemampuan inkorporatif rezim negara terhadap budaya residual yang masih berkemampuan membangun solidaritas, masuknya ritual ke dalam kalender pariwisata memberikan pengakuan secara kultural bahwa praktik religi lokal yang dipandang *liyan* oleh agama mayoritas ternyata mendapatkan legitimasi oleh negara. Hal ini secara langsung memunculkan keyakinan komunal bahwa budaya mereka bukanlah sesuatu yang menyimpang dalam pandangan negara sebagai penguasa politik di Republik ini. Kedua, semakin berkembangnya semangat dan hasrat untuk meneruskan dan meramaikan ritual komunal dengan tambahan-tambahan kegiatan yang kian mempopulerkan identitas mereka. Dengan demikian, penyebaran ide dan praktik terkait identitas komunal menjadi semakin meriah dan tidak tampak sebagai bentuk paksaan untuk terlibat karena bisa memunculkan kebanggaan kolektif antarwarga komunitas Using. Ketiga, semangat untuk memeriahkan ritual berkorelasi dengan motivasi ekonomi-pariwisata yang diharapkan mampu menggerakkan roda ekonomi kecil-menengah di desa tempat pelaksanaan ritual. Keempat, implikasi lanjut dari

peramaian ritual adalah usaha untuk mengundang kehadiran sponsor dari perusahaan-perusahaan tertentu untuk turut berkontribusi dalam pembiayaan ritual, khususnya untuk acara-acara tambahan yang menyedot biaya besar, seperti hiburan musik maupun kesenian lokal Using. Praktik komodifikasi ritual berlangsung atas kesadaran panitia untuk mendapatkan dukungan dana, di satu sisi, dan di sisi lain hasrat pemodal untuk memasarkan produk-produk mereka di tengah-tengah ramainya peserta dan pengunjung ritual.

Semakin ramainya perayaan ritual dalam masyarakat Using bukan berarti tidak menimbulkan permasalahan. Hasrat untuk memunculkan ritual berbeda, meskipun sama dalam nama, seperti *Endhog-endhogan*, di satu sisi, memang menegaskan keberbedaan identitas komunitas Using di sebuah desa dengan komunitas Using di desa lain. Keberbedaan tersebut seringkali memunculkan tafsir dari kelompok lain yang mengakibatkan kesalahpahaman makna dan berpotensi memunculkan konflik. Dalam ritual *Endhog-endhogan* yang diselenggarakan untuk memperingati hari lahir Nabi Muhammad SAW, masyarakat membuat pawai *kembang endhog*, semacam rangkaian bunga menjulang yang terbuat dari telur rebus dengan macam-macam hiasan. Mereka juga membuat boneka peraga (*tapekong*) yang terdiri dari bermacam figur, seperti Raja Fir'aun, *Ka'bah*, *Leak Bali*, hantu, thuyul, dan lain-lain (Hasan Basri, 2012: 23). Kehadiran beraneka-macam tapekong menjadi atraksi yang banyak dinanti pengunjung. Wajar kalau warga berlomba-lomba membuat tapekong yang atraktif agar perayaan di desa mereka bisa memiliki karakteristik yang berbeda dengan desa lain.

Namun, usaha untuk menampilkan tapekong atraktif itu pula yang melahirkan permasalahan. Berikut kami kutipkan dari tulisan Hasan Basri (2012: 26-27) terkait permasalahan yang berlangsung.

Tapakong baru menjadi kontroversi ketika pada suatu kesempatan acara penutupan Forum Silaturahmi Alim Ulama...16 Mei 2006 di Pondok Pesantren Robitotul Islam di Dusun Jenisari Desa Genteng, diputarakan VCD tapekong perayaan Maulid Nabi di Desa Macanputih. Tidak diketahui siapa yang membawa VCD tersebut...Singkat cerita VCD tersebut mengundang kontroversi. Karena dalam VCD tersebut ada gambar tapekong berupa wanita yang memakai BH dan para pemikulnya hanya menggunkan celana dalam. Menyadari VCD tersebar luas, panitia Maulid Desa Macanputih melapor ke Polres Banyuwangi. Panitia menilai ada upaya sengaja untuk memprovokasi pelaksanaan arak-rakan maulid Macanputih. Karena VCD itu tidak mewakili suasana secara keseluruhan acara arak-arakan. Tapekong di Macanputih

tidak hanya menggambarkan wanita ber-BH, tapi banyak yang lain berupa masjid, unta, ka'bah, gajah dan lain-lain yang baik-baik. Lagian, tapekong wanita itu tidak bermaksud melecehkan wanita, tetapi maunya menggambarkan wanita pelacur besok di akhirat akan ditusuk oleh malaikat. Para pemikul yang bercawat adalah penggambaran setan yang memuja dan menggoda wanita.

Permasalahan yang sengaja dimunculkan melalui pemutaran dan penyebaran VCD perayaan *Endhog-endhogan* di Macanputih memang bisa dibaca sebagai rekayasa politik untuk memecah-belah kerukunan warga Banyuwangi dengan memobilisasi isu dikotomis Islam vs non-Islam. Meskipun adat itu sendiri merupakan bentuk sinkretisme atau hibriditas yang dilakukan masyarakat Using menyikapi syiar agama Islam di bumi Banyuwangi, masih saja ada endapan-endapan dikotomis atau biner antara kelompok santri maupun non-santri (baca: rakyat kebanyakan). Permasalahan tersebut muncul akibat perbedaan dan ketidakutuhan tafsir terhadap visualitas tapekong yang menurut pemahaman santri dianggap tidak islami. Sama ketika mereka menafsir gandrung yang dianggap mengumbar maksiat. Perbedaan, ketidakutuhan, dan jarak tafsir ini merupakan bentuk perebutan wilayah identitas yang bersifat kompleks. Di satu sisi, komunitas Using Macanputih yang mewarisi sisa-sisa animisme dan Hinduisme, berusaha mengapropriasi makna keislaman dalam bingkai lokalitas mereka. Di sisi lain, komunitas santri menggunakan kacamata agama untuk melihat tafsir komunitas Using.

Perbedaan tafsir ini memang menjadi semacam “api dalam sekam” yang setiap saat bisa ‘dibakar’ dan ‘diledakkan’ sesuai dengan kepentingan politik pihak-pihak yang ingin memanfaatkannya. Inilah celah dari mobilisasi keberbedaan identitas etnis yang bisa digunakan untuk kepentingan-kepentingan politik. Sementara, pihak komunitas sendiri sebenarnya tidak bermaksud demikian. Ritual *Endhog-endhogan* merupakan sinkretisme damai sekaligus siasat kultural-religi masyarakat Using terhadap dominasi agama Islam dalam kehidupan mereka. Mereka memang telah memeluk agama ini sejak era kolonial, tetapi tidak mau meninggalkan sepenuhnya warisan religi yang menjadi identitas komunal. Semestinya, dialog religi ini tidak harus dipahami secara sempit karena terdapat konteks historis yang melatarinya. Namun, kehadiran pihak-pihak yang mengaku memiliki tafsir paling benar terhadap Islam menjadikan kekuatan identitas ini rentan dan mudah

dimanfaatkan untuk memobilisasi isu-isu partikular. Untungnya, masih terdapat kelompok Islam moderat, dalam hal ini Nahdlatul Ulama, yang menengahi permasalahan ini, sehingga persoalan tapekong tidak sampai menjadi konflik horisontal. Kegagalan dalam memaknai simbol-simbol yang diusung dalam ritual *Endhog-endhogan* merupakan kegagalan kultural yang diakibatkan oleh monopoli tafsir permukaan yang dilakukan oleh sekelompok warga berhaluan tekstual-dogmatis. Mereka cenderung melihat dari tampilan permukaan dari ritual ini, tanpa mau masuk lebih dalam lagi terhadap pemaknaan historis-filosofis yang diyakini oleh komunitas.

Suhailik, sejarawan Banyuwangi, dalam tuturannya yang dirangkum dalam sebuah *blog*, menjelaskan bahwa *Endhog-endhogan* merupakan ritual yang berkaitan erat dengan syiar Islam—khususnya NU—dan dakwah untuk memperkuat keimanan masyarakat Using.¹¹ Ritual ini diawali pertemuan di Bangkalan antara Mbah Kyai Kholil, Pimpinan Ponpes Kademangan dengan KH Abdullah Fakhri pendiri Ponpes Cemoro Balak, Songgon, Banyuwangi. Dalam pertemuan tersebut, Kyai Kholil mengatakan bahwa *kembange* Islam sudah lahir di nusantara (NU) yang dipersonifikasikan sebagai *endhog* (telur); kulit melambangkan kelembagaan NU, sedangkan isinya melambangkan *amaliyah*. Sepulang dari pertemuan, Kyai Fakhri pun menyebarkan amanah tersebut dengan cara mengarak keliling kampung *gedebog* (batang) pisang yang telah dihias dengan tancapan telur dan bunga dengan disertai lantunan sholawat dan dzikir. Inilah cikal-bakal *Endhog-endhogan*.

Masih menurut Suhailik, ritual ini juga mengandung makna filosofis tinggi. *Endhog* memiliki tiga lapisan: kuning, putih, dan cangkang. Ketiga lapis telur tersebut merupakan bahasa simbolik. Pertama, kuning telur merupakan embrio dari sebuah proses kehidupan. Dalam bagian ini terdapat protein tinggi, maka dapat diibaratkan sebagai *ihsan* dalam kehidupan. Kedua, putih telur yang berfungsi sebagai pembungkus dan pelindung kuning telur merupakan simbol dari *Islam*. Ketiga, cangkang ibarat *iman* dalam kehidupan. Sementara, ditancapkannya telur di pohon pisang merupakan simbol dari manusia yang mempunyai *qolbu* yang dapat tancapkan apa saja, kebaikan ataupun keburukan. Maka iman, Islam dan ihsan adalah harmonisasi risalah yang di

bawa Nabi Muhammad SAW, yang jika di tancapkan pada diri manusia akan menghasilkan manusia sesuai dengan kepribadian Beliau.

Seandainya pihak-pihak yang kontra terhadap ritual ini mau mempelajari dan mendalami makna filosofis dan asal-muasal kelahirannya, bisa dipastikan bahwa kegagalan tafsir yang nyaris menimbulkan konflik horisontal bisa dihindari. Keindahan dan kedalaman tafsir yang dimunculkan dari ritual ini menunjukkan kecerdasan lokal dalam memaknai kekuatan agama mayoritas yang mulai disyiarkan di bumi Blambangan sejak zaman kerajaan. Tentu saja, tafsir model ini tidak ditemukan dalam tradisi Islam di semenanjung Arab yang cenderung mengedepankan pemahaman tekstual. Sementara, masyarakat Using memiliki tradisi agraris dan estetis yang sudah berkembang sejak lama, sehingga pelajaran-pelajaran tentang hakekat iman, ihsan, dan Islam yang dipancarkan dari kedirian Nabi Muhammad SAW tidak serta-merta dibiarkan menjadi ajaran dogmatis yang hanya membuat orang malas untuk meyakinkannya. Kecerdasan lokal tersebut sekaligus membentuk identitas kultural-religi yang membedakan masyarakat Using dengan pemeluk-pemeluk Islam lainnya, baik di tanah Jawa, Indonesian, maupun dunia.



Gambar 13.
Arak-arakan Endog-endogan.¹²

Perbedaan tafsir terhadap ritual dan adat juga melibatkan rezim kabupaten, khususnya terkait agenda pariwisata yang mereka programkan. Seperti kami jelaskan sebelumnya, pemerintah menginkorporasi pelaksanaan beberapa ritual yang dilaksanakan komunitas-komunitas Using. *Kebo-keboan* (Alasmalang dan Aliyan), *Seblang* (Bakungan dan Olehsari), *Endhog-endhogan* (Kejoyo), *Tumpeng Sewu* dan *Barong Ider Bumi* (Kemiren) adalah sebagian

ritual yang telah masuk dalam kalender wisata Pemkab Banyuwangi. Masyarakat memang merasa senang karena identitas mereka mendapatkan legitimasi negara, sehingga mereka pun mendapatkan bantuan pendanaan bagi pelaksanaan ritual. Namun, itu semua juga membawa implikasi berupa beberapa penyesuaian tampilan acara yang sesuai dengan selera kultural rezim penguasa. Dalam Seblang Bakungan, misalnya, adegan adu ayam jago dipaksa untuk ditiadakan karena oleh rezim dianggap bertentangan dengan ajaran Islam. Beberapa acara tambahan juga digelar dalam pelaksanaan *Kebo-keboan*. Dalam Seblang Olehsari, tempat pelaksanaan ritual dibuat megah, meskipun pada akhirnya tidak digunakan karena penari tidak mau trance bila menempati panggung megah tersebut.

Ritual-ritual bercorak agraris memang masih dijalankan oleh komunitas-komunitas Using untuk menegaskan keberbedaan dan keunikan identitas di antara mereka, meskipun sama-sama ditujukan untuk menghormati kekuatan adikodrati yang ada dalam kehidupan mereka. Namun, perayaan identitas komunal dalam pelaksanaan ritual juga tidak murni lagi menjadi milik mereka. Rezim negara sejak Orde Baru hingga saat ini juga merasa menjadi ‘pemilik legal’ dari ritual-ritual komunal tersebut, sehingga mereka bisa berinvestasi di dalam pelaksanaannya. Bahkan, rezim Abdulla Azwar Anas (AAA) membuat program wisata dengan label *Festival Banyuwangi*, di mana pelaksanaan ritual menjadi agendanya. Di tengah-tengah kehadiran negara dan sponsor, ritual memang bukan lagi semata-mata menjadi perayaan dan penegasan identitas yang mengikat dan menggerakkan semua anggota komunitas Using, tetapi juga menjadi ajang inkorporasi dan komodifikasi dengan alasan menggerakkan ekonomi rakyat.

G. Melembagakan Masyarakat Adat Using: *Mungkinkah?*

Salah satu isu strategis pasca Reformasi 1998 adalah signifikansi masyarakat adat dalam kehidupan nasional maupun internasional. Sebagai akibat dari represi yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, utamanya terkait hak atas kedaulatan geografis, hukum, sumberdaya alam, dan politik, komunitas atau masyarakat adat seolah tidak memiliki keberdayaan secara substansial dan eksistensial. Keberagaman mereka hanya dijadikan etalase kultural demi

memanjakan hasrat eksotis para wisatawan mancanegara maupun domestik. Kekuasaan atas sumberdaya alam yang ada sebelum kemerdekaan, diberangus atas nama pembangunan yang mengundang para pemodal tambang internasional maupun nasional. Masyarakat adat akhirnya hanya menjadi penonton atas eksplorasi yang dilakukan oleh 'orang-orang asing' di zaman kemerdekaan dan pembangunan. Mereka memang masih menyelenggarakan ritual, masih berbahasa dengan bahasa ibu mereka, dan hidup dalam sistem komunitas yang terikat. Namun, itu semua hanya menjadi selebrasi penanda tanpa kedalaman petanda; mereka tidak memiliki hak untuk memanfaatkan, mengola, dan menguasai diri dan lingkungan mereka.

Ketika Reformasi bergulir, para pegiat masyarakat adat Nusantara mulai melakukan konsolidasi di tingkat nasional untuk memperjuangkan hak-hak komunitas adat yang direpresi oleh rezim Orde Baru. Sebenarnya, gerakan untuk mendefinisikan dan mengkonsolidasikan komunitas-komunitas adat di tanah air sudah dimulai sejak tahun 1993, yakni dengan diselenggarakannya Lokakarya *Jaringan Pembelaan Hak-Hak Masyarakat Adat* (JAPHAMA) di Tana Toraja tahun 1993. Pertemuan ini salah satunya menghasilkan definisi dari masyarakat adat, yakni: "kelompok masyarakat yang memiliki asal-usul leluhur (secara turun-temurun) di wilayah geografis tertentu, serta memiliki sistem nilai, idiologi, ekonomi, politik, budaya, sosial, dan wilayah sendiri" (Hasan Basri, 2008b). Dan, pada tahun 1999, melalui sebuah Kongres, dibentuklah *Aliansi Masyarakat Adat Nusantara* (AMAN) yang di dalamnya berhimpun para aktivis NGO dan tokoh-tokoh adat dari Indonesia. Tujuan utama dari didirikannya AMAN adalah melakukan kegiatan advokasi dan pemberdayaan komunitas adat yang jumlahnya ratusan di Indonesia.

Dalam banyak kasus, kehadiran AMAN memang cukup efektif dalam melakukan advokasi terhadap isu-isu komunitas adat dalam menghadapi kerakusan negara maupun investor yang hendak merampas wilayah geografis mereka. Negara memang merasa punya hak terhadap tanah adat, apalagi hal itu dijamin undang-undang. Namun, masyarakat adat yang sudah menempati wilayah mereka secara turun-temurun juga tidak bisa begitu saja disingkirkan dari kepemilikan tersebut. Selain itu, masyarakat adat juga berhak untuk tetap menjalankan sistem sosial maupun mengekspresikan kekayaan kultural

mereka di tengah-tengah program seragamisasi kultural atas nama pembangunan nasional. Apa yang berpotensi mengganggu kesungguhan advokasi tersebut adalah munculnya pihak atau kelompok tertentu yang menggunakan dan membajak isu-isu ke-adat-an untuk mewujudkan agenda ekonomi-politik mereka sendiri.

Selain itu, masalah yang sampai sekarang belum selesai secara paripurna adalah bagaimana cara tepat menentukan komunitas adat tertentu, khususnya di wilayah-wilayah yang memiliki pluralitas etnis, bahasa, dan budaya. Di Banyuwangi, misalnya, terdapat etnis Jawa, Madura, Using, Melayu, China, Arab, Mandar, yang masing-masing memiliki karakteristik, tetapi juga saling berinteraksi dan mempengaruhi satu sama lain. Bukankah mereka mendiami wilayah geografis yang sama, Banyuwangi? Belum lagi, semakin menguatnya perbedaan antarkomunitas dalam satu kabupaten ketika masing-masing mendirikan komunitas adat? Bagaimana mengatasi perbedaan antarkomunitas Using yang seringkali memiliki perbedaan kultural? Lalu, isu-isu pemberdayaan seperti apa yang bisa diusung ketika masing-masing komunitas Using memiliki orientasi yang berbeda?

Para penggagas komunitas adat di Banyuwangi rupa-rupanya menyadari persoalan tersebut, tetapi belum bisa menemukan jalan tengah yang komprehensif untuk menyikapi dan menyelesaikan permasalahan itu. Alih-alih, alternatif yang diberikan—meskipun belum sepenuhnya disosialisasikan—adalah dengan mengakomodir karakteristik kultural masing-masing komunitas adat yang ada di Banyuwangi, tidak berdasarkan wilayah teritorial. Hasan Basri (2008c) membagi kategori komunitas adat sebagai berikut.

Tabel 6.
Kategori dan Nama Komunitas Adat di Banyuwangi

Masyarakat Adat Pesisiran	Masyarakat Adat Pedalaman	Masyarakat Adat Agraris
1. Komunitas Masy. Adat di Pantai Rajeg Wesi Pesanggaran	1. Komunitas Masy. Adat di Kec. Genteng Padepokan Gumuk Sari Murni, Dusun Temurejo Desa Kembiritan	1. Komunitas Masy. Adat Kebo-keboan Alas Malang
2. Komunitas Masy. Adat di Pantai Pancer Pesanggaran	2. Komunitas Masy. Adat di Kec. Sempu Padepokan Mbah Joyo Sampurno, Tojo	2. Komunitas Masy. Adat Keboan Desa Aliyan
3. Komunitas Masy. Adat di Pantai Lampon		3. Komunitas Masy. Adat Desa Macan Putih Kabat

<p>Pesanggaran</p> <p>4. Komunitas Masy. Adat di Pantai Grajagan Purwoharjo</p> <p>5. Komunitas Masy. Adat di Pantai Plengkung Alas Purwo Tegaldlimo</p> <p>6. Komunitas Masy. Adat di Pantai Muncar</p> <p>7. Komunitas Masy. Adat di Pantai Blimbingsari Rogojampi</p> <p>8. Komunitas Masy. Adat di Pantai Pondoknongko Kabat</p> <p>9. Komunitas Masy. Adat di Pantai Pakem Kel. Karangrejo Banyuwangi</p> <p>10. Komunitas Masy. Adat di Pantai Sumberkencono Wongsorejo</p>	<p>3. Komunitas Masy. Adat di Kec. Songgon Kel. Besar Mbah Abdul Hanif Sholehuddin</p> <p>4. Komunitas Masy. Adat di Kec. Tegalsari Padepokan Suraputih Eyang Mangun</p> <p>5. Komunitas Masy. Adat di Kec. Tegalsari Padepokan Mbah Sudarji</p> <p>6. Komunitas Masy. Adat Kec. Bangorejo</p> <p>7. Komunitas Masy. Adat Kec. Pesanggaran</p>	<p>4. Komunitas Masy. Adat Seblang Desa Bakungan</p> <p>5. Komunitas Masy. Adat Seblang Desa Ulihsari</p> <p>6. Komunitas Masy. Adat Desa Kemiren</p> <p>7. Komunitas Masy. Adat Desa Glondong Rogojampi</p> <p>8. Komunitas Masy. Adat Desa Wiyayu Songgon</p> <p>9. Komunitas Masy. Adat Desa Tegaldlimo</p> <p>10. Komunitas Masy. Adat Desa Dadapan Kec. Kabat</p> <p>11. Komunitas Masy. Adat Ketapang</p> <p>12. Komunitas Masy. Adat Sugihwaras Glenmore</p> <p>13. Komunitas Masy. Adat Tembokrejo</p>
---	--	--

Sebagai sebuah usaha awal, pembagian komunitas adat yang dilakukan Basri memang harus diapresiasi, apalagi belum ada intelektual di Banyuwangi yang melakukannya. Di tengah-tengah dominannya tradisi lisan, usaha ini merupakan bentuk kesadaran untuk mengkonstruksi Banyuwangi yang multikultural dan multietnik. Akomodasi terhadap 30 komunitas adat berdasarkan letak geografis dan keunikan ritual yang dimiliki masing-masing komunitas menjadikan kategorisasi di atas berhasil membingkai Banyuwangi sebagai wilayah yang sejak era kolonial tidak bisa dikatakan lagi semata-mata Using. Selain itu, Basri juga sangat menyadari bahwa membuat labelisasi berdasarkan etnisitas juga akan menimbulkan kerumitan tersendiri karena di antara komunitas Using, misalnya, terdapat perbedaan ritual maupun dialek bahasa dan preferensi kultural lainnya. Pilihan untuk membuat kategorisasi berdasarkan letak geografis dan keunikan ritual, dengan demikian, merupakan alternatif pragmatis untuk menghindari perdebatan dan keruwetan lanjut dari beragam etnis dan budaya yang ada di Banyuwangi.

Tentu saja, kategorisasi di atas tidak mengakomodir seluruh komunitas etnis di masing-masing desa di Banyuwangi. Alasannya adalah tidak setiap komunitas di masing-masing desa memiliki keunikan ritual komunal seperti komunitas-komunitas dalam kategori di atas. Meskipun demikian, hal itu tidak berarti mereka tidak memiliki keunikan. Di Desa Wonosobo, Kecamatan Srono, misalnya, masyarakatnya memiliki kecenderungan untuk menjadi hibrid, dalam artian masyarakat Using di sini sudah terbiasa berdialog dengan tradisi Jawa, sehingga secara bahasa juga seringkali berlangsung alih kode maupun campur kode antara bahasa Using dan bahasa Jawa. Di desa ini juga memiliki banyak seniman handal yang sering dipakai oleh sanggar-sanggar seni Using yang ada di Banyuwangi. Keterbukaan masyarakat Using di desa ini, pada akhirnya, memang tidak menghasilkan ritual khusus yang menjadi penanda ke-adat-an mereka. Bagi masyarakat Using Wonosobo sendiri, ada atau tidak adanya komunitas adat tidak terlalu menjadi persoalan, karena bagi yang terpenting bagi mereka adalah bagaimana menghidupkan identitas kultural Using yang tidak tertutup, tetapi bisa terus berdialog dengan kekayaan estetik etnis-etnis lain yang hidup di Banyuwangi. Bagaimana pula dengan masyarakat China, Arab, Melayu, Mandar, dan Madura?

Pilihan untuk menetapkan ke-adat-an sebuah komunitas berdasarkan ritual memang mempermudah kategorisasi, tetapi bukan berarti meniadakan permasalahan lain. Memang, ritual mempermudah bertemunya anggota sebuah komunitas serta memproduksi penanda-penanda kultural yang mempermudah identifikasi sebuah identitas komunal. Namun, penekanan pada aspek ritual maupun kebahasaan, hanya menjadikan isu-isu advokasi dan pemberdayaan yang semestinya menjadi agenda politik keberadaan masyarakat adat bisa diperjuangkan demi keberdayaan komunitas. Yang terjadi kemudian adalah usaha penguatan identitas unik untuk memenuhi kerinduan dan hasrat visual-primitif dari wisatawan mancanegara maupun domestik yang berasal dari kota-kota lain di Jawa Timur dan Indonesia.

Dalam catatan kami, tidak ada gerakan politik yang dilakukan masyarakat adat untuk merespons, misalnya, kebijakan rezim Pendopo yang kurang peduli terhadap pengembangan dan pemberdayaan komunitas adat dan kesenian-kesenian lokal yang mulai termarjinalkan. Tidak ada pula respons

komunal dari komunitas adat untuk menolak djadikannya wilayah Wongsorejo sebagai sentra industri Banyuwangi yang berarti akan menggusur wilayah agraris. Juga tidak ada penolakan yang dilakukan komunitas adat terhadap penambangan emas di Tumpang Pitu yang berpotensi merusak kekayaan hayati di Selatan Banyuwangi. Apa yang tampak kemudian adalah usaha dari masing-masing komunitas, khususnya komunitas Using, untuk membesarkan ritual sehingga bisa diliput media dan masuk ke dalam agenda pariwisata kabupaten. Memang, dalam tradisi neoliberal, siapa yang sering tampil di media, sangat mungkin akan dikunjungi wisatawan. Hal itu berarti pula rezeki ekonomi yang dibayangkan akan dinikmati oleh seluruh warga komunitas, meskipun kenyataannya tidak semua warga bisa menikmatinya.

Atau, jangan-jangan, kesadaran akan pentingnya komunitas adat hanya menjadi kesadaran kalangan elit kebudayaan—intelektual, budayawan, ketua adat—yang merasa perlu mengkonstruksi eksistensi identitas adat di tengah-tengah gelombang globalisasi ekonomi dan kultural? Sementara, sebagian besar warga Using tidak terlalu pusing dengan ada atau tidak adanya komunitas adat, karena mereka lebih memilih untuk bekerja untuk bisa bertahan dan merengkuh gerak maju peradaban zaman, meskipun mereka tetap terlibat dalam ritual-ritual bersifat keluarga maupun komunal. Dalam konteks itulah, persoalan nuansa politik dari identitas Using menjadi kompleks karena ketidaksamaan sudut pandang di antara komunitas Using dan ketiadaan kesamaan orientasi dalam pengembangan dan pemberdayaan ekonomi, kultural, maupun politis di antara mereka. Selain itu, kesadaran bersifat elitis menjadikan gerakan identitas seringkali bersifat parsial dan kurang maksimal dalam menyentuh level kesadaran anggota masyarakat yang tidak terlalu merisaukan ada atau tidak adanya komunitas.

Terlepas dari persoalan-persoalan tersebut, pada tahun 2014, beberapa intelektual dan pelaku adat Using mendeklarasikan Lembaga Adat Masyarakat Using (LEMAO). Cita-cita ideal mereka adalah adanya lembaga yang menaungi secara lebih komprehensif program-program pengembangan masyarakat dan budaya Using di Banyuwangi. Desa Kemiren Kecamatan Glagal sebagai Desa Wisata Using dijadikan pusat kegiatan. Sebuah Rumah Budaya Using dibangun dengan bantuan dana dari Direktorat Jendral Kebudayaan Kemendikbud RI.

Sebenarnya, pihak yang menginisiasi pembangunan rumah adat Using adalah sekompok peneliti dari Lembaga Penelitian Universitas Jember yang diminta kementerian untuk mendampingi pendirian rumah budaya di Kemiren. Namun, karena syarat dari kementerian mengharuskan adanya lembaga masyarakat adat yang akan mengelola dana pusat, maka didirikanlah LEMAO sebagai otoritas yang diakui untuk pengelolaan rumah budaya. Di tengah proses pengajuan dana ke pusat, pihak Using memutuskan kerjasama dengan para peneliti UNEJ secara sepihak tanpa alasan yang jelas. Akhirnya, mereka mengurus sendiri dana dari Jakarta dan membangun rumah budaya di Kemiren. Menurut salah satu narasumber dari peneliti, pihak LEMAO tidak ingin pengelolaan dana kementerian dibagi dengan para peneliti UNEJ yang terlibat sejak awal.

Kami tidak ingin masuk ke dalam permasalahan institusional tersebut secara lebih jauh. Namun, besarnya dana, sekira 400 – 500 juta, menjadikan permasalahan institusional tersebut muncul, sehingga kerjasama penelitian yang sudah lama terjalin antara para pemuka adat Using dan para peneliti UNEJ harus terganggu. Kalau sudah menyangkut uang, segalanya bisa berubah. Begitulah kira-kira kalimat yang cocok untuk menggambarkan persoalan pengelolaan dana kementerian. Terlepas dari permasalahan tersebut, di Kemiren sekarang sudah berdiri Rumah Budaya Using yang terbuat dari kayu dan bambu. Entah, apakah komunitas Using dari desa-desa lain menyepakati atau tidak, para pengelola LEMAO mengklaim rumah ini menjadi wadah aktivitas budaya, berupa ritual, kesenian, maupun diskusi untuk mengembangkan dan memberdayakan masyarakat dan budaya Using, khususnya yang ada di Kemiren.



Gambar 14.

Para seniman cilik Kemiren menyambut para pelajar yang berkunjung, mengarah mereka menuju Rumah Budaya Using (kiri), selanjutnya menyuguhkan atraksi Barong Kemiren (kanan). (Courtesy Purwadi)

Di rumah budaya inilah, para pemuka adat menyambut para wisatawan dari luar negeri maupun dalam negeri, dengan beragam atraksi kultural khas, seperti barong Kemiren, makanan khas Using, tari gandrung, musik lesung, dan lain-lain. Memang, dengan semakin banyaknya aksi-aksi kultural yang dilaksanakan, baik di rumah budaya maupun di jalanan Kemiren, identitas menjadi komoditas yang ditawarkan secara sadar oleh anggota masyarakat. Kesadaran ini merupakan efek diskursif dan praksis dari kesadaran serupa yang dikembangkan rezim negara sejak 1997 di desa ini. Namun, kalau dulu rezim hanya menjadikan masyarakat sebagai objek untuk program-program pariwisata budaya, mulai era 2000-an kesadaran untuk mengelola secara mandiri potensi kultural yang dimiliki mulai dikembangkan oleh para tokoh adat di Kemiren, seperti Kang Purwadi. Dengan memberikan atraksi wisata berupa tarian, barong, maupun sajian kuliner, masyarakat yang terlibat akan mendapatkan tambahan rezeki ekonomi. Artinya, mobilisasi identitas di Kemiren yang menggunakan kekuatan Using memiliki dimensi ekonomi-pragmatis yang cukup kuat, selain dimensi negosiasi kekuatan komunal di tengah-tengah hegemoni budaya modern maupun budaya Jawa.



Gambar 15.

Para guru dari Surabaya menikmati *pecel pitik*, kuliner khas Kemiren di RBO (kiri). Para pelajar SMA Muhammadiyah Genteng diantar untuk mengenal kehidupan agraris masyarakat Using Kemiren (kanan).

