

DIALEKTIKA ISLAM DAN BUDAYA SUNDA (Studi Tentang Sistem Kepercayaan dan Praktik Adat pada Komunitas Masyarakat di Desa Nunuk Baru Kecamatan Maja Kabupaten Majalengka Jawa Barat)

❖ Ahmad Ripa'i

Abstrak

Di Indonesia, masuknya Islam tidak terlepas dari budaya lokal yang mewarnainya. Kecenderungan-kecenderungan semacam ini telah terjadi di berbagai daerah di Nusantara (seperti di Jawa). Di tatar Sunda, hal semacam itu juga terjadi di komunitas Masyarakat desa Nunuk Baru Kecamatan Maja Kabupaten Majalengka. Dalam praktek kehidupan sehari-harinya, mereka kerap kali melaksanakan amalan-amalan yang bersandar pada ajaran leluhur Sunda, yang masyarakat lain mungkin menganggapnya sebagai perbuatan syirik, bid'ah dan sesat. Setelah diteliti secara mendalam, ternyata apa yang mereka praktekkan dalam kehidupan keberagamaan itu merupakan suatu bentuk pembebasan atas keterpinggiran mereka dalam kehidupan sosial, budaya, ekonomi dan politik yang selama ini mereka rasakan.

Kata Kunci: Islam, Budaya, Adat, Sunda, Nunuk Baru

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Agama merupakan seperangkat aturan dan peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan dunia gaib, khususnya dengan Tuhannya. Agama juga mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya, dan manusia dengan lingkungannya. Dalam definisi tersebut, agama dilihat sebagai sebuah doktrin atau teks suci. Sedangkan hubungan agama dengan manusia yang meyakininya dan khususnya kegiatan-kegiatan manusia penganut agama tersebut belum tercakup dalam definisi tersebut.

Islam sebagai agama adalah agama 'kitab suci' yang mengklaim diri sebagai penerus dan penyempurna tradisi Judio-Kristiani. Pada gilirannya ia membangun tradisi baru yang berintikan jalinan tiga sendi yaitu, *Iman* (percaya), *Islam* (berserah diri), dan *Ihsan* (berbuat baik). Dari sini berkembang seperangkat sistem kepercayaan, ritual dan etik behavioral yang kompleks. Namun penerapannya bisa lentur

sehingga dalam batas-batas tertentu ada ruang yang cukup bagi terjadinya proses adopsi, adaptasi, dan akomodasi secara jenius dengan budaya lokal. Dengan demikian, walau inti ajaran Islam sama namun artikulasinya bisa berbeda sesuai dengan konteks lokal dan sosial dimana pemeluknya tinggal dan berada (Muhaimin AG, 2001: ix).

Melalui proses panjang dan berliku, Islam telah diterima oleh mayoritas penduduk dunia termasuk Indonesia. Namun sesudah diadopsi dan diakomodasi, wajah Islam yang tampil dalam bingkai budaya lokal sering tidak dikenali bahkan di salah pahami oleh banyak orang, terutama pengamat luar. Hal ini bisa dimengerti kalau pemahaman keagamaan yang mendominasi wacana sosial keagamaan masyarakat Indonesia dan Jawa misalnya, terutama yang berkembang pada era 1960-an dan yang berkembang sesudahnya, cenderung melihat tipisnya pengaruh Islam dan kentalnya unsur-unsur Animisme, Hinduisme dan Budhisme pra-Islam yang memang sebelumnya pernah berakar.

Dalam konteks inilah, penelitian tentang dialektika Islam dan budaya Sunda, tentang Sistem Kepercayaan dan Praktek Ritual adat pada komunitas masyarakat di desa Nunuk Baru Kecamatan Maja Kabupaten Majalengka menjadi sangat menarik untuk di kaji dan diteliti lebih jauh. Mengingat sistem kepercayaan, komunitas Masyarakat desa Nunuk Baru (*komunitas masyarakat Nunuk baru yang termajinkan secara geografis dari komunitas masyarakat lain*) memiliki beberapa perbedaan, dari kebanyakan mayoritas masyarakat maupun umat Islam pada umumnya.

Dalam praktek kehidupan sehari-harinya mereka kerap kali melaksanakan amalan-amalan yang bersandar pada ajaran leluhur Sunda, yang masyarakat lain menganggapnya sebagai perbuatan syirik, bid'ah dan sesat. Amalan keramat oleh warga desa Nunuk Baru pada umumnya dilakukan terhadap pemujaan baik di kubur para *karuhun* (leluhur) maupun kepercayaan kepada keramat gaib yang menghuni tempat-tempat di alam dalam kawasan-kawasan tertentu.

Berdasarkan penelusuran awal, desa Nunuk Baru merupakan salah satu desa yang secara administrasi terletak di Kecamatan Maja, Kabupaten Majalengka, desa ini terletak, sekitar 19 km arah selatan Kota Majalengka, atau lebih kurang 100 km dari Ibukota Propinsi Jawa Barat.

Latar belakang di atas, menimbulkan minat peneliti untuk lebih

jauh mengeksplorasi lebih jauh tentang bagaimana proses dialektika Islam dan budaya sunda pada komunitas masyarakat desa Nunuk Baru berlangsung? Faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi dialektika Islam dengan budaya Sunda pada komunitas masyarakat desa Nunuk Baru tersebut? Bagaimana Sistem Kepercayaan dan praktek ritual adat pada komunitas masyarakat desa Nunuk Baru sebagai hasil dari proses dialektika?

B. METODOLOGI PENELITIAN

1. Fokus Penelitian

Fokus masalah penelitian ini pada proses dialektika Islam dan budaya Sunda dan faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi proses dialektika tersebut. Lebih jauh, penelitian ini fokus pada Sistem Kepercayaan dan praktek ritual adat yang dipraktikkan oleh komunitas masyarakat desa Nunuk Baru, sebagai hasil dari proses dialektika itu

2. Perumusan Masalah

Masalah dalam penelitian ini di batasi dengan rumusan :

- a. Bagaimana sistem kepercayaan yang dianut oleh komunitas masyarakat desa Nunuk Baru?
- b. Bagaimana Praktek Ritual adat dilaksanakan komunitas masyarakat desa Nunuk Baru?
- c. Bagaimana dialektika dan perpaduan ajaran Islam dengan budaya lokal dalam pelaksanaan ritual adat pada komunitas masyarakat desa Nunuk Baru?

3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan :

- a. Untuk mengetahui bagaimana sistem kepercayaan yang dianut oleh komunitas masyarakat desa Nunuk Baru.
- b. Untuk mengetahui praktek ritual adat dilaksanakan komunitas masyarakat desa Nunuk Baru.
- c. Untuk mengetahui bagaimana dialektika dan perpaduan ajaran Islam dengan budaya lokal dalam pelaksanaan ritual adat pada komunitas masyarakat desa Nunuk Baru.

4. Signifikasi Penelitian

Kajian dan penelitian mengenai studi Islam khususnya, dialektika Islam dengan budaya Sunda, masih sangat jarang. Berbeda dengan kajian dan penelitian budaya Jawa dalam kaitanya dengan Islam, banyak para ahli baik dari luar maupun dari dalam negeri sudah banyak melakukan kajian dan penelitian yang mendalam. Kita bisa menyebut nama, *Clifford Geertz*, dengan *Religion of Java nya*, Mark R Woodward, Hodgson dan yang lainnya.

Untuk itulah penelitian tentang dialektika Islam dan budaya Sunda menjadi sangat penting untuk menambah khazanah kajian tentang Islam dalam konteks budaya Sunda yang masih sangat jarang.

5. Kajian Riset Sebelumnya

Beberapa penelitian yang pernah dilakukan berkaitan dengan masalah ini yang pernah dilakukan beberapa orang yaitu antara lain :

1. Muhaimin AG, telah melakukan penelitian tentang “The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslim. Sebuah penelitian tentang bagaimana Islam beradaptasi dengan Tradisi budaya yang ada di Cirebon
2. Amalan Agama Lokal dalam Komunitas Terpinggir Di Jawa Barat: Kajian Antropologi Agama yang di tulis oleh Ade Makmur Kartawinata.

Untuk itu, penelitian ini berfoberusahakus untuk mengungkap bagaimana proses dialektika Islam dengan budaya Sunda dengan melihat kasus pada komunitas Nunuk Baru, dengan mengkaji sistem kepercayaan dan Praktek ritual adat pada masyarakat desa Nunuk Baru.

6. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah Kualitatif (*qualitative methode*), dengan pendekatan *Deskriptif-Eksplanatoris*. Pendekatan inilah yang dipandang relevan dengan karakteristik masalah dan fakta yang diteliti. Implikasi dari penelitian kualitatif setidaknya-tidaknya terkait dengan empat hal:

7. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah dengan studi dokumentasi dan wawancara mendalam (*in-depth interview*). *Bungin (2007)* menjelaskan wawancara mendalam

secara umum adalah proses memperoleh keterangan untuk tujuan penelitian dengan cara Tanya jawab sambil bertatap muka antara pewawancara dengan informan dengan atau tanpa menggunakan pedoman (*guide*). Dalam konteks ini wawancara yang dilakukan pewawancara dan informan terlibat dalam kehidupan sosial yang relatif lama (2007:108)

8. Teknik Analisis Data

Untuk menganalisis fakta-fakta yang ditemukan dilapangan, dilakukan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, reduksi data, yaitu melakukan penyusunan data yang diperoleh, kemudian ditentukan data yang sesuai dengan penelitian ini dengan pengklasifikasian. Sementara data yang kurang relevan dikesampingkan. *Kedua*, dari kompleksitas data yang penting dan relevan di atas, kemudian dilakukan pengklasifikasian data dalam beberapa titik tekan persoalan yang sesuai dengan penelitian. *Ketiga*, dilakukan pengolahan data secara kualitatif. Dalam tahapan ini setiap data diberikan pengertian sehingga mudah untuk dipahami. Pengertian ini dimaksudkan untuk menganalisis inti pemikiran yang ada di dalam data.

9. Kerangka Konseptual

Agama, menurut Clifford Geertz (1973), adalah suatu sistem simbol yang bertindak untuk memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi-motivasi secara kuat, menyeluruh, dan bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsepsi-konsepsi mengenai hukum/keteraturan (*order*), dan menyelimuti konsepsi-konsepsi tersebut dengan suatu aturan tertentu yang mencerminkan kenyataan, sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi tersebut, nampaknya secara tersendiri (unik) adalah nyata ada.

Walaupun pemikiran agama dikatakannya sebagai tidak semata-mata menstrukturkan kebudayaan, tetapi agama juga dilihat sebagai pedoman bagi ketepatan dari kebudayaan; suatu pedoman yang beroperasi melalui sistem simbol pada tingkat emosional, kognitif, subyektif, dan individual. Itu artinya, menurut Geertz (1973:89), kebudayaan adalah pola dari pengertian-pengertian atau makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis, suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentukbentuk simbolik yang dengan cara tersebut manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan

pengetahuan dan sikap mereka terhadap kehidupan. Simbol adalah garis-garis penghubung antara pemikiran manusia dengan kenyataan yang ada di luar, yang dengan mana pemikiran harus selalu berhubungan atau berhadapan; dan yang dalam hal ini pemikiran manusia dapat dilihat sebagai "suatu bentuk sistem lalu lintas dalam bentuk simbol-simbol yang signifikan» (Geertz, 1973:362).

Dengan demikian, sumber dari simbol-simbol itu pada hakekatnya ada dua, yaitu: (1) yang berasal dari kenyataan luar yang terwujud sebagai kenyataan sosial dan ekonomi; dan (2) yang berasal dari dalam dan yang terwujud melalui konsepsi dan struktur sosial. Dalam hal ini, simbol-simbol menjadi dasar bagi perwujudan *model dari* dan *model bagi* dari sistem dalam suatu cara yang sama dengan bagaimana agama mencerminkan dan mewujudkan bentuk sistem sosial.

Sistem budaya dan sistem konsepsi dengan demikian dilihat sebagai mempunyai persamaan struktur-struktur dinamik dan begitu juga mempunyai persamaan dalam hal asal mulanya, yaitu dalam bentuk simbolik. Peranan dari upacara (*ritual*) menurut Geertz, adalah untuk mempersatukan dua sistem yang sejajar dan berbeda tingkat hierarkinya ini dengan menempatkannya pada hubungan-hubungan formatif dan reflektif antara yang satu dengan yang lainnya dalam suatu cara sebagaimana masing-masing itu dihubungkan dengan asal mula simboliknya dan asal mula ekspresinya.

Bentuk-bentuk kesenian dan begitu juga dengan upacara, adalah sama keadaannya dengan perwujudan-perwujudan simbolik lainnya, yaitu "mendorong untuk menghasilkan secara berulang dan terus menerus mengenai hal-hal yang amat subyektif dan yang secara buatan dan polesan dipamerkan» (Geertz, 1973:451).

Dengan demikian, sebagai suatu keseluruhan, upacara mempunyai kedudukan sebagai perantara simbolik, atau mungkin lebih tepat kalau disebut sebagai perantara metafor, dalam kaitannya dengan kebudayaan dan pemikiran subyektif yang memungkinkan bagi keduanya (yaitu upacara dan kebudayaan) untuk dapat saling bertukar tempat dan peranan. Kesanggupan dari upacara untuk bertindak dan berfungsi seperti ini, yaitu menterjemahkan tingkat-tingkat lainnya yang lebih tinggi sehingga membuat manusia menjadi sadar dengan melalui pancaindera serta perasaannya, dan mewujudkan adanya kesamaan dalam keseisekataan yang struktural dalam bentuk simbolik, adalah sebenarnya merupakan dasar utama dari pemikiran manusia. Seperti

dikatakan oleh Geertz (1973:94): "Dapatnya saling tukar menukar tempat dan peranan dari *model bagi* dan *model dari* yang dalam mana formulasi simbolik dapat dilakukan adalah ciri-ciri khusus dari mental kita sebagai manusia». Untuk itu, bagi Geertz (1973:452), kebudayaan adalah "seperangkat teks-teks simbolik», maka kesanggupan manusia untuk membaca teks-teks tersebut dipedomani oleh dan dalam struktur-struktur upacara yang bersifat metafor, kognitif, dan penuh dengan muatan emosi dan perasaan. Agama dan upacara adalah dua satuan yang secara bersamaan merupakan sumber dan model keteraturan sosial (*social order*).

Dengan demikian, setiap kebudayaan berisikan konsep-konsep, teori-teori, dan metode-metode untuk memilih, menseleksi hasil-hasil pilihan dan mengabungkan pilihan-pilihan tersebut. Sebagai sebuah pedoman bagi pemenuhan keperluan hidup maka kebudayaan berisikan konsep-konsep, resep-resep, dan petunjuk-petunjuk untuk dapat digunakan bagi menghadapi dunia nyata supaya dapat hidup secara biologi, untuk dapat mengembangkan kehidupan bersama dan bagi kelangsungan masyarakatnya, dan pedoman moral, etika, dan estetika yang digunakan sebagai acuan bagi kegiatan mereka sehari-hari.

Operasionalisasi dari kebudayaan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat adalah melalui berbagai pranata-pranata yang ada dalam masyarakat tersebut. Pedoman moral, etika, dan estetika yang ada dalam setiap kebudayaan merupakan inti yang hakiki yang ada dalam setiap kebudayaan.

Kebudayaan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat, memungkinkan warga masyarakat untuk dapat saling berkomunikasi tanpa menghasilkan kesalahpahaman. Karena dengan menggunakan kebudayaan yang sama sebagai acuan untuk bertindak maka masing-masing pelaku yang berkomunikasi dapat meramalkan apa yang diinginkan oleh pelaku yang dihadapinya.

Begitu juga dengan menggunakan simbol-simbol dan tanda-tanda yang secara bersama-sama mereka pahami maknanya, maka mereka juga tidak akan saling salah paham. Pada tingkat perorangan atau individual, kebudayaan menjadi pengetahuan para pelakunya, sekaligus juga sebagai sebuah keyakinan, terutama keyakinan mengenai kebenaran dari pedoman hidupnya. Lantaran itu, kebudayaan cenderung untuk tidak mudah berubah.