(Courtesy Purwadi)

Dengan mengelola sendiri paket wisata melalui LEMAO, Purwadi dan warga Kemiren mampu menawarkan *eksotisme* Kemiren kepada para wisatawan domestik dan mancanegara. Memang, praktik ini tidak bisa dilepaskan dari kecenderungan wisata pada level nasional dan internasional yang mencoba menemukan praktik kultural yang dianggap masih tradisional dan berbau etnis untuk memuaskan hasrat posmodern masyarakat kota/metropolitan. Huggan (2001) menyebut realitas ini sebagai *eksotika poskolonial*, di mana para tokoh lokal di tengah-tengah modernitas yang mereka alami, masih berusaha menawarkan keunikan kultural—kesenian, alam, kuliner, adat, dll—kepada wisatawan. Namun, bagi masyarakat Using Kemiren, persoalannya tentu bukan sekedar ekonomi pariwisata. Lebih dari itu, mereka juga bisa menunjukkan keberbedaan identitas kultural secara lembut, bukan secara frontal. Dengan mengajak wisatawan menikmati makanan khas Using, tarian Barong, gandrung, dan kehidupan agraris, para pemuka adat dan anggota masyarakat yang terlibat berusaha menunjukkan betapa komunitas Using Kemiren masih memiliki kekayaan tradisional yang bisa memuaskan hasrat para wisatawan. Maka, komunitas Using Kemiren tidak lagi distigmatisasi sebagai kelompok marjinal yang hidup dalam keprimitifan, bukan pula kelompok yang melupakan adat leluhur. Mereka masih meyakini dan mempertahankan sebagian identitas tradisional, tetapi tidak mau menolak modernitas. Artinya, negosiasi identitas Using berlangsung dalam kelenturan

yang mampu menjangkau kepentingan pariwisata berbasis komunitas sekaligus mempertahankan dan memberdayakan sebagian budaya lokal yang berlangsung turun-temurun.

Pada akhirnya, permasalahan yang bisa digali lagi dalam hal LEMAO adalah apakah setiap komunitas Using terwakili dalam wadah ini? Kalau terwakili, bagaimana model yang dikembangkan oleh pengelola lembaga ini? Bagaimana tanggapan anggota komunitas dari desa-desa lain ketika keunikan kultural mereka tidak terwadahi dan tidak ditampilkan untuk menyambut para wisatawan? Seberapa signifikan kontribusi LEMAO dalam memberdayakan kehidupan warga dan seniman/wati Using di Kemiren melalui atraksi-atraksi kultural yang mereka gelar? Apakah ada kegiatan-kegiatan advokasi yang dilakukan LEMAO terkait isu-isu ekologis, ekonomi, politik, dan kebudayaan yang banyak menasar warga Using? Siapakah aktor kultural yang dominan dalam setiap kegiatan LEMAO?

Jawaban dari pertanyaan pertama adalah bahwa tidak semua komunitas adat Using yang ada di beberapa desa di Banyuwangi terwakili dalam LEMAO karena pendirian lembaga ini juga hanya melibatkan segelintir elit intelektual dan tokoh adat. Akibatnya, masing-masing komunitas Using di setiap desa berusaha mengembangkan sendiri ritual adat dan keunikan kultural lain yang bisa dirayakan sehingga pihak pemerintah akan memasukkannya ke dalam agenda wisata dalam *Festival Banyuwangi*. Yang lebih menonjol kemudian adalah mulai berkembangnya tanggapan sinis dari banyak pelaku kultural di desa-desa lain terkait terlalu dimanjakannya warga Kemiren dengan program-program wisata, sementara tidak banyak aktor di desa ini, khususnya yang bergerak di bidang kesenian dan pembuatan alat kesenian. Implikasinya adalah kompetisi antardesa untuk memunculkan kebanggaan masing-masing melalui perayaan. Dalam nada positif, kompetisi ini memang mampu menjadikan atraksi adat di Banyuwangi semakin dinamis. Dalam nada negatif, akan sangat sulit melakukan konsolidasi terkait isu-isu partikular ketika di antara mereka sendiri terlibat kompetisi.



Gambar 15.
Pengunjung ikut menari bersama penari gandrung di RBO.
(Courtesy Purwadi)

Purwadi sebagai tokoh adat yang menggerakkan LEMAO memang tidak tinggal diam dalam mengembangkan aspek adat untuk menarik minat wisatawan datang ke Kemiren. Dia, misalnya, membuat akun *facebook* pribadi untuk memampang foto-foto eksotis alam dan masyarakat Kemiren serta agenda budaya yang akan digelar. Untuk memberdayakan kehidupan warga—meskipun tidak semua, Purwadi juga menjadikan rumah-rumah mereka yang dianggap layak untuk penginapan para wisatawan. Para seniman gandrung dan barong juga dilibatkan dalam pertunjukan untuk menyambut para wisatawan dengan memberikan mereka honor sesuai dengan kontribusi dalam acara. Beberapa warga perempuan yang memiliki keahlian khusus dalam menabuh *lesung*—alat untuk menumbuk padi secara tradisional—dilibatkan dalam gelaran musikal untuk menghibur wisatawan. Tentu saja, itu semua memberikan nilai tambah bagi kehidupan ekonomi warga selain hasil dari kerja-kerja pertanian.

Namun demikian, sebagaimana dituturkan beberapa pelaku kultural, seperti seniman gandrung, LEMAO selama ini masih belum melakukan aktivitas riil untuk mengembangkan dan memberdayakan kehidupan mereka. Kasus semakin berkurangnya minat para perempuan muda untuk menjadi gandrung teroban, misalnya, tidak pernah diperhatikan oleh Purwadi atau

lembaga ini. Temu' Misti, gandrung senior dan pimpinan Sanggar *Sopo Ngiro*, Kemiren, menuturkan bahwa tidak ada pihak tokoh adat ataupun pemerintah yang berinisiatif untuk melakukan pelatihan untuk penari gandrung terob setelah pelatihan resmi yang diselenggarakan oleh Dinas Budaya dan Pariwisata dihentikan pada tahun 2011 dengan alasan kesulitan anggaran dan terjadinya kasus-kasus etika yang melibatkan pelatih laki-laki dengan peserta pelatihan (Wawancara, 24 Juli 2015). Bahkan, ide Temu' untuk melakukan pelatihan swa-kelola di sanggarnya tidak diperjuangkan oleh tokoh adat. Pihak Dinas pun tidak berani meng-ekskusi tawaran Temu' tersebut dengan alasan kesulitan untuk membuat SPJ-nya. Mestinya, pihak LEMAO bisa memperjuangkan gagasan Temu' tersebut karena berkaitan dengan pemertahanan dan pengembangan gandrung teroban melalui lobi-lobi ke pihak Dinas. Nyatanya, usaha tersebut tidak juga dilakukan, paling tidak sampai penelitian ini dilaksanakan. Kasus Temu' ini menunjukkan betapa LEMAO yang mengidealisasi diri sebagai lembaga adat Using belum memiliki agenda advokasi terhadap kasus-kasus yang dialami warga dan para seniman, apalagi terlibat dalam isu-isu ekologis akibat pertambangan. Artinya, LEMAO belum sepenuhnya bisa menjadi lembaga ideal yang bisa mengayomi kepentingan komuitas Using dan kepentingan warga Banyuwangi.

H. Kontribusi Seniman dalam Menyemaikan Identitas Using

Dalam ranah kultural komunitas Using, seniman merupakan aktor kultural yang terlibat langsung dalam mengkonstruksi dan mendiseminasi identitas melalui kerja-kerja estetik. Memang, dalam laporan penelitian maupun berita media selama ini, nama para budayawan yang menjadi "juru terang" persoalan kebudayaan lebih terkenal dibandingkan para seniman. (Alm) Hasan Ali dan Hasnan Singodimayan, misalnya, selama ini lebih dikenal oleh para peneliti ataupun masyarakat akademis di luar Banyuwangi sebagai budayawan yang berhasil membawa nama Using ke kancah nasional, khususnya dalam formasi wacana akademis. Namun, para seniman—baik laki-laki maupun perempuan—memiliki kontribusi yang tidak kalah dengan para budayawan. Para seniman seperti Temu, Koesniah, Sabar Harianto, Subari Sofyan, Alex Jokomulyo, Sahunik, Sumiati, Andang CY, Basir Noerdian,

Mahfud, (alm) Fatrah Abal, dan lain-lain selama ini telah meramaikan dan mendinamisasi identitas kultural Using melalui karya-karya tari dan musikal yang langsung bisa dinikmati oleh masyarakat luas, baik dalam kancah regional, nasional, maupun internasional. Suguhan estetik yang mereka sajikan secara langsung mengenalkan kepada publik luas betapa dinamis dan kayanya kesenian dan budaya Banyuwangi.

Dalam ranah kultural Using, terdapat beberapa kategori seniman, yakni: (1) seniman pencipta lagu; (2) seniman penari tradisional; (3) seniman sanggar tari dan musik berbasis tradisional; (4) seniman drama tradisional; dan, (5) seniman musisi tradisional. Yang termasuk seniman pencipta lagu dari generasi tua adalah Andang CY dan Basir Noerdian. Sementara, dari generasi muda adalah Yon's DD, Catur Arum, Miswan, Koming, Candra Bayu, Demy, Wandra, dan lain-lain. Khusus untuk Yon's DD, Catur Arum, Candra Bayu, Demy, dan Wandra, mereka juga berprofesi sebagai penyanyi pop-etnis. Mbok Temu, Koeniah, Mia, dan lain-lain adalah para penari tradisional yang biasa menggelar pertunjukan gandrung, baik untuk keperluan hajatan, ritual, maupun seremonial. Sahunik, Subari Sofyan, Sabar, Alex Jokomulyo, dan lain-lain adalah para seniman sanggar. Adapun untuk para seniman drama tradisional adalah mereka yang bermain drama janger. Para musisi janger, gandrung, angklung, adalah para seniman musisi tradisional.

Para seniman memiliki kontribusi yang unik dalam menyemai dan mempopulerkan identitas Using, tidak hanya di tengah-tengah komunitasnya sendiri, tetapi juga di kalangan khalayak luas non-Using. Temu, misalnya, sejak usia remaja di era 1970-an sudah menyanyi dan menari gandrung di level regional. Melalui suara merdunya yang melengking dan gerak lincah tubuhnya ketika menari, ia bersama rombongannya—penari dan panjak gandrung—memberikan hiburan kepada khalayak penggemar dan masyarakat umum. Melalui tarian dan tembang gandrung yang ia dan kawan-kawannya bawakan, masyarakat Banyuwangi, khususnya Using, menemukan identitas komunal mereka sebagai masyarakat kultural yang memiliki karakteristik dalam gerak tari. Meskipun tidak semua komunitas Using bisa menerima keberadaan gandrung, usaha para seniman untuk terus mempertunjukkannya semakin menegaskan dan memperkuat bahwa budaya mereka berbeda dari budaya

Jawa, Madura, maupun Bali, meskipun tidak bisa dikatakan tidak menyerap budaya-budaya tersebut. Audio-visualitas gandrung telah mengkonstruksi kesadaran komunal komunitas Using bahwa mereka memiliki ‘sesuatu’ yang sangat khas dan tidak dimiliki oleh komunitas etnis lain. Artinya, meskipun tidak pernah menggembar-gemborkan diri sebagai budayawan ataupun duta budaya, para seniman gandrung mampu mempertemukan perbedaan-perbedaan kecil di antara komunitas Using untuk menyatu dalam sebuah formasi estetik yang berimplikasi pada terbentuknya formasi budaya Using secara umum.

Sementara, para pencipta dan penyanyi lagu pop-etnis (kendang kempul, patrol opera, dangdut kendang kempul, dangdut koplo) yang masuk ke dalam dunia industri musik Banyuwangen memiliki peran signifikan dalam mendiseminasi dan memperkuat identitas Using dalam ranah populer. Lirik-lirik lagu yang diciptakan sejak era kolonial sampai sekarang konsisten menggunakan bahasa Using sebagai medium untuk menyampaikan pesan-pesan kultural mereka. Hal ini secara langsung ikut mempertahankan eksistensi bahasa Using di tengah-tengah masyarakat, meskipun mereka tidak terlibat dalam penyusunan kurikulum bahasa Using bagi para pelajar.

Lagu-lagu yang diciptakan Andang, Basir, Mahfud, Endro Wilis, Armaya, Fatrah Abal pada dekade 70-an hingga 80-an dan dipopulerkan oleh Sumiati, (alm) Alif, Yuliatin, Sulianah, Reny Farida, dan lain-lain mengusung tema-tema alam dan keliatan masyarakat Banyuwangi, khususnya Using, dalam menghadapi kehidupan. Metafor-metafor alam yang ditulis oleh Andang dan Basir dalam lagu-lagu mereka secara tidak langsung ikut menegosiasikan konstruksi budaya agraris sebagai ciri khas masyarakat Using. Nasehat-nasehat bijak terkait hidup yang harus dijalani di tengah-tengah kesulitan, permasalahan cinta yang tidak harus membuat putus asa, kecintaan terhadap tanah kelahiran dan tanah air, ikut menegaskan kekuatan dan keliatan masyarakat Using dalam menjalani perubahan hidup. Melalui lagu-lagu populer seperti *Gelang Alit*, *Luk-luk Lumbu*, *Kembang Galengan*, *Ulan Andung-andung*, dan lain-lain, masyarakat Using membangun imajinasi mereka tentang kebersatuan di tengah-tengah perbedaan yang mereka miliki satu sama lain. Di manapun mereka berada—baik di kota-kota besar Indonesian maupun

mancanegara—warga Using selalu menemukan *sense of belonging* dengan mendengarkan lagu-lagu Banyuwangen yang mengingatkan mereka akan tanah kelahiran. Identitas bukan lagi sesuatu yang harus dirayakan melalui ritual, tetapi diresapi melalui lirik dan nada lagu yang selalu menjadikan mereka rindu akan bumi Blambangan dengan keindahan alam dan kekayaan budayanya.

Para pencipta lagu pop-etnis Banyuwangen di era 2000-an seperti Yon's DD, Catur Arum, Koming, Demy, Miswan, dan Wandra berhasil mempopulerkan *sense of communalism* melalui genre musik yang lebih ringan dan lirik lagu yang mendekati permasalahan generasi muda sehari-hari, khususnya cinta. Kehadiran para pencipta dan penyanyi muda dalam ranah kultural Banyuwangi mampu menjadikan generasi muda tidak lagi merasa malu untuk mencintai musik lokal mereka yang bernuansa hibrid. Mereka memang mencintai lagu-lagu Barat maupun lagu-lagu yang dinyanyikan penyanyi dan band ibu kota, tetapi itu bukan berarti menjadikan mereka lupa akan lagu berlirik bahasa Using yang secara kualitas musikal juga menarik. Meskipun banyak di antara generasi muda berpendidikan modern yang tidak mengerti kandungan filosofis ritual-ritual yang diselenggarakan masyarakat, melalui kecintaan terhadap lagu pop-etnis mereka masih terhubung dengan identitas Using melalui jalur *budaya pop-hibrid*.

Kenyataan di atas menegaskan bahwa budaya populer bukan semata-mata hadir untuk mendukung kepentingan pemodal industri budaya dalam mengeruk keuntungan dari publik. Lebih dari itu, budaya pop menjadi situs baru untuk menyebarluaskan dan menyemaikan imajinasi tentang sebuah komunitas yang perlu memperkuat identitas mereka dengan cara-cara lentur di tengah-tengah hegemoni budaya modern. Para pencipta dan penyanyi Banyuwangi memaknai-ulang kehadiran industri musik, bukan semata-mata untuk mencari popularitas dan mengais rezeki, tetapi menghubungkan karya mereka dengan formasi kesadaran komunal Using dalam perubahan zaman yang semakin cepat. Dalam desain industri budaya yang mengusung formula hibrid—mempertemukan karakteristik lokal dan modern—para seniman musisi mensinergikan kepentingan ekonomi dan kultural. Dengan kata lain, melalui konstruksi diskursif identitas dalam lagu-lagu pop-etnis Banyuwangen, kita

bisa menemukan hibriditas sekaligus strategi survival untuk mempertahankan kekayaan lokal—paling tidak aspek linguistik dan nada lagu—di tengah-tengah pusaran peradaban pasar dewasa ini.

Sementara, para seniman sanggar juga memiliki kontribusi yang tidak kalah dengan seniman-seniman lain. Mereka secara cerdas menciptakan tari dan musik garapan kontemporer berbasis seni pertunjukan Using, dalam hal ini gandrung, kuntulan, dan angklung. Beberapa bentuk kontribusi mereka kami jabarkan dalam tabel berikut.

Tabel 7.
Kontribusi Seniman Sanggar Banyuwangi

Bentuk Kontribusi	Penjabaran
1. Pelestarian dan pengembangan seni tari dan musikal berbasis seni pertunjukan tradisional	a. Melakukan pendidikan seni tari dan musik secara informal melalui sanggar seni yang dikelola secara semi-profesional. b. Melatih anak-anak usia SD dan kaum remaja tari-tari garapan berbasis gandrung dan musik tradisional.
2. Menciptakan tari dan musik garapan berbasis seni pertunjukan tradisional	a. Bersama-sama mereka mencari aspek-aspek koreografis dan musikal dari seni pertunjukan tradisional. b. Menciptakan tari dan musik garapan baru yang disesuaikan dengan permasalahan sosial, ekonomi, politik, dan budaya yang dihadapi masyarakat Banyuwangi, pada khususnya, dan Indonesia pada umumnya. c. Membawakan tari dan musik garapan tersebut dalam ajang festival maupun pagelaran seni dalam level regional, nasional, dan internasional.
3. Memupuk dan menyemaikan kecintaan generasi penerus terhadap budaya dan identitas lokal	a. Secara diskursif dan praksis, pelibatan anak-anak dan kaum remaja dalam pelatihan dan garapan kontemporer semakin mendekatkan mereka dengan kekayaan budaya Using. b. Tanpa harus diminta dan diindoktrinasi, generasi penerus akan merasakan <i>enjoy</i> dalam kerja-kerja estetik, sehingga secara batin akan menumbuhkan kecintaan terhadap budaya dan identitas Using. c. Keterlibatan dalam even-even

	pagelaran akan menjadikan mereka bangga karena ditonton khalayak sehingga generasi penerus tidak malu lagi untuk belajar dan terus belajar kesenian Using.
--	--

Dari tabel di atas, kita bisa mengetahui betapa besarnya kontribusi para seniman sanggar dalam mendedikasikan karya mereka untuk pengembangan, pemberdayaan, dan penguatan identitas Using dalam rupa kontemporer, tanpa kehilangan karakteristik lokalnya. Hal terpeting dari proses tersebut adalah kesadaran untuk melakukan regenerasi kesenian Using kepada generasi penerus—anak-anak dan kaum remaja, meskipun mereka tidak mendapatkan bayaran atau honor dari pemerintah kabupaten. Tanpa adanya aktivitas regenerasi, bisa dipastikan kekayaan budaya Using hanya tinggal dongeng sebelum tidur. Lebih dari itu, pemupukan, penyemaian, pengembangan, dan pemberdayaan identitas Using melalui aktivitas sanggar mampu melanjutkan proses regenerasi identitas kultural dengan cara estetik yang sangat jauh dari aspek dogmatis. Implikasinya, minat generasi muda untuk mempelajari kesenian Using semakin meningkat, sehingga ikut berkontribusi pula untuk menggarap wilayah batiniah, berupa kecintaan terhadap budaya Using di tengah-tengah peradaban android yang menjadikan banyak generasi muda semakin instan dan mulai melupakan lokalitas mereka. Apalagi mereka diberikan kesempatan untuk menemukan kebanggaan personal dan komunal melalui pagelaran-pagelaran seni di level regional, nasional, maupun internasional.





Gambar 16.

Anak-anak dan remaja putri berlatih tari garapan di Sanggar Jinggosobo Srono.

Inilah bentuk politik identitas dengan *soft power* karena melibatkan aspek-aspek estetik, hiburan, sekaligus negosiasi secara ajeg kekuatan dan kekayaan kultural Using yang mampu menembus batas-batas geografis. Politik identitas model ini tidak membutuhkan retorika berbusa-busa tentang keunikan sekaligus kekuatan kultural sebuah komunitas. Juga tidak membutuhkan kecanggihan melobi kekuatan politik tertentu untuk membawa misi identitas, sebagaimana banyak berlangsung di masa pasca Reformasi. Sebagai gerakan kultural berdimensi “kekuatan lembut”, para seniman sanggar membawa dan mempromosikan karakteristik Using ke wilayah yang lebih luas, sehingga masyarakat non-Using sedikit banyak bisa memahami kekayaan etnis ini, sekaligus mengurangi stereotipisasi negatif terkait komunitas ini. Kalau dulu masyarakat luar menilai Using dari santet-nya, dengan gerakan seniman sanggar, perlahan-lahan mulai tumbuh pemahaman baru bahwa komunitas ini juga memiliki kekuatan dan keunikan estetik yang dahsyat. Sampai-sampai, beberapa seniman nasional, seperti (alm) Dedy Lutan menciptakan tari garapan berbasis gandrung. Selain itu, beberapa musisi nasional, seperti Sawung Jabo sampai berguru dinamika perkusi Banyuwangen untuk memperkaya karya musikalnya. Bahkan, Krakatau Band yang beraliran jazz etnis membuat garapan musikal dengan mengusung tema Using dalam tur nasional dan internasionalnya. Semua itu menunjukkan bahwa gerakan politik identitas yang diusung para seniman sanggar mampu memperjelas posisi Using dalam peta kebudayaan nasional.

I. Festival Banyuwangi: Memainkan Identitas dalam Pasar Wisata

Konsistensi Kabupaten Banyuwangi, Jawa Timur, dalam mengembangkan pariwisata kembali berbuah penghargaan. Kali ini, Banyuwangi menyabet gelar Travel Club Tourism Award (TCTA) 2013 untuk kategori "The Most Creative" tingkat kabupaten. Ini merupakan kali kedua bagi kabupaten berjuluk "The Sunrise of Java" itu menyabet Travel Club Tourism Award. Tahun lalu, Banyuwangi juga meraih penghargaan tersebut untuk kategori "The Most Improved". (*Kompas.com*, Minggu, 22 Desember 2013. <http://travel.kompas.com/read/2013/12/22/0745289/Banyuwangi.Raih.Tourism.Award.2013>)

Tentu bukan sebuah kebetulan kalau Kabupaten Banyuwangi mendapatkan penghargaan "The Most Creative" dari *Travel Club Tourism Award* (TCTA) pada tahun 2013 dan pada tahun sebelumnya (2012) menyabet gelar "The Most Improved". Sejak terpilih pada tahun 2010, Bupati Abdullah Azwar Anas (selanjutnya disingkat AAA) memang sudah mencanangkan akan mengembangkan pariwisata Banyuwangi ke tingkat nasional dan internasional. Dengan menyematkan *branding* "The Sunrise of Java", AAA mampu melakukan konsolidasi antarsektoral untuk menggairahkan sektor pariwisata yang menonjolkan atraksi budaya dan keindahan alam. Maka, di tangan kreatifnya, beberapa agenda wisata yang bisa dikatakan monumental digelar sejak tahun kedua kepemimpinannya (2011). *Banyuwangi Ethno Carnival*, *Paju Gandrung Sewu*, *Banyuwangi Beach Jazz Festival*, *Ijen Jazz Festival*, *Festival Kuwung*, dan *Tour de Ijen* hanyalah beberapa acara dari sekian banyak acara yang diselenggarakan Pemkab Banyuwangi selama kepemimpinan AAA. Bahkan, selama 4 tahun terakhir, terdapat kenaikan yang cukup signifikan dari jumlah acara yang dihelat dalam *tagline* "Banyuwangi Festival". Tidak hanya terkait dengan kesenian dan ritual, festival ini juga menyorot aspek-aspek kebersihan, anak-yatim, santri, bahkan tradisi meminum kopi. Maka, "Banyuwangi Festival" tidak hanya menjadi agenda pariwisata, dalam beberapa kasus, acara ini juga meng-invensi tradisi baru yang dikembangkan dalam rangka meramaikan program tersebut.



Gambar 17.
Poster Banyuwangi Festival 2012 dan 2013

Kebijakan meng-global-kan potensi pariwisata Banyuwangi ditopang oleh kenyataan bahwa selama Orde Baru hingga awal 2000-an, potensi ini masih belum digarap maksimal. Padahal kabupaten ini memiliki keindahan alam dan keunikan budaya yang tiada duanya di Jawa Timur. Maka, tahun 2011 dimulailah program-program wisata unggulan dengan mengusung *branding* “The Sunrise of Java”, matahari terbit di ujung timur Jawa. Salah satu program unggulannya adalah *Banyuwangi Ethno Carnival*, meniru kesuksesan *Jember Fashion Carnival*. Prinsip dasar dari pagelaran ini adalah menjadikan keunikan kesenian Using sebagai bahan dasar untuk membuat *fashion* untuk keperluan karnaval. Dengan menggandeng Dynand Faris, Direktur JFC, BEC meraih sukses dalam segi pagelaran. Menariknya, sebagian seniman dan budayawan sempat melakukan penolakan keras terhadap acara ini. Bahkan, para aktivis kampus dari Universitas 17 Agustus Banyuwangi juga melakukan demonstrasi. Namun, AAA bersikeras tetap melanjutkan acara yang kabarnya menghabiskan biasa sekira 500 juta ini.

Menariknya, isu yang dimainkan oleh para pelaku kultural yang bersikap anti hampir sama dengan isu yang mereka mainkan ketika melakukan resistensi diskursif terhadap kebijakan budaya RAL. Mereka beranggapan bahwa AAA tidak serius dalam mengembangkan kebudayaan Using. Bahkan, di antara mereka ada yang mengatakan bahwa AAA perlahan-lahan akan meminggirkan dan mematikan budaya Using. Isu ini diperparah dengan digandengnya Dynand Faris yang notabene berasal dari Jember yang dimaknai memberikan rezeki kepada pelaku kultural dari luar Banyuwangi. Namun, semua isu itu akhirnya menguap bersama rancak musik tradisional dan lenggak-lenggok para model yang mengenakan pakaian hasil rancangan Dynand dan putra-putri Banyuwangi di atas *catwalk* jalanan. Para seniman yang semula menolak akhirnya mau terlibat dalam BEC. Ironisnya, keterlibatan mereka pada akhirnya dimaknai oleh beberapa aktivis sebagai bentuk kompromi terhadap kebijakan pendopo karena mereka mendapatkan honor dari kegiatan ini. Kasus serupa juga terjadi dalam BEC II (2012) yang mengambil tema RE_BARONG yang menjadikan Barong Kemiren sebagai bahan mentah untuk komodifikasi fashion. Beberapa budayawan yang selama ini dikenal kritis menyatakan ketidaksetujuan mereka karena warna fashion yang kurang sesuai dengan karakter Barong. Protes mereka akhirnya diterima dan panitia melakukan perubahan. Para pemrotes tersebut juga dijadikan dewan juri dalam BEC II dan mereka pun diam tidak menyuarakan protes lagi. Kenyataan ini merupakan kelanjutan dari ketidaktunggalan suara para pelaku kultural dalam menyikapi program budaya yang dianggap kurang pro terhadap pengembangan kesenian dan budaya Using.



Gambar 18.
Seorang model dalam BEC I (2011)
mengenakan kostum terinspirasi gandrung.

Paradigma yang dikembangkan oleh AAA dengan BEC-nya, dari pertama kali dilaksanakan hingga tahun ini, adalah *mentransformasi secara lentur ke-eksotis-an budaya Using* dalam bingkai karnaval yang secara visual bisa menghadirkan kekaguman pengunjung. Dengan paradigma itu, semua keunikan kultural akan diinkorporasi dan dikomodifikasi sebagai bahan mentah untuk fashion dan diproduksi-ulang dalam bingkai yang lebih mengglobal sebagaimana fashion carnival di Jember atau di negara-negara lain. Dalam konteks ini, identitas bukan lagi diposisikan sebagai inti yang tidak bisa ditafsir atau dimaknai-ulang, tetapi sebagai entitas lentur yang bisa ‘dimainkan’ untuk mendukung kepentingan ekonomi sebuah rezim penguasa. Sebagai intelektual dan politisi yang lama mengenyam kehidupan metropolitan Jakarta, AAA sadar betul bahwa banyak orang-orang kota yang merasakan kerinduan terhadap hal-hal yang eksotis, primitif, etnis, dan tradisional di tengah-tengah ke-modern-an yang mereka alami. Peluang inilah yang dianggap sebagai kesempatan untuk mempromosikan potensi wisata dan budaya Banyuwangi ke ranah nasional dan internasional. BEC merupakan salah satu program yang tepat untuk mewujudkan cita-cita tersebut. Tidak mengherankan kalau BEC mulai 2011 sampai 2015 menjadi ‘menu wajib’ dari *Banyuwangi Festival*, tentu dengan tema yang berbeda dari tahun ke tahun.



Gambar 19.
Model dalam BEC III (2013) bertema *Kebo-keboan*.

Selain transformasi lentur keunikan ritual adat dan kesenian lokal ke dalam format karnaval *fashion*, sejak tahun 2012, pemkab dalam arahan AAA juga menghadirkan *ke-eksotis-an dan ketradisional-an secara massif*. Adalah Parade Gandrung Sewu (selanjutnya disingkat PGS) yang menjadi suguhan kolosal tarian jejer gandrung yang melibatkan seribu pelajar tingkat SMP dan SMA se-kabupaten Banyuwangi. Dengan prinsip mewajibkan setiap perwakilan sekolah dari masing-masing kecamatan untuk mengirimkan perwakilannya, PGS yang digelar di Pantai Boom benar-benar menyajikan ke-eksotis-an tari pergaulan dari komunitas Using ini. Ada sebagian pihak yang menyambut positif PGS dan Paju Gandrung Sewu (PjGS yang mulai digelar tahun 2013) dengan alasan bisa mengembalikan pamor gandrung yang mulai meredup. Ketika setiap sekolah SMP dan SMA terlibat, maka para siswa akan belajar tari gandrung, meskipun hanya adegan jejer dan paju. Namun, idealisasi tersebut sangat kontradiktif dengan kenyataan. Menurut Temu', saat ini semakin sulit mencari bibit penari gandrung terob karena stigma terhadap kehidupan gandrung masih kuat di masyarakat (Wawancara, 25 Juli 2015). Kalaupun dibilang dampak positif dari PGS dan PjGS adalah semakin semaraknya selebrasi ke-Using-an yang mampu melampaui identitas masing-masing etnis di Banyuwangi. Sekali lagi, itu hanya berupa selebrasi yang bisa memunculkan kebanggaan sesaat bagi para pelajar dan para guru yang terkadang merasa

terpaksa terlibat di dalamnya. Identitas Using memang semakin meluas di Banyuwangi, tetapi pemertahanan gandrung merupakan persoalan lain yang sampai sekarang belum disentu oleh kebijakan pemkab. Apalagi sejak 2011, acara Pelatihan Gandrung Profesional di Kemiren sudah dihapuskan oleh rezim Pendopo.



Gambar 20.

Atraksi penari dalam Parade Gandrung Sewu (2012).

Meriahnya pagelaran BEC dan PGS serta ramainya pemberitaan media terkait event-event pariwisata di Banyuwangi, mendorong AAA dan jajarannya semakin bergairah untuk memperbanyak event dalam *Banyuwangi Festival*. Kenaikan jumlah kunjungan wisatawan domestik dan wisatawan asing ke Banyuwangi yang cukup signifikan semakin memperkuat hasrat tersebut. Tahun 2013, jumlah wisatawan domestik yang mengunjungi tempat-tempat wisata di Banyuwangi mencapai 1,057 juta, meningkat 22% dibanding 2012 sebesar 860.831 orang. Untuk wisatawan asing, tahun 2013 kunjungannya sebesar 10.462 orang, naik 90,14% dibanding 2012 sebesar 5.502 orang. Berdasarkan survei independen, belanja wisatawan asing di Banyuwangi sebesar Rp 2 juta per hari per orang, sehingga dari wisatawan asing ada devisa yang masuk sekitar Rp 52 miliar.¹³ Berdasarkan kenaikan signifikan itulah, pada tahun 2014 menaikkan jumlah agenda kegiatan yang memadukan karnaval fashion, pagelaran musikal, ritual adat, kegiatan sosial, dan kompetisi olah raga internasional sebanyak 23 item pada tahun 2014 dan 36 item pada

tahun 2015. Ramainya agenda kegiatan dalam *Banyuwangi Festival* inilah yang menjadikan kabupaten ini mendapatkan julukan baru “Kabupaten Festival”.



Gambar 21. Poster Festival Banyuwangi 2014 dan 2015.

Kesadaran rezim AAA akan potensi yang bisa dikembangkan dari keunikan budaya dan alam Banyuwangi untuk mendukung pertumbuhan sektor-sektor strategis lain, seperti ekonomi kreatif dan industri, merupakan acuan untuk menciptakan item-item kegiatan lain yang menarik. *Banyuwangi Jazz Festival* (2012) yang digantikan dengan *Banyuwangi Beach Jazz Festival* di Pantai Boom (sejak 2013-sekarang) dan sebagai tambahan *Ijen Jazz Festival* (2014) merupakan kegiatan-kegiatan musikal yang diharapkan mampu mengangkat aspek promosi kekayaan kultural dan alam kabupaten ini. Dengan mengusung konsep *harmoni antarperadaban*, Banyuwangi Jazz diidealisasi sebagai sebuah jembatan untuk menggali kearifan lokal melalui dialog musikal. Beberapa nama tenar diundang, seperti Syahrini dan Trio Lestari. Dan, benar saja, media-media nasional memberitakan gelaran tersebut dengan pembedaan

wacana yang luar biasa. Sayangnya, dalam setiap gelaran tersebut, para seniman lokal—musisi dan panjak gandrung—terkesan hanya menjadi tempelan atau pelengkap kegiatan karena peran mereka hanya bersifat minor. Apalagi dalam hal honor, mereka juga kalah telak dibandingkan yang diterima para musisi jazz ibukota. Temu', misalnya, hanya mendapatkan Rp. 500 ribu dalam gelaran Banyuwangi Beach Jazz Festival pada tahun 2014. Sekali lagi, para pelaku seni di tingkat bawah tidak begitu mendapatkan perhatian dari panitia penyelenggara setiap *event* dalam *Banyuwangi Festival*.

Pengembangan ekonomi kreatif berbasis potensi lokal dijadikan pula landasan untuk menggelar kegiatan-kegiatan tambahan yang semakin meramaikan *Banyuwangi Festival*. Sebut saja *Festival Kuliner* yang dimulai sejak tahun 2013 hingga sekarang dengan tema yang berbeda-beda, *Banyuwangi Batik Festival* (BBF) yang dimulai sejak tahun 2013 hingga sekarang, dan *Festival Buah Lokal*. Kuliner Using yang bernuansa hibrid seperti *rujak-soto* menjadi tema Festival Kuliner 2014 dan pada tahun 2015 tema yang diangkat adalah *nasi tempong*. Sementara, Festival Buah Lokal mengangot potensi buah Banyuwangi, seperti jeruk, buah naga, manggis, durian, durian merah, dan lain-lain. Durian merah merupakan salah satu varietas durian dari Kemiren yang menjadi primadona serta dikampanyekan secara nasional dan internasional.

Adapun untuk BBF setiap tahunnya dilaksanakan dengan tema yang berbeda-beda pula dengan tujuan untuk mempromosikan aneka motif batik yang dikembangkan di kabupaten ini, seperti *Gajah Oling*, *Kangkung Setingkes*, *Alas Kobong*, *Blarak Semplak*, *Gringsing*, *Semanggian*, *Sisik Papak*, *Kawung*, *Ukel*, *Moto Pitik*, *Sembruk Cacing*, *Umah Tawon*, *Kopi Pecah*, *Gedheg'an*, *Gajah Mungkung*, *Paras Gempal*, *Srimpet*, *Wader Kesit*, *Lakaran*, *Juwono*, *Garuda Mungkur*, *Sekar Jagad* serta beberapa motif lainnya. Untuk meramaikan *Batik Festival*, panitia membuat peragaan busana yang digelar di trotoar, *fashion on pedestrian*, yang melibatkan ratusan model dan pelajar SMA di trotoar Taman Blambangan dan malam harinya dilanjutkan *fashion show* di Gesibu. Mendatangkan *Miss Indonesia* 2014, Elvira Devinamira, dan desainer kondang, Priscilla Saputro, merupakan salah satu cara untuk meramaikan *event* ini, khususnya memancing pemberitaan di media-media nasional sehingga para

pengunjung dari daerah lain tertarik untuk membelinya ketika berkunjung ke Banyuwangi. Semakin banyaknya wisatawan yang membeli batik atau menjadikannya oleh-oleh untuk kerabat di rumah, maka semakin berkembang pula industri batik yang berarti menghidupkan ekonomi kreatif berbasis identitas lokal, batik.



Gambar 22.

Model berlanggak-lenggok dalam *Fashion on the Street* meramaikan Banyuwangi Batik Festival 2014.¹⁴

Penyelenggaraan BBF, paling tidak, menunjukkan betapa rezim AAA tengah membawa makna-makna kultural yang selama ini dilekatkan ke motif batik Using ke dalam—meminjam istilah Bella Dick (2008)—*culture on display*, “budaya sebagai pajangan”. Konsep ini bertujuan untuk memudahkan akses terhadap keunikan-keunikan kultural komunitas Using bukan lagi pada makna filosofis, tetapi makna ke-eksotis-an yang memuaskan mata para pengunjung, mata kamera fotografer dan wartawan, serta menarik hasrat para pembaca media atau penonton televisi di seluruh tanah air. Bolehlah tokoh adat Using menerangkan bahwa motif *Gajah Oling* memiliki tuah dan nilai mistis, khususnya pada masa lampau di mana para ibu menggendong bayi dengan jarit bermotif ketika terpaksa keluar rumah di saat *samarwulu*—waktu pergantian antara sore dan malam—untuk melindungi bayi mereka dari gangguan makhluk ghaib. Demikian pula dengan motif *Kangkung Setingkes* yang

dimaknai sebagai wujud kebersamaan komunitas Using yang terikat dalam satu budaya meskipun mereka hidup terpencar. Keunikan makna filosofis tersebut tidaklah cukup untuk mendongkrak penjualan batik Using, sehingga rezim menggelar BBF dengan tujuan akhir, tentu saja, memajukan industri batik. Perpaduan mobilisasi makna-makna filosofis batik dengan praktik budaya sebagai pajangan merupakan bentuk investasi rezim AAA untuk menjadikan identitas tidak lagi semata-mata sebagai bentuk kebanggaan komunal, tetapi sebagai penopang industri identitas.



Gambar 23.

Para model mengenakan fashion berbahan batik Using dalam BBF 2014 di Gesibu Banyuwangi.¹⁵

Apa yang menarik dicermati dan seringkali luput dari perhatian publik adalah kemampuan AAA untuk mengakomodir etnis-etnis lain di Banyuwangi di tengah-tengah usahanya untuk ‘memainkan’ identitas Using untuk kepentingan industri pariwisata dan industri kreatif. Dalam *Banyuwangi Festival*, prinsip akomodasi tersebut diwujudkan dalam beberapa kegiatan, seperti *Festival Wayang Kulit* dengan mendatangkan dalang kondang dari wilayah Mataraman. Acara yang dipusatkan di Genteng ini memberikan hiburan khusus untuk komunitas etnis Jawa-Mataraman sehingga mereka bisa merasakan senang dengan kepemimpinan AAA. Sementara, untuk kalangan santri sebagai basis pendukung politiknya, AAA mulai tahun 2015 menggelar

Festival Santri di Genteng dan *Banyuwangi Islamic Fashion Week* di Muncar. Festival ini sekaligus juga untuk merangkul komunitas etnis Madura yang identik dengan tradisi santri dan pesantren. Selain itu, Pemkab juga membuat kegiatan baru pada tahun 2015, yakni *Festival Barong Nusantara* yang menyuguhkan aneka kesenian barong di tanah air, seperti *Barongsai* dan Reog Ponorogo.

Dengan membuat agenda-agenda yang bisa memberikan hiburan kepada komunitas-komunitas Jawa-Mataraman, Cina, Jawa-Panaragan, Madura, dan santri, AAA sebenarnya tengah memainkan *diplomasi budaya* untuk menghindari kecemburuan terhadap komunitas Using yang memang lebih dominan dalam hajatan *Banyuwangi Festival*. Dalam konteks ini, bisa dikatakan AAA lebih cerdas dibandingkan Samsul Hadi dan RAL dalam memainkan isu-isu identitas etnis. Dia memang lebih menonjolkan keunikan kultural Using, tetapi tidak melupakan membuat *event-event* kultural yang merepresentasikan identitas komunitas etnis lain. Meskipun secara ekonomis acara-acara tersebut kurang bisa menghasilkan devisa—bila dibandingkan, misalnya, dengan BBF dan Festival Buah Lokal—dan kurang bisa menarik minat wisatawan dari luar daerah, namun keberadaan mereka sangat penting untuk memperkuat dukungan politik bagi kepemimpinan AAA.

Selain agenda-agenda ritual yang semakin dimeriahkan dengan promosi besar-besaran, seperti *Seblang Olehsari*, *Seblang Bakungan*, *Kebo-keboan*, *Endhog-endhogan*, *Barong Ider Bumi*, dan *Tumpeng Sewu*, rezim AAA juga menciptakan festival berwarna ritual baru yang sebelumnya tidak ada dalam bentuk ritual, seperti Acara-acara tersebut antara lain *Festival Kopi Sepuluh Ewu*. Sepertihalnya *Tumpeng Sewu*, acara minum kopi ini menjadi unik karena *saking* banyaknya cangkir dan gelas kopi yang disajikan oleh warga Kemiren. Gagasan festival ini sebenarnya tidak berasal dari warga Kemiren, tetapi dari salah satu pengusaha dan pemilik perkebunan kopi di lereng Ijen. Dialah yang menyediakan kopi untuk di-*sangrai* oleh perempuan Kemiren dan disuguhkan kepada para tamu yang hadir. Maka, untuk melekatkan *sense of communalism*, festival ini dikatakan sebagai penyambung persaudaraan karena sejak dulu setiap orang bertamu di rumah warga selalu disuguhkan kopi.



Gambar 24.

Ibu-ibu menyiapkan puluhan cangkir kopi untuk para tamu dalam *Festival Kopi Sepuluh Ewu*.¹⁶

Di bawah kepemimpinan AAA, identitas Using tetaplah menjadi kekuatan kultural yang diunggulkan dan dikembangkan. Warga komunitas Using merasakan kebanggaan karena ritual dan kesenian mereka tetap diperhatikan oleh pemerintah, meskipun kebanggaan itu seringkali hanya menjadi kebanggaan semu, khususnya bagi para pelaku kesenian yang tidak banyak diuntungkan dari festivalisasi atau karnavalisasi budaya Using. Namun, AAA sangat jeli dalam memainkan isu identitas, karena ia tidak hanya berhenti pada aspek kebudayaan, tetapi menggunakannya untuk mempromosikan potensi Banyuwangi, baik dari sektor industri, ekonomi perkebunan, ekonomi pertanian, maupun ekonomi kreatif. Dalam hal ini, bolehlah masyarakat Using berbangga karena di kepemimpinan AAA identitas mereka semakin dikenal luas, baik secara nasional maupun internasional. Apalagi dengan pertumbuhan ekonomi kreatif seperti batik Using yang semakin populer di kalangan wisatawan. AAA terbukti mampu menjadikan ke-Using-an melampaui batas-batas kaku sebuah identitas yang seringkali dimaknai secara membabi-buta menuju pemahaman yang lebih lentur di tengah-tengah ekonomi pasar berbasis keunikan kultural dan pengetahuan kreatif masyarakat.

4.2 Identitas Tengger: *Siasat dan Negosiasi*

Dalam banyak kajian yang telah dilakukan oleh para akademisi dan peneliti, masyarakat dan budaya Tengger diposisikan sebagai contoh ideal pemertahanan budaya lokal warisan leluhur di tengah-tengah perubahan peradaban yang berlangsung secara massif sebagai akibat pembangunan nasional dan globalisasi. Meskipun setiap hari mereka bersinggungan dengan wisatawan mancanegara dan domestik yang memiliki budaya berbeda, sebagian besar masyarakat Tengger yang beragama Hindu masih meyakini dan menjalankan praktik religi warisan nenek moyang. Memang mereka sudah terbiasa dengan produk-produk budaya modern dalam kerja agraris, benda konsumsi, pendidikan dan kehidupan sehari-hari, wong Tengger belum mau meninggalkan sepenuhnya adat-istiadat. Semua kenyataan itu tentu saja bukan sekedar berasal dari kepatuhan mereka terhadap religi Tengger, tetapi hasil konstruksi dan aktivitas-aktivitas praksis yang dilakukan oleh para tokoh adat, tokoh pemerintahan desa, maupun warga kebanyakan. Dan, dalam prosesnya, identitas Tengger bukanlah sesuatu yang bersifat tetap sepanjang masa, tetapi sudah berdialektika dengan bermacam fakta perubahan dan permasalahan yang menyertainya.

4.2.1 Melanjutkan Cerita Rara Anteng-Joko Seger di Zaman Berubah

Menjalani hidup sebagai *wong* Tengger bukanlah persoalan mudah. Dari dongeng asal-muasal, kehadiran kolonial, rezim pascakolonial, hingga rezim pasca Reformasi, wong Tengger harus mengalami banyak permasalahan eksistensial, khususnya terkait bagaimana menegaskan identitas komunal mereka. Masing-masing zaman menghadirkan tantangan dan ancaman yang mengharuskan komunitas ini harus terus bersiasat dan bernegosiasi untuk sekedar mempertahankan eksistensi mereka. Keyakinan mereka terhadap kekuasaan adikodrati yang bersemayam di Gunung Bromo, Gunung Semeru, dan Nirwana tidaklah cukup untuk meyakinkan kekuatan-kekuatan politis dan religi di luar komunitas mereka untuk sekedar membiarkan wong Tengger hidup dengan damai. Hingar-bingar pembangunan nasional di zaman kemerdekaan juga harus 'didamaikan' dengan kehendak untuk terus menggelar ritual warisan leluhur. Semua faktor eksternal, tak pelak lagi, menjadikan

komunitas Tengger yang hidup di Probolinggo, Pasuruan, Malang, dan Lumajang terus memaknai subjektivitas mereka agar tidak sepenuhnya tergerus oleh kekuatan luar dan perubahan zaman.

A. Mengukuhkan Identitas Religi dari Zaman Kerajaan hingga Kolonial

Terlepas benar atau tidaknya, cerita perjuangan Rara Anteng dan Joko Seger sebagai moyang masyarakat Tengger merupakan konstruksi mitologis yang masih diceritakan dan diyakini hingga saat ini. Keteguhan hati dan kekuatan fisik kedua insan tersebut di alam mitos menjadi inspirasi bagi masyarakat Tengger untuk memperjuangkan hidup di *Negeri Di Atas Awan*, meminjam judul lagu Katon Bagaskara. Cerita Rara Anteng dan Joko Seger sebagai asal-muasal wong Tengger memang bukan kenyataan historis. Namun, dari cerita lisan—mengikuti pendapat Propp (1997)—kita bisa mendapatkan gambaran bagaimana sebuah komunitas mengkomunikasikan kedirian dan kebudayaan mereka dalam menghadapi kekuatan adikodrati yang tidak bisa diraba, tetapi bisa dirasakan kehadirannya. Melalui cerita lisan pula, sebuah komunitas mengkonstruksi nilai dan keyakinan ideal dalam menghadapi permasalahan-permasalahan geografis, alam, maupun sosial. Representasi perjuangan dan negosiasi untuk membentuk sebuah komunitas di lereng Bromo dalam cerita Rara Anteng dan Joko Seger merupakan usaha pendahulu Tengger untuk mengkomunikasikan kepada generasi penerus tentang identitas komunal mereka yang mempertemukan keharusan untuk meyakini kekuatan adikodrati dan perjuangan manusia.

Rara Anteng dan Joko Seger dalam cerita lisan ditafsir sebagai perpaduan ideal antara keturunan ningrat keraton dan keturunan pandita yang diberi tugas khusus untuk mendiami wilayah Bromo. Namun, Subahianto dan Setiawan (2012) memiliki pendapat lain terkait tafsir terhadap kedua tokoh mitologis tersebut berdasarkan sikap hidup dan kekuatan religi masyarakat Tengger. Menurut mereka Rara Anteng merupakan representasi *keteguhan* dan *kekuatan* batiniah/spiritual dari manusia awal yang hidup di lereng Gunung Bromo dalam mengabdikan kepada kekuatan Dewata serta memperjuangkan cita-cita untuk membangun sebuah komunitas di tengah-tengah sulitnya hidup. Sementara, Jaka Seger adalah representasi kekuatan fisik yang harus dimiliki

oleh manusia awal agar bisa *survive* di tengah-tengah dinginnya hawa gunung, bencana alam, dan sulitnya medan di wilayah Bromo, baik untuk tempat tinggal maupun lahan pertanian.

Keinginan untuk bisa membangun sebuah komunitas masa depan tersebut diimplementasikan dalam pertapaan kedua anak manusia tersebut di kawasan *segara wedhi*, lautan pasir Bromo, ketika mereka belum juga dikaruniai anak. Pertapaan merupakan wujud bhakti dan doa manusia dalam keheningan mutlak di tengah-tengah kesulitan, ancaman, dan godaan yang dihadirkan alam Bromo. Keikutsertaan Rara Anteng untuk bertapa merupakan simbol betapa kekuatan batin harus dipenuhi dan diperjuangkan sehingga bisa menyatu dalam kekuatan fisik dalam menghadapi semua tantangan. Kemenyatuan antara kekuatan spiritual dan kesungguhan berusaha itulah yang menjadikan *Hong Pikulun*, Tuhan Penguasa Semesta, mengabulkan doa mereka berdua dengan perjanjian bahwa anak terakhir akan dikorbankan ke kawah Gunung Bromo.

Ketika kedua insan tersebut dikaruniai 25 anak, mereka masih harus berjuang untuk melawan kehendak Dewata yang ingin mengambil anak terakhir mereka, Raden Kusumo (Sutarto, 2002). Di tengah kemarahan Bromo—pijar lahar serta semburan debu karena meletus, Rara Anteng dan Joko Seger berusaha melindungi 25 anak mereka. Namun, sekuat apapun usaha Rara Anteng dan Jaka Seger untuk mempertahankan Kusumo, mereka tidak bisa mengelak dari *perjanjian suci* dengan Dewata. Kusumo akhirnya menceburkan dirinya ke kawah Bromo sebagai bentuk pengorbanan agar keluarganya selamat dari amukan bencana alam. Artinya, sejak awal kelahirannya, komunitas Tengger sudah harus bernegosiasi dengan kekuatan adikodrati yang mengendalikan kehidupan manusia. Negosiasi dan siasat terhadap kekuatan adikodrati itulah yang melahirkan bermacam ritual dalam kehidupan keluarga maupun komunal masyarakat Tengger, seperti *Kasada*, *Unan-unan*, *Entas-entas*, dan lain-lain.

Kalau kita dengan pendapat yang berkembang di kalangan akademis bawah para penghuni awal kawasan Bromo yang kemudian dikenal dengan sebutan Tengger ini adalah para pandita yang diberi tugas khusus oleh pihak Kerajaan—sejak zaman Mataram Jawa Timur di bawah Mpu Sindok, dan

berlanjut hingga zaman Singasari dan Majapahit, maka cerita lisan tentang Rara Anteng dan Joko Seger bisa dikatakan memiliki kesamaan tematik dan wacana. Sejak zaman Mpu Sindok, wilayah ini merupakan kawasan *swatantra* yang dihuni oleh *hulun hyang*, para pandita yang mengabdikan hidupnya untuk memuja Dewata, khususnya Sang Hyang Swayambhuwa (Dewa Brahma). Peran ini terus dilaksanakan sampai zaman Singasari dan Majapahit sehingga komunitas yang tinggal di daerah suci/keramat (*hila-hila*) ini dibebaskan dari pajak, kawasan *perdikan*, karena status khususnya itu. Para pandita itu tentu harus bersiasat dan berjuang hidup di tengah-tengah liarnya alam Bromo, sehingga mereka bisa menjalankan tugas suci tersebut. Tidak mengherankan kalau kemudian cerita Rara Anteng dan Jaka Seger dihadirkan sebagai penggambaran sulitnya perjuangan untuk menjalankan tugas agama dari kerajaan. Cerita itu pula yang menjadi dasar bagi wong Tengger untuk menemukan identitas awal mereka serta membangun ikatan *sak-keturunan* (satu keturunan) yang mengikat mereka dalam konsep hubungan antarmanusia tanpa menimbang status ekonomi, sosial, dan religi.



Gambar 25.
Para dhukun Tengger di masa kolonial.
(Foto koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Keyakinan sebagai keturunan Rara Anteng dan Jaka Seger merupakan ikatan pertama yang mempertemukan wong Tengger dari wilayah Probolinggo, Pasuruan, Malang, dan Lumajang dalam konsep *sak keturunan*, satu keturunan. Artinya, mereka membangun kesadaran eksistensial terkait asal-usul yang sama meskipun berada di wilayah geografis yang berbeda. Gunung Bromo menjadi pengikat geo-kultural yang mempertemukan orientasi religi Tengger sejak zaman Rara Anteng dan Joko Seger. Konsep *sak keturunan* juga mengembangkan ajaran solidaritas komunal sekaligus menjadi pendorong komunitas Tengger untuk menjalani ritual-ritual, baik yang bersifat privat/keluarga maupun komunal, yang serupa, meskipun terdapat beberapa ritual dan keyakinan yang sedikit berbeda satu sama lain. Setiap tahun, misalnya, mereka menggelar Yadnya Kasada sebagai bentuk penghormatan terhadap pengorbanan Raden Kusumo dan wujud pengorbanan mereka terhadap kekuatan adikodrati di kawah Bromo. Menjaga hubungan harmonis dengan Sang Pencipta, merupakan keyakinan sekaligus identitas religi masyarakat Tengger. Semua mantra ritual dalam tradisi Tengger, pertamanya, ditujukan untuk mendapatkan perlindungan dari *Hong Pikulun*, Sang Maha Kuasa, yang mengendalikan kehidupan dan kehendak manusia di muka bumi.



Gambar 26.
Seorang dhukun Tengger memimpin ritual keluarga di Tosari Pasuruan
(Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Keyakinan religi kedua adalah membina hubungan harmonis dengan sesama makhluk Tuhan di muka bumi. Makhluk Tuhan ini adalah makhluk hidup yang diciptakan Sang Pencipta untuk melengkapi kehidupan di muka bumi, seperti tumbuh-tumbuhan, hewan, makhluk ghaib, dan manusia. Keyakinan inilah yang menjadikan manusia Tengger memperlakukan makhluk secara terhormat. Tidak hanya hewan dan tumbuhan, bahkan makhluk ghaib pun mereka hormati. Sampai-sampai para penunggu pedhanyangan di masing-masing desa diberikan sesaji dalam ritual-ritual keluarga maupun komunal. Sikap menghormati sesama manusia juga diwujudkan dalam kearifan-kearifan lokal Tengger yang mengutamakan keharmonisan hubungan sosial tanpa kelas; bahwa setiap manusia memiliki kedudukan yang sama. Kenyataan sosial ini pula yang menjadikan mereka tidak menerapkan sistem kasta, berbeda dengan ajaran Hindu dari India yang sangat ketat dalam menerapkan sistem pembedaan kelas sosial tersebut.



Gambar 27.

Sepasang pengantin Tengger dan warga undangan di masa kolonial.
(Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Membina hubungan harmonis dengan alam menjadi keyakinan religi ketiga. Tidak mengherankan kalau wong Tengger selalu melakukan ritual *Unan-unan*, semacam bersih desa agar alam tempat mereka tinggal

memberikan rezeki dan terhindar dari bencana. Dalam ritual ini mereka selalu mendoakan kebaikan dari *panca mahabuta*, yakni *bumi, banyu, geni, angin*, dan *angkasa*. Termasuk juga Kasada yang menunjukkan penghormatan mereka terhadap Gunung Bromo yang diyakini menjadi tempat bersemayamnya para dewata yang berasal dari nenek moyang mereka. Apalagi Bromo juga bisa memberikan kemurkaan—meletus—sekaligus kesejahteraan—abu vulkanik pasca letusan yang menyuburkan. Terhadap pohon cemara besar yang menjadi tempat *pedhanyangan* desa, mereka juga tidak mau merusak karena di situlah diyakini bersemayam arwah leluhur yang ikut menjaga dan mengawasi kehidupan sehari-hari wong Tengger.



Gambar 28.

Warga Tengger berkumpul di bawah Gunung Bathok untuk menuju Gunung Bromo dalam Ritual Kasada di zaman kolonial Belanda. (Koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Ketiga keyakinan religi tersebut, apabila ditelisik lagi merupakan karakteristik dari ajaran Syiwa dan Sugata atau Syiwa-Sugata yang diyakini oleh para dhukun pandita sebagai agama awal wong Tengger. Perpaduan antara ajaran Hindu dan Budha ini merupakan ciri khas dari zaman Singasari sampai Majapahit. Dalam setiap mantra ritual, perpaduan antara ajaran Hindu dan Budha selalu ada dan dibacakan para dhukun pandita. Artinya, sejak awal, masyarakat Tengger memiliki kecerdasan untuk membaca dan

mensinkretiskan dua agama besar, Hindu dan Budha, untuk dijadikan identitas religi mereka dalam kehidupan. Itulah mengapa, sampai sebelum Orde Baru, warga Tengger tidak pernah mengidentifikasi diri mereka sebagai pemeluk Hindu ataupun Budha, tetapi mereka memiliki karakteristik religi: memberi penghormatan kepada para Dewata dan memuliahkan Gunung Bromo.

Keyakinan terhadap nilai-nilai religi tersebut menjadikan manusia dan masyarakat Tengger figur-figur istimewa. Catatan yang dimiliki Thomas Stamford Raffles dalam *The History of Java* menegaskan bahwa wong Tengger menjalani kehidupan mereka dengan prinsip-prinsip yang mengedepankan keharmonisan, seperti jujur, rajin, tertib dan teratur, damai, serta riang-gembira. Mereka juga tidak mengenal candu dan judi. Selain itu, wong Tengger tidak menyukai perzinahan, perselingkuhan, pencurian, dan bentuk-bentuk kejahatan lainnya. Orang boleh saja berpendapat bahwa keteguhan prinsip tersebut tidak bisa dipisahkan dari posisi geografis mereka yang hidup di wilayah pegunungan sehingga jarang berinteraksi dengan masyarakat luar. Menurut kami, kualitas pribadi yang dihasilkan dari keturunan pandita dengan beragam habitus religi-lah yang menjadikan manusia Tengger pribadi-pribadi unggul yang taat dalam beribadah dan kuat dalam bekerja.

Perihal kesakralan dan pemujaan terhadap Gunung Bromo diyakini sudah berlangsung sejak zaman Mataram Mataram Jawa Timur. Posisi sakral tersebut diperkuat di zaman Singasari dan Majapahit, sehingga para pandhita, sebagaimana kami jelaskan secara singkat sebelumnya, mendapatkan tugas khusus untuk menjaga dan menghormati Bromo. Kabar tentang Bromo dan komunitas Tengger rupa-rupanya tidak pernah pudar, meskipun Majapahit sudah hancur. Di masa kolonial Bromo dan keunikan religi masyarakat Tengger menjadi objek foto para fotografer dan pelancong serta objek kajian para peneliti, selain menjadi tempat wisata. Bahkan, Raja Siam (Thailand), *Koning Cholalongkorn*, pernah berziarah ke Bromo pada masa kolonial Belanda. Kenyataan tersebut mempertegas bahwa selain memiliki keunikan alam, kawasan Tengger juga memiliki daya spiritual yang sudah tersiar ke mana-mana.



Gambar 29.

Rombongan Raja Siam *Koning Chulalongkorn* ketika berziarah ke Gunung Bromo di masa kolonial Belanda. (Foto koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Tentu saja, kedatangan Raja Siam ke Gunung Bromo bukan sekedar untuk berwisata. Bisa diduga, ia sebagai raja mendapatkan informasi penting terkait gunung ini dalam kosmologi Majapahit. Sebagaimana kita ketahui, meskipun Siam tidak pernah dijajah Majapahit, tetapi kerajaan ini juga menjalin komunikasi, sehingga sangat mungkin terdapat literatur atau informasi tentang kawasan Bromo dan masyarakat Tengger yang sampai ke kalangan istana. Terlepas dari benar atau salahnya dugaan tersebut, Raja *Koning Chulalongkorn* mungkin memiliki perhatian atau tujuan khusus ketika berziarah ke Bromo. Dan, pastinya, itu berkaitan dengan keyakinan religinya sebagai pemeluk Budha.

Selain sebagai objek foto dan penelitian, kawasan Bromo sejak zaman kolonial telah menjadi obyek wisata yang digemari para wisatawan Eropa, baik lelaki maupun perempuan. Memang secara administratif Belanda menjajah kawasan ini, tetapi para pegawai kolonial juga ingin memanjakan mata, pikiran, dan batin mereka dengan aktivitas *melancong* ke kawasan Bromo yang berhawa dingin, meskipun medan yang harus mereka lalui sangat sulit. Eksotisme Bromo dan masyarakat Tengger menjadi sarana untuk melakukan relaksasi dari aktivitas perkebunan atau administratif di kota. Selain itu,

sangat mungkin, mereka juga berusaha mendapatkan wilayah-wilayah perkebunan baru sembari melakukan rekreasi. Karena sulitnya medan menuju kawasan Bromo, para pelancong dan pekebun Eropa biasanya menggunakan jasa tandu (*draagstoel*) yang dipikul empat penduduk pribumi. Sesampai di kaki kawasan *segara wedhi* biasanya mereka akan menyewa jasa *ojek* kuda untuk menuju tangga Bromo. Dengan demikian, sejak era kolonial, masyarakat Tengger sudah terbiasa dengan aktivitas pariwisata yang dilakukan oleh warga Eropa.



Gambar 30.