Konsep mengenai kebudayaan seperti telah dikemukakan

di atas itulah yang dapat digunakan sebagai alat atau kacamata untuk memahami agama. Bila agama dilihat dengan menggunakan kacamata agama, maka agama diperlakukan sebagai kebudayaan; yaitu: sebagai sebuah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh warga masyarakat. Agama dilihat dan diperlakukan sebagai pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki oleh sebuah masyarakat; yaitu, pengetahuan dan keyakinan yang kudus dan sakral yang dapat dibedakan dari pengetahuan dan keyakinan sakral dan yang profan yang menjadi ciri dari kebudayaan.

Dalam konteks itu, pada waktu kita melihat dan memperlakukan agama sebagai kebudayaan maka yang kita lihat adalah agama sebagai keyakinan yang hidup yang ada dalam masyarakat manusia, dan bukan agama yang ada dalam teks suci, yaitu dalam kitab suci Al Qur'an dan Hadits Nabi. Sebagai sebuah keyakinan yang hidup dalam masyarakat, maka agama menjadi bercorak lokal; yaitu, local sesuai dengan kebudayaan dari masyarakat tersebut.

B. KAJIAN DAN KERANGKA TEORITIS

1. Relasi Agama dan Realitas Sosial

Sebagai fenomena universal yang kompleks, keberadaan agama dalam masyarakat telah mendorong lahirnya banyak kajian tentang agama. Kajian-kajian tentang agama berkembang bukannya karena agama ternyata tak dapat dipisahkan dari realitas sosial, tetapi ternyata realitas keagamaan berperan besar dalam perubahan sosial dan transformasi sosial. Socrates beberapa ribu tahun yang lalu telah menyatakan bahwa fenomena agama adalah fenomena kemanusiaan. Pernyataan ini seringkali digunakan para apologis agama untuk menguatkan keyakinan mereka akan betapa mendasarnya posisi agama dalam nilai-nilai kemanusiaan. Namun perlu juga ditandaskan tentang sikap untuk berani mempertanyakan kembali makna agama dan relevansinya dengan kehidupan sosial sebagai fenomena universal yang ada dimana-mana. Kajian-kajian agama baik dalam masyarakat primitif sampai pada masyarakat yang modern menunjukkan bahwa keberadaan agama selalu mengandung dua sisi yang berbarengan, yaitu kecenderungan transendensi dan sekularisasi.

Di samping kritik terhadap pendekatan intelektualis itu, Durkheim juga mengungkapkan bahwa masyarakat dikonseptualisasikan sebagai sebuah totalitas yang diikat oleh hubungan sosial. Dalam

pengertian ini maka *society* (masyarakat) bagi Durkheim adalah "struktur dari ikatan sosial yang dikuatkan dengan konsensus moral.» Pandangan ini yang mengilhami para antropolog untuk menggunakan pendekatan struktural dalam memahami agama dalam masyarakat. Claude Levi-Strauss adalah satu murid Durkheim yang terus mengembangkan pendekatan strukturalisme, utamanya untuk mencari jawaban hubungan antara individu dan masyarakat. Bagi Levi-Strauss agama baik dalam bentuk mitos. *Magic* adalah model bagi kerangka bertindak bagi individu dalam masyarakat. Jadi pandangan sosial Durkheim dikembangkan oleh Levi-Strauss tidak sebatas secara hubungan sosial tetapi juga secara ideologi dan pikiran sebagai struktur sosial.

Dengan demikian realitas manusia sesungguhnya adalah realitas empiris dari ketuhanan. Dan persoalan-persoalan yang dihadapi manusia adalah cerminan dari permasalahan ketuhanan. Maka mempelajari realitas manusia, dengan segala aspeknya, adalah mempelajari Tuhan (baca agama) dalam realitas empiris. Kenyataan bahwa realitas manusia-yang tercermin dalam bermacam-macam budaya sangat beragam, maka diperlukan kajian *cross culture* untuk melihat realitas universal agama. Marshal Hodgson menggambarkan bahwa bermacam-macamnya manifestasi agama dalam kebudayaan tertentu (*little tradition*) sesungguhnya adalah mosaik dari realitas universal agama (*great tradition*).

2. Agama Sebagai Sistem Budaya

Geertz, memahami agama sebagai sistem kebudayaan. Sementara kebudayaan, dalam pandangan Geertz didefinisikan sebagai pola bagi kelakuan yang terdiri dari serangkaian aturan-aturan, resep-resep, rencana-rencana, petunjuk-petunjuk, yang digunakan manusia untuk mengatur tingkah lakunya. Kebudayaan dengan demikian juga dilihat pengorganisasian pengertian-pengertian yang tersimpul dalam simbol-simbol yang berkaitan dengan ekspresi manusia (Humaidy, 2007:11-13). Karena itu, Geertz kemudian memahami agama tidak saja sebagai seperangkat nilai di luar manusia, tapi juga merupakan sistem pengetahuan dan sistem simbol yang memungkinkan terjadinya pemaknaan (Nur Syam, 2007:13).

Sebagai sistem pengetahuan, agama merupakan sistem keyakinan yang sarat dengan ajaran-ajaran moral dan petunjuk kehidupan (baca: Wahyu) yang harus dipelajari, ditelaah, dan

kemudian dipraktekkan oleh manusia dalam kehidupannya. Dalam hal ini, agama memberikan petunjuk mengenai -yang baik dan buruk, -yang pantas dan tidak pantas, dan -yang tepat dan tidak tepat. Nilai-nilai agama dapat membentuk dan mengkonstruksikan perilaku manusia dalam kesehariannya.

Sementara agama sebagai sistem simbol, dalam agama terdapat simbol-simbol tertentu untuk mengaktualisasikan ajaran agama yang dipeluknya. Baik simbol-simbol dimaksud berupa perbuatan, kata-kata, benda, sastra dan sebagainya. Sujud misalnya, merupakan sebetuk simbolisasi atas kepasrahan dan penghambaan penganutnya pada pencipta. Sujud merupakan simbol totalitas kepasrahan hamba, dan pengakuan secara sadar akan kemahabesaran Allah. Dalam hal ini, sujud yang terdapat dalam shalat merupakan bagian dari ritual keagamaan dalam kehidupan masyarakat beragama (Humaidy, 2007:282-284).

Dari itu dapat dipahami bahwa antara kebudayaan dan agama, masing-masing mempunyai simbol-simbol dan nilai tersendiri. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*parennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama pribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Kuntowijoyo, 2001:196).

Dengan demikian, dialektika antara agama dan kebudayaan merupakan sebuah keniscayaan. Agama memberikan warna (*spirit*) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap agama.

Karya Clifford Geertz mengenai agama, kebudayaan, dan upacara, memperlihatkan suatu perspektif tersendiri berkenaan dengan pengkajian antropologi mengenai sistem kognitif dan simbolik. Bagi Geertz, agama merupakan bagian dari suatu sistem budaya yang lebih meresap dan menyebar luas, dan bersamaan dengan itu kedudukannya berada dalam suatu hubungan dengan dan untuk menciptakan serta mengembangkan keteraturan kebudayaan; dan bersamaan dengan itu agama juga mencerminkan keteraturan

tersebut. Seperti dikatakannya (Geertz, 1973:90):

Agama adalah suatu sistem simbol yang bertindak untuk memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi-motivasi secara kuat, menyeluruh, dan bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsepsi-konsepsi mengenai hukum/keteraturan (*order*), dan menyelimuti konsepsi-konsepsi tersebut dengan suatu aturan tertentu yang mencerminkan kenyataan, sehingga perasaan-perasaan dan motivasi-motivasi tersebut, nampaknya secara tersendiri (unik) adalah nyata ada.

Walaupun pemikiran agama dikatakannya sebagai tidak semata-mata menstrukturkan kebudayaan, tetapi agama juga dilihat sebagai pedoman bagi ketepatan dari kebudayaan; suatu pedoman yang beroperasi melalui sistem symbol pada tingkat emosional, kognitif, subyektif, dan individual. Itu artinya, menurut Geertz (1973:89), kebudayaan adalah pola dari pengertian-pengertian atau makna yang terjalin secara menyeluruh dalam simbol-simbol yang ditransmisikan secara historis, suatu sistem mengenai konsepsi-konsepsi yang diwariskan dalam bentuk-bentuk simbolik yang dengan cara tersebut manusia berkomunikasi, melestarikan, dan mengembangkan pengetahuan dan sikap mereka terhadap kehidupan. Simbol adalah garis-garis penghubung antara pemikiran manusia dengan kenyataan yang ada di luar, yang dengan mana pemikiran harus selalu berhubungan atau berhadapan; dan yang dalam hal ini pemikiran manusia dapat dilihat sebagai "suatu bentuk sistem lalu lintas dalam bentuk simbol-simbol yang signifikan» (Geertz, 1973:362).