Tukang tandu beristirahat bersama perempuan Eropa yang hendak naik ke Bromo dan sepasang warga Eropa berpose di kaki Bromo di zaman kolonial, didampingi dua warga yang menyewakan kuda
(Foto koleksi *online* Tropenmuseum Belanda)

Kedatangan manusia-manusia Eropa, pada akhirnya, memang menjadikan kehidupan warga Tengger berubah karena sebagian besar kawasan subur di lereng bawah Bromo yang semula mereka diami dikonversi menjadi area perkebunan kopi, kakao, dan cengkeh. Pembukaan lahan ini diikuti pula dengan migrasi yang dilakukan oleh pihak VOC dengan mendatangkan para pekerja dari Madura dan orang-orang Jawa yang mayoritas beragam Islam. Sebagian mereka mendiami lereng bawah bagian Barat, Timur,

Selatan, dan Utara. Kedatangan para pekerja perkebunan ini sedikit banyak menghadirkan permasalahan sosio-kultural bagi masyarakat Tengger karena keyakinan religi yang berbeda. Sebagian besar wong Tengger memilih untuk pindah ke lereng atas dan sebagian kecil bertahan dengan melakukan adaptasi terhadap masyarakat dan budaya baru. Kawasan Nongkojajar di Singosari Malang perlahan-lahan berubah menjadi komunitas Jawa dan sebagian warga Tengger yang bertahan akhirnya beradaptasi dengan budaya Jawa. Sementara, kawasan Puspo di Pasuruan dan Sukapura di Probolinggo dihuni mayoritas Madura-Muslim. Demikian pula di kawasan Senduro Lumajang yang mayoritas penduduknya adalah Madura dan Jawa.

Pilihan sebagian besar wong Tengger untuk menyusul saudara-saudara *sak-keturunan* mereka yang menetap di lereng atas Bromo merupakan pilihan strategis dalam menghadapi pengaruh masyarakat dan budaya baru yang berbeda dengan budaya mereka. Kita bisa memahami bahwa wong Tengger pra-kolonial dan pra-kedatangan buruh Madura dan Jawa adalah komunitas yang sudah memiliki keyakinan religi yang sangat mapan dan kuat serta sama sekali berbeda dengan religi yang dibawa para pendatang. Keyakinan terhadap posisi mereka sebagai penjaga *hila-hila* yang harus menjalankan peribadatan tertentu menjadikan mereka merasa takut terkena kutukan, sebagaimana dititahkan para raja, sejak Singasari sampai dengan Majapahit. Kekuatan terhadap keyakinan ini menjadi salah satu faktor untuk pindah ke lereng atas. Dengan berpindah ke sana, mereka tidak akan terusik atau dijadikan sasaran konversi oleh para pendatang maupun warga Eropa, sehingga masih bisa menjalankan peribadatan sesuai dengan ajaran leluhur. Selain itu, *sense of solidarity* dan *sense of belonging* mereka akan berubah ketika bertahan di lereng bawah dengan membaaur bersama warga pendatang karena akan memunculkan sistem dan praktik sosial yang berbeda. Dhukun pandita atau *Sang Makedur*, misalnya, akan kehilangan posisi religi-nya karena dalam agama Islam tidak mengenal tokoh agama ini, tetapi kyai. Ritual-ritual dan mantra-mantra juga akan mengalami perubahan. Maka, pilihan untuk pindah merupakan pilihan eksistensial untuk terus mengembangkan dan memperkuat ikatan solidaritas komunal berbasis identitas religi dan budaya warisan leluhur Tengger. Inilah babak awal politik identitas yang mereka mainkan di masa kolonial.

B. Mengkonversi Agama sebagai Siasat di Masa Orde Baru

Sayangnya, keyakinan religi Syiwa-Sugata sebagai identitas komunal masyarakat Tengger tidak cukup ampuh untuk menjadikan mereka aman dari ancaman rezim negara Orde Baru yang mengharuskan setiap warga negara memeluk salah satu dari agama yang diakui, yakni Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Syiwa-Sugata, bagi rezim negara, bukanlah agama resmi, sehingga warga Tengger diharuskan untuk memeluk salah satu dari kelima agama tersebut. Tentu saja, ini merupakan ancaman terhadap eksistensi Tengger, apalagi dasar peraturan tersebut adalah untuk membersihkan sisa-sisa komunis dari bumi Indonesia. Ketika sebuah komunitas etnis tidak memeluk salah satu dari agama resmi, maka mereka akan dicap tidak beragama alias komunis. Labelisasi komunis tentu akan memunculkan trauma mendalam karena tragedi berdarah yang juga dialami oleh sebagian warga Tengger yang dituduh menjadi anggota atau simpatisan PKI. Trauma terhadap tragedi berdarah 1965, di mana banyak warga Tengger yang dibunuh oleh laskar-sipil atas arahan pihak militer, menjadikan mereka harus memilih salah satu dari agama resmi yang diwajibkan dan diakui oleh rezim Orde Baru.

Maka, pada tahun 1973, atas campur tangan rezim negara dan pertemuan para dhukun, disepakati bahwa masyarakat Tengger memeluk agama Hindu. Hal itu didasarkan pada kemiripan ritual dan mantra-mantra yang dibaca para dhukun. Meskipun demikian, tidak semua masyarakat Tengger bersepakat terhadap pilihan religi baru tersebut. Dhukun dan masyarakat Tengger Ngadas Malang memilih memeluk agama Budha. Sekali lagi, pilihan ini merupakan 'pilihan politis', dalam artian mereka memilih untuk menjadi Hindu didasarkan atas pertimbangan untuk keselamatan generasi berikutnya, karena ketika memilih untuk tidak memilih agama tersebut, sangat mungkin mereka akan dihabisi oleh rezim represif yang menggunakan kekuatan laskar-Muslim untuk melakukan pembunuhan. Ketika hal itu terjadi, generasi penerus Tengger akan semakin sedikit dan lambat-laun akan mengalami kepunahan.

Mengkonversi keyakinan religi mereka menjadi Hindu Dharma sebagaimana yang dipraktikkan oleh masyarakat Bali merupakan ujian berat terhadap identitas religi dan budaya Tengger. Bagaimana tidak, para dhukun yang biasanya membaca mantra-mantra ritual harus belajar juga ayat-ayat

dalam kitab *Weda* serta menularkan pemahaman mereka masyarakat. Demikian pula, tambahan ritual yang harus disesuaikan dengan ajaran Hindu, seperti peribadatan di Pura. Mereka harus berbagi tempat suci, tidak hanya di *Pedhanyangan* tetapi juga di Pura. Kita bisa menduga betapa konflik batin terkait keyakinan muncul dalam diri wong Tengger. Namun demikian, mereka memiliki kesadaran komunal yang terus dibangun oleh para dhukun bahwa pilihan mengkonversi agama bukanlah semata-mata kekalahan oleh agama mayoritas, tetapi sebuah siasat eksistensial untuk tetap *meng-ada* dan *menjadi* Tengger di tengah-tengah praktik kekuasaan yang represif dan siap membunuh siapa saja yang dianggap melakukan perlawanan. Untungnya, terdapat beberapa aspek ritual dan keyakinan religi yang sama antara ‘agama Tengger’ dan Hindu, sehingga masyarakat bisa beradaptasi, meskipun dilandasi keterpaksaan.

Setelah mereka memeluk agama Hindu, beberapa penyesuaian peribadatan dilakukan dengan memasukkan beberapa doa dan ritual seperti pemeluk Hindu di Bali. Namun, wong Tengger tidak mau sepenuhnya memeluk Hindu sesuai dengan tradisi orang Bali. Mereka tetap mempertahankan ritual-ritual dan mantra-mantra warisan Syiwa-Sugata yang sudah bercampur dengan adat mereka. Artinya, penerimaan terhadap agama mayoritas orang Bali ini bukanlah penerimaan sepenuhnya, tetapi *penerimaan yang bersifat lentur* dengan tetap menakomodasi kebiasaan-kebiasan religi lokal. Tentu saja, bukan persoalan mudah bagi masyarakat Tengger untuk mempraktikkan ritual dan doa serta membaca kitab yang diberikan oleh Parisada Hindu Dharma Indonesia. Namun, seiring berjalannya waktu, proses konversi tersebut bisa diterima, walaupun sebagian besar ritual dan mantra Tengger tetap dijalankan.

Seiring kembalinya beberapa generasi muda Tengger dari menempuh pendidikan tinggi di Sekolah Tinggi Hindu Dharma di Bali, pada era 1990-an sampai dengan 2000-an muncul gerakan untuk melakukan purifikasi ajaran Hindu di wilayah ini. Namun, gerakan tersebut bisa diredam oleh para dhukun yang bersikukuh untuk mempertahankan sistem dan keyakinan religi warisan para leluhur. Mereka meyakini bahwa ketika ajaran leluhur ditinggalkan, maka masyarakat Tengger akan mendapatkan musibah, karena wilayah Bromo merupakan tanah *hila-hila*, tanah suci/keramat, yang berbeda dengan wilayah

Bali. Itulah mengapa sampai sekarang tidak ada tradisi *ngaben* di masyarakat Tengger. Mereka tetap mengubur jenazah, tetapi tidak sama dengan umat Islam yang menguburkan jenazah dengan kepala menghadap ke utara. Kepala jenazah di Tengger menghadap ke Gunung Bromo sebagai gunung suci. Masyarakat dengan tuntunan dhukun juga tetap menjalankan ritual-ritual yang berbeda, seperti Kasada, Unan-unan, dan Entas-entas. Artinya, secara resmi mayoritas Tengger memang beragama Hindu, tetapi Hindu mereka tetaplah memiliki perbedaan dengan agama yang diyakini dan dijalankan masyarakat Bali. Meskipun demikian, masyarakat Tengger mulai mengalami ketidaktunggalan identitas karena masuknya mereka ke dalam ajaran Hindu Dharma.

Meskipun sudah memeluk agama resmi yang direstui oleh negara, bukan berarti masyarakat Tengger terbebas sepenuhnya dari tegangan dengan kekuasaan politik. Mereka harus menghadapi kehendak negara untuk menjadikan kawasan Bromo-Semeru yang dulunya menjadi tempat warga Tengger menjalani hidup sehari-hari dengan bercocok-tanam sebagai kawasan taman nasional.

Dalam kondisi krisis identitas tersebut, masyarakat Tengger menghadapi masalah hak ulayat: pada 14 Oktober 1982, dalam Kongres Taman Nasional se-Dunia ke-3 di Denpasar, Bali, pemerintah Indonesia menetapkan dataran tinggi Bromo, Tengger, dan Semeru sebagai Taman Nasional—“suatu kawasan atau wilayah yang dilindungi pemerintah dari perkembangan manusia dan polusi”. Pagi hari 14 Oktober 1982 itu, masyarakat Tengger bangun dari tidur dan tiba-tiba mendapati tanah-tanah adat mereka berada dalam wilayah terlarang. Terlarang mengambil kayu bakar dari hutan, terlarang memetik *tanlayu* (edelweiss Jawa, *Anaphalis javanica*) yang diperlukan untuk berbagai upacara adat, tak leluasa lagi berladang gilir-balik karena mungkin saja calon lokasi ladang baru sekarang telah dikapling pemerintah sebagai bukan-zona-pemanfaatan. Penetapan Taman Nasional tanpa konsultasi publik sebelumnya ini kelak akan menimbulkan berbagai masalah sosial, yang berpangkal pada kecenderungan pemerintah menghegemoni dan meminggirkan masyarakat, dalam hal ini masyarakat adat Tengger.¹⁷

Alasan dijadikannya sebuah kawasan sebagai taman nasional adalah untuk menjadikannya sebagai wilayah konservasi sehingga anggota masyarakat yang dulunya mengambil kayu atau hasil-hasil alam lain dan menggarap lahan di sana tidak bisa leluasa lagi melakukannya. Begitupula hak ulayat sebagai warisan dari kebijakan kerajaan Singasari dan Majapahit yang menjadikan

kawasan di sekitar Bromo sebagai tanah *perdikan*—dibebaskan dari pajak—menjadi tidak berguna. Masyarakat Tengger tidak memiliki kebebasan untuk mengola tanah perdikan tersebut karena sudah dikuasai oleh negara. Kalaupun mereka hendak mengola sebuah lahan yang berada di kawasan taman nasional, mereka harus mendapatkan izin dari aparaturnegara. Artinya, masyarakat Tengger tidak memiliki keleluasaan untuk berada dan mengada di atas tanah perdikan yang pada zaman kerajaan dibebaskan untuk kepentingan komunitas di sekitar Bromo sebagai hadiah atas dharma bakti mereka.

Ironisnya, dalih menjadikannya kawasan tersebut sebagai taman nasional ternyata menyimpan misi khusus, yakni menjadikan dan mengembangkan kawasan Bromo sebagai daerah tujuan wisata nasional dan internasional. Meskipun para dhukun Tengger membuat aturan tegas bahwa orang non-Tengger tidak boleh membeli tanah di sekitar Bromo untuk keperluan pertanian maupun pembangunan hotel, kenyataannya, hotel-hotel yang ada dari era Orde Baru sampai sekarang dimiliki oleh orang-orang non-Tengger yang menikahi para perempuan Tengger atau mampu mengambil hati pemuka adat, aparat pemerintahan, dan masyarakat. Tragisnya, hak pengelolaan pariwisata Bromo sebagian besar berada dalam wewenang pemerintah pusat melalui Taman Nasional Bromo-Tengger-Semeru, sehingga masyarakat Tengger tidak mendapatkan wewenang untuk berperan-aktif dalam pengelolaan. Kalaupun mereka terlibat, itu sebatas menyewakan *home stay*, *jeep*, kuda tunggangan, atau usaha-usaha warung. Tanah *hila-hila* yang dikeramatkan dan disucikan oleh keyakinan Tengger, sejak Orde Baru hingga saat ini harus dibagi pemaknaannya dengan rezim negara yang mengeruk devisa dari potensi wisata Bromo.

Pertanyaannya, mengapa wong Tengger tidak berani melakukan mobilisasi massa dengan mengusung kesamaan identitas *sak-keturunan* untuk menuntut hak-hak adat mereka terhadap kawasan Bromo? Terdapat beberapa kemungkinan jawaban atas pertanyaan tersebut. Pertama, kebijakan taman nasional dan wisata Bromo ditetapkan oleh rezim Orde Baru yang terkenal kejam terhadap gerakan-gerakan perlawanan masyarakat atau komunitas kecil seperti Tengger. Apalagi, masyarakat juga masih mengalami trauma pembunuhan 1965 yang juga menelan korban jiwa dari warga Tengger yang

terlibat atau dituduh terlibat PKI. Tentu mereka tidak ingin mengulangi kembali tragedi pembunuhan tersebut. Kedua, salah satu kearifan lokal Tengger, *setya terhadap guru pemerintah*, mengharuskan mereka untuk mematuhi dan menuruti peraturan yang dibuat oleh penguasa negara, meskipun hal itu berarti meminggirkan hak-hak adat mereka sebagai sebuah komunitas yang turun-temurun menempati kawasan Bromo.

Kearifan lokal berupa kesetiaan terhadap pemerintah ini memang menjadi warisan nenek-moyang sejak zaman kerajaan. Pada masa Orde Baru kearifan ini, pada akhirnya, memang menjadikan warga Tengger seolah-olah tidak mampu berbuat banyak terhadap tindakan rezim negara, termasuk menjadikan kawasan tempat mereka hidup sebagai wilayah taman nasional. Namun, apabila kita kembalikan pada kondisi politik nasional di mana rezim memainkan politik repressif sekaligus merangkul, maka kita bisa melihat sebenarnya wong Tengger tengah bersiasat dengan identitas mereka. Tindakan frontal, semisal memainkan isu resistensi, tentu akan menjadi pilihan konyol. Maka, para dhukun mulai ‘memainkan’ isu kesetiaan terhadap pemerintah sebagai wacana untuk mendapatkan perhatian mereka. Apalagi, Presiden Suharto juga mulai memainkan politik merangkul kekuatan ataupun komunitas yang dianggap memiliki ajaran-ajaran leluhur dan bisa mendukung pemerintahannya.

Sebenarnya, masyarakat Tengger memiliki tradisi resistensi terhadap kesewenang-wenangan penguasa. Hal itu dibuktikan dengan keterlibatan mereka dalam gerakan perlawanan terhadap penjajah Belanda. Bahkan, dalam cerita turun-temurun, salah satu pejuang Tengger ikut membunuh penguasa Probolinggo, seorang China yang menyewa kabupaten ini dari pihak kolonial. Namun, perlawanan tersebut lebih didasarkan kepada kenyataan bahwa penguasa kolonial adalah penguasa asing—bukan penguasa Republik merdeka—yang eksploitatif terhadap masyarakat dan sumber daya alam kawasan Tengger. Menghadapi pemerintah Republik, mereka dihadapkan pada sebuah trauma sekaligus dilema. Trauma terhadap pembunuhan 1965 dan dilema karena adat mewajibkan mereka patuh kepada pimpinan, meskipun sudah jelas-jelas berbuat kedhaliman. Bahkan, di masa Reformasi, ketika banyak komunitas adat di luar Jawa melakukan perlawanan untuk menuntut

hak-hak adat mereka, komunitas Tengger tidak melakukan gerakan serupa. Mereka tetap mematuhi apa-apa yang digariskan oleh aparatus negara. Meskipun demikian, bukan berarti mereka hanya diam, tidak melakukan apa-apa untuk kepentingan *survival* di tengah-tengah kekuasaan rezim negara. Mereka terus melakukan negosiasi dalam banyak arena kebudayaan maupun pemerintahan untuk menegaskan eksistensi mereka.

Sejak era 1980-an mulai banyak pejabat negara—dari menteri, gubernur, hingga bupati—yang datang pada perayaan Kasada dengan atas inisiatif pemerintah kabupaten dan para dhukun Tengger. Kehadiran para pejabat tersebut ditindaklanjuti dengan pemberian gelar *Warga Kehormatan Tengger* mulai dilakukan oleh para dhukun dalam acara seremonial Kasada, mengikuti trend serupa di komunitas-komunitas etnis lain di Indonesia. Bagi para pejabat, gelar tersebut akan menjadi nilai lebih karena mereka dianggap bisa melakukan pendekatan kepada komunitas-komunitas etnis yang sekaligus mengarahkan mereka untuk menopang program-program pemerintah. Sementara, bagi komunitas Tengger, kedatangan para pejabat dan pemberian gelar kehormatan tersebut merupakan bentuk siasat kultural untuk mendapatkan perhatian khusus dari pemerintah, khususnya terkait eksistensi mereka.

Pada saat yang sama, rezim negara juga melihat potensi bidang pertanian dan wisata yang bisa dimanfaatkan untuk akumulasi finansial negara. Maka, kawasan Bromo segera menjadi sasaran program pembangunan bidang pertanian dalam bentuk revolusi hijau berupa massifikasi tanaman sayur-mayur dan kentang dengan menggunakan pupuk dan pestisida. Infrastruktur jalan yang menghubungkan kawasan Tengger dengan kota-kota kabupaten dibangun untuk memperlancar pengiriman hasil pertanian ke wilayah-wilayah perkotaan Jawa Timur dan Indonesia. Selain itu, pembenahan transportasi juga dimaksudkan untuk memperlancar aktivitas pariwisata Bromo sehingga pajak penghasilan dari usaha perhotelan dan tiket masuk bisa meningkat. Bangunan-bangunan sekolah dasar mulai didirikan untuk mendidik para putra Tengger dengan ilmu-ilmu modern dan ideologi kepatuhan terhadap rezim negara atas dasar Pancasila. Nilai dan praktik modernitas semakin berkembang di tengah-tengah usaha mereka untuk tetap menjaga identitas religi dan budaya Tengger.

Mengingat potensi ekonomi pertanian dan wisata serta keunikan budaya Tengger yang dianggap bisa menopang bangunan budaya nasional, rezim negara memberikan perhatian politik secara khusus kepada komunitas Tengger. Perhatian itu diwujudkan dalam bentuk pemberian kursi di DPRD Kabupaten Probolinggo kepada Suja'i, Koordinator Dhukun se-Kawasan Tengger, dari Utusan Golongan pada era 1990-an, sebelum akhirnya ditiadakan pasca Reformasi 1998. Pemberian kursi DPRD ini, selain untuk mengapresiasi keunggulan kultural dan potensi ekonomi, bisa ditafsir sebagai usaha rezim negara untuk memperkuat rangkulan mereka terhadap komunitas wong Tengger di empat kabupaten. Dengan posisi tersebut, rezim juga mendapatkan dukungan politik, khususnya untuk partai mereka, Golongan Karya. Dan, memang terbukti, selama periode sebelum Reformasi 1998, Golongan Karya selalu menjadi pemenang dalam Pemilu. Hal itu tentu tidak bisa dilepaskan dari posisi Suja'i yang menjadi Koordinator Dhukun se-Kawasan Tengger di mana 'suaranya' menjadi panutan bagi dhukun-dhukun pandita dan warga di empat kabupaten. Inilah pertama kali identitas Tengger diinkorporasi secara pragmatis oleh rezim negara melalui keterwakilan di DPRD.



Gambar 31.

Suja'i, Koordinator Dhukun Pandita Se-Kawasan Tengger pada era 1990-an yang diangkat menjadi anggota DPRD Kabupaten Probolinggo.

Namun, pilihan Suja'i untuk mau menjadi anggota DPRD Kabupaten Probolinggo dari unsur Utusan Golongan harus juga dibaca sebagai bentuk siasat politiko-kultural yang dimainkan untuk tujuan-tujuan strategis bagi pengembangan, penguatan, dan pemberdayaan komunitas Tengger. Su'jai dan dhukun-dhukun lain bukanlah orang-orang yang tidak paham politik, apalagi mereka juga mengalami tegangan-tegangan politis yang melibatkan komunitas Tengger. Dengan menerima posisi strategis tersebut, Suja'i bisa menegosiasikan kepentingan-kepentingan komunal Tengger agar lebih diperhatikan oleh pemerintah kabupaten, provinsi, dan pusat. Mereka bisa mendapatkan fasilitas-fasilitas sekolah, misalnya, untuk menjadikan anak-anak Tengger pintar dan tidak di-stigma sebagai komunitas terbelakang. Secara kultural, keunikan dan karakteristik religi mereka juga tidak akan dipermasalahkan oleh rezim ataupun kekuatan-kekuatan religi lain. Artinya, di era 1990-an, politik identitas yang dimainkan wong Tengger adalah politik kultural yang tidak frontal dengan memberikan suara mereka untuk menyokong kepentingan rezim, tetapi mereka juga bisa menegosiasikan kepentingan komunal di tengah-tengah proses hegemonik negara.

C. Wong Tengger dalam Mantra Modern: Subjektivitas yang Mulai Terbelah

'Kepedulian' rezim negara terhadap pembangunan infrastruktur dan Revolusi Hijau di kawasan Bromo perlahan-lahan mulai menghadirkan warna baru dalam kehidupan masyarakat Tengger yang berkawan kabut, angin, dan dingin. Mudahnya mobilitas mereka ke wilayah kota karena akses jalan yang sudah diaspal sejak era 1970-an untuk mempermudah penjualan dan penyaluran hasil sayur-mayur menjadikan mereka mulai membawa-masuk benda-benda pabrikan ke dalam rumah; dari *tape player*, televisi, sepeda motor, kursi sofa, dan lain-lain. Rumah-rumah Tengger yang dulunya hanya terbuat dari kayu cemara dan bambu mulai berganti menjadi rumah separuh tembok atau rumah tembok penuh. Isi dan bentuk rumah, kemudian, menjadi penanda-penanda kultural baru yang sangat berbeda dari masa-masa sebelumnya.

Itulah mengapa Hefner menempatkan era 1970-an sebagai fase historis khusus yang ditandai dengan banyak perubahan sebagai akibat dari program pembangunan negara dan Revolusi Hijau.

Pada awal 1970-an dampak dari program-program ini [pembangunan, *pen*] mulai terasa di wilayah pegunungan Jawa. Di Pegunungan Tengger, pembangunan jalan-jalan telah memudahkan transportasi kendaraan bermotor, barang-barang, konsumsi, serta semakin banyaknya campur tangan pemerintah. Para petani yang mampu membeli obat-obatan tanaman mengganti tanaman pangan mereka dengan tanaman komersil. Barang-barang konsumsi buatan Jepang mulai menggantikan tradisi slametan sebagai simbol kemakmuran dan prestise. Dalam semua aspek kehidupan, tampaknya, suatu wilayah yang dulu dengan bangga pernah menghindari hirarki dan ketidaksamaan seperti yang terjadi di dataran rendah, kini mendapatkan dirinya sebagai bagian masyarakat Jawa yang lebih luas. Sebuah dunia sedang tenggelam. Surutnya dunia ini tidak saja terlibat pada naiknya pendapatan dan produksi, tetapi juga pada berubahnya dasar-dasar identitas dan otoritas. (1999: 3)

Massifikasi pertanian wortel, kentang, bawang pre, dan kubis serta pembangunan fasilitas jalan memberikan keuntungan finansial bagi wong Tengger. Mudahnya penjualan hasil panen dikarenakan akses jalan yang semakin baik menjadikan pundi-pundi uang mereka bertambah banyak. Bagi keluarga dengan tanah garapan lumayan, perubahan ekonomi ini diikuti dengan perubahan orientasi gaya hidup, khususnya terkait kepemilikan kendaraan bermotor, televisi, perabot rumah tangga, dan arsitektur rumah. Sementara, bagi keluarga miskin, perubahan tersebut kurang berdampak signifikan, karena mereka tidak memiliki cukup tanah untuk bisa mendulang rezeki dari Revolusi Hijau. Identitas sebagai keturunan Rara Anteng-Jaka Seger yang mengutamakan kesetaraan sosial antaranggota komunitas Tengger perlahan mulai berubah, terbelah.

Meskipun dalam banyak konstruksi akademis di masa Orde Baru wong Tengger tetap digambarkan mengutamakan kesetaraan sosial, tetapi perbedaan kepemilikan benda-benda modern buatan pabrik atau rumah mentereng bergaya kota tetap menjadi representasi perbedaan yang mulai dipahat dalam lanskap geokultural pegunungan Bromo. Konsep sak-keturunan memang masih diyakini, tetapi dalam praktiknya, sudah mulai berubah. Bukan hanya soal kendaraan bermotor dan rumah, bahkan penyelenggaraan ritual juga mulai berubah, khususnya ritual yang bersifat personal. Perayaan ritual seperti *walagara* (adat pernikahan), misalnya, sangat berbeda antara keluarga kaya dan keluarga miskin. Artinya, kalau dulu slametan menjadi ajang untuk menunjukkan kemakmuran dengan menghadirkan makanan kepada tamu, di

masa Orba slametan bergeser menjadi penanda perbedaan status karena semakin dimeriahkannya sebuah slametan semakin berbeda pula eksistensi sebuah keluarga. Itulah mengapa Hefner mengatakan “sebuah dunia sedang tenggelam”. Artinya, anggitan-anggitan ideal terkait kesetaraan dan kesamaan posisi sosial wong Tengger tanpa memandang status ekonomi dan religi mereka mulai berubah sebagai akibat menguatnya representasi kemakmuran dalam praktik hidup sehari-hari maupun praktik ritual.

Artinya, ketika persoalan identitas religi yang harus ditata-ulang sebagai akibat konversi perlahan mulai bisa diatasi, subjektivitas komunal wong Tengger menjadi terbelah ketika ‘mantra’ modern mulai menguat sebagai orientasi kehidupan mereka. Ini tentu bukan untuk mengatakan bahwa wong Tengger tidak boleh hidup dalam alam modern. Namun, sekedar menegaskan bahwa persoalan identitas mereka secara internal juga mengalami pergeseran, khususnya terkait pemaknaan terhadap kesetaraan dan kesamaan sosial. Memang, secara linguistik mereka masih menggunakan bahasa Jawa Tengger yang tidak mengenal tingkatan bahasa, tetapi makna perayaan ritual tetap berbeda antara si kaya dan si miskin. Demikian pula dengan perabotan dan alat transportasi yang dimiliki keluarga kaya akan berbeda dengan keluarga miskin. Rezim Orde Baru telah membuka jalan yang lebih luas bagi wong Tengger untuk tidak sekedar menjalani tradisi leluhur, tetapi juga menikmati modernitas dalam kehidupan sehari-hari dan ritual.

4.2.2 Dongeng Aji Saka yang Belum Usai:

Pemertahaan Identitas Tengger pada Masa Pasca Reformasi

Pasca gerakan Reformasi 1998, masyarakat Tengger, sebagaimana masyarakat lainnya, juga mengalami beragam dinamika sosial, kultural, dan politik. Perubahan dari sistem otoriter yang berlagak demokratis menuju sistem demokratis dalam praktik pemerintahan, penerapan sistem otonomi daerah, dan semakin menguatnya tradisi pasar (neoliberal) menjadi kondisi kontekstual yang ikut mempengaruhi dinamika di masyarakat lokal. Pada masa ini pula, organisasi keagamaan dari agama mayoritas semakin gencar melakukan dakwah dan syiar ke desa-desa Tengger. Dalam kondisi-kondisi kontekstual itulah identitas Tengger berusaha untuk terus *meng-ada* dan *menjadi*.

A. Ketika Syiar Menyentuh Kabut Bromo

Adalah kenyataan yang tidak bisa dipungkiri bahwa banyak desa Tengger yang masyarakatnya mulai mengkonversi keyakinan religi mereka menjadi Islam ataupun Kristen/Katolik. Hal ini sebenarnya sudah berlangsung sejak masa kolonial dan semakin massif di zaman Orde Baru dan Orde Reformasi. Sebagian mereka mengkonversi agama setelah berkomunikasi secara intensif dengan warga masyarakat di bawah (Probolinggo, Lumajang, Pasuruan, Malang), baik untuk urusan pendidikan, ekonomi, dan pemerintahan. Sebagian lagi berpindah setelah mendapatkan syiar oleh para ustadz yang sengaja datang ke pemukiman-pemukiman wong Tengger yang masih memeluk agama Hindu. Bahkan, di beberapa desa yang dekat dengan pusat masyarakat Tengger Probolinggo (Ngadisari, Jetak, Ngadas), kita bisa melihat beberapa masjid berdiri di Sapikerep dan Wonotoro. Hal itu menunjukkan bahwa agama Hindu-Tengger dari waktu ke waktu mulai ditinggalkan oleh warga Tengger, dengan bermacam alasannya.

Secara historis, proses dakwah Islam di kawasan Tengger sudah dimulai sejak awal abad ke-20, jauh sebelum mereka memeluk agama Hindu. Adalah masyarakat Desa Grinting (kini Wokokerto), Sukapura, yang menjadi sasaran dakwah penyebar agama Islam. Dalam tuturan lisan turun-temurun, dikisahkan usaha Ki Dadap Putih, tokoh Islam, untuk menyebarkan agama Islam di desa ini. Karena terjadi pertentangan dari dhukun Tengger yang mengakibatkan meninggalnya Ki Dadap Putih dan para pengikutnya, syiar Islam tidak berlanjut dan hanya berhenti di Wonokerto, tidak sampai ke desa-desa atasnya, seperti Ngadas dan Ngadisari (Kosim, Sutjitro, & Budiyo, 2013: 67). Pada tahap kedua, proses penyebaran Islam dilakukan oleh Raden Samino dan Raden Samindro, keduanya berasal dari Kediri. Mereka melakukan dakwah melalui jalur pernikahan dan kesenian. Raden Samino menikahi anak Kepala Desa Wonokerto dan membentuk kelompok seni Terbang Jidor beranggotakan warga setempat (Kosim, Sutjitro, & Budiyo, 2013: 68). Namun, tidak semua warga mau memeluk Islam. Salah satunya adalah dhukun Keti yang memutuskan pindah ke Ngadas Malang. Sebelum pindah, ia membuat perjanjian dengan Raden Samino bahwa dakwah Islam hanya boleh sampai di Wonokerto dan tidak boleh ke desa-desa Tengger di atasnya. Itulah

mengapa, sampai saat ini, Desa Ngadas, Jetak, Wonoroto, dan Ngadisari di Kecamatan Sukapura, Probolinggo, mayoritas penduduknya masih memeluk agama Hindu yang bercampur dengan ritual warisan leluhur.

Masyarakat Tengger memang tidak melawan secara frontal gerakan dakwah yang dilakukan oleh para pendakwah sejak zaman kolonial. Prinsip menghormati dan *welas asih* sesama manusia yang menjadi salah satu ajaran religi Tengger menjadikan mereka lebih memilih bernegosiasi dengan kehadiran agama baru tersebut. Bahkan, adaptasi juga diduga dilakukan, yakni dengan mengambil ritual penguburan jenazah, meskipun berbeda arah kepalanya. Meskipun demikian, mereka juga melakukan resistensi diskursif, tetapi tidak secara frontal. Salah satu yang mereka lakukan adalah dengan membuat dongeng tentang kisah Aji Saka. Dalam kebanyakan masyarakat Jawa, Aji Saka diceritakan berasal dari India dan membuat tatanan baru pulau dan masyarakat Jawa. Namun, dalam dongeng Tengger, Aji Saka digambarkan berasal dari kawasan ini. Berikut ini kami sajikan dongeng Aji Saka versi Tengger berdasarkan alur naratifnya sebagaimana ditulis Syaiful Arif (2007).

Tabel 8.
Dongeng Aji Saka versi Tengger

Babak	Cerita
Pertama	Sepasang suami istri, Kyai dan Nyai Kures, hidup dalam kemiskinan di pegunungan Tengger. Pekerjaan utamanya adalah mencari kayu bakar. Mereka dikaruniai seorang anak lelaki berkepribadian buruk, Dursila. Suatu hari Kyai Kures bertemu dengan ular besar, <i>Antaboga</i> . Ia dililit tapi lalu dilepaskan ular tersebut dengan perjanjian Kyai Kures mau menyerahkan 2 kaleng susu setiap hari pada Antaboga. Melihat kemiskinan Kyai Kures, Antaboga iba dan memberikan emas yang dimuntahkan dari mulutnya. Kyai dan Nyai Kures menjadi kaya.
Kedua	Dursila menemui Antaboga dan memaksa agar ia memuntahkan emas. Antaboga marah dan menelan Dursila hidup-hidup. Antaboga menghibur Kyai Kures agar tidak bersedih dengan kematian Dursila, terutama karena ia akan memiliki anak kagi yang lebih elok.
Ketiga	Tak lama kemudian ia memiliki putra yang sangat ganteng, yang bernama Ajisaka. Atas saran Antaboga agar Kyai Kures menghantarkan Ajisaka berguru kepada Nabi Muhammad di Mekkah. Di Mekkah Kyai Kures bertemu dengan Sayyidina Ali, Abu Bakar, Ustman dan sahabat-sahabat nabi lainnya.

Keempat	Selesai menimba ilmu kepada Nabi Muhammad, Ajisaka lalu pulang. Nabi memberikan hadiah berupa lontar dan alat tulis. Tetapi salah satu hadiah Nabi itu (lontar) ketinggalan di Mekkah, dan Ajisaka baru ingat ketika sudah sampai di Tengger. Maka Ajisaka mengutus abadinya bernama Ana untuk mengambil tanda mata tersebut. Di sisi lain Nabi pun mengutus pembantunya Alif untuk mengantarkan lontar tersebut. Sesampai di tengah jalan kedua abdi bertemu. Karena keduanya saling berebut, akibatnya kedua dari mereka meninggal dunia.
Kelima	Ketika Ajisaka mendengar kabar tersebut, ia lalu bersajak, "Ana Caraka Data Sawala Pada Jayanya Maga Batanga". Sajak tersebut sampai sekarang menjadi abjad Jawa. Orang-orang Tengger memperingati kematian kedua cantrik tersebut dengan upacara Karo. Sampai sekarang.

Melalui dongeng Aji Saka, masyarakat Tengger berusaha menegosiasikan sikap resistensi lembut terhadap masuknya pengaruh Islam ke wilayah mereka. Ajaran Nabi Muhammad tersebut tidak serta-merta ditolak, tetapi dimaknai dan diadaptasi sebagian ke dalam keyakinan religi mereka. Pemunculan Aji Saka merupakan bentuk negosiasi terhadap kebenaran Islam itu sendiri, tetapi masyarakat Tengger menegaskan keberbedaan mereka karena mewarisi religi yang berbeda bentuknya. Meskipun demikian, karena sama-sama menyembah Sang Pencipta, tidak ada perbedaan mencolok di antara kedua agama tersebut. Lontar yang hendak digunakan Aji Saka untuk mengajarkan ilmu agama kepada masyarakat Tengger tertinggal di Mekkah dan meskipun diantarkan dan dijemput oleh masing-masing utusan tetap tidak sampai ke lereng Bromo. Toh, Aji Saka sudah menimba ilmu dari Nabi Muhammad, sehingga tetap ada pengaruh Islam yang masuk ke dalam kehidupan masyarakat Tengger. Artinya, terhadap agama Islam, masyarakat Tengger tidak mau menerima dan menolak sepenuhnya; lebih memosisikannya sebagai agama serupa tetapi tak sama dengan keyakinan religi mereka. Dan, pilihan untuk menyelenggarakan Hari Raya Karo untuk menghormati posisi setara kedua agama ini menegaskan sikap toleransi masyarakat Tengger terhadap Islam.

Resistensi diskursif melalui dongeng Aji Saka, pada dasarnya, bisa digunakan untuk melihat bagaimana masyarakat Tengger menyikapi dan menanggapi datangnya budaya atau religi dari luar yang memiliki pengaruh kuat. Mereka tidak akan menolak sepenuhnya dan tidak akan menerima

sepenuhnya. Pilihan subjektivitas ‘di-antara’ ini menjadi bentuk negosiasi yang liat dalam mempertahankan diri ketika pengaruh budaya dan religi dari luar berpotensi meminggirkan budaya dan religi mereka. Pilihan subjektivitas ini juga berpotensi untuk memberikan jalan kepada budaya dan religi dari luar untuk masuk dan mempengaruhi, khususnya bagi warga Tengger yang jauh dari pusat adat dan religi, seperti di Lumajang. Ketika “lontar” yang tertinggal itu sampai di wilayah Tengger, maka sekali lagi masyarakat Tengger harus menghadapinya dengan sikap yang bersifat kontekstual.

Lontar pemberian Nabi Muhammad adalah buku yang harus diajarkan. Dalam konteks pasca Reformasi, era 2000-an, banyak pendakwah dari organisasi-organisasi Islam yang menyiarkan agama mayoritas ini ke kawasan Tengger, khususnya di Senduro, Lumajang. Dukungan finansial untuk gerakan dakwah ini dan perjuangan para da’i untuk mengislamkan masyarakat Tengger menjadi ciri khas dari masuknya agama Islam pasca Reformasi. Meskipun demikian, sikap toleran dan adaptif masyarakat Tengger serta semakin longgarnya ikatan dengan pusat religi di kawasan Ngadisari ikut menyukseskan gerakan dakwah di Senduro Lumajang.

Secara umum, kami mengidentifikasi beberapa faktor yang menyebabkan berpindahnya agama wong Tengger sejak era Orde Baru sampai dengan sekarang. Pertama, geger dan tragedi 1965. Pembunuhan besar-besaran yang dilakukan oleh rezim negara terhadap mereka yang dituduh anggota, simpatisan, dan keluarga PKI pada pertengahan hingga akhir 1965 telah memunculkan ketakutan bagi mereka yang tidak memeluk agama mayoritas yang diakui negara. Sebagai jalan tengahnya, rezim memerintahkan mereka untuk memeluk salah satu agama mayoritas. Tidak mengherankan kalau banyak orang Cina peranakan akhirnya memilih Kristen, Katolik, dan Budha sebagai agama resmi mereka. Wong Tengger, pada akhirnya, memilih Hindu dengan catatan tidak sepenuhnya sama dengan saudara-saudara mereka di Bali. Wong Tengger masih menjalankan beberapa ritual warisan leluhur yang terpengaruh Islam, seperti menguburkan jenazah bukan meng-*ngaben*-nya. Meskipun sempat terjadi gerakan purifikasi yang dibawa oleh para sarjana Hindu dari Bali, ketegangan sosial bisa dihindari dengan dicapainya konsensus antara dhukun (pemimpin adat dan religi Tengger) dengan para sarjana.

Kedua, aturan dan sistem pemerintahan desa Orde Baru dan keberlanjutannya pada masa pasca Reformasi. Peraturan yang mensyaratkan kepala desa harus berijazah minimal SMP menjadikan beberapa desa Tengger Malang harus dipimpin oleh warga non-Tengger yang tidak beragama Hindu ataupun Budha Jawa Sanyata. Kehadiran kepala desa non-Hindu, ikut berkontribusi dalam mendakwahkan agama mayoritas, khususnya Islam dan Kristen, di wilayah Tengger. Akibat komunikasi untuk urusan pemerintahan dan proses menyaksikan ritual agama yang berbeda menjadikan beberapa warga Tengger mulai berpindah agama. Perpindahan tersebut ikut mempengaruhi anggota keluarga lainnya. Meskipun sebagian mereka yang telah berpindah agama masih menjalankan sebagian ritual Tengger, khususnya untuk urusan keluarga, untuk ritual-ritual besar seperti Kasada mereka sudah tidak terlibat lagi.

Ketiga, pencarian religi masing-masing individu. Proses ini biasanya dialami oleh warga Tengger, khususnya kaum muda, yang tinggal di kota—biasanya untuk kepentingan pendidikan. Sebagai subjek yang biasa berkomunikasi dengan teman-teman dari agama lain, perlahan-lahan mereka mulai tertarik untuk mempelajari agama tersebut. Apalagi dalam kehidupan sehari-hari mereka merasa menjadi minoritas yang menyaksikan ritual agama mayoritas. Proses tersebut menghasilkan perbandingan religi, di mana mereka berusaha untuk membandingkan dan menemukan perbedaan di antara dua agama. Sebagian dari mereka, pada akhirnya, memutuskan pindah karena menganggap agama mayoritas lebih sesuai dengan orientasi dan keyakinan mereka. Sebagian lagi tidak berpindah agama karena menganggap agama Hindu-Tengger sebagai kebenaran dan identitas mereka.

Keempat, gencarnya kegiatan syiar/dakwah yang dilakukan oleh para pendakwah dari agama mayoritas, khususnya pada masa pasca Reformasi 1998. Para pendakwah dari Islam dan Kristen paling banyak melakukan gerakan syiar di wilayah-wilayah Tengger, khususnya yang jauh dari pusat religi di sekitar Gunung Bromo. Gerakan dakwah Islam yang paling berhasil adalah di daerah Lumajang, Pasuruan, dan Malang. Sementara di Probolinggo, pemeluk Islam dari komunitas Tengger relatif kecil, tersebar di Desa Sapikerep dan Wonokerto Kecamatan Sukapura. Motivasi dasar yang diusung para

pendakwah adalah menyebarkan agama yang berasal dari Arab ini ke wilayah-wilayah non-Muslim yang secara religi masih dianggap bercampur dengan animisme dan dinamisme. Masalahnya adalah sejak Orde Baru sebagian besar masyarakat Tengger sudah mengkonversi agama mereka menjadi Hindu. Dengan kata lain, mereka sudah memeluk agama yang diakui pemerintah. Dengan demikian, motivasi untuk penyebaran Islam tersebut lebih dekat kepada motivasi meng-Islam-kan yang belum Islam, bukan meng-Islam-kan mereka yang belum memeluk agama.

Gerakan dakwah di wilayah Senduro Lumajang mampu menarik simpati warga Tengger karena tidak hanya mengandalkan syiar, tetapi juga diperkuat dengan gerakan sosial dan ekonomi. Gerakan sosial yang dilakukan tetap diarahkan kepada pemahaman akan ajaran Islam yang lebih paripurna. Khitanan dan pernikahan massal merupakan kegiatan sosial yang banyak dilakukan oleh para da'i dengan dukungan organisasi keagamaan, seperti Hidayatullah. Meskipun warga Tengger juga mengenal tradisi khitan/sunat, tetapi yang dikhitan cuma sedikit kulit bagian luar dari alat kemaluan lelaki. Maka, ketika mereka memeluk Islam, baik anak-anak dan orang dewasa, dianjurkan untuk dikhitan lagi sebagai syarat kesempurnaan dalam beribadah. Selain, itu pernikahan-ulang para muallaf Tengger juga dilakukan, karena sebelumnya mereka menikah dengan tradisi Hindu-Tengger yang berbeda dengan tradisi Islam.



Gambar 32.

Beberapa lelaki dewasa Tengger Islam mengikuti acara khitanan massal (kiri).¹⁸
Petugas KUA memberikan arahan kepada para perempuan Tengger Islam dalam acara pernikahan massal (kanan).¹⁹

Kegiatan khitanan dan pernikahan massa dilakukan oleh organisasi keagamaan setiap tahun, ketika ada muallaf baru di wilayah Senduro. Semua keperluan muallaf disediakan oleh panitia yang mendapatkan dana dari lembaga keuangan yang berafiliasi ke organisasi keagamaan, seperti Hidayatullah. Kegiatan tersebut juga mendapatkan dukungan dari pemerintah kabupaten. Sebagian besar muallaf dulunya memang menikah dengan tradisi Hindu-Tengger, sehingga sebagian tidak mencatatkan di KUA. Acara pernikahan massal, paling tidak, menjadikan pernikahan mereka tercatat di KUA dan diakui oleh negara. Dalam hal ini, kita bisa melihat *liyanisasi* berdasarkan agama seseorang. Artinya, mereka yang telah menikah secara adat tetap tidak sepenuhnya dianggap beragama Islam ketika belum dinikahkan secara Islam pula. Dengan mengikuti khitanan dan pernikahan berdasarkan hukum Islam, maka warga Tengger Muslim sudah tidak lagi dianggap sebagai liyan dalam kehidupan beragama maupun bermasyarakat.

Sementara, gerakan sosial lainnya adalah *pipanisasi* air bersih yang sangat dibutuhkan oleh warga Tengger di Lumajang maupun Pasuruan. Di Lumajang BMH Hidayatullah paling gencar melakukan pipanisasi, khususnya untuk keperluan keluarga Tengger Muslim, baik untuk kepentingan rumah tangga maupun mensucikan diri. Selain dinikmati oleh warga Tengger Muslim, pipanisasi air juga bisa dinikmati oleh warga Tengger Hindu. Hal inilah yang menjadikan semakin banyak yang bersimpati kepada agama Islam dan memutuskan untuk memeluk agama ini. Di Desa Jetak, Kecamatan Tosari, Pasuruan, kegiatan pipanisasi dilakukan oleh YSDF. Didorong oleh kurangnya air untuk keperluan sebuah masjid di desa ini yang menjadi tempat ibadah 20 KK muallaf Tengger, YSDF melakukan pipanisasi yang juga bisa dinikmati oleh warga Tengger Hindu. Effendi, pengurus Masjid Al Iksan, Desa Jetak, menuturkan kegembiraannya akan selesainya proyek pipanisasi sebagai berikut.

“*Alhamdulillah*, masjid sudah ada air dengan baik. Tempat wudhunya juga sudah bagus. Proyeknya selesai tepat menjelang Ramadhan... Setiap keluarga yang memanfaatkan air kami himbau berinfaq seikhlasnya demi perawatan air. Semoga ini jadi modal dakwah kami di tengah masyarakat.”²⁰

Keberhasilan melakukan pipanisasi yang didukung oleh YSDF tentu akan mempermudah urusan air bagi warga Muslim, khususnya untuk keperluan

rumah tangga dan ibadah. Dengan lancarnya aliran air ke masjid, kegiatan ibadah diharapkan bisa berjalan dengan lancar pula, karena warga Muslim tidak kesulitan untuk mendapatkan air wuduh. Bagi kepentingan syiar, kehadiran air bersih memang bisa menjadi kekuatan dan modal dakwah kepada warga Tengger lain yang belum memeluk agama Islam. Sekali lagi, simpati terhadap ketersediaan air bersih bisa mendorong mereka untuk berpindah agama.



Gambar 33.

Seorang petugas YSDF menunjukkan instalasi air yang dibangun di Desa Jetak, Tosari, Pasuruan, sebagai bagian dari gerakan dakwah.²¹

Untuk gerakan ekonomi kecil, organisasi keagamaan, seperti Hidayatullah melakukan program *Konversi Hewan Ternak*, yakni memberikan kambing kepada para muallaf Tengger yang dulunya masih memelihara babi. Dengan diberikannya kambing secara gratis, para muallaf diharapkan bisa mendapatkan penghasilan tambahan selain dari bertani sayur-mayur sebagai penghasilan utama. Selain itu, mereka juga mendapatkan bibit stroberi dan sayur mayur. Tentu saja, gerakan ekonomi ini disokong pendanaan dari luar komunitas Tengger Muslim. Bagi Hidayatullah, pemberian kambing diharapkan akan mampu membersihkan kandang-kandang ternak warga Tengger Muslim dari keberadaan babi yang diharamkan menurut hukum Islam. Gerakan filantropis ini bisa dibaca sebagai usaha untuk memantapkan batin para muallaf terhadap kebenaran Islam yang tidak hanya menuntun mereka kepada cara beribadah, tetapi juga mampu memberikan kesejahteraan

ekonomi. Bagaimanapun juga, kesejahteraan ekonomi menjadi faktor penting dalam keyakinan beragama sebuah komunitas. Ketika mereka merasakan hal-hal positif secara ekonomi dalam naungan agama Islam, maka warga Tengger bisa semakin meyakini bahwa agama baru yang mereka pilih tidaklah salah. Pengalaman-pengalaman positif itulah yang diharapkan akan menjadi contoh bagi warga Tengger yang belum memeluk agama Islam.



Gambar 34.
Para muallaf Tengger di Lumajang
mendapatkan bantuan ternak kambing
untuk menggantikan ternak babi.²²

Menariknya, perpindahan agama yang dijalani warga Tengger, khususnya karena alasan pencarian individual, mendapatkan porsi pemberitaan oleh media. Hal itu tentu tidak bisa dilepaskan dari pandangan umum bahwa sebagian masyarakat Tengger adalah pemeluk Hindu. Konstruksi yang dibangun adalah bahwa para muallaf Tengger menemukan kebenaran dalam Islam. Berikut kami kutipkan pernyataan Suwandi, seorang muallaf dari Desa Mojorejo Kecamatan Tosari, Pasuruan yang dimuat sebuah media regional Jawa Timur.

“Awal mula saya sering diskusi dengan teman-teman yang beragama Islam. Akhirnya, saya pun mengerti masalah Islam. Saya pun terharu dan ingin mengikuti ajaran-ajaran Islam.” Setelah paham betul dan meyakini bahwa Islam adalah agama yang dapat menuntunnya ke jalan yang benar, pria dua anak tersebut akhirnya memutuskan keluar dari agama lamanya yakni Hindu dan kemudian memeluk agama Islam. “Saya muallaf sudah 8 tahun. Sebelumnya, saya beragama Hindu,” jelas Suwandi. Bagi warga Suku Tengger ini, Islam adalah agama yang selama ini dicarinya. “Yang saya cari yang lebih benar. Dan bagi saya Islam yang lebih benar. Jadi, saya harus mengikuti ajaran-ajaran Islam,” tandasnya.²³

Tentu tidak ada larangan bagi setiap manusia untuk melakukan proses pencarian individual maupun komunal terkait keyakinan akan agama. Demikian pula bagi warga Tengger yang memutuskan agama Islam sebagai pilihan setelah sekian lama mereka memeluk Hindu. Apa yang harus dipahami secara kritis dari pemberitaan tentang Suwandi dan keluarganya adalah konstruksi *oposisi biner*. Pengalaman Suwandi merupakan pengalaman eksistensial-religius seorang warga Tengger yang bersifat personal. Bahwa Suwandi mengakui Islam sebagai “agama yang benar” dan “mampu menuntunnya ke jalan yang benar” merupakan kebenaran personal yang didasarkan banyak pertimbangan. Penulis berita tersebut menggunakan pengalaman dan pencarian personal seorang Suwandi untuk membuat sebuah penegasan; bahwa “agama Islam adalah agama yang paling benar”.

Dengan mengusung simpulan tersebut, berita semacam ini sekaligus mengkonstruksi agama Hindu sebagai agama yang tidak benar, liyan yang harus ditinggalkan. *Positioning* Hindu sebagai liyan menjadikan agama mayoritas suku Tengger ini berada dalam posisi tidak menguntungkan, dalam artian bukan agama yang tepat bagi mereka. Padahal, sebagian besar mereka masih meyakini dan menjalankan ajaran Hindu yang dipadukan dengan keyakinan religi lokal, meskipun agama ini juga hasil rekayasa rezim negara Orde Baru untuk menempatkan mereka dalam legitimasi agama yang diakui negara.

Keberhasilan meng-Islam-kan warga Tengger oleh kelompok dakwah Islam tertentu juga menjadi konsumsi media-media online yang beorientasi Islam. Model pemberitaannya pun dibuat dengan narasi yang menunjukkan keberhasilan dakwah dan kegembiraan warga Tengger yang menjadi muallaf.

Ratusan *muallaf* suku Tengger dari seluruh penjuru desa Argosari tumpah ruah di Dusun Pusung Duwur Desa Argosari hari Ahad (27/04/2014) kemarin. Laki-laki, perempuan, tua, muda, dan anak-anak semuanya larut dalam kebahagiaan karena pada hari yang sama orang nomor dua di Kabupaten Lumajang, Wakil Bupati Lumajang Drs. H. As'at, M.Ag hadir di tengah-tengah *muallaf* untuk meresmikan masjid Baiturrohmah Hidayatullah. Tampak jelas kebahagiaan di wajah setiap *muallaf* karena keberadaan masjid ini sudah lama dinantikan. Dalam sambutannya, Wakil Bupati Lumajang menyampaikan rasa terima kasih yang mendalam kepada Hidayatullah atas kiprahnya selama ini di lereng Gunung Bromo dalam melakukan pembinaan umat....Lebih jauh ia mengaku sangat respek kepada da'i Hidayatullah yang dengan sabar dan telaten membina *muallaf* suku Tengger.²⁴

Masyarakat suku Tengger di wilayah Lumajang memang menjadi sasaran dakwah dari para da'i yang bernaung di bawah Hidayatullah, salah satu organisasi keagamaan dengan jaringan pesantrennya yang cukup luas di tanah air. Wajar kiranya kalau keberhasilan *me-muallaf*-kan warga Tengger di Lumajang serta membangun masjid di dusun yang dulunya masyarakatnya memeluk Hindu diberitakan secara menarik. Aspek pembesaran berita tersebut bisa dilihat dari diksi yang dipilih dalam berita tersebut. "Ratusan *muallaf* seluruh penjuru desa Argosari tumpah ruah" menegaskan kemeriahan acara yang melibatkan warga Tengger-Muslim. Pemunculan suasana bahagia yang meliputi kaum laki-laki, perempuan, tua, muda, dan anak-anak, menjadi penguat betapa masyarakat Tengger menemukan kebahagiaan dengan berpindah agama sebagai hasil dakwah dari para da'i Hidayatullah. Apalagi peresmian masjid yang sudah lama dinantikan dihadiri langsung oleh Wakil Bupati Lumajang. Semua itu bisa terwujud, tentu saja, karena kontribusi para da'i Hidayatullah.

Wacana yang dikonstruksi dalam model narasi berita di atas adalah keberhasilan dakwah Hidayatullah, kebahagiaan memeluk agama Islam, dan legitimasi rezim negara, dalam hal ini pemerintah Kabupaten Lumajang. Desa Argosari memang menjadi tempat para da'i Hidayatullah yang semakin gencar melakukan dakwah pada tahun 2000-an. Dari 4 dusun yang ada di desa ini—Pusung Duwur, Krajan, Puncak, dan Bakalan—jumlah Muslim yang sebagian besar *muallaf* adalah 40% dari populasi penduduk berjumlah 3.600 jiwa.²⁵ Bahkan, di Bakalan, sejak tahun 2007, warga Tengger mulai banyak memeluk Islam, sehingga mereka menjadi mayoritas. Tentu, pembalikan itu bukanlah pekerjaan mudah, apalagi sebagian besar masyarakat masih beragama Hindu. Artinya, keberhasilan mengkonversi agama Hindu menjadi Islam tidak bisa dilepaskan dari peran para da'i Hidayatullah, sehingga Wakil Bupati menunjukkan respek mendalam. Kebahagiaan merupakan hal yang dirasakan para *muallaf* suku Tengger. Penghadiran istilah "bahagia" menegaskan bahwa konversi agama tersebut tidak perlu ditakutkan atau dikhawatirkan karena mereka yang berpindah agama menemukan kebahagiaan sebagai Muslim. Dengan kata lain, Islam-lah yang bisa menghadirkan kebahagiaan bagi suku Tengger. Kehadiran Wakil Bupati untuk meresmikan masjid dan sikap

hormatnya terhadap dakwah para da'i menunjukkan dukungan rezim negara terhadap proyek *muallafisasi* terhadap warga Tengger. Rezim negara menjadi penopang bagi proses tersebut, sehingga bisa dikatakan mereka tidak terlalu menghiraukan ketika agama Hindu-Tengger semakin berkurang pemeluknya. Hal ini bisa dimengerti karena orientasi agama dari rezim pemerintah Lumajang memang ke Islam, sehingga setiap gerakan dakwah untuk meng-Islam-kan warga Tengger akan disambut dengan baik.

Di Lumajang, gerakan syiar Islam memang diawali oleh aparat dari Kantor Urusan Agama (KUA) Kecamatan Senduro. Selanjutnya, organisasi keagamaan seperti Hidayatullah meneruskan gerakan dakwah tersebut. Sinergitas antara lembaga dakwah keagamaan dan legitimasi rezim negara di tingkat kabupaten, dengan demikian, berkontribusi terhadap semakin berkurangnya pemeluk agama Hindu-Tengger ataupun Budha Jawa Sanyata. Akibatnya, bisa dipastikan bahwa komunitas Tengger dari tahun ke tahun menghadapi proses marginalisasi secara sistematis dan terstruktur akibat gencarnya dakwah yang mendapat sokongan politis dari rezim negara. Memang, agama adalah pencarian dan pilihan bagi para muallaf Tengger, tetapi semakin banyak warga yang menjadi muallaf, semakin banyak pula mereka yang akan meninggalkan identitas Tengger yang diwariskan secara turun-temurun oleh nenek moyang. Bisa dipastikan, mereka juga akan mulai meninggalkan dan menanggalkan bermacam ritual yang sebelumnya dijalani, baik dalam ranah keluarga maupun komunal. Memang, sebagian muallaf Tengger dari Lumajang masih menghadiri Yadnya Kasada di Gunung Bromo, tetapi mereka tidak mengikuti ritual; hanya berkunjung saja, sekedar berekreasi dan menjalin silaturahmi dengan sesama warga Tengger yang masih menganut agama Hindu dan kepercayaan leluhur.²⁶

Gencarnya gerakan dakwah di tengah-tengah masyarakat Tengger merupakan kenyataan yang memunculkan tantangan bagi pemertahanan adat-istiadat dan identitas Tengger. Dalam konteks identitas, semakin banyaknya warga Tengger yang berpindah ke agama mayoritas berarti semakin terancamnya keyakinan religi sekaligus tradisi yang selama ini dipertahankan oleh para *dhukun pandita* dan masyarakat Tengger Hindu. Ritual-ritual yang dulunya masih dijalankan mulai ditinggalkan karena tidak sesuai dengan

ajaran agama mayoritas, Islam, misalnya. Keyakinan religi terhadap keberadaan dewa di Bromo dan Semeru serta kepatuhan terhadap *Hong Pikulun* lama-kelamaan makin luntur. Kondisi itulah yang menjadikan identitas Tengger yang selama ini dipertahankan akan mengalami ancaman. Maka, melihat usaha-usaha para tokoh Tengger untuk mempertahankan dan memperkuat identitas mereka di tengah-tengah kepungan agama mayoritas menjadi menarik untuk dilakukan. Bagaimana usaha yang dilakukan para dhukun pandita dan para tokoh masyarakat dalam menghadapi syiar agama mayoritas di wilayah Tengger? Bagaimana usaha mereka untuk memapankan keyakinan religi Tengger kepada generasi penerus agar tidak berpindah agama dan melunturkan identitas? Bagaimana tantangan dan hambatan yang mereka hadapi? Pertanyaan-pertanyaan tersebut perlu dielaborasi lebih lanjut untuk mendapatkan gambaran komprehensif terkait politik identitas yang berlangsung di komunitas Tengger.

B. Tengger yang Belum Mau Tenggelam dalam Kabut

Kabut dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Tengger merupakan kawan yang datang dan pergi. Selepas siang atau menjelang senja, kabut selalu datang untuk beberapa saat dan kemudian menghilang. Dalam konteks metaforis, kabut bisa dibaca sebagai kehadiran budaya maupun agama baru yang berasal dari luar komunitas Tengger. Berbagai macam nilai modernitas yang dibawah masuk oleh revolusi hijau—yang menurut Hefner (1999) cikal-bakalnya sudah ada sejak zaman kolonial—telah dan tengah mentransformasi kedirian dan identitas masyarakat Tengger. Meskipun sebagian besar mereka masih mengikuti *paugeran* leluhur dalam hal religi, wong Tengger juga sudah terbiasa dengan budaya modern, terutama yang dihadirkan melalui budaya pop, pariwisata, maupun pendidikan (Subaharianto & Setiawan, 2012). Gencarnya syiar agama Islam pasca Reformasi, sebagaimana terjadi di wilayah Senduro Lumajang, juga menjadi kekuatan luar yang perlahan tapi pasti mendatangi dan mengubah sikap dan keyakinan mereka terhadap ajaran leluhur. Sebagai sebuah kepastian, kabut akan selalu datang dan pergi. Sebagian kecil wong Tengger memilih untuk larut dan tenggelam bersama kabut; mengikuti agama mayoritas. Sebagian besar masih berusaha bertahan

dengan adat istiadat dan ritual dalam arahan para dhukun pandita. Bagi mereka yang bertahan, memainkan politik identitas dengan bermacam pernik-perniknya untuk memobilisasi dan membangun kesadaran komunal menjadi penting.

Kepentingan untuk membangun kesadaran komunal dan menegosiasikan identitas Tengger di tengah-tengah hegemoni modernitas dan kuatnya syiar agama mayoritas, menjadikan tugas para dhukun pandita—pemimpin adat dan religi di masing-masing desa—semakin berat. Bukan sekedar persoalan mereka harus berjalan kaki *nyambang*i rumah masing-masing keluarga Tengger ketika hari raya Karo atau memimpin setiap ritual. Lebih dari itu, mereka harus bisa menjelaskan kepada generasi penerus tentang pentingnya mayakini dan menjalani agama Hindu dan ajaran Syiwa-Budha sebagaimana diwariskan oleh para pendahulu mereka. Tidak bisa dipungkiri generasi muda Tengger pasca Reformasi adalah generasi muda yang sudah terbiasa dengan peradaban android, budaya pop, internet, dan ragam ilmu pengetahuan modern yang mereka dapatkan dari institusi sekolah. Tidak bisa dipungkiri pula bahwa godaan untuk berpindah agama semakin nyata, baik atas nama pencarian individual, pernikahan antaragama maupun dakwah yang sekaligus memberikan perbaikan kehidupan sosial dan ekonomi. Kenyataan-kenyataan kultural itulah yang mengharuskan para dhukun pandita memutar otak guna mencari terobosan-terobosan agar warga mereka tetap berpegang teguh kepada keyakinan religi warisan nenek moyang.