Dengan demikian, sumber dari simbol-simbol itu pada hakekatnya ada dua, yaitu: (1) yang berasal dari kenyataan luar yang terwujud sebagai kenyataan sosial dan ekonomi; dan (2) yang berasal dari dalam dan yang terwujud melalui konsepsi dan struktur sosial. Dalam hal ini simbol-simbol menjadi dasar bagi perwujudan *model dari* dan *model bagi* dari sistem dalam suatu cara yang sama dengan bagaimana agama mencerminkan dan mewujudkan bentuk sistem sosial.

Sistem budaya dan sistem konsepsi dengan demikian dilihat sebagai mempunyai persamaan struktur-struktur dinamik dan begitu juga mempunyai persamaan dalam hal asal mulanya, yaitu dalam bentuk simbolik. Peranan dari upacara (*ritual*) menurut Geertz, adalah untuk mempersatukan dua sistem yang sejajar dan berbeda tingkat hierarkinya ini dengan menempatkannya pada hubungan-hubungan formatif dan reflektif antara yang satu dengan yang lainnya

dalam suatu cara sebagaimana masing-masing itu dihubungkan dengan asal mula simboliknya dan asal mula ekspresinya.

Bentuk-bentuk kesenian dan begitu juga dengan upacara, adalah sama keadaannya dengan perwujudan-perwujudan simbolik lainnya, yaitu "mendorong untuk menghasilkan secara berulang dan terus menerus mengenai hal-hal yang amat subyektif dan yang secara buatan dan polesan dipamerkan» (Geertz, 1973:451).

Dengan demikian, sebagai suatu keseluruhan, upacara mempunyai kedudukan sebagai perantara simbolik, atau mungkin lebih tepat kalau disebut sebagai perantara metafor, dalam kaitannya dengan kebudayaan dan pemikiran subyektif yang memungkinkan bagi keduanya (yaitu upacara dan kebudayaan) untuk dapat saling bertukar tempat dan peranan. Kesanggupan dari upacara untuk bertindak dan berfungsi seperti ini, yaitu menterjemahkan tingkat-tingkat lainnya yang lebih tinggi sehingga membuat manusia menjadi sadar dengan melalui pancaindera serta perasaannya, dan mewujudkan adanya kesamaan dalam keseisekataan yang struktural dalam bentuk simbolik, adalah sebenarnya merupakan dasar utama dari pemikiran manusia. Seperti dikatakan oleh Geertz (1973:94):

"Dapatnya saling tukar menukar tempat dan peranan dari *model bagi* dan *model dari* yang dalam mana formulasi simbolik dapat dilakukan adalah ciri-ciri khusus dari mental kita sebagai manusia». Untuk itu bagi Geertz (1973:452), kebudayaan adalah "seperangkat teks-teks simbolik", maka kesanggupan manusia untuk membaca teks-teks tersebut dipedomani oleh dan dalam struktur-struktur upacara yang bersifat metafor, kognitif, dan penuh dengan muatan emosi dan perasaan. Agama dan upacara adalah dua satuan yang secara bersamaan merupakan sumber dan model keteraturan sosial (*social order*).

Dengan demikian, setiap kebudayaan berisikan konsep-konsep, teori-teori, dan metode-metode untuk memilih, menseleksi hasil-hasil pilihan dan mengabungkan pilihan-pilihan tersebut. Sebagai sebuah pedoman bagi pemenuhan keperluan hidup maka kebudayaan berisikan konsep-konsep, resep-resep, dan petunjuk-petunjuk untuk dapat digunakan bagi menghadapi dunia nyata supaya dapat hidup secara biologi, untuk dapat mengembangkan kehidupan bersama dan bagi kelangsungan masyarakatnya, dan pedoman moral, etika, dan estetika yang digunakan sebagai acuan bagi kegiatan mereka

sehari-hari.

Operasionalisasi dari kebudayaan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat adalah melalui berbagai pranata-pranata yang ada dalam masyarakat tersebut. Pedoman moral, etika, dan estetika yang ada dalam setiap kebudayaan merupakan inti yang hakiki yang ada dalam setiap kebudayaan.

Kebudayaan sebagai pedoman bagi kehidupan masyarakat, memungkinkan warga masyarakat untuk dapat saling berkomunikasi tanpa menghasilkan kesalahpahaman. Karena dengan menggunakan kebudayaan yang sama sebagai acuan untuk bertindak maka masing-masing pelaku yang berkomunikasi dapat meramalkan apa yang diinginkan oleh pelaku yang dihadapinya.

Konsep mengenai kebudayaan seperti telah dikemukakan di atas itulah yang dapat digunakan sebagai alat atau kacamata untuk memahami agama. Bila agama dilihat dengan menggunakan kacamata agama, maka agama diperlakukan sebagai kebudayaan; yaitu: sebagai sebuah pedoman bagi kehidupan masyarakat yang diyakini kebenarannya oleh warga masyarakat. Agama dilihat dan diperlakukan sebagai pengetahuan dan keyakinan yang dimiliki oleh sebuah masyarakat; yaitu, pengetahuan dan keyakinan yang kudus dan sakral yang dapat dibedakan dari pengetahuan dan keyakinan sakral dan yang profan yang menjadi ciri dari kebudayaan.

C. PENYEBARAN ISLAM DI TATAR SUNDA

1. Masuknya Islam ke Tatar Sunda

Abad pertama sampai keempat hijriyah merupakan fase awal proses kedatangan Islam ke Nusantara. Hal ini antara lain ditandai kehadiran para pedagang Muslim yang singgah di berbagai pelabuhan di Sumatra sejak permulaan abad ke-7 Masehi. Proses Islamisasi di tatar Sunda terjadi dan dipermudah karena adanya dukungan dari kedua belah pihak yakni orang-orang Muslim pendatang yang mengajarkan agama Islam dan golongan masyarakat yang menerimanya.

Di tatar Sunda, menurut naskah "Carita Parahiyangan» diceritakan seorang pemeluk agama Islam yang pertama kali di tatar Sunda adalah Bratalegawa putra kedua Prabu Guru Pangandiparamarta Jayadewabrata atau Sang Bunisora penguasa kerajaan Galuh. Ia memilih hidupnya sebagai saudagar besar; biasa berlayar ke

Sumatra, Cina, India, Srilangka, Iran, sampai ke negeri Arab. Ia menikah dengan seorang Muslimah dari Gujarat bernama Farhana binti Muhammad. Melalui pernikahan dengan seorang Muslimah ini, Bratalegawa memeluk Islam, kemudian menunaikan ibadah haji dan mendapat julukan Haji Baharudin. Sebagai orang yang pertama kali menunaikan ibadah haji di kerajaan Galuh, ia dikenal dengan sebutan Haji Purwa.

Bila kedatangan Haji Purwa di tanah Sunda tahun 1337 Masehi dijadikan titik tolak masuknya Islam ke tatar Sunda, hal ini mengandung arti bahwa, pertama, agama Islam yang pertama kali masuk ke tatar Sunda berasal dari Makah yang dibawa pedagang (Bratalegawa); dan, kedua, pada tahap awal kedatangannya, agama ini tidak hanya menyentuh daerah pesisir utara Jawa bagian Barat, tetapi diperkenalkan juga di daerah pedalaman. Akan tetapi, agama itu tidak segera menyebar secara luas di masyarakat disebabkan tokoh penyebarannya belum banyak dan pengaruh Hindu dari Kerajaan Galuh dan Kerajaan Sunda Pajajaran terhadap masyarakat setempat masih kuat.

Sementara itu, di Karawang terdapat sebuah pesantren di bawah pimpinan Syekh Hasanuddin yang dikenal dengan sebutan Syekh Quro sebagai penyebar dan guru agama Islam pertama di daerah Karawang pada abad ke-15 sekira tahun 1416 sezaman dengan kedatangan Syekh Datuk Kahpi yang bermukim di Pasambangan, bukit Amparan Jati dekat Pelabuhan Muarajati, kurang lebih lima kilometer sebelah utara Kota Cirebon. Keduanya lalu menjadi guru agama Islam dan mendirikan pesantren masing-masing. Pesantren di Muara Jati semakin berkembang ketika datangnya Syekh Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati dari Mesir. Ia masih keturunan Prabu Siliwangi bermukim di Cirebon sejak tahun 1470 dan mulai menyebarkan syiar Islam ke seluruh wilayah tatar Sunda mulai dari Cirebon, Kuningan, Majalengka, Ciarnis, Bogor, hingga Banten. Atas perjuangannya, penganut kepercayaan animisme, dinamisme, agama Hindu, dan Budha beralih menjadi Muslim, sedangkan penganut ajaran Sunda Wiwitan merupakan agama asli orang Sunda tersisihkan ke pedalaman Baduy.

Pada tahap awal, sebagaimana dilakukan Bratalegawa, penyebaran agama Islam rupanya baru berlangsung secara terbatas di lingkungan tempat tinggal para tokoh agama tersebut. Seiring terbentuknya pesantren-pesantren sebagai tempat pembentukan kader ulama atau para guru agama yang mendidik para santri, syiar

Islam mulai berkembang pesat di tatar Sunda sejak pertengahan abad ke-15.

Dalam sumber lain yang ditulis dadang Kahmad (2011:50), bahwa proses Islamisasi baru menjelang abad ke-13, penduduk kepulauan Indonesia banyak yang memeluk agama Islam. Di Tatar Sunda sendiri, Bratalegawa salah satu putra Raja Mangkubumi Bunisora Suradipati adalah seorang saudagar (pedagang) yang dikenal sebagai tokoh yang pertama kali menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci Makah sehingga ia sering disebut sebagai Haji Purwa. Ia tertarik dan masuk Islam karena perjumpaannya dengan pedagang-pedagang Arab yang kemudian menikah dengan wanita asal Gujarat, yang juga beragama Islam.

Sekembalinya dari Tanah Suci, Bratalegawa kemudian mengajak keluarga (termasuk raja Prabu Niskala Wastu), dan saudara-saudaranya untuk memeluk agama Islam. Sekalipun tidak banyak mendapat respons, tetapi Prabu Niskala Wastu mengizinkan Haji Purwa tinggal di sana sehingga tidak heran jika di Cirebon Girang, tempat tinggal Haji Purwa, sejak tahun 1337 Masehi, ajaran Islam sudah dikenal oleh masyarakat setempat. Agama Islam terus berkembang, apalagi setelah diperkenalkan dan disebarkan oleh Syarif Hidayatullah yang dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, pengganti dan keponakan Pangeran Walangsungsang, yang juga memiliki hubungan darah dengan para raja Padjajaran.

Sunan Gunung Djati-lah pendiri dinasti raja-raja Cirebon dan kemudian Banten. Oleh karena kedudukannya sebagai Wali Songo, ia pun mendapat penghormatan dari raja-raja lain di Jawa seperti Demak dan Pajang. Dari Cirebon Sunan Gunung Djati mengembangkan Islam ke daerah-daerah lain di Jawa Barat seperti Majalengka, Kuningan, Kawali (Galuh), Sunda Kelapa, dan Banten. Atas jasa-jasa Sunan Gunung Djati inilah, Islam kemudian menyebar ke seluruh daerah Tatar Sunda dan selanjutnya menjadi pandangan hidup yang terus-menerus iinternalisasi, dieksternalisasi, dan diobjektivasikan, hingga akhirnya membentuk kebudayaan religius, yang khas Tatar Sunda.

D. PEMBAHASAN HASIL PENELITIAN

1. Setting Sosial Masyarakat Desa Nunuk Baru

Desa Nunuk Baru merupakan salah satu desa yang secara administrasi terletak di Kecamatan Maja, Kabupaten Majalengka, sekitar 17 Km arah selatan Kota Majalengka, atau lebih kurang 80

Km dari Ibukota Propinsi Jawa Barat di Bandung.

Untuk menjangkau desa Nunuk baru hanya dapat ditempuh melewati perbukitan yang sangat terjal dan berliku, jalan desa menuju desa Nunuk Baru, kondisinya amat rusak dan pada musim penghujan kondisi jalan ini menjadi tidak berfungsi karena jalan terputus oleh sungai.

Desa Nunuk baru, pada awalnya bernama Blok Nunuk nama sebuah kampung di desa Cengal Kec. Maja Kab. Majalengka. Menurut Bapak Daryan (70 Tahun) sesepuh desa Nunuk Baru, pada masa sebelum tahun 1960-an, Nunuk adalah nama sebuah desa. Tetapi sejak tahun 1960-an itu Nunuk atau Desa Nunuk dihapus kata desanya oleh pemerintah. Artinya, secara administratif Nunuk tidak lagi membawahi kampung-kampung lain, diantaranya kampung Cikowan, kampung Kadut, Kampung Babakan, Kampung Cirelek. Nunuk dan kampung-kampung bawahannya sekarang oleh penduduk dinamakan "Nunuk Kompleks". Kini Nunuk dan bekas bawahan kampung-kampungnya itu menjadi bawahan atau bagian Pemerintahan Desa Cengal hingga tahun 2010. Kemudian Nunuk dimekarkan kembali menjadi Desa definitif kembali menjadi desa Nunuk Baru, Berdasarkan Peraturan Daerah Kab. Majalengka No.6/2010, tentang Pembentukan Desa Nunuk Baru

Jumlah penduduk Kampung Nunuk pada tahun 2010, tercatat sebanyak 3.626 jiwa atau, dengan 1.164 Kepala Keluarga. Penduduk desa Nunuk Baru dan penduduk kampung-kampung di sekitarnya itu (Nunuk Kompleks), tetap memiliki rasa kesatuan yang erat dalam lingkup kebudayaan Sunda.

Mereka masih mengenal satu sama lain dan tetap bergaul, saling kunjung mengunjungi dan hidup dengan memanfaatkan lingkungannya demi mencukupi keperluan hidup mereka. Pergaulan hidup mereka serupa itu diperkuat dengan adanya perasaan terisolasi dari dunia luar, karena sarana jalan masuk ke kelompok kampung-kampung itu kurang mendapat perhatian dalam hal pemeliharannya.

Karena itu hubungan timbal balik dengan penduduk di luar masyarakatnya tidak memadai. Walaupun demikian kontak dengan "dunia" luar masih tetap ada, berupa kontak fisik langsung (kunjungan penduduk luar ke desa Nunuk Baru atau sebaliknya tetap berlangsung).

Keadaan isolasi itu, disebabkan, sarana jalan tidak memadai,

mengakibatkan penduduk kurang mampu “melempar” surplus hasil usaha mereka di bidang pertanian. Mereka kebanyakan menunggu orang luar datang membeli surplus usaha mereka itu. Hambatan isolasi itulah yang mereka rasakan sangat berat, sehingga pergaulan mereka dengan dunia luar tidak maksimal.

2. Pemahaman Keagamaan Masyarakat Desa Nunuk Baru

Kepercayaan, warga desa Nunuk baru khususnya dan umumnya “Nunuk Kompleks”, selain mengaku telah beragama Islam. Namun dalam praktek kehidupan sehari-harinya mereka kerap kali melaksanakan amalan-amalan yang bersandar pada ajaran leluhur. Amalan keramat oleh warga umumnya dilakukan terhadap pemujaan baik dikuburan para *karuhun* (leluhur) maupun kepercayaan kepada keramat gaib yang menghuni tempat-tempat di alam dan di kawasan-kawasan tertentu.

Selain itu, juga kerap kali dilaksanakan *slametan* sebagai perwujudan dari keyakinan mereka terhadap perlindungan yang diberikan oleh para leluhur dan keramat. *Slametan* dalam konteks ini melingkupi: peristiwa yang berkisar sekitar masa krisis kehidupan, seperti kelahiran, perkawinan dan kematian, yang berhubungan dengan integrasi sosial kampung dikenal sebagai *buku taun*, dan *slametan* yang diselenggarakan dalam waktu tertentu yang terkait dengan adanya kejadian luar biasa baik yang dialami oleh seluruh warga komunitas maupun oleh perorangan seperti pindah tempat tinggal, sakit yang tidak kunjung sembuh dan ganti nama, semua itu mereka kenal sebagai *ngaruat*.