Kalau ada peneliti ataupun akademis yang mengatakan bahwa komunitas Tengger adalah sekumpulan orang Jawa gunung yang masih tradisional, mungkin mereka harus tinggal untuk beberapa hari di salah satu desa Tengger untuk bisa memahami bagaimana sebenarnya kehidupan mereka. Kalau yang dikatakan tradisional adalah masih menjalankan ritual/slametan dan meyakini kekuatan dewata, bisa jadi itu memang benar. Masalahnya, budaya bukan sekedar ritual, bukan pula sekedar menyediakan sesajen untuk arwah leluhur dan dewata yang bersemayam di Bromo maupun kahyangan. Budaya adalah sesuatu yang bergerak secara dinamis di mana para pelakunya menyerap dan mengadaptasi beragam tawaran dan selera kultural baru yang berasal dari luar komunitas mereka. Sistem pemerintahan dan pendidikan modern, gaya hidup

metropolitan dalam program televisi, sistem transaksional hasil pertanian, dan aneka rupa wisatawan yang hendak menikmati keindahan Bromo merupakan budaya yang setiap hari 'berlalu-lalang' dalam pandangan dan pikiran masyarakat Tengger.

Maka, sangat sulit untuk mengatakan identitas Tengger adalah ketradisional cara hidup mereka di tengah-tengah masuknya budaya luar yang semakin gencar dan massif. Identitas Tengger merupakan keyakinan religi dan nilai hidup berbasis relasi harmonis makrokosmos-mikrokosmos yang harus dinegosiasikan secara ajeg di tengah-tengah hegemoni modernitas dan kuatnya syiar agama mayoritas yang berpotensi memarjinalkan subjektivitas religi mereka. Artinya, para tokoh adat dan warga Tengger membawa identitas kultural mereka berdialog dan berdialektika dengan formasi kultural baru, tanpa harus melepaskan sepenuhnya kedirian mereka sebagai pewaris Rara Anteng-Joko Seger. Identitas itu pula yang membedakan mereka dengan saudara-saudara mereka, *sak-keturunan*, yang telah mengkonversi agama mereka. Dan, aktor kultural garis depan yang menjaga dan mempertahankan keyakinan religi serta sikap hidup itu bernama dhukun pandita.

Tantangan berat yang dihadapi para dhukun pandita dalam identitas Tengger sebenarnya dimulai ketika oleh rezim Orde Baru mereka dipaksa untuk memeluk salah satu agama mayoritas, sedangkan sejak zaman Singasari dan Majapahit mereka sudah mendialogkan Hindu-Budha dalam satu keyakinan mereka sebagai penyembah dewata. Ketakutan dan trauma akan cap komunis dengan ancaman 'darah' yang menyertainya, menyebabkan para dhukun pandita bersepakat untuk memeluk agama Hindu, setelah sebelumnya dinyatakan memeluk Budha melalui Surat Keputusan No. 00/PHB Jatim/Kept/III/1973, 6 Maret 1973. Setelah memeluk Hindu, para dhukun pandita tetap bersikukuh untuk mempertahankan ajaran religi leluhur, termasuk kearifan sosial yang menyertainya. Salah satu yang mendorong mereka mempertahankan ajaran Syiwa-Sugata adalah nenek moyang mereka mendapatkan perintah khusus dari raja Singasari dan berlanjut dari raja Majapahit untuk melakukan peribadatan sekaligus menjaga kawasan Bromo sebagai tanah *hila-hila*. Ketakutan akan kutukan dewata apabila mereka melanggar perintah peribadatan tersebut menjadikan masyarakat Tengger

tetap berusaha menjalankan ritual dan membaca mantra-mantra leluhur, meskipun secara resmi mereka sudah memeluk Hindu. Pilihan tersebut sekaligus menjadi bentuk politik identitas yang dipraktikkan untuk mengintegrasikan masyarakat Tengger secara religi-kultural.

Transformasi eksistensi wong Tengger sebagai penghuni sekaligus penjaga tanah *hila-hila* yang disucikan dan dikeramatkan sejak zaman kerajaan hingga masa kini merupakan pilihan diskursif yang dilakukan para dhukun kepada warga, khususnya generasi muda. Tentu saja, proses ini bukanlah persoalan mudah. Kehadiran Taman Nasional Bromo-Tengger-Semeru yang melakukan konservasi sekaligus eksploitasi tanah *hila-hila* menjadi tantangan pertama. Semakin ramainya pariwisata Bromo sejak era Orde Baru dan berlanjut di era pasca Reformasi menjadikan tanah suci ini semakin profan dengan beragam aktivitas perhotelan dan perbuatan-perbuatan zina di dalamnya. Belum lagi larangan bagi warga Tengger untuk sembarangan mengolah lahan menjadikan tanah hila-hila yang dulunya dibebaskan dari pajak dan dibebaskan untuk diolah buat kebutuhan hidup mereka *terlarang*. Artinya, kesucian hila-hila menjadi tercabik oleh kehadiran negara dan aktivitas profan pariwisata. Dalam konteks tersebut, memaksakan konsep hila-hila ke dalam empiri dan kesadaran kekinian menjadi kesulitan tersendiri.

Namun, para dhukun pandita tetap berusaha meyakinkan kebenaran hila-hila dan peran wong Tengger ke dalam kehidupan dan nalar masyarakat. Menceritakan *peristiwa-peristiwa ghaib* yang terjadi dalam kehidupan warga sebagai akibat kesalahan-kesalahan mendasar yang mereka lakukan menjadi sarana untuk menunjukkan betapa kawasan Bromo masih keramat. Ketika ada muda-mudi Tengger yang melakukan hubungan badan pra-nikah, misalnya, banyak warga yang terserang penyakit secara serentak. Penyakit itu akan berakhir ketika dhukun berhasil menemukan pasangan yang telah berzinah. Selain itu, menguburkan bayi hasil hubungan gelap, baik yang dilakukan muda-mudi Tengger maupun wisatawan, akan menjadikan orang yang lewat kuburan si bayi sakit mendadak, bahkan meninggal. Sebelum kuburan tersebut ditemukan oleh dhukun melalui laku tirakat, maka sakit dan kematian akibat melewati kuburan tersebut akan terus berlanjut. Menceritakan peristiwa-peristiwa tragis akibat kesalahan mendasar yang terjadi di tanah suci lebih

memudahkan mobilisasi kebenaran kawasan Bromo sebagai hila-hila, karena generasi muda saat ini lebih percaya kepada hal-hal yang bersifat empiri, dari pada hal-hal yang bersifat dogmatis. Biasanya, dhukun akan menceritakannya kepada orang tua maupun generasi muda dalam pertemuan rutin di setiap desa.

Sosialisasi kawasan Tengger sebagai tanah *hila-hila* tidak hanya berfungsi untuk memperkuat pemahaman warga dan kaum muda terhadap kedirian mereka. Lebih dari itu, proses tersebut juga dimaksudkan untuk memapankan keberbedaan komunitas Tengger dengan komunitas-komunitas di kawasan bawah yang banyak dihuni oleh etnis Madura, termasuk juga dengan warga Tengger yang telah berpindah agama. Identifikasi perbedaan ini perlu dilakukan karena aspek perbedaan memang lebih mudah digunakan untuk memobilisasi kesadaran komunal, sehingga warga Tengger tidak mudah berpindah keyakinan dan tetap mau mempertahankan keyakinan religi serta adat-istiadat mereka. Bahwa mereka adalah penerus kaum brahmana yang diberi tugas sejarah oleh para raja Singasari dan Majapahit, sehingga kedirian mereka bukanlah kedirian liyan dalam formasi kehidupan kontemporer. Mereka berhak memiliki keyakinan dan adat-istiadat yang berbeda karena itu merupakan konsekuensi dari tugas luhur mereka di tanah hila-hila.

Mobilisasi perbedaan tersebut dikembangkan pula dengan penegasan kearifan lokal Tengger yang mengedepankan komunalisme, kesetaraan sosial, kesederhanaan, *zero crime*, kesetiaan kepada para guru adat dan pemimpin formal, menjunjung tinggi kesadaran terhadap kekuasaan Hong Pikulun, dan lain-lain. Semua kearifan tersebut selalu ditegaskan oleh para dhukun setiap kali dimintai informasi oleh para peneliti. Meskipun kenyataannya, sikap hidup mereka juga sudah mulai berubah di mana banyak warga Tengger kaya yang membeli benda-benda mewah, dari alat rumah tangga, mobil, sepeda motor, dan lain-lain. Penegasan tersebut memang dibutuhkan ketika masyarakat Tengger kontemporer diharuskan mengembangkan formasi kultural yang memiliki karakteristik di tengah-tengah hegemoni modernitas yang tak terbandung lagi. Selain itu, ajaran-ajaran tersebut juga dibutuhkan agar warga Tengger tidak mudah berpindah agama karena toh dalam keyakinan religi mereka yang sudah bercampur dengan Hindu sudah terdapat ajaran-ajaran bijak yang hampir

sama dengan agama-agama mayoritas. Dengan kata lain, tidak perlu berpindah agama kalau hanya untuk menyembah Tuhan dan mengembangkan kebajikan.

Memang, sebagian besar kearifan lokal Tengger yang berasal dari keyakinan religi sudah mulai bergeser sebagai akibat masuknya paham modernisme. Bahkan, Hefner (1999) mengatakan dunia ideal Tengger tengah tenggelam, sehingga sulit untuk dilacak perbedaan kultural antara mereka dengan masyarakat di bawah. Namun, wong Tengger juga berhak mengatakan bahwa mereka masih memiliki identitas yang berbeda di tengah-tengah konsumerisme yang menjangkiti mereka sebagai akibat rezeki ekonomi pertanian sayur-mayur dan pariwisata. Apakah jadinya ketika mereka sudah benar-benar menanggalkan dan meninggalkan ritual-ritual yang diajarkan leluhur. Pastilah tidak ada lagi perbedaan yang bisa dilacak. Dalam konteks itulah, usaha para dhukun untuk terus mensosialisasikan dan mengarahkan keyakinan dan praktik religi masyarakat Tengger menemukan signifikansinya.



Gambar 35.

Sutomo, Koordinator Dhukun Pandita se Kawasan Tengger dari Desa Ngadisari dan Sasmito, dhukun pandita Desa Ngadas, Sukapura, Probolinggo.

Sementara ajaran Hindu Dharma diajarkan oleh para guru lulusan Bali, para dhukun pandita terus menjaga pemahaman masyarakat terhadap hubungan harmonis dengan kekuatan adikodrati: alam, arwah penjaga desa, dewata di Bromo, dan Hong Pikulun. Keyakinan kosmologis ini dipelihara secara ajeg melalui bermacam ritual, dari ritual keluarga hingga ritual komunal. Bagi masyarakat Tengger, relasi kosmologis tersebut tidak bisa

diabaikan karena akan berimplikasi kepada kehancuran tatanan alam dan manusia yang berdampak kepada hancurnya komunitas Tengger itu sendiri.

Tabel 9.

Kekuatan adikodrati dalam keyakinan kosmologis Tengger

Nama	Keutamaan
Panca Mahabuta	Lima unsur kekuatan semesta yang perannya hanya bisa dirasakan oleh orang-orang yang memiliki kekuatan batin, termasuk dhukun pandita; bumi, <i>banyu</i> (air), <i>geni</i> (api), angin, dan angkasa; setiap mantra Tengger selalu memuat panca Mahabuta; ritual <i>mayu bumi</i> secara khusus ditujukan untuk membersihkan lima unsur ini.
Bromo	Gunung mitologis yang diyakini memiliki kekuatan dahsyat, termasuk merusak dan menyuburkan; tempat Kusuma mengorbankan dirinya untuk menyelamatkan keluarga dan keturunan mereka; tempat peleburan arwah wong Tengger yang meninggal sebelum menuju Semeru dan selanjutnya naik ke Nirwana; setiap tahun dilaksanakan ritual Kasada.
Leluhur Ngaluhur	Arwah leluhur yang sudah menyatu dengan alam dewata; diundang para dhukun pandita untuk menjaga pedhanyangan desa; bertugas menyampaikan doa warga desa kepada Dewata di Bromo maupun di Nirwana, Swargaloka.
Dewata di Bromo	Arwah para pendahulu yang sudah menjelma sebagai dewa/wi di Bromo; memiliki kekuatan dewata yang menentukan baik atau buruknya nasib wong Tengger.
Hong Pikulun	Tuhan Sang Mahapencipta dan Mahapenguasa; Kekuatan tertinggi yang disembah karena Maha-menentukan terhadap alam semesta dan manusia, termasuk wong Tengger; Ia selalu disebut dalam permulaan mantra Tengger karena menjadi kekuatan terbesar dan tertinggi di semesta raya.

Meskipun di zaman pasca Reformasi wong Tengger semakin mudah mengakses ‘tuhan-tuhan baru’ berupa peradaban pop, internet, dan android yang tengah mengubah pola pikir, orientasi, dan praktik kultural sebagian besar umat manusia di muka bumi, para dhukun, pemimpin formal, dan orang tua dalam keluarga terus-menerus menekankan pentingnya keyakinan religi-kosmologis di atas kepada generasi penerus. Tentu saja, proses tersebut tidaklah mudah, apalagi dengan ilmu pengetahuan sekuler yang didapatkan para siswa dari komunitas Tengger di SMP, SMA, maupun perguruan tinggi.

Belum lagi pariwisata yang menjadikan tempat suci, *segara wedhi* (lautan pasir) dan Gunung Bromo, diinjak-injak dan dilalui jutaan manusia dari luar komunitas ini. Membicarakan kekuatan kosmologis Bromo, tentu, akan berhadapan dengan realitas profan yang terjadi setiap hari. Namun, para dhukun, melalui kegiatan pertemuan rutin setiap bulan di desa maupun pura desa, selalu menuturkan eksistensi kekuatan adikodrati tersebut melalui cerita-cerita berbasis kenyataan. Bagi wisatawan yang mengumpat di atas kawah Bromo, misalna, akan mendapatkan celaka. Dan, beberapa kejadian membuktikan cerita tersebut. Sebagai kawasan suci, manusia—dari manapun asalnya—tidak diperkenankan mengeluarkan kata-kata kotor, umpatan, keluhan-kesah. Sebaliknya, mereka seharusnya memanjatkan doa kepada Tuhan Mahapencipta agar semua keinginannya sebagai makhluk ciptaan-Nya bisa dikabulkan.

Selain itu, para dhukun pandita juga selalu mengajarkan bahwa sedahsyat apapun letusan Bromo, wong Tengger tidak akan celaka, kecuali hasil pertanian yang rusak. Tidak akan ada korban jiwa dan ternak. Pada letusan 2010 yang berlangsung selama 9 bulan, misalnya, dari data yang ada, tidak ada seorang pun yang meninggal ataupun celaka akibat letusan tersebut. Para dhukun menggunakan pengalaman empiri tersebut untuk menegaskan bahwa selama wong Tengger masih meyakini kesucian dan kekuatan Bromo, maka mereka tidak akan celaka. Untuk meredam kegelisahan warga akibat rusaknya hasil panen sayur-mayur, dhukun pandita pun menuturkan proses kosmologis yang tengah berlangsung di kawah Bromo; para Dewata tengah memperbarui atau membangun istana baru sehingga membutuhkan waktu lama. Jangka waktu 9 bulan juga menjadi simbol bahwa para Dewata tengah memperbarui kerusakan yang terjadi di kawasan Bromo, sehingga apabila sudah saatnya berhenti, akan lahir perbaikan-perbaikan yang menguntungkan komunitas Tengger. Toh, setelah letusan tersebut lahan pertanian warga akan semakin subur karena abu vulkanik yang melimpah. Cerita dengan bukti-bukti empiris itulah yang bisa sedikit-banyak meredam hasrat warga Tengger untuk menggugat atau meninggalkan keyakinan religi dan adat-istiadat.

Mempertahankan identitas juga dilakukan melalui pelibatan langsung anak-anak dan generasi muda Tengger dalam pelaksanaan ritual, baik ritual

keluarga maupun komunal. Orang tua biasanya melibatkan anak-anak mereka untuk mempersiapkan kebutuhan sesajen, seperti tanaman-tanaman khas Bromo. Melalui pelibatan aktif tersebut, generasi muda Tengger, bisa belajar secara langsung (*sinau kanti laku*), sehingga ke depannya mereka sudah paham apa-apa yang harus dipersiapkan untuk keperluan ritual. Pelibatan secara langsung juga akan menanamkan pemahaman komunal, bahwa mereka adalah bagian dari sebuah komunitas dan tradisi yang diwajibkan untuk meneruskan ajaran leluhur apabila tetap ingin mendapatkan keselamatan dan kesejahteraan dalam kehidupan yang tengah bergerak dan berubah saat ini. Selain itu, mereka juga akan menginternalisasi kesadaran dalam diri mereka bahwa ketika ikut berpartisipasi dalam setiap ritual, mereka akan tetap dianggap sebagai warga Tengger yang sama-sama memiliki kewajiban untuk menjaga keseimbangan tatanan kosmologis di wilayah Bromo dan sekitarnya. Apalagi, tanah Bromo juga telah memberikan mereka kesejahteraan dari hasil pertanian, sehingga sudah sepatutnya mereka ikut menjaga dan mempertahankan tradisi yang bertujuan memuliahkan tanah *hila-hila* ini, meskipun pendidikan modern sudah mereka dapatkan dari bangku sekolah dan perguruan tinggi.





Gambar 36.

Aktivitas warga Tengger menjelang dan selama pelaksanaan Kasada.

Menariknya, mobilisasi identitas religi dan kultural juga dijalankan melalui mekanisme pendidikan modern. Paling tidak, terdapat dua strategi yang ditempuh oleh para dhukun dan aparat pemerintahan desa. Pertama, bersinergi dengan pengelola sekolah dasar, SMP, dan SMA yang ada di kawasan Tengger untuk memasukkan ajaran Tengger ke dalam kurikulum muatan lokal. Para dhukun pandita biasanya langsung menjadi guru bagi murid-murid ketika jam pelajaran muatan lokal. Selain itu, mereka juga dibantu oleh tokoh pemuda yang dianggap sudah menguasai sebagian besar ajaran religi dan ritual Tengger. Dalam pelajaran ini, para murid diberikan pengetahuan tentang asal-muasal, keyakinan kosmologis, norma dalam wujud kearifan lokal, dan ritual. Kedua, mengusahakan pendidikan minimal SMA bagi kaum muda Tengger, baik melalui pendidikan formal maupun informal seperti Kejar Paket. Bahkan, di Ngadisari, sejak zaman kepala desa Supoyo hingga saat ini, persyaratan lulus SMA menjadi syarat wajib bagi muda-mudi yang hendak menikah. Untuk meningkatkan kesadaran generasi muda dalam berpendidikan tinggi, selain menganjurkan mereka untuk menempuh kuliah, baik di Sekolah Hindu Dharma Bali maupun perguruan tinggi sekuler di kota-kota besar, aparat desa atas persetujuan dhukun pandita juga membuka kuliah jarak jauh di Ngadisari.

Selain untuk mendapatkan pengetahuan-pengetahuan umum yang akan menjadikan mereka tidak gagap dalam mengarungi kehidupan modern serta mendapatkan ijazah, kewajiban menempuh pendidikan minimal SMA juga memiliki kepentingan strategis untuk penguatan komunitas Tengger itu sendiri. Para dhukun pandita dan aparat desa sangat sadar bahwa peraturan

ketatanegaraan untuk menjadi guru dan aparatur pemerintahan—minimal di tingkat desa—mensyaratkan ijazah formal. Ketika warga Tengger tidak ada yang memenuhi kualifikasi perundang-undangan untuk menjadi kepala desa, misalnya, posisi tersebut akan diisi oleh orang non-Tengger yang bergama lain. Hal ini terjadi di beberapa wilayah Tengger Malang dan Lumajang. Posisi strategis di tingkat desa yang diisi oleh orang non-Tengger bisa mempengaruhi warga untuk berpindah agama dan meninggalkan keyakinan leluhur. Dengan memiliki ijazah, berarti posisi strategis tersebut bisa diisi oleh warga Tengger sendiri sehingga bisa mengurangi proses perpindahan agama.

Untuk mengapresiasi mereka yang telah berhasil menempuh pendidikan SMA dan pendidikan tinggi, aparat desa Ngadisari atas persetujuan dhukun pandita bahkan menciptakan ritual baru, *mayu ilmu*, yang mulai dilaksanakan pada era 2000-an. Dalam ritual yang diselenggarakan di balai desa tersebut, dhukun pandita melakukan *selamatan* agar generasi muda Tengger tersebut bisa memanfaatkan ilmu yang mereka peroleh untuk memajukan kehidupan warga dan mempertahankan identitas di tengah-tengah pengaruh modernitas dan agama-agama mayoritas. Dirangkulnya pendidikan modern ke dalam pelukan tradisi melalui *mayu ilmu* menjadi penanda kemampuan masyarakat Tengger untuk mentransformasi identitas religi dan adat istiadat mereka dalam gelombang peradaban. Mereka tidak mau menjadi manusia-manusia tradisional yang termarginalkan dalam lalu-lintas budaya modern dalam kehidupan sehari-hari. Mereka tidak mau hanya menjadi bawahan dari aparat-aparat desa beragama lain yang akan merugikan pemertahanan dan pengembangan religi dan budaya Tengger. Maka, mengambil jalan modern untuk terus menegosiasikan dan memperkuat identitas merupakan pilihan liat yang ditempuh wong Tengger.

Catatan akhir

¹ Lihat, “Using (Pewaris Blambangan)”, tersedia di: <https://Usingkertarajasa.wordpress.com/>, diunduh 2 Mei 2015.

² Menurut Aksoro (2004: 15-18) kawin *mlayokaken* terjadi ketika seorang pemuda menaksir seorang gadis, tetapi ada beberapa halangan, seperti: (1) gadis idaman sudah dilamar atau ditunangkan dengan pemuda lain; (2) orang tua si gadis tidak menyetujui kepada pemuda tersebut; dan, (3) orang tua si gadis tidak memiliki cukup biaya untuk menikahkan anaknya. Kalau persoalan terakhir yang menjadi penyebab, kawin *mlayokaken* tidak akan menimbulkan dampak negatif dan berlangsung dengan tertib. Biasanya, orang tua si pemuda tidak tahu-menahu rencana anaknya, tiba-tiba dia sudah membawa si gadis ke hadapannya. Orang tua akan

menanyakan rencana pernikahan tersebut, termasuk identitas orang tua si gadis. Setelah mengetahuinya, orang tua pemuda akan mengirim 2 atau 3 *colok*, orang yang memiliki kekuatan fisik dan batin serta mampu menyelamatkan diri ketika terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. *Colok* ini memberitahukan kepada orang si gadis tentang anaknya yang *dilarikan* si pemuda dan rencana pernikahan mereka. Kalau si gadis itu sudah bertunangan, biasanya orang tuanya sangat marah, bahkan bisa berujung ke perkelahian fisik ataupun perkelahian menggunakan ilmu hitam. Biasanya, orang tua si gadis tidak menyetujui rencana tersebut sehingga bapaknya tidak mau menjadi wali. Kalau sudah seperti itu, pernikahan biasanya akan diserang dengan kekuatan ghaib yang ditujukan untuk menggagalkannya. Namun, orang tua si pemuda sudah menyiapkan orang pintar yang mampu menangkal itu semua. Yang pasti, pernikahan tersebut sah berdasarkan hukum.

³ *Lihat*, “Bahasa Using Banyuwangi Menjadi Bahasa Multietnis”, tersedia di: <http://www.antarajatim.com/lihat/berita/19625/lihat/kategori/7/lihat/kategori/2/Sospol>, diunduh 18 Mei 2015.

⁴ *Ibid.*

⁵ Terkait hal ini, Hasan Basri (2008a) menjelaskan: “Ketika kekuasaan Majapahit melemah kemudian berganti pemerintahan Islam Demak, Pajang dan Mataram, penguasa Bali merasa berkepentingan terhadap Blambangan untuk membendung pengaruh Islam. Maka mulailah babak baru hubungan yang pelik antara Blambangan Mataram dan Bali. Blambangan membutuhkan Bali untuk menghadapi invasi Mataram yang kuat, tapi Blambangan juga ingin melepaskan pengaruh Bali. Tidak hanya peperangan dengan penguasa luar, peperangan yang terjadi di istana (nagari) akibat perebutan kekuasaan juga sangat mewarnai sejarah Blambangan. Sejak Pangeran Kedawung mangkat dan digantikan oleh anaknya yaitu Tawang Alun pada tahun 1655 perebutan kekuasaan dalam istana sering terjadi. Pemberontakan Mas Wila kepada Tawang Alun, pemerintahan Pangeran Patih Sasranegara yang kisruh, pemerintahan Macan Pura yang singkat kemudian diangkat Pangeran Danureja, dan akhirnya masa pemerintahan Pangeran Danuningrat yang tragis. Semuanya menunjukkan hubungan yang pelik saling keterkaitan dan saling membutuhkan antara Blambangan dan Bali di satu pihak dan pengaruh Mataram serta Pasuruhan di pihak lain.”

⁶ *Lihat*, Ika Ningtyas. 2010a. “Kisah Prajurit dari Timur”, tersedia di: <http://ikaningtyas.blogspot.com/2010/08/kisah-prajurit-dari-timur.html>, diunduh 6 Mei 2015.

⁷ *Ibid.*

⁸ Hasan Basri (2009: 18) mencatat massifikasi gandrung dalam ruang dan praktik sosio-kultural masyarakat Banyuwangi sebagai berikut: “Di tangan negara, gandrung sebagai identitas daerah menjadi wacana dominan. Patung dan gambar gandrung menghiasi kota dan desa. Gambar gandrung menghias tempat sampah, pot bunga di trotoar, brosur pariwisata, baliho di perempatan jalan dan dinding perkantoran. Patung gandrung diletakkan di sudut-sudut taman, gapura kampung sampai pintu masuk kabupaten. Bahkan di pintu masuk dari utara di wana wisata Watu Dodol dibangun patung gandrung setinggi 12 meter. Begitulah gandrung telah direngkuh negara dan karena menjadi identitas menghendaki tunggal, maka gandrung sebagai sesuatu yang dilihat, sesuatu yang dinilai semakin berada di tempat tinggi dan semakin kentara untuk diperdebatkan dan diperebutkan.”

⁹ Foto-foto diunduh dari: <http://wisata-Using.blogspot.com/2014/11/tradisi-kebo-keboan-suku-Using.html>, 6 Juli 2015.

¹⁰ Foto-foto diunduh dari: <http://wisata-Using.blogspot.com/2014/11/mengenal-ritual-tari-seblang-yang-mistis.html>, 9 Juli 2015.

¹¹ *Lihat*, “Endog-endogan, Tradisi Muludan di Banyuwangi”, tersedia di <http://homestaykarangasem.com/endog-endogan-tradisi-muludan-di-banyuwangi/>, diunduh 6 Juli 2015.

¹² *Ibid.*

¹³ Informasi ini diolah dari “Banyuwangi Incar Turis Perempuan dan Netizen”, tersedia di: <http://kabar24.bisnis.com/read/20140914/78/257210/banyuwangi-incar-turis-perempuan-netizen>, diunduh 10 agustus 2015.

- ¹⁴ Foto diunduh dari: <http://wisata-Using.blogspot.com/2014/10/mengenal-batik-khas-banyuwangi.html>, 10 Agustus 2015.
- ¹⁵ Foto diunduh dari: [http://kanalsatu.com/id/post/10122/banyuwangi batik festival wisata berbasis industri kreatif](http://kanalsatu.com/id/post/10122/banyuwangi%20batik%20festival%20wisata%20berbasis%20industri%20kreatif), 10 Agustus 2015.
- ¹⁶ Foto diunduh dari: http://www.rri.co.id/post/berita/121299/budaya/festival_10000_cangkir_kopi_lambang_persaudaraan_suku_using_kemiren.html, 10 Agustus 2015.
- ¹⁷ Data ini diambil dari “Peminggiran dan Penggerusan Identitas Masyarakat Suku Tengger”, tersedia di: <http://budavajaya.com/peminggiran-dan-penggerusan-identitas-masyarakat-suku-tengger/>, 4 Juli 2015.
- ¹⁸ Foto diunduh dari: http://www.jpnn.com/berita_detail-7898, 3 Juli 2015.
- ¹⁹ Foto diunduh dari: <http://news.detik.com/jawatimur/1092308/70-pasangan-mualaf-tengger-dinikahkan-massa>, 3 Juli 2015.
- ²⁰ *Lihat*, “Bangun Instalasi Air, Jadi Modal Dakwah”, tersedia di: <http://www.ydsf.org/komunitas/bangun-instalasi-air-jadikan-modal-dakwah>, diunduh 3 Juli 2015.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² Foto diunduh dari: <http://www.hidayatullah.com/ramadhan/sviar-ramadhan/read/2013/07/13/5443/konversi-ternak-berkah-ramadhan-suku-tengger.html>, 3 Juli 2015.
- ²³ *Lihat*, “Muallaf 8 Tahun, Warga Suku Tengger Nilai Islam Paling Benar”, tersedia di: http://www.beritajatim.com/detailnews.php/2/Gaya_Hidup/2012-10-11/148841/Muallaf_8_Tahun_Warga_Suku_Tengger_Nilai_Islam_Paling_Benar, diunduh 14 Meri 2015.
- ²⁴ *Lihat*, “Wakil Bupati Lumajang Resmikan Masjid Muallaf Suku Tengger”, tersedia di: <http://m.hidayatullah.com/berita/berita-dari-anda/read/2014/04/29/20836/wakil-bupati-lumajang-resmikan-masjid-muallaf-suku-tengger.html#.VZVGBz07q8w>, diunduh 2 Juli 2015.
- ²⁵ *Lihat*, “Ratusan Mualaf Suku Tengger Suka-Cita Menyambut Ramadhan”, tersedia di: <http://www.suarasurabaya.net/jaringanradio/news/2015/154164-Ratusan-Muallaf-Suku-Tengger-Suka-Cita-Menyambut-Ramadhan>, diunduh: 2 Juli 2015.
- ²⁶ *Lihat*, “Sebagian Mualaf Tengger Lumajang Hadiri Yadnya Kasada”, tersedia di: <http://www.antarayogya.com/print/314004/sebagian-mualaf-tengger-lumajang-hadiri-yadnya-kasada>, diunduh 3 Juli 2015.

BAB 6. RENCANA TAHAPAN BERIKUTNYA

Pada penelitian tahap awal dari dua tahun penelitian yang direncanakan, kami memfokuskan pada pembacaan secara kritis formasi wacana identitas kultural di komunitas Using Banyuwangi dan Tengger Probolinggo yang dikonstruksi secara diskursif dan praksis oleh para aktor kultural di masing-masing komunitas. Selain itu, kami juga melakukan pembacaan terhadap gugusan wacana yang dikonstruksi oleh para peneliti melalui karya-karya akademis mereka, para budayawan melalui pernyataan dan tulisan di media sosial sebagai wahana baru untuk menegosiasikan formasi identitas. Pembacaan terhadap konstruksi identitas melalui media sosial maupun surat kabar *online* tersebut menjadi penting dilaksanakan karena identitas dalam kehidupan pasca Reformasi merupakan praktik representasi yang dilakukan secara sadar melalui bermacam media untuk memobilisasi imajinasi dan kesadaran komunal. Pembacaan awal terhadap strategi dan gerakan kultural yang dilakukan tokoh adat dan tokoh agama di masing-masing komunitas juga memberikan pemetaan awal terkait model politik identitas yang mereka lakukan untuk membangun dan mengembangkan kesadaran komunal dalam menghadapi hegemoni modernitas dan kekuatan agama-agama mayoritas.

Meskipun demikian, penelitian ini masih membutuhkan kerja-kerja lapangan berupa wawancara mendalam dengan para pemuka adat, tokoh religi, dan warga biasa untuk mengelaborasi lebih lanjut perjuangan mereka dalam mempertahankan identitas di masing-masing komunitas. Selain itu, kami juga harus melakukan observasi terlibat untuk memahami lebih lanjut gerakan kultural dan praktik ritual yang dilakukan para aktor lokal di kedua komunitas. Secara terperinci, berikut ini adalah tahapan penelitian yang akan kami lakukan.