Dalam *slametan* itu juga dilengkapi oleh sesajen terdiri dari seperangkat sajian berupaantang angin, kupat, puncak manik, dan telur ayam di simpan di pintu gerbang kampung atau dimakam *karuhun* mereka. Sedangkan untuk kelemngkapan *ngaruat* kampung selain sesajen itu juga dilengkapi dengan kepala kambing yang ditanam di dalam tanah di depan pintu masuk balai kampung sebagai persembahan kepada leluhur dan para roh pelindung kampung.

3. Praktek Ritual Adat Masyarakat Desa Nunuk Baru

a. *Ngaruat dan Buku Taun*

Upacara *ngaruat* yang bersifat kolektif untuk kesejahteraan warga kampung diselenggarakan secara rutin paling lambat tujuh tahun sekali atau sesuai dengan keperluan, artinya didorong oleh adanya peristiwa atau kejadian-kejadian luar biasa.

Selain itu, *slametan* yang juga erat hubungannya dengan kepercayaan mereka adalah upacara "*Buku Taun*» (upacara pasca panen). Upacara tersebut diselenggarakan setelah mereka melaksanakan panen raya sebagai ungkapan rasa syukur kepada karuhun. Upacara *buku taun* diselenggarakan pada hari Senin atau Kamis dengan menyembelih domba atau kambing dan tiap-tiap kepala keluarga membawa nasi tumpeng dan lauk pauknya. Upacara dipimpin oleh seorang kuncen dan dibuka dengan menyampaikan ikrar atau tindak yaitu dengan ucapan "*Nyieun cindek ngabukuan, ngaruas kasalametan, pedah tos papanenan, tina sagala hasil bumi*».

Kemudian diungkapkan persembahan kepada karuhun (nenek moyang) dan diungkapkan pula permohonan agar para karuhun menjaga dan mengamankan mereka dari berbagai mara bahaya dan kejahatan. Penduduk kampung Nunuk dan kampung di sekitarnya percaya, bahwa para arwah atau leluhur dapat menjaga dan menyelamatkan mereka dari pelbagai kejahatan, penyakit, wabah, dan hama.

Dalam setiap *slametan* atau melaksanakan pemujaan keramat di pimpin oleh seorang *kuncen*. *Kuncen*, selain bertugas untuk mengarahkan pelaksanaan *slametan*, juga menyampaikan *ikror*, yang pada intinya setiap *ikror* berisi permohonan dan persembahan kepada para arwah leluhur dan keramat yang menjadi roh pelindungarganya. *Ikror* yang diucapkan sebelum melaksanakan *slametan* yang terkait dengan *buku taun*, misalnya sebagai berikut:

*Pun sampun kanu Maha Agung
Ka Gusti anu maha we/as asih
Gusti pamuntangan beurang
Gusti pamuntangan peuting
Sajatining pati hurip
Sajatining kasucian*

*Pun sapun kanu Maha Agung
Ka manggung neda pa payung
Kami deuk maluruh mapay laratan carita lawa
Nyukcruk laku nu rahayu
Tapak lampah nu baheula
Pun sapun duh amit ampun
Ka Sang Agung Tirta yatra*

*Ka Begawat Resi Makandria
Ka Pwah Aksari jabung
Ka Sang Mani Sri
Pun sapun duh amit ampun
Ka sakur gelar karuhun
Pang numbalkeun pangnyinglarkeun
Kami sela mapay lacak
Lalakon dilalakonkeun
Pun sapun duh amit ampun
Bisina terus narutus
Palias narajang alas
Nigas catang papalingpang
Nebus bengkung kadal meuteung
Pun sapun ... ampunparalun*

Terjemahannya:

*Minta Izin Pada Yang Maha Kuasa
Pada Tuhan Yang Maha Pengasih
Tuhan Tempat Meminta Pertolongan Pada Siang Hari
Tuhan Tempat Meminta Pertolongan Pada Malam Hari
Yang Menguasai Hidup dan Mati
Yang Menguasai Kesucian
Minta Izin Pada Yang Maha Kuasa
Minta Dilindungi
Kami Mau Menelusuri Cerita Pada Masa Lampau
Menelusuri Prilaku Yang Baik
Bekas Prilaku Zaman Dulu
Minta Izin
Kepada Sang Agung Tirta Yatra
Kepada Begawat Resi Malakandria
Kepada Pwah Aksari Jabung*

*Kepada Sang Manis Sri
Minta Izin
Kepada Nenek Moyang
Minta di Jauhkan Dari Segala Macam Bahaya
Kami Hendak Mencari Jejak Cerita
Cerita di Ceritakan
Meminta Ampun*

*Kalau Salah Langkah
Salah Dalam Berprilaku
Tidak Sesuai Dengan Jalan Yang Benar
Mohon Untuk Diampuni*

Selain itu, juga *ikror* yang biasa diucapkan *kuncen* pada saat melaksanakan *slametan* untuk mengawali kegiatan pertanian, yaitu:

*Bismillahirrahmaanirrahiim
Rokaya haturan ka indung bumi bapa langit
Abu hawa bapa Adam
Atining cai dasar ning bumi
Kaduga anu keur di kandung
Poe 7 bulan 8 taun 831
Pedah ieu anak incu bade tatanen
Nyuhunkeun dikirim hujan
Ka nu gaduh biasa cicing didieu
Anu cicing kaopat juru kalima pupuhunan
Ka Bapa Buyut Jalaksana
Buyut Kondang, Buyut Salikur
Buyut Bodas, Buyut Goong
Buyut Bayu, Buyut Dangan
Buyut Saliyeng, Buyut Ciburakan
Buyut Bewok, Buyut Margatapa
Buyut Kipelen, Buyut Wanantara*

Terjemahnya:

*Bismillahirrahmaanirrahiim
Seraya selamat datang kepada ibu bumi bapak langit
Ambu hawa bapak Adam
Hatinya air dasarnya bumi
Terduga yang sedang di kandung tiga
Hari ke- 7 bulan ke-8 tahun 831
Karena anak cucu akan bercocok tanam
Meminta dikirim hujan
Kepada pemilik yang biasa diam di sini
Yang mendiami keempat penjuru kelima leluhur*

*Kepada Bapak Buyut Jalaksana
Buyut Kondang, Buyut Salikur
Buyut Bodas, Buyut Goong
Buyut Bayu, Buyut Dangdan
Buyut Saliyeng, Buyut Ciburakan
Buyut Bewok, Buyut Margatapa
Buyut Kipelen, Buyut Wanantara*

Dalam tataran kepercayaan itu, bagi warga Nunuk, setiap permohonan yang dikabulkan, mereka selalu biasa melakukan *seba* di tempat-tempat keramat yang pada umumnya berupa "*pangjarahan*" atau makam para "*embah*" yang berada di kampung Nunuk, yaitu: *Embah Prabustika, Embah Sang Prabujaya, Embah Sugenda, atau Dipati Ukur, Embah Eyang Kaneneh, Ibu Kaneneh dan Ibu Aria, Embah Buger, Ibu Imas Introwiganda, Embah Zawi atau Maris, Embah Dalem Mangkurata, Harian Bangga, Ciung Wanara, Badugel Jaya, Embah Amisah, Embah Tangkubing Bumi, Embah Nata dan Embah Nata Kusumah.*

Berdasarkan realitas keagamaan yang dianut warga komunitas tersebut menunjukkan, bahwa agama Islam yang mereka akui sebagai agamanya dalam prakteknya mereka tidak menjalankannya sesuai dengan ajaran Islam yang menekankan penyerahan diri seseorang kepada Allah *Subhanahuwata'ala*. Lantaran itu, bagi mereka melakukan pemujaan keramat dan melaksanakan *slametan* justeru bermakna untuk menjawab tantangan hidup sehari-hari.

Dalam konteks ini, agama Islam yang mereka anut belum menjadi bagian dan membentuk nilai-nilai budaya dari kebudayaannya, sehingga etos agama yang wujud cenderung belum dapat memberikan jawaban untuk pemenuhan keperluan hidup mereka. Oleh karena itu, nilai-nilai yang bermakna dalam kehidupan mereka adalah etos yang wujud dari kepercayaan lokal yang terkait dengan kebudayaannya.

Itu artinya, kepercayaan lokal yang mereka anut, mereka yakini dapat menyajikan berbagai penjelasan mengenai hakekat kehidupan manusia dan lingkungan serta ruang dan waktu yang dihadapi manusia dan yang dirinya sendiri adalah sebagian dari padanya. Lantaran itu, kedudukan dan peranannya menjadi jelas dan setiap kondisi kehidupan yang dihadapi dan dialaminya dapat diterima secara masuk akal baginya. Salah satu dari peranannya yang jelas terlihat, adalah bahwa, dalam keadaan kekacauan dan

kesukaran, kebingungan dan jiwa tertekan, kepercayaan lokal itu dapat memainkan peranan yang besar bagi individu-individu yang bersangkutan karena kepercayaan ini memberikan penjelasan dan kemudian dapat dijadikan rujukan untuk bertindak sebagai kerangka sandaran bagi ketentraman dan penghiburan hati dalam keadaan kesukaran dan kekacauan yang dihadapinya.

b. Ritual Munjung dan Bongkar Bumi

Ritual munjung dan bongkar bumi adalah ritus-ritus dalam bentuk upacara adat keagamaan untuk menyambut musim tanam. Istilah *munjung* berarti 'memuja' atau melakukan persembahan. Dalam Islam, istilah munjung kemudian diartikan sebagai ziarah, yaitu berkunjung dan melakukan rangkaian ritual doa di pemakaman para leluhur. Sementara itu, istilah bongkar bumi yang dalam istilah lain disebut juga *ngaguar bumi*, memiliki arti membuka bumi, agar senantiasa memberikan kesuburan bagi masyarakat setempat.

Praktik ritual yang semula muncul dari masyarakat agraris ini tidak hanya ditemui dalam budaya masyarakat Sunda, melainkan juga berlangsung di banyak masyarakat Jawa yang agraris dan budaya lainnya di Indonesia, misalnya dengan sebutan *ngunjung* dan *sedekah bumi* (Ekajati, 1984:192).

Dalam prakteknya, munjung dilakukan di beberapa kompleks pemakaman dengan pembacaan doa, tahlil, dan pembagian konsumsi, sementara bongkar bumi dilakukan di balai desa dengan mengadakan pagelaran wayang kulit dan di masjid dengan mengadakan pengajian secara bergiliran.

Kedua ritual ini dilaksanakan sebagai perwujudan rasa syukur kepada Tuhan Yang Maha Esa atas kehadiran kembali musim tanam dan penghujan, dengan harapan mendapat kemakmuran, keselamatan, kesuburan, keberkahan dan rizki yang lapang.

Dalam perspektif antropologi, kedua ritual ini bisa dikategorikan sebagai bentuk adaptasi budaya antara budaya lokal dan Islam, dan bahkan bisa dianggap sebagai bentuk sinkretisme Islam (Irwan Abdullah, 1990:87). Melalui pelaksanaan ritual ini, warga masyarakat agraris diharapkan memiliki keteraturan dalam bercocok tanam dan memelihara keseimbangan lingkungan dengan kehidupan manusia, terutama dalam stabilitas pangan.

Oleh karena itu, menarik untuk mengamati proses negosiasi antara budaya lokal dengan teks-teks keagamaan (Islam) atau bagaimana Islam memasuki praktek lokal dan memberikan makna

baru pada kedua ritual tersebut. Pengamatan terhadap tradisi-tradisi yang berkembang di tengah masyarakat menjadi urgen untuk memilah-milah mana ajaran Islam yang relevan dengan budaya lokal dan bentuk-bentuk modifikasi apa sajakah yang terinspirasi oleh Islam.

c. Mitologi dalam Ritual Munjung dan Bongkar Bumi--

Dari tinjauan kebahasaan, istilah *munjung* atau *ngunjung* memiliki arti mengunjungi, menghadiri atau dalam bahasa agama berziarah. Munjung secara bahasa berarti juga memuja atau melakukan persembahan. Istilah lain yang juga merupakan perkembangan makna dan memiliki arti sama adalah sedekah makam.

Namun, bagi masyarakat desa Nunuk Baru istilah yang telah lazim penyelenggaraan ritual ini disebut munjung. Ritual munjung secara teknis dilakukan dengan melakukan ziarah ke makam para leluhur.

Ritual munjung dan bongkar bumi yang memiliki dimensi transendental sebagai wujud persembahan kepada para *karuhun* (leluhur), ternodai dengan iklim glamor pihak kompeni. Adanya dua tinjauan kesejarahan yang berbeda ini menunjukkan bahwa baik munjung maupun bongkar bumi telah hadir sejak peradaban manusia untuk pertama kalinya bermukim di wilayah desa ini. Adapun motivasi awalnya lebih ditujukan sebagai ekspresi atas keseimbangan antara kejadian manusia dengan alam semesta.

Dari segi kronologis, sejarah ritual penyambutan pergantian musim ini sebenarnya terdiri dari tiga tahap, yaitu munjung, bongkar bumi dan kemudian diakhiri dengan ritual *mapag Sri*. Dua tahap pertama hingga saat ini masih dilestarikan, meski telah terjadi modifikasi dalam berbagai sisi. Sementara tahap terakhir, berupa *mapag Sri* yang juga memiliki arti menyambut Dewi Sri, tidak lagi diselenggarakan. Bagi banyak daerah yang memiliki latar belakang budaya yang berkarakter agraris, tokoh Dewi Sri hadir di tengah masyarakat petani sebagai sumber inspirasi dan dipercaya pelindung bagi kesuburan tanah dan padi. Upacara yang menekankan arti penting kehadiran sosok Dewi Sri ini dilakukan ketika memulai musim panen dan menjelang penanaman bibit padi (Subalidinata, 1990:18-22).

Dalam kebudayaan masyarakat Sunda, ketiga ritual tersebut telah menjadi rutinitas terutama musim penghujan tiba. Di samping sebagai bentuk penghormatan terhadap siklus alam tentang pergantian musim, bagi kalangan petani di desa ini ritual tersebut seolah menjadi

kewajiban untuk dilaksanakan, dengan harapan agar tanaman yang hendak ditanam -terutama padi- dapat menghasilkan padi yang berlimpah, subur dan tidak diganggu oleh berbagai bentuk hama. Begitu juga ketika memasuki musim panen, ada upacara adat yang dilakukan oleh para petani yang dikenal dengan '*Mipit*', yang berarti mengawali musim panen.

Tingginya penghormatan masyarakat terhadap kebudayaan lokal dalam bidang pertanian ini, tidak bisa terlepas dari kepercayaan nenek moyang dan telah lama dipegang oleh masyarakat petani Desa Nunuk di masa lalu tentang peranan Dewi Sri. Tokoh Dewi Sri yang berkembang dalam sastra Sunda, menurut penelitian Hidding, dikenal dengan sebutan Nyi Pohatji Sanghyang Sri dan sering dikaitkan dengan mitos asal mula adanya padi di Jawa Barat (Soepanto, 1963:22-25).

Dalam banyak literatur, terutama kehidupan masyarakat Jawa dan Sunda, Dewi Sri merupakan tokoh yang cukup terkenal, terutama di kalangan masyarakat petani. Dalam masyarakat petani Jawa dan Sunda, tokoh Dewi Sri sering diidentikkan dengan dewi padi, dewi kekayaan, dewi kesuburan dan kemakmuran, dewi yang melimpahi ketenaran, kesuksesan, yang dapat memberi umur, panjang, sehat, dan banyak anak. Oleh karena posisinya yang amat sentral, masyarakat petani di masa lampau sangat memberikan penghormatan terhadap keberadaan tokoh Dewi Sri, sebagaimana terlihat dalam adat istiadat dan tradisi budaya Jawa-Sunda. Salah satu tradisi yang mencerminkan terhadap adanya kepercayaan dan penghormatan terhadap tokoh Dewi Sri, dapat dilihat dalam sikap dan perlakuan masyarakat agraris Jawa dan Sunda terhadap padi (Suryani, 2001).

Dalam memperlakukan padi, masyarakat petani Jawa dan Sunda, khususnya di daerah pedesaan, tidak akan bersikap sembarangan dan mengambil sikap yang sangat berhati-hati, penuh kasih dan hormat, sebagaimana memperlakukan manusia yang dikasihi dan dihormati.