1. Wawancara mendalam dengan para aktor lokal untuk mengetahui lebih jauh lagi strategi dan usaha mereka dalam melakukan mobilisasi, sosialisasi, dan kesadaran komunal terkait pentingnya identitas kultural di tengah-tengah hegemoni modernitas, dominasi agama mayoritas, serta sistem pemerintahan otonomi di masing-masing kabupaten.

2. Wawancara mendalam dengan anggota komunitas dari kalangan warga biasa untuk mengetahui pandangan mereka terkait gerakan kultural yang dilakukan oleh para pemuka adat dan tokoh religi.
3. Observasi terlibat untuk melihat pelaksanaan ritual di komunitas Tengger dan Using guna memperdalam pemahaman terkait peran para aktor lokal dan partisipasi anggota komunitas dalam penguatan dan pemberdayaan identitas pada era terkini yang ditandai dengan semakin menguatnya modernitas dalam kehidupan sehari-hari dan syiar agama mayoritas yang berpotensi mengurangi atau menggeser keyakinan religi mereka.
4. Observasi mendalam terhadap konversi agama Tengger di Kabupaten Lumajang serta implikasinya bagi identitas Tengger.
5. Analisis kritis terkait kepentingan-kepentingan komunal yang bisa dinegosiasikan, dikembangkan, dan diberdayakan dalam gerakan politik identitas dalam arahan para aktor lokal.
6. Analisis mendalam terkait kebijakan pemerintah kabupaten Banyuwangi dan Probolinggo dalam menanggapi mobilisasi identitas kultural, khususnya melalui paket-paket wisata yang berimplikasi ekonomi, kultural, dan politis.
7. Analisis kritis terkait kemungkinan munculnya konflik-konflik sosial di tengah-tengah masyarakat sebagai akibat gerakan politik identitas.

Dengan tahapan-tahapan kerja penelitian tersebut, kami mengharapkan dapat menghasilkan temuan konseptual awal terkait dinamika dan tegangan dalam politik identitas etnis pasca Reformasi, khususnya di komunitas Using dan Tengger. Temuan awal tersebut, paling tidak, bisa menjadi dasar untuk menulis sebuah artikel yang akan kami kirim ke sebuah jurnal nasional terakreditasi serta makalah untuk dipresentasikan dalam seminar nasional atau internasional. Dengan demikian, gagasan teoretis dan kritis terkait politik identitas etnis di kedua komunitas bisa didiseminasikan secara luas, khususnya pada kalangan akademisi tanah air.

BAB 7. SIMPULAN DAN SARAN

Untuk membuat simpulan yang bersifat final dari penelitian ini, tentu belum bisa kami lakukan karena masih banyak tahapan penelitian yang akan dilakukan. Meskipun demikian, terdapat beberapa simpulan awal yang masih bersifat hipotetik dan seminal serta menuntut pendalaman dalam kerja-kerja penelitian berikutnya sebagaimana telah disampaikan pada bab sebelumnya.

Pertama, kesadaran akan kesamaan identitas dalam sebuah komunitas merupakan proses historis yang bersifat dinamis dari masa kerajaan, kolonial, era Soekarno, masa Orde Baru, hingga masa pasca Reformasi. Pada masing-masing zaman berlangsung momentum, baik yang bersifat politik maupun kultural, di mana identitas tidak berlangsung dalam kemapanan konseptual dan praksisnya. Lebih dari itu, identitas selalu dikonstruksi dalam beragam wacana dan gerakan kultural yang ditujukan untuk memobilisasi kesadaran komunal, khususnya yang terkait budaya dan religi. Pada komunitas Using yang sangat beragam, kesadaran akan kesamaan identitas awalnya berasal dari stigmatisasi terhadap penduduk sisa-sisa kerajaan Blambangan. Mereka kemudian memahami stigmatisasi tersebut sebagai kekuatan untuk meng-ada dan berdaya melalui investasi makna-makna positif terkait Using yang berbeda dengan Jawa, Bali, dan etnis-etnis lain.

Mobilisasi identitas asal ini terus dilanjutkan di masa pasca Reformasi ketika beragam media sosial bisa diakses dan digunakan oleh para aktor kultural untuk terus menegosiasikan identitas beserta tegangan dan dinamika yang menyertainya. Sementara, pada komunitas Tengger, kesadaran akan konsep *sak keturunan* dari Rara Anteng dan Joko Seger yang memiliki tugas suci memuliahkan tanah *hila-hila* di kawasan Bromo menjadi bentuk identitas yang terus dikembangkan, khususnya sejak pasca 1965 sampai dengan pasca Reformasi. Kepentingan untuk keluar dari stigmatisasi komunis dan keinginan untuk tetap berdaya di tengah-tengah hegemoni modernitas dan syiar agama mayoritas menjadi bentuk politik yang dilakukan oleh para dhukun pandita dan aparat pemerintahan lokal di kawasan Tengger Probolinggo.

Kedua, keberlangsungan gerakan identitas etnis di masa pasca Reformasi atau era 2000-an merupakan usaha diskursif dan praksis yang melibatkan

banyak aktor kultural dengan bermacam strategi dan usaha untuk membangun kesadaran komunal. Di komunitas Using, peran sentral budayawan, intelektual, dan pemuka adat yang menyuarakan signifikansi identitas dengan beragam bentuknya, seperti penegasan asal-usul, perayaan ritual, dan legitimasi bahasa lokal sangat terasa. Di komunitas Tengger, peran tersebut diambil oleh para dhukun pandita—atau di masa kerajaan disebut *Sang Makedur*—dan aparat pemerintahan desa serta orang tua yang dengan telaten terus menyuarakan pentingnya meyakini dan memperkuat keyakinan religi-kosmologis di tengah-tengah menguatnya hegemoni modernitas dan syiar agama mayoritas.

Ketiga, politik identitas tidak dipahami secara kaku; semata-mata mengutamakan mobilisasi karakteristik tradisional yang membedakan sebuah komunitas etnis dengan komunitas etnis lainnya. Alih-alih, politik identitas yang berlangsung di kedua komunitas pada pasca Reformasi dilaksanakan dengan prinsip keliatan dalam mentransformasi identitas etnis ke dalam praktik kehidupan modern masyarakat. Mereka mengapropriasi beberapa bentuk budaya modern—seperti pariwisata, media sosial dan pendidikan formal—untuk terus menegosiasikan keberbedaan kultural mereka. Selain itu, masyarakat Using dan Tengger juga tidak menolak masuknya modernitas dalam kehidupan mereka, tetapi menyiasati modernitas untuk terus memobilisasi kesadaran komunal.

Berdasarkan simpulan sementara di atas, jelas sekali bahwa penelitian ini masih membutuhkan pendalaman-pendalaman analitis-kritis terkait dinamika politik identitas di Using dan Tengger. Untuk menghasilkan konsep teoretis terkait politik identitas di kedua etnis pasca Reformasi, tentu saja, penelitian ini masih membutuhkan kerja-kerja lapangan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Jurnal, dan Majalah

- Aksoro, Achmad. 2004. "Upacara Adat Perkawinan". Dalam Majalah Budaya *Seblang*, Vol. 06: 15-26.
- Anagnostou, Yiorgos. 2009. "A critique of symbolic ethnicity: *The ideology of choice?*". Dalam *Ethnicities*, Vol 9(1): 94-140.
- Anoegrajekti, Novi. 2010.
- Anoegrajekti, Novi, Agus Sariono, & Sunarti M. 2009. *Kesetaraan Jender dalam Perempuan Seni Tradisi*. Laporan Penelitian (belum dipublikasikan). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Anoegrajekti, Novi. 2006. "Nyanyian Gandrung: Membaca Lokalitas dalam Keindonesiaan. *Makalah disajikan dalam Seminar Internasional HISKI*, Jakarta, 7-10 Agustus.
- Anoegrajekti, Novi. 2004. *Pengembangan Gandrung Banyuwangi dalam Rangka Penguatan Aset Budaya dan Industri Wisata Tahun I*. Laporan Hasil Penelitian. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Anoegrajekti, Novi. 2002. *Pengembangan Gandrung Banyuwangi dalam Rangka Penguatan Aset Budaya dan Industri Wisata Tahun II*. Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Appiah, Kwame Anthony. 2005. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press.
- Anthias, Floya. 2002. "Where do I belong?: *Narrating collective identity and translocational positionality*". Dalam *Ethnicities*, Vol 2(4): 491-514.
- Ali, Hasan. 2003. "Kata dan Predikat Using". Dalam Majalah Budaya *Jejak*, No. 03: 13-16.
- Alia, Valerie & Simmon Bull. 2005. *Media and Ethnic Minorities*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Arps, Ben. 2009. "Using kids and the banners of Blambangan: Ethnolinguistic identity and the regional past as an ambient theme in East Javanese town". Dalam *Wacana*, Vol.11, No.1: 1-38.
- Barthes, Roland.1983. *Mythologies*. New York: Hill and Wang.
- Basri, Hasan. 2012. "Adat Endog-endog". Dalam Jurnal Seni dan Budaya *Lembar Kebudayaan*, No. 22: 23-28.
- Basri, Hasan. 2009. "Gandrung dan Identitas Daerah". Dalam Jurnal Seni dan Budaya *Lembar Kebudayaan*, No.2: 15-19.
- Da Silva, Denise Ferreira. 2005. "'Bahia Pelo Negro': *Can the subaltern (subject of reality) speak?*". Dalam *Ethnicities*, Vol 5 (2): 321-342.
- de Stoppelaar, Y.W. "Hukum Adat Blambangan" (versi terjemahan). Dalam Majalah Budaya *Jejak*, No. 05: 67-77.

- Davidson, Jamie S., David Hanley, & Sandra Moniaga (ed). 2010. *Adat dalam Politik Indonesia* (alih bahasa E.O. Kleden & Nina D). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia & KITLV-Jakarta.
- Dougan, Henry. 2005. "Hybridization: Its Promise and Lack of Promise". Dalam *CODESRIA Bulletin*, Nos 1 & 2.
- D'Cruz, Carolyn. 2008. *Identity Politics in Deconstruction: Calculating with the Incalculable*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Duranti, Alessandro. 1997. *Introduction to Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Franklin, Marianne I. 2003. "I define my own identity: *Pacific articulation on 'race' and 'culture' on the internet*". Dalam *Ethnicities*, Vol 3(4): 465-490.
- Gimenez, Martha E. 2006. "With a little class: *A critique of identity politics*". Dalam *Ethnicities*, Vol 6(3): 423-439.
- Hadi, Sumono Abdul. 2011. "Wong Banyuwangi Bukan Using". Dalam Lembar Kebudayaan *Jejak*, No. 15: 23-30.
- Hefner, Robert. 1999. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik* (terjemahan A. Wishnuwardana & Imam Ahmad). Yogyakarta: LKis.
- Hidayat, Taufik Wr. 2009. "Banyuwangi yang Berkata-kata dan *Dadi Wong Banyuwangi*". Dalam Jurnal Seni dan Budaya *Lembar Kebudayaan*, No. 2: 68-75.
- Hintjens, Helen M. 2001. "When identity becomes a knife: *Reflecting genocide in Rwanda*". Dalam *Ethnicities*, Vol 1(1): 25-55.
- Hopkins, Peter. 2007. "Blue squares, 'proper' Muslims and transnational networks: *Narratives of national and religious identities amongst young Muslim men living in Scotland*". Dalam *Ethnicities*, Vol 7 (1): 61-81.
- Huggan, Graham. 2001. *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins*. London: Routledge.
- Jimenez, Tomas R. 2004. "Negotiating ethnic boundaries: *Multiethnic Mexican Americans and ethnic identity in the United States*". Dalam *Ethnicities*, Vol 4(1): 75-97.
- Kholil, Ahmad. 2010. "Seblang dan Kenduri Masyarakat Olehsari: Relasi Ideal antara Islam dan Budaya Jawa di Banyuwangi". *Makalah* disampaikan dalam *Annual Conference on Islamic Studies ke-10*, Banjarmasin, 1-4 November.
- Khosim, Sutjitro, & Budiono. 2013. "Perkembangan Agama Islam di Desa Wonokerso, Kecamatan Sukapura, Probolinggo Tahun 1983-2012". Dalam *Pancaran*, Vol.2, No. 4: 65-74.
- Lekkerkerker, C. 2005. "Sejarah Blambangan" (alih bahasa Pitoyo Boedhy Setiawan, 1991), *Majalah Budaya Jejak*, Nomor 07: 77-81.
- Moya, Paula M.L. 2006. "What's Identity Got to Do with It?: Mobilizing Identities in Multicultural Classroom." Dalam Linda Martin Alcoff,

- Michael Harnes-Garcia, Satya P. Mohanty, & Paula M.L. Moya (eds). *Identity Politics Reconsidered*. Hampshire (UK): Palgrave Macmillan.
- Nicholson, Linda. 2008. *Identity Before Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ningtyas, Ika. 2009. "18 Oktober 1965". Dalam Jurnal Seni dan Budaya *Lembar Kebudayaan*, No. 4: 9-41.
- Nordholt, Henk Schulte & Gerry van Klinken (ed). 2009. *Politik Lokal di Indonesia*. (alih bahasa Bernard Hidayat). Jakarta: Yayasan Obor.
- O'Neill, Shane. 2003. "Justice in ethnically diverse societies: A critique of political alienation". Dalam *Ethnicities*, Vol 3(3): 369-392.
- Propp, Vladimir. 1997. *Theory and History of Folktale*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sariono, Agus, Andang Subaharianto, Heru SP. Saputra, & Ikwan Setiawan. 2010. *Rancah Tradisi dalam Gerak Industri: Pemberdayaan Kesenian Tradisi-Lokal dalam Perspektif Industri Kreatif (Belajar dari Banyuwangi)*. Laporan Penelitian Hibah Strategis Nasional (belum dipublikasikan). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Sariono, Agus, Andang Subaharianto, & Heru SP. Saputra. 2010. *Yang Muda Yang Bertradisi: Integrasi Kaum Muda Tengger Ke Dalam Harmoni Budaya Lokal Di Tengah-tengah Arus Besar Modernitas*. Laporan Penelitian (belum dipublikasikan). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Sawyer, Paul. 2006. "Identity as Calling: Martin Luther King on War". Dalam Linda Martín Alcoff, Michael Harnes-García, Satya P. Mohanty, & Paula M. L. Moya (eds). *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Setiawan, Ikwan. 2009. "Contesting the Global: Global Culture, Hybridity, and Strategic Contestation of Local Cultures". Dalam *Bulak*.
- Setiawan, Ikwan. 2008. "Percumbuan Di Balik Kabut Bromo: Persilangan Ideologi Kultural dan Kerja Pertanian-Modern dalam 'Ruang Antara' pada Masyarakat Tengger Poskolonial". Dalam *Kultur*, Vol. 2, No. 1.
- Setiawan, Ikwan. 2007. "Transformasi Masa Lalu dalam Nyanyian Masa Kini: Hibridasi dan Negosiasi Lokalitas dalam Musik Populer Using". Dalam *Kultur*, Vol. 1, No. 2.
- Soepranoto. 2012. "Mas Alit sebagai Tonggak Pembaharuan". Dalam Jurnal Seni dan Budaya *Lembar Kebudayaan*, No. 21: 29-32.
- Subaharianto, Andang & Ikwan Setiawan. 2013. *Menjadi Sang Hibrid: Hibriditas Budaya dalam Masyarakat Lokal, Studi Kasus di Masyarakat Using dan Tengger*. Laporan Penelitian (proses publikasi). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Subaharianto, Andang, Albert Tallapessy, & Hat Pujiati. 2013. *Menyerbukkan Kreativitas: Model Pengembangan Kreativitas Kaum Muda dalam Sanggar Seni Using sebagai Penopang Budaya Lokal dan Industri Kreatif di*

- Banyuwangi Tahun I*. Laporan penelitian (proses publikasi). Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember.
- Sutalik. 2012. “Mas Alit, Pendiri Banyuwangi dan Teladan Kepemimpinan”. Dalam *Jurnal Seni dan Budaya Lembar Kebudayaan*, No. 21: 17-28.
- Sutarto. 2002. *Di Balik Mitos Gunung Bromo*. Jember: Kompyawisda Jawa Timur.
- Thornberry, Patrick. 2002. “Minority and indigenous rights at ‘the end of history’”. Dalam *Ethnicities*, Vol 2 (4): 515-537.
- Waluyo, Paring & Hasan Basri. 2007. “Politik dan Bisnis dalam Industri Kesenian”. Dalam *Harian Surya*, edisi 2 Maret.
- West-Newman, Catherine Lane. 2004. “Anger, ethnicity, and claiming identity”. Dalam *Ethnicities*, Vol 4(1): 27-52.
- Willis, Endro. 2005. “Gerilyawan Macan Putih”, *Majalah Budaya Jejak*, Nomor 7: 59-61.
- Yusuf, Antariksawan. “Lonceng Kematian Bahasa Using”. *Jawa Pos*, 12 Oktober, 2014.

Sumber Internet

- Arif, Syaiful. 2007. “Legenda Ajisaka: Resistensi Gaya Tengger”, diunduh dari: <http://www.averroes.or.id/book-review/legenda-ajisaka-resistensi-gaya-tengger.html>, 14 Oktober 2012.
- “Bahasa Using Banyuwangi Menjadi Bahasa Multietnis”, tersedia di: <http://www.antarajatim.com/lihat/berita/19625/lihat/kategori/7/lihat/kategori/2/Sospol>, diunduh 18 Mei 2015.
- Bangun Instalasi Air, Jadi Modal Dakwah”, tersedia di: <http://www.ydsf.org/komunitas/bangun-instalasi-air-jadikan-modal-dakwah>, diunduh 3 Juli 2015.
- Basri, Hasan.2008a. “Blambangan”, tersedia di: <https://hasanbasri08.wordpress.com/2008/08/10/blambangan/>, diunduh 4 Mei 2015.
- Basri, Hasan. 2008b. “Masyarakat Adat dalam Isu Global”, tersedian di: <https://hasanbasri08.wordpress.com/2008/12/31/masyarakat-adat-dalam-isu-global/>, diunduh 4 Mei 2015.
- Basri, Hasan. 2008c. “Komunitas Adat di Banyuwangi”, tersedia di: <https://hasanbasri08.wordpress.com/2008/12/31/komunitas-adat-di-banyuwangi/>, diunduh 4 Mei 2015.
- “Banyuwangi Incar Turis Perempuan dan Netizen”, tersedia di: <http://kabar24.bisnis.com/read/20140914/78/257210/banyuwangi-incar-turis-perempuan-netizen>, diunduh 10 Agustus 2015.
- “Banyuwangi Raih Tourism Award”, tersedia di: <http://travel.kompas.com/read/2013/12/22/0745289/Banyuwangi.Raih.Tourism.Award.2013>, diunduh 15 Agustus 2015.

- “Endog-endogan, Tradisi Muludan di Banyuwangi”, tersedia di <http://homestaykarangasem.com/endog-endogan-tradisi-muludan-di-banyuwangi/>, diunduh 6 Juli 2015.
- Hadi, Sumono A. 2012. “Apakah Wangsa Arya Leluhur Orang Banyuwangi?”, tersedia di <https://padangulan.wordpress.com/2012/06/21/apakah-wangsa-arya-leluhur-orang-banyuwangi/>, diunduh 25 Mei 2015.
- “Muallaf 8 Tahun, Warga Suku Tengger Nilai Islam Paling Benar”, tersedia di: http://www.beritajatim.com/detailnews.php/2/Gaya_Hidup/2012-10-11/148841/Muallaf_8_Tahun,_Warga_Suku_Tengger_Nilai_Islam_Paling_Benar, diunduh 14 Mei 2015.
- Ningtyas, Ika. 2015. “Bahasa Lokal Using Tidak Diakui, Banyuwangi Protes Gubernur”, tersedia di: <http://www.tempo.co/read/news/2015/05/06/058664013/Bahasa-Lokal-Using-Tak-Diakui-Banyuwangi-Protes-Gubernur>, diunduh 18 Mei 2015.
- Ningtyas, Ika. 2010a. “Kisah Prajurit dari Timur”, tersedia di: <http://ikaningtyas.blogspot.com/2010/08/kisah-prajurit-dari-timur.html>, diunduh 6 Mei 2015.
- Ningtyas, Ika. 2010b. “Damarwulan-Minak Jinggo: Legenda atau Sejarah?”, tersedia di: <http://ikaningtyas.blogspot.com/2010/08/damarwulan-menakjingga-legenda-atau.html>, 4 Mei 2015.
- “Peminggiran dan Penggerusan Identitas Masyarakat Suku Tengger”, tersedia di: <http://budayajaya.com/peminggiran-dan-penggerusan-identitas-masyarakat-suku-tengger/>, 4 Juli 2015.
- “Ratusan Muallaf Suku Tengger Suka-Cita Menyambut Ramadhan”, tersedia di: <http://www.suarasurabaya.net/jaringanradio/news/2015/154164-Ratusan-Muallaf-Suku-Tengger-Suka-Cita-Menyambut-Ramadhan>, diunduh: 2 Juli 2015.
- “Sebagian Muallaf Tengger Lumajang Hadiri Yadnya Kasada”, tersedia di: <http://www.antarayogya.com/print/314004/sebagian-muallaf-tengger-lumajang-hadiri-yadnya-kasada>, diunduh 3 Juli 2015.
- Sentot, Hasan. 2011. “Melawan Mitos Menakjinggo”, tersedia di: <http://hasansentot2008.blogdetik.com/2011/03/14/melawan-mitos-menak-jinggo/>, diunduh 18 Agustus 2011.
- Sentot, Hasan. 2008a. “Posisi Budaya Using dalam ‘Pawai Pelangi Budaya’ Harjaba 2008”, tersedia di: <http://hasansentot2008.blogdetik.com/2008/12/21/posisi-budaya-using-dalam-pawai-pelangi-budaya-harjaba-2008/>, diunduh 18 Agustus 2011.
- Sentot, Hasan. 2008b. “Jika *Umbul-umbul Blambangan Tak Berkumandang*”, tersedia di: <http://hasansentot2008.blogdetik.com/2008/12/22/jika-umbul-umbul-blambangan-tak-berkumandang/>, diunduh 18 Agustus 2011.

Sentot, Hasan. 2008c. “Ada Apa dengan Wong Using”, tersedia di:
<http://hasansentot2008.blogdetik.com/2009/01/15/ada-apa-dengan-wong-Using/>, diunduh 18 Agustus 2011.

“Wakil Bupati Lumajang Resmikan Masjid Muallaf Suku Tengger”, tersedia di:
<http://m.hidayatullah.com/berita/berita-dari-anda/read/2014/04/29/20836/wakil-bupati-lumajang-resmikan-masjid-muallaf-suku-tengger.html#.VZVGBz07q8w>, diunduh 2 Juli 2015.

Lampiran *Draft Artikel Jurnal*

Artikel ini sudah diterima di Jurnal HUMANIORA UGM (terakreditasi) dan sedang dalam proses editing oleh tim redaksi.

RE-CRAFTING IDENTITY-BASED-POWER: ETHNIC CULTURES AND STATE REGIMES' POLITICAL ECONOMY GOALS IN POST-REFORMATION BANYUWANGI

Ikwan Setiawan,¹ Albert Tallapessy,² Andang Subaharianto³
E-mail: senandungtimur@gmail.com

Abstract

This article deals with ethnic identity-based-power through the mobilization of Using cultures in Banyuwangi under regional state regimes' policies in post-Reformation. By juxtaposing Foucauldian discourse, Gramscian hegemony, and political economy perspective, we discuss some cultural projects conducted by two Banyuwangi regents in post-Reformation periods, Samsul Hadi (2000-2005) and Abdullah Azwar Anas (2010-2015 and re-elected for 2016-2021 period). With different emphasized aspects, both of them created programs, which incorporated and mobilized Using cultures for accomplishing their political economy goals. Samsul legalized Using cultural expression, such as a local dance and language, as the way to strengthen the dominant-ethnic identity and reach consensus for his political authority. In more sparkling activities, Anas has transformed Using identity into various carnival programs, which, in one side, have supported tourism industry and, in other side, have helped him in gaining consensus for his hegemonic position. However, in the context of real cultural empowerment, those programs have not given more positive effect for the cultural worker in the grass root.

Key words: *Using, identity, cultural mobilization, cultural policies, political economy*

Abstrak

Artikel ini membahas kekuasaan-berbasis-identitas etnis melalui mobilisasi budaya Using di Banyuwangi dalam kebijakan rezim pemerintah kabupaten pasca Reformasi. Dengan menyandingkan perspektif wacana Foucauldian, hegemoni Gramscian, dan ekonomi politik, kami mendiskusikan beberapa proyek kultural yang dijalankan oleh dua bupati Banyuwangi di pasca Reformasi, Samsul Hadi (2000-2005) dan Abdullah Azwar Anas (2010-2015 dan terpilih kembali untuk periode 2016-2021). Dengan aspek-aspek penekanan yang berbeda, keduanya menciptakan program yang menginkorporasi dan memobilisasi budaya Using untuk mewujudkan tujuan ekonomi politik mereka. Samsul melegalisasi ekspresi kultural Using, seperti tari dan bahasa lokal, sebagai cara untuk memperkuat budaya-etnis-dominan sekaligus mencapai konsensus bagi kekuasaan politiknya. Dengan kegiatan yang lebih meriah, Anas mentransformasi identitas Using dalam bermacam program karnaval yang, di satu sisi, mendukung industri pariwisata,

¹ A Teacher at English Department, Faculty of Humanities, Jember University.

² A Teacher at English Department, Faculty of Humanities, Jember University.

³ A Teacher at Indonesian Department, Faculty of Humanities, Jember University.

dan, di sisi lain, membantunya untuk mendapatkan konsensus bagi posisi hegemoniknya. Namun, dalam konteks pemberdayaan kultural yang sebenarnya, program-program tersebut tidak memberikan pengaruh positif bagi para pekerja budaya di akar rumput.

Kata kunci: *Using, identitas, mobilisasi kultural, kebijakan kultural, ekonomi politik*

INTRODUCTION

One effect of 1998 Indonesian Reformation has been the emergence of indigenous communities' movements for re-claiming their economic, political, and cultural rights that had been repressed in the New Order period. However, some literatures criticize some reductive meanings of these movements, because, instead of empowering indigenous rights, many local elites—commonly rich individual, political figures and the descendants of ancient leaders— in some regions have mobilized ethnic issues and use them for reaching economic and political goals (Davidson, Henley & Moniaga [ed], 2010; Nordholt & van Klinken [ed], 2009). In governmental context, regional state regimes also have taken opportunities of these cultural euphoria by incorporating and commodifying some dominant-ethnic-cultures in their regions as the ways to secure and attain their political-economic targets.

In this article, we will explain how the regional state regimes of Banyuwangi in post-Reformation mobilized Using cultures without leaving their historical roots in the New Order periods. We will focus on some cultural projects conducted by two Banyuwangi regents in post-Reformation periods, Samsul Hadi (2000-2005) and Abdullah Azwar Anas (2010-2015 and re-elected for 2016-2021). With different emphasized aspects, both of them created programs, which incorporated and mobilized Using cultures for accomplishing their political economy goals. Samsul legalized Using cultural expression, such as a local dance and language, as the way to strengthen the dominant-ethnic identity and reach consensus for his political authority. In more sparkling activities, Anas has transformed Using identity into various carnival programs that, in one side, have supported tourism industry and, in other side, have helped him in gaining consensus for his hegemonic position. Based on the brief explanation, we argue that cultural projects that give priority for a particular ethnic identity may become a strategic effort for Banyuwangi regents in reaching consensual agreements from the majority of local artists, indigenous

leaders, cultural experts, and common people because they have had similar idealization for empowering Using cultures.

For getting more critical and comprehensive analysis, we juxtapose three perspectives, namely Foucauldian discourse, Gramscian hegemony, and political economy. Here is the logic of applying the three perspectives. We consider cultural projects issued by the two regents as discursive formation producing knowledge of Using as the dominant cultures. For Foucault (2002: 177), discourse is a group of statements related to singular formula of meaningful object and a limited group of statements related to similar discursive formation, although they do not form a unity of rhetoric. As regime of truth, discourse will emerge knowledge and construct various discursive subjects that also produce power operation and relation in particular historical settings (Hall, 1997: 49). It is important to note, discourse is not simply that translates struggles or systems of domination, but it is the thing for which and by which there is struggle; it is the power, which is to be seized (Foucault, 1981: 53). Further, the power operation is circulating; not top-down, not repressive, and coming from unlimited points (Foucault, 1998: 94-95). Following Foucauldian perspective, the cultural mobilization is a kind of discursive formation that creates various discourses about dominant-ethnic-cultures—from linguistic, arts, rituals, until traditional wisdoms—talked by the state apparatuses, cultural experts, artists, and ordinary people.

At that point, we see the significance of political economy perspective because the regimes have brought political-ideological motives in the mobilization. Political economy is a perspective criticizes economic and production base-structure that determine superstructure as ideology, religion, culture, morality, and socio-political process (Marx, 1991, 1992; Lebowitz, 2002; Wood, 2003). The capitalist ruling class with its financial capacity and production tools can drive mode of production that produces massive materials with commercial values. The ruling class can mobilize and monopolize particular ideological-cultural knowledge in the structure of cultural products that will determine the cultural process in society (Granham, 2006; Maxwell, 2001; Adorno, 1991; 1997; Witkin, 2003; Leslie, 2005; Louw, 2001). The consumption process of the material in the society will lead to the change of cultural

orientation—i.e. from subsistent to capitalist life—that causes the change of socio-cultural practices. In the context of this article, we modify the ruling class not as capitalist class, but as the regional state regimes who also have had political-economic desire by creating the cultural projects.

The final goal of the cultural projects for the regime is to reach hegemony. According to Gramsci, hegemony is a mode of power that emphasizes intellectual, cultural, and moral leadership in which the ruling class articulates the necessity of the people, economically and ideologically, to create popular consensus and historical bloc that support the regime's authority (Gramsci, 1981; Howson & Smith, 2008). One of the strategies to reach consensus is incorporating residual—traditional—and emergent cultural expressions in which the regime articulates them into official policies and products to convince the people agreement (Williams, 2006). However, hegemonic power is never stable and always needs newer negotiation-articulation because in its operation there can be resistances from the people as the local actors when they got the lack of advantages from the regime, economically and culturally.

The juxtaposition of the three perspectives in our study is not only significant for the analyzing process, but also for collecting data process by using in-depth interview and participatory observation. From interviews with our informants, we collected data about the regime's cultural projects from the New Order era to the Reformation era that mobilize Using cultures, political-ideological condition in each period, and the responses of the local actors toward the projects. From our observations, we collected data about forms of Using cultures mobilized in the cultural projects and their political economy consideration. In data analysis, we apply the three perspectives systematically in order to interconnect the relations among data. Firstly, we will analyze Using cultures as dominant discourses in Banyuwangi context and the regimes' attempts to make them as essential knowledge, when the society has experienced cultural hybridity as the consequence of modernity. This essential knowledge has been acceptable for Using communities, because it has been appropriate with their necessity to develop cultural identity. Secondly, we read critically the regimes' cultural projects—its forms, differences, and similarities—and discursive-practical effects toward socio-cultural configuration in

Banyuwangi and its relation to tourism. Finally, we criticize the political-ideological goal for hegemony through dominant-ethnic-cultures mobilization in the cultural projects, particularly its effects for local actors in Banyuwangi.