Sebagaimana dalam penelitian Santikno yang menyebutkan adanya keterkaitan Dewi Sri dengan konsep Dewi Ibu dalam kebudayaan masyarakat Agraris. Menurutnya, Sri atau Tisnawati dianggap sebagai lambang atau perumpamaan biji tanaman. Dalam proses pertumbuhan suatu tanaman, pada umumnya biji harus ditanam di dalam tanah terlebih dahulu, dan biji akan hancur apabila tanaman tersebut tumbuh. Uraian singkat inilah yang kemudian

menurut Santikno (1977:53-67), berkaitan erat dengan menjawab mitos asal mula adanya padi yang dilukiskan tumbuh dari kuburan jenazah Dewi Sri atau Dewi Tisnawati.

Berbeda dengan Santikno, ketokohan Dewi Sri di Indonesia dalam banyak kemiripan cerita menurut penelitian Pitono (1992:246), memiliki hubungan dengan tokoh di India. Bahkan, menurut Pitono, dasar-dasar padi itu telah ada di Indonesia sebelum kedatangan kebudayaan Hindu, sebab pulau Jawa atau nusantara adalah negara agraris. Adapun mitos Dewi Sri dari India hanyalah memperluas mitos padi yang telah ada di Indonesia.

Walaupun tata cara ritual munjung, bongkar bumi, dan *mapag Sri* tersebut banyak pengaruh Hindu, namun pelaksanaannya hingga kini mengalami perubahan dalam berbagai sisi, termasuk substansinya.

d. Munjung: Ziarah Kolektif

Ritual munjung dalam masyarakat Sunda di desa Nunuk Baru kec. Maja, Majalengka dilakukan pada pertengahan bulan Oktober 2010 dalam pengamatan penulis yang terlibat dalam upacara tersebut, tradisi munjung dilakukan pada pagi hari, tepatnya pukul 07.00 dan berakhir satu jam setelahnya.

Ketika tiba waktunya ritual munjung di kompleks pemakaman *Embah* Prabustika yaitu hari Senin tanggal, 17 Oktober 2010, penulis ikut menyaksikan ritual ini yang diikuti oleh banyak penduduk desa, baik dari kalangan orang tua, ibu-ibu dan bahkan anak-anak. Keterlibatan penulis dalam acara ini, dengan harapan dapat mengamati secara langsung apa yang terjadi dan bagaimana ekspresi kebudayaan masyarakat Nunuk melalui tradisi munjung ini. Sejak pukul enam pagi harinya jalan menuju kompleks pemakaman *Embah* Prabustika telah dilalui orang kebanyakan memakai sarung, kopiah dan baju lengan panjang.

Anggota masyarakat yang mengikuti ritual munjung ini biasanya diikuti oleh anggota masyarakat yang memiliki sanak keluarga yang telah meninggal dunia dan dimakamkan di pemakaman *Embah* Prabustika, aparat desa, terutama *cap gawe*, dan masyarakat umum. Mereka membawa *paros* atau *brekat*, sebuah bungkusan dari plastik yang di dalamnya terdapat nasi dan lauk pauknya dan ada juga isinya mentahan, yang terdiri dari beras, sarden, mie, telur, gula, opak, dan lainnya. Biasanya setiap anggota keluarga memawa *paros* tersebut sedikitnya lima buah.

Paros yang dibawa kemudian diserahkan kepada petugas/panitia

munjung, yang biasanya dari aparat desa. Selain berbentuk *paros*, ada juga dari kalangan ibu-ibu yang membawa *baskom* atau *boboko* yang berisi nasi dan lauk pauknya. Berbeda dengan *paros* yang dibawa kaum laki-laki, *boboko* yang berisi nasi dan lauk diserahkan kepada petugas perempuan yang telah siap untuk menerima semua bawaan Ibu-ibu.

Dan setelah diterima, ibu-ibu tadi kemudian mendapat bagian nasi dan lauk pauk alakadarnya dan ditempatkan pada *boboko* yang tadi. Proses pergantian nasi dan lauk pauknya mengandung nilai kebersamaan, dengan memberikan alakadarnya dan menerima alakadarnya nasi dan jenis lauk pauknya. Sementara itu, kelompok laki-laki yang telah menyerahkan *paros* kemudian diperkenankan untuk duduk secara tertib dan berhadaphadapan dengan barisan duduk di depannya. Prosesi ini merupakan tahapan awal menuju ritual, berupa pembacaan tahlil yang dipimpin seorang kiai desa. Barisan duduk yang terdiri dari kurang lebih 400 orang laki-laki menyusun barisan hingga kurang lebih dari 150-200 meter. Mereka duduk berbaris dengan berhadap-hadapan. Di depannya dipersiapkan *paros*, dan karena banyaknya *paros* yang diterima panitia, *paros* dijatah perorang mendapat dua *paros* untuk laki-laki dewasa/ tua dan satu *paros* untuk anak-anak. Dengan posisi duduk yang beragam, ada yang duduk *silah* dan juga *canggogo*, para peserta munjung menunggu dimulainya acara *tahlilan*.

Baru setelah dipandang tertib dan waktu telah menunjukkan hampir pukul 08.00, acara pembacaan tahlil dimulai. Namun, sebelum panitia kemudian mempersilahkan kepada salah seorang ulama desa, untuk memimpin acara pembacaan tahlil, salah seorang panitia dan juga pamong desa, memberikan pengantar dan bertindak sebagai pembawa acara. Setelah prakata disampaikan oleh salah seorang aparat desa, selanjutnya pembacaan tahlil berlangsung dan dipimpin oleh Bapak Kiai Jaja Sujai.

Dengan dimulai pembacaa *-tawasul-*, sebuah medium untuk menghubungkan Allah dengan hamba-hamba-Nya yang suci dengan manusia yang sedang memuja dan memuji Allah dan Rasul-Nya. Setelah dipersilahkan untuk memimpin tahlil Kiai Jaja Sujai, kemudian mengumandangkan pembacaan *tawasul* yang ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW, para Nabi, para sahabat Nabi, istri dan keturunan Nabi, para Awliya, para Syuhada, orang-orang shalih, masayikh, kaum muslim yang dimakamkan di pemakamn *Embah*

Prabustika dan pemakaman lainnya dan para jama'ah kaum muslimin. Dan sebagaimana biasa setelah pemimpin mengumandangkan *ila hadharati* sampai mengucapkan *al-Fatihah*, seluruh jama'ah kemudian mengumandangkan dan membaca surat *al-Fatihah*. Suasana hening dan khusu' sangat nampak, ketika pembacaan awal tahlil ini.

Suasana menjadi lebih khusu' lagi, ketika pemimpin tahlil kemudian melanjutkan bacaannya, dengan membaca surat *al-Ikhlash* 3 kali, surat *al-Falaq* sekali, surat *an-Nas* sekali dan kembali membaca surat *al-Fatihah* sekali. Selanjutnya membaca surat *al-Baqarah* ayat awal yang dimulai *alif lam mim* sampai akhir diteruskan dengan *ulaika ala hudan minrabbihim* sampai akhir ayat dan dilanjutkan dengan ayat kursi, mulai dari *wa ila hukum ilahuwahidun* sampai akhir ayat *wahuwal aliyul 'azim*, dilanjutkan lagi membaca ayat *lillahi ma fisamawati* sampai akhir ayat *anta maulana fansurna alalqaumilkafirin*.

Pembacaan ayat-ayat al-Qur'an tersebut dilakukan secara bersama-sama imam tahlil dan seluruh jama'ah yang hadir. Kemudian imam tahlil melanjutkan pembacaan kalimat tahlil, yaitu *la ilaha illallah*, dikuti jama'ah selama tiga kali, selanjutnya pembacaan *la ilaha illallah* dibaca bersama antara imam tahlil dan seluruh jama'ah. Di saat hening dan khusu' inilah, seluruh jama'ah tampak konsentrasi mengikuti pembacaan tahlil ini. Setelah selesai dibaca kurang lebih 33x, imam selanjutnya membaca *la ilaha illallahu la ilaha illallah* 2x dan membaca *la ilaha illallahu sayyiduna muhammadurrasulullah* sekali. Seluruh jama'ah mengumandangkannya setelah imam selesai. Selanjutnya imam membacakan *Allahumma sholli 'ala sayyidana muhammad allahumma sholli 'alaihi wasallim* 2x, dilanjutkan *Allahumma sholli 'ala