A LEGACY OF THE NEW ORDER REGIME

Culture is values, discourses, practices, and orientations moving dynamic, crossing-over traditional and modern influences, and determined by socio-historical factors as political economy system and interactions in particular periods (Skelton & Allen, 1999: 4-5). Culture, then, is something changing and transforming caused by various factors come from historical process—i.e. colonialism and capitalism—in which cultural members find themselves as subjects with multiple influences, motives, and orientations. With the same account, we see local culture as a complicated process of becoming from which its members experience contesting discourses and practices caused by the preservation of romantic views that assumed it as sublime-traditional values and the coming of newer or modern cultural elements in their daily activities. In local culture, actually, there have been a transformation or a change caused by the discursive influences of modernity. The long encounters with modernity in colonial period have taught local people how to make suitable strategy to survive in the in-between space or third space from where they have mimicked foreigner or modern cultural elements as the dominant, but not quite the same, without have left their ancestors customs completely—hybridity (Bhabha, 1994: 114). However, as the consequence of long institutionalization of traditional wisdoms into their daily and ritual activities, local people have negotiated their knowledge into the dominant practices of modernity deferred its liberal knowledge.

Although in their cultural subjectivity local people have been being hybrid, they will recall communal solidarity and mobilize ethnic essential identity when there is foreign power that tries dominating them. The re-intact of cultural identity is one characteristic of identity politics movement that emphasizes the significance of the mobilization of particular essential cultural symbols, values, and practices for accomplishing ideal goals by contesting the powers dominating a community or society (D’Cruz, 2008; Alcoff & Mohanty, 2006). In the context of

Using communities under the Dutch authority, for example, the people attempted to construct essential cultural subjectivity when migrant-ethnics, particularly Javanese and Madurese, came to Banyuwangi—as colonial soldiers, farmers, and plantation labors. The term Using was a stereotyped naming given by other ethnics and the Dutch apparatuses for *Othering* the natives with negative cultures as fond of extravagant parties, permissive in sexual relation, and practicing witchcraft (Subahianto, 1996; Sutarto, 2003, 2006; Sodaqoh, 1996). They ‘took over’ such constructed identity as survival energy in both developing socio-cultural solidarity and strengthening the concept “us”—Using people—and “them”—non-Using migrants. Using cultures with their attractive performance arts, then, have become more dominant in Banyuwangi since the post-colonial state regimes, especially the New Order regime, began some cultural projects based on essential paradigm with political economy goals.

In the New Order periods, the regional state regime was subordinate of the national culture policy of the central state regime. The policy promoted “the top-essences of regional cultures” and “Pancasila-based-cultures” as the key elements of national culture. The main purpose of this national culture was to prevent the coming back of feudal-regional values and the negative effects of foreign values in the midst of development programs. Actually, the policy of national culture had *multi-level ambivalence*. In one side, the state idealized sublime national values and regional cultural expressions that would be suitable for filtering the negative effects of foreign cultures. In other side, they restricted regional cultural forms assumed containing feudal values. However, for the sake of national development acceleration, the state regime encouraged Indonesian modernity absorbed from foreign positive values—modern sciences, technologies, and international investments. So, instead of empowering regional cultures, the policy tended to posit local expressions as “celebration of cultural signifier without the deep meaning or with controlled meaning based on the regime’s interest”. In addition, the national culture policy, for the state regime, had its own goal to neutralize the residual collective memory of Sukarno leadership in the previous periods and to reach common consensus towards the newer leadership under Suharto. By mobilizing and celebrating local cultural attractions, the state regime wanted the people forgetting the oppressive reality

of their militaristic apparatuses and economic exploitation, so the regime would get hegemonic position (Setiawan & Sutarto, 2014).

In the context of the New Order, the empowerment of Using identity in Banyuwangi originated from the ambition of Regent Djoko Supa'at to re-awaken cultural life after the 1965 bloody tragedy. Through discursive formation and praxis, the regional state regime articulated collective desires of cultural leaders, cultural experts, and local artists to produce Using traditions as Banyuwangi identity. The regime gave the local actors opportunities for re-awakening traditional arts—*gandrung* (musical-dance), *janger* (traditional drama), and *folksongs*—and campaigning the Using language in cultural sphere of plural ethnic society. From the 1970s to 1980s, the Banyuwangi government, hold a routine cultural agenda namely *Using songs competition* that originated from *gandrung* songs.

The government through regional state radio (RKPD/Radio Khusus Pemerintah Daerah) also produced some popular Using program. They asked some artists to produce radio drama in Using language and Using literature program. The two programs had a large number of audiences and made the programs the popular policies to disseminate Using cultural identity continually in the plural society of Banyuwangi. The apparatuses of radio also sponsored the recording process of Using-lyric songs. Their musical instruments were the mixture of traditional musical instruments as *gamelan*, *angklung* (musical instruments made from bamboo), *kendang* (a traditional percussion made from the skin of cow), and the modern musical instruments as guitar and violin, without commercial motif—merely for disseminating Using cultures as Banyuwangi cultural identity and the regime development programs as consensual discourses (Setiawan, 2010).

The essential cultural projects will discursively restrict other or emergent cultural creativity with different color, although it still belongs to the dominant ethnic culture. This *Othering* process is important for the regime because the different color will pollute the purity of the dominant identity and, of course, challenge the hegemonic power of the regime. It often happens the regime never observes the content, discourses, and final goal of the different cultural expression—a *judge from the cover syndrome*. Probably, the different creativity

is a part of discursive formation of the dominant and has a function to disseminate its knowledge into other ethnic groups, but with some modification in its aesthetic and physical form. In the 1970s, Fatrah Abal, a well-known song composer and electricity contractor in Banyuwangi, arranged Using songs with Malay instrument that was very popular at that time. For him, such cultural breakthrough had function to disseminate Using cultural expressions widely, beyond the negative assumption among Banyuwangi people and other ethnics such as Javanese and Madurese. The regime saw this creativity as disobedience toward the Using cultural standard. As the consequence, Fatrah got the penalty; the regime cancelled all his electricity contracts. However, he was consistent with his aesthetic choice and his Using songs with Malay instrument got popularity. What seems resisting on the surface will legitimate the regime to give economic and social sanctions to the distinct creative person. For us, it is a kind of *political-cultural schizophrenia* since the regime presumes negatively the different cultural forms as having potency to mobilize discursive resistance among the people.

What important to criticize from such romantic idealization of local cultural mobilization—besides its political-ideological function—is its economic function. The state regime realized economic potency behind the uniqueness and exotics of local cultures in the label of tourism industries that got its popular momentum under the New Order regime. Instead of institutionalizing local cultures as hegemonic discourses to mature anti-colonial nationalism, the regime driven by their economic desires circulate them in global tourism market. They saw a great opportunity to sell out cultural attraction, artifacts, crafts, and rituals to satisfy the foreign tourists' gaze. Such economic motivation from *re-essential-ized* cultural projects, actually, will emerge complicated problem called as the return of stereotyped representations discursively entangled the local people in the traditionalism, while they live under modern pathway.

In practical and discursive level, the incorporation of dominant local uniqueness in the cultural tourism project may result some different readings among local actors. In the 1990s, after having some preliminary researches in some Using villages, the regime decided Kemiren as “Desa Wisata Using” (*the*

Using tourism village) and ordered the people to preserve their “rumah adat” [*traditional house made from bamboo and wood*] as traditional-unique cultural tangible attraction. Purwadi, a cultural leader in Kemiren, resisted against the policy because the restriction to build a brick house would oppress human rights and restrict their desire to experience modern architecture (Subaharianto & Setiawan, 2012). Purwadi’s resistance using human rights issue in correlation with brick houses shows modern discourse in the mind of Using leader in Kemiren, although most of the people have still believed and practiced traditional rituals. Under massive development projects of the New Order regime, from green revolution to media narratives, they have experienced many changes that have made them not purely traditional in cultural taste, orientation, and practice. The desire to build brick houses as they saw in television and city has been an example how modern elements have become hegemonic in village sphere. Such in-between playing that has challenged the state regime’s exotic and essential paradigm shows how the local people have more adaptive strategy in facing socio-economic change by practicing, at once, modern dominant elements and some of their ancestor traditions. We call this intra-ethnic different reading as deconstructive reaction towards the grand-narrative of the state projects assumed as regime of truth with their empirical discursive formation.

POLITICIZING CULTURES AND CULTURALIZING POLITICS

One of dominant trends in the regional level in post Reformation period has been the mobilization of “Putra Asli Daerah” issue [*the region’s native descendant*] for taking political-administrative authority. At least, there are two major reasons for the issue. Firstly, the native can understand the regional potencies, society, and cultures for bringing better conditions. Secondly, the rising sentiment of local people toward the failure of Jakarta regime in the previous periods to empower their life makes the discourse of region’s native descendant reaches popularity in the local level. As one of political strategies, particular candidates of regent or governor often construct themselves to dominant-ethnic identity for gaining public sympathy and winning election. As the consequence, when they are elected as regional leaders, they will give more

attention to dominant-ethnic community who gave political supports; a repetition of cultural politics as done by the New Order regime with newer meaning.

In Banyuwangi, Regent Samsul Hadi (2000-2005) repeated Using cultural mobilization with primordial tendency—Using as superior subject than other ethnics. Supported by cultural experts, he made two important cultural policies in his era, namely (1) *gandrung* as Banyuwangi welcoming dance through the Regent's Decree No. 147 2003 (Basri, 2008) and (2) Using language as local curriculum in elementary and junior high school. Although its origin has become polemic until today, *gandrung* for majority of Using people has been acknowledged as the most wonderful dance heritage (Effendy, 2008). Locally, regionally, nationally, and internationally popularity of *gandrung* made Samsul Hadi legalized it as both tourism mascot and cultural identity. The legalization was followed by (1) the making of giant *gandrung* dancer statue; (2) the training of professional *gandrung* dancer by Culture and Tourism Board; (3) the writing of *gandrung* by Blambangan Art Board; (4) the promotion of *gandrung* to other cities, both in Indonesia and foreign countries, as Surabaya, Jakarta, Hong Kong, and some cities in USA. Moreover, *gandrung-ization* in the forms of pictures and statues became dominant color in villages and city landscape.

The *gandrung* project got positive response from Banyuwangi cultural experts because they would have power to represent it in various discursive explanation—media narratives and academic reports. For *gandrung* artists, they would get legal support to continue their creativity and to gain economic beneficiary through performance. In this case, we see 'a meeting point' between the state regime's political-cultural desire and the local actors' economic-cultural necessity in the mobilization of local cultures. The state regime could take the more important role by incorporating residual-but-popular art from which they will get consensus from the local actors and people for establishing political power. Further, there was modern-economic motivation behind such project, namely to promote cultural tourism agenda as strategic way to get financial advantage. This was a kind of hybrid-cultural-policy which the state regime a chance to support traditional art preservation and to get economic reward from the activity.

However, when the state cultural projects become hegemonic, there is always problem related to who have legal right to promote them and the modification or change in their aesthetic structures. The government apparatuses wanted to perform *gandrung* with some new dance standards that was different to *gandrung terob* performed in *hajatan*, traditional party. The regime ordered *gandrung* artists who have legal *sanggar* (legalized art group) to perform *gandrung* with the new aesthetic structure, also without alcoholic drinks. This choice made *gandrung* artists who had no *sanggar* marginalized in the euphoria of the regime projects. The *sanggar* artists enjoyed financial benefit through *gandrung* promotion in Indonesian big cities and international cities. Such aesthetical standardization and formal disposition to *sanggar* artists are a kind of “cultural accident” caused by the projects of cultural re-intact that did not meet the necessity of local actors in lower level. This cultural accident shows that the incorporation of identity politics may cause conflict among local actors with the same background, from regime to regime.

Further, the policy of *gandrung* up to now has emerged oppositional response from Using people with Islamic background in some villages at Kabat and Songgon. They have neglected *gandrung* performance in their villages because this dance brings immoral elements as alcoholic drink, erotic body of the dancers, and the historical background of *gandrung lanang*, male dancer (Anoegrajekti, 2011: 93). In addition, the same ethnic members from other villages have cultural jealousy when their communities get no attention from the regime. This cultural tension shows that in the level of intra-ethnic have existed a latent problem, particularly when (a) a group of people with strict religious perspective commits to *Othering* other group assumed as the profane one and (b) other communities in the same ethnic are not included in the cultural projects that make them cannot enjoy economic and cultural advantages.

Beside the policy of *gandrung*, Samsul also legalized Using language as one of local curriculum contents in all elementary and junior high school in Banyuwangi. This legalization emerged inter-ethnic tension because non-Using people saw this local curriculum as imperative strategy without understanding of multicultural reality in Banyuwangi. *Pro* factions saw the policy as political-

cultural triumph because for long time under the New Order regime, Using students must learn Javanese language that was historically identified as oppressor element. It caused both a tendency of *Othering* other ethnic groups, as Javanese and Madurese, and repressive language policy that made other ethnics must learn Using language. It was a transformation of Javanese language policy for Using students in the New Order era. However, local educated elites, as discursive subjects of “Using pride” did not understand such problem as the important one because they only wanted to celebrate the linguistic triumph as a significant-historical event for developing and strengthening Using identity (Sentot, 2008).

With the similar tone, the local artists who got advantages under his authority have seen Samsul as the figure of political-cultural leader who really cared to their economic problems and had a good will to posit them in honor position. His willingness to share money to the artists has made them appreciating him as a subject of comparison when his successor has failed to develop and empower Using cultures. In addition, in structural positions, Samsul promoted the state apparatuses from Using ethnic to handle strategic bureaucratic positions. In this case, the collaborative incorporation of dominant-ethnic-cultures, education, and bureaucratic structures will persuade consensual agreement from the subordinate class and open the way for hegemonic power in regional level.

From the *Using-ization* projects in Banyuwangi under the authority of Samsul Hadi regime, at least, we see three problems in hegemonic power operation through dominant-ethnic-cultures mobilization. Firstly, the essentialist cultural projects will emerge *politicizing cultures* and *culturalizing politic*. While the first shows the regimes’ mechanism to politicize particular cultural expression as the way to include the local actors in their power formation, the latter considers *cultural primordial-ism* to determine some political structures. Secondly, instead of its idealized function to resist foreign dominant power, the cultural mobilization will make power relation in political works appearing as something normal because the regime can articulate the populist desire to empower dominant-ethnic cultures. Thirdly, the possibility of

intra conflicts among local actors and inter conflicts with other ethnic members that have lack of advantage—culturally and economically—from the projects.

COMMODIFYING ETHNIC CULTURES INTO GLOBAL TOURISM MARKET

Under Regent Ratna Ani Lestari [the successor of Samsul Hadi, 2004-2009, hereafter RAL], the regime's cultural projects had different color. In the political process, Samsul's instruction to local actors and bureaucratic apparatuses to elect RAL—although she is not Using—was one of the important factors for her triumph in regent election. It means that Using ethnic through Samsul figure was still becoming significant factor in political election. Unfortunately, RAL did not create newer cultural programs that can empower Using cultures. Although she continued previous programs such as *Festival Kuwung*, a cultural carnival to celebrate Banyuwangi birthday, and the *Training of Professional Gandrung*, many local actors mocked her as “being too Balinese” because of her marital position as the wife of Regent Jembrana, Bali and as “not knowing Using customs”. Bad evaluations toward RAL leadership were a form of cultural disappointment framed by the past-ideal-romantic imagination under the New Order and Samsul regime. In other words, primordial views based on essential culture, in one side, might become a symbolic resistance toward political leadership with less attention to the dominant-ethnic culture and, in other side, may continue stigmatic tradition in viewing other ethnic groups.

Abdullah Azwar Anas (hereafter AAA), Banyuwangi regent for 2010-2015—and re-elected for 2016-2021 period—has not wanted repeating RAL's faults in perceiving Using cultures. Driven by his economic and political desires, he has continued some previous programs and creates newer cultural program based on Using cultural richness. However, he, as a young leader, has had different perspective with the previous regents. With arguments to empower the life of traditional artist economically and the great cultural potencies of Banyuwangi, he has promoted some discourses on Using cultures that need to be managed with commercial tourism standards since his first period of leadership. It means a new globally oriented cultural project need to conduct. In

the opening speech of *Padang Ulan* performance at the Hall of Tourism and Cultural Board, 22nd July 2011, he confidently stated:

In the future, we will find a breakthrough to develop and preserve our cultures....I encourage the government apparatuses related to cultures and tourism to approach traditional arts with tourism perspective. It is important because we need to utilize traditional arts potency to empower tourism activities. We need to create international network to attract global tourists to come here, to view our cultural attractions. Therefore, at 22 October 2011, we will held *Banyuwangi Ethno Carnival* (BEC). I purposely invite manager of *Jember Fashion Carnival* (JFC) because now he has networks with 180 international photographers. Therefore, please, do not make useless debates about BEC. For the traditional artists, do not worry, we will not erase our traditional characters. BEC is important to promote our cultural heritage. Then, for the real tradition programs, we will hold *Festival Kuwung* to expose Banyuwangi traditions. Once again, we need to compact to develop Banyuwangi arts and cultures. We must show to the foreign tourists that we are society with great cultures. (*Our translation*)

By using the subject, “we” in his speech, AAA brilliantly includes Banyuwangi people, especially local actors, as integral part of his futuristic project. To minimize the local actors’ resistance towards the plan, AAA conceptualizes two oppositional paradigms under the discourse of arts and cultures empowerment. Firstly, he promotes indigenous-romantic perspective, which posits Banyuwangi arts and cultures as the form of local wisdoms that needs to preserve in contemporary life. Secondly, he issues tourism economy, which idealizes cultural attractions as integral part of tourism activities that can increase financial income. Such binary opposition implies the regime’s desire to drive tourism economy based on the cultural attractions. To realize the ideal goal, AAA issues BEC proposal and invites JFC management as consultant in the carnival. AAA believes that the JFC’s national and international publication will guarantee the promotion of BEC as global fashion carnival based on Using cultures.

As a strategy to construct BEC as the first great cultural project under AAA’s regime, the official-steering team prepared enlarging public opinion of this program through media. Regional television station, JTV, for example, broadcasted live street fashion shows, which modified *gandrung*, *janger*, and *kuntulan* costumes in more colorful and wonderful mode. *Radar Banyuwangi*, a regional media (Jawa Pos Group), reported BEC as its headline. Of course, the official-steering team needed to allocate much money to contract the two media.

Some national televisions also reported BEC in their news program. Some foreigner photographers took pictures from the fashion carnival. Indeed, the first BEC, 22 October 2011, was successful program because thousands people watched and some regional and national media reported it although to measure the tourism and economic beneficiary was not easy business.

Discursively, local actors in Banyuwangi were divided into two factions in responding BEC, accepting and resisting. For the resisting actors, BEC would marginalize and 'kill' Using arts because the project only "looks like Using" without touching the roots of empowerment problems and gave economic benefit for non-Banyuwangi creators. The accepting faction, particularly cultural experts and institutions who has had close relations with the regime, conceived BEC as a great formula to promote Using cultural richness globally. However, the regime as the leading class in political-cultural formation always had strategy to face discursive resistance of the subordinate class. The cultural bureaucratic apparatuses in Banyuwangi gave a chance to the resisting artists to participate in BEC by both following the official rules of JFC management and giving a little of traditional color—the parade of *grandrung* dancers and ethnic music collaboration. This strategy made them participate in BEC. When we asked one of them for this contradictory, he answered, "Well, my friends and I are only citizens. When our leader asked us to participate, it is impossible to neglect."

The success of BEC, *Banyuwangi Beach Jazz Festival*, and *Parade Gandrung Sewu* (A Parade of A Thousand Gandrung) in 2011 has made AAA and his apparatuses creating more various and sparkling programs under banner *Banyuwangi Festival* in the following years. However, the obligatory cultural-carnival menus in Banyuwangi Festival have been BEC, Banyuwangi Beach Jazz Festival, Parade Gandrung Sewu, and Banyuwangi Batik Festival. Interestingly, from 2012 to 2015, there had been multiplying number of the various events in Banyuwangi Festival: 7 events in 2012, 15 events in 2013, 23 events in 2014, and 36 events in 2015. We still get no information about the numbers of events in Banyuwangi Festival 2016. Since 2011 until now, the combination of cultural carnivals, international sport activities, and wonderful natural landscape, have delivered some significant achievements in tourism

development for Banyuwangi government under AAA. In 2012, for example, the government of Banyuwangi achieved “The Most Improved” award and in 2013 achieved “The Most Creative” award in *Travel Club Tourism Award* (Rachmawati, 2013). Of course, those achievements have become important signifier for the success of AAA as the visionary leader in the history of Banyuwangi.

AAA and his apparatuses, clearly, have transformed flexibly the exotic uniqueness of Using cultures into carnival modes which visually have attracted the viewers of Banyuwangi Festival. Although seems repeating the New Order policy of cultural tourism, AAA has had more brilliant perspective based on global tourism market. It is impossible to reach a great economic beneficiary through the cultural projects without promoting them globally. The problem is that the fashion carnival, actually, is not empowering Using local values, but merely re-packaging of surface-cultural signifiers for international taste. In other words, the regime does not think essentially any more, but transforms local cultures into a celebration of aesthetic signifiers to absorb post-modern taste that deconstructs binary opposition between the traditional and the modern. However, the axe of this program is market law. Local cultures in this consideration only become raw materials incorporated and represented by the regime through carnival cultural products that serve the global tourism market without empowering the locality itself.

AAA and his apparatuses have incorporated and commoditized Using cultures as raw materials for the carnival products. In this context, we can see Using identity is not only positioned as the cultural core which cannot be re-interpreted, but also as the flexible identity that can be “played” for supporting economic and political interest of the regional state regime. As a younger politician and leader with capable knowledge of business and politics, AAA has been aware about many wonderful aspects of Using cultures that may fulfill the desire of metropolitan people toward exotic, primitive, and ethnic values in the midst of their postmodernity. Banyuwangi Festival, for us, is an exemplar how the regional state regime mobilizing dominant-ethnic-cultures, not merely for empower them as local identity, but also to follow the global tourism market. In this perspective, the regime imagines to get great benefits, economically and

politically. Financial income from cultural tourism activities today becomes a global trend in which ethnic uniqueness re-packaged in commercial products for serving foreigner tourists who still desire exotic cultures; *ethnicity incorporation* (Comaroff & Comaroff, 2009). Politically, the regime, once again, will gain political consensus from the people and local actors—although not all—for promoting dominant-ethnic-cultures globally and developing them in contemporary period. In other words, the hybrid-cultural policy always brings the spirit of dominant-ethnic-culture into the newer modern understanding with economic and political orientation. In 2016 regional election, AAA is re-elected and will rule Banyuwangi into 2021. It proves that all his sparkling carnivals with wide media coverage regionally and nationally also have given positive impact for Banyuwangi people, so they elected AAA for the second period.

CONCLUSION

At these concluding remarks, we just want to re-articulate some critical conceptions about the capability of the regional state regimes in post-Reformation Banyuwangi for incorporating, articulating, and transforming Using cultural identity into their cultural projects. Samsul Hadi was the successful and prominent regent who could raise communal pride and solidarity among Using people. His paradigm in cultural projects, *politicizing culture* and *culturalizing politics*, generally could be accepted by the majority of cultural experts, artists, and common people because he and his apparatuses might provoke cultural sentiments of Using people who had been subordinate community under the New Order regimes. By giving priority to Using traditional arts and rituals in cultural programs and legalizing *gandrung* and Using language, Samsul actually had a great awareness about the potentiality of ethnic identity as the significant instrument in reaching all his economic and political ambitions.

AAA has brought the transformation paradigm in cultural projects by creating many wonderful carnivals because since the first term of his leadership, he has targeted selling exotic Using cultural richness into global tourism market. Therefore, he has set various programs by modifying many Using traditional arts and rites into the newer carnival expressions, such as in BEC,

Banyuwangi Batik Festival, etc. For developing various tourism destinations and attractions, those cultural programs have been very interesting for local inhabitants, domestic tourists, and foreign tourists. Economically, the coming of them into Banyuwangi will increase the governmental income. Politically, although AAA is not Using descendant, because of his success in promoting Using cultures and other natural destinations into national and global tourism market, he has gotten political public consensus for his leadership.

From the two cases, we can see that in post-Reformation periods, the massive indigenous movements who mobilize dominant-ethnic-culture for recalling communal solidarity can be entrapped into reductive meanings, especially when the regional state regimes incorporate the movements. The ideal intentions for empowering ethnic communities economically, politically, and culturally can be hijacked by the regional state regimes who have their own political economy goals. Indeed local actors who can lobby the governmental apparatuses will get economic advantages because they will get financial funding and involve in ceremonial cultural agendas. However, the majority of local artists who have no such capacity will get nothing from the identity-based-projects. In this context, instead of becoming the solidarity capital of indigenous movements, ethnic cultural mobilization can be “the celebration of traditional signifiers” that gives no maximum positive effect for the communities.

REFERENCE

- Adorno, Theodor W. (1991). *The Culture Industry: selected essays on mass culture*. London: Routledge.
- Alcoff, Linda Martín, and Satya P. Mohanty. (2006). “Reconsidering Identity Politics: An Introduction”. In Linda Martín Alcoff, Michael Hames-García, Satya P. Mohanty, & Paula M. L. Moya (eds). *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave Macmillan.
- Anoegrajekti, Novi. (2011). *Membaca Tanda-tanda: Estetika Sastra dan Budaya*. Jember: Jember University Press.
- Basri, Hasan. (2008). “Kesepian di Tengah Keramaian”. Retrieved on 1st May 2015, from <http://www.desantara.org/05-2008/781/gandrung-kesepian-di-tengah-keramaian/>.
- Bhabha, Hommi. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Comaroff, John L. & Jean Comaroff. (2006). *Ethnicity Inc.* Chicago: The University of Chicago Press.
- D’Cruz, Carolyn. (2008). *Identity Politics in Deconstruction: Calculating with the Incalculable.* Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
- Davidson, Jamie S., David Hanley, & Sandra Moniaga (ed). (2010). *Adat dalam Politik Indonesia* (Indonesian trans. E.O. Kleden & Nina D). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia & KITLV-Jakarta.
- Effendy, Bisri. (2008). “Membaca Pariwisata Seni-Budaya: Tari Gandrung Banyuwangi”. Retrieved on 3rd June 2015, from <http://puspek-averroes.org/2008/05/09/membaca-pariwisata-seni-budaya-tari-gandrung-banyuwangi/>.
- Foucault, Michel. (2002). *Arkeologi Pengetahuan.* (Indonesian trans. H.M. Mochtar Zoerni). Yogyakarta: Qalam.
- Foucault, Michel. (1998). *The Will to Knowledge, The History of Sexualities Volume 1* (English trans. Robert Hurley). London: Penguin Books.
- Foucault, Michel. (1981). “The Order of Discourse”, *Inaugural Lecture at the College de France*, 2nd December 1976, re-published in Robert Young (ed). *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader.* Boston: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Garnham, Nicholas. (2006). “Contribution to a Political Economy of Mass-Communication”. In Meenakshi Gigi Durham & Douglas M. Kellner (eds). *Media and Cultural Studies Keywords.* Victoria: Blackwell Publishing.
- Hall, Stuart. (1997). “The Work of Representation”. In Stuart Hall (ed). *Representation, Cultural Representation and Signifying Practices.* London: Sage Publication in association with The Open University.
- Howson, Richard & Kylie Smith (ed). (2008). *Hegemony: Studies in Consensus and Coercion.* London: Routledge.
- Lebowitz, Michael. (2002). “Karl Marx: The Needs of Capital vs. The Needs of Human Beings”. In Douglas Dowd (ed). *Understanding Capitalism: from Karl Marx to Amartya Sen.* London: Pluto Press.
- Leslie, Esther. (2005). “Adorno, Benjamin, Brecht and Film”. In Mike Wayne (ed). *Understanding Film: Marxist Perspective.* London: Pluto Press.
- Louw, Eric. (2001). *Media and Cultural Production.* London: Sage Publications.
- Marx, Karl. (1992). *The Capital: A Critique of Political Economy Volume 2* (English trans. David Fernbach). London: Penguin Books in association with New Left Review.

- Marx, Karl. (1991). *The Capital: A Critique of Political Economy Volume 3* ((English trans. David Fernbach). London: Penguin Books in association with New Left Review.
- Maxwell, Richard. (2001). "Why Culture Works". In Richard Maxwell (ed). *Culture Works: The Political Economy of Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nordholt, Henk Schulte & Gerry van Klinken (ed). (2009). *Politik Lokal di Indonesia* (Indonesian trans. Bernard Hidayat). Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia & KITLV-Jakarta.
- Rachmawati, Ira. (2013). "Banyuwangi Raih Tourism Award 2013". Kompas.com. Retrieved on 15th August 2015, from <http://travel.kompas.com/read/2013/12/22/0745289/Banyuwangi.Raih.Tourism.Award.2013>.
- Skelton, Tracey & Tim Allen. (1999). "Culture and global change: an introduction". In Tracey Skelton & Tim Allen (eds). *Culture and Global Change*. London: Routledge.
- Sentot, Hasan. (2008). "Ada Apa dengan Wong Using". Retrieved on 18th June 2015, from <http://hasansentot2008.blogdetik.com/2009/01/15/ada-apa-dengan-wong-using/>.
- Setiawan, Ikwan & Sutarato. (2014). "Transformation of Ludruk Performances: From Political Involvement and State Hegemony to Creative Survival Strategy". *Jurnal Humaniora*, Vol. 26, No. 2, 187-202.
- Setiawan, Ikwan. (2010). "Merah Berpendar di *Brang Wetan*: Tegangan Politik 65 dan Implikasinya terhadap Industri Musik Banyuwangen." *Jurnal Imaji*, Vol. 8, No. 1, 116-135.
- Subaharianto, Andang. (1996). *Mitologi Buyut Cili Dalam Pandangan Orang Using di Desa Kemiren Kabupaten Banyuwangi*. Laporan Penelitian (Belum diterbitkan). Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Sutarto, Ayu. (2006). "Sekilas tentang Masyarakat Using". Makalah dalam *Acara Pembekalan Jelajah Budaya 2006*, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta, 7–10 Agustus.
- Sutarto, Ayu. (2003). *Etnografi Masyarakat Using*. Laporan Penelitian (Belum diterbitkan). Surabaya: Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Provinsi Jawa Timur.
- Zainuddin, Sodaqoh dkk. (1996). *Orientasi Nilai Budaya Using di Kabupaten Banyuwangi*. Laporan Penelitian (Belum diterbitkan). Jember: Lembaga Penelitian Universitas Jember.
- Williams, Raymond. (2006). "Base/Superstructure in Marxist Cultural Theory". In Meenakshi Gigi & Douglas M. Kellner. *Media and Cultural Studies KeyWorks*. Victoria: Blackwell Publishing.

Witkin, Robert W. (2003). *Adorno and Popular Culture*. London: Routledge.

Wood, Ellen Meiksins. (2002). *The Origin of Capitalism: A Longer View*. London: Verso.

About the writers

Dr. Ikwon Setiawan, M.A. is a teacher at English Department Faculty of Humanities Jember University. He got doctoral award from Cultural and Media Studies Graduate School Gadjah Mada University. He concerns in literary, cultural, and media studies, particularly using post-structural and postcolonial theories.

Drs. Albert Tallapessy, M.A., Ph.D. is a teacher at English Department Faculty Humanities Jember University. He got Ph.D from Linguistics Department Macquire University. He concerns in multimodal discourse analysis and performance studies.

Drs. Andang Subaharianto, M.Hum. is a teacher at Indonesian Department Faculty of Humanities Jember University. He got master degree from Anthropology Department Gadjah Mada University. He concerns in anthropological research and community development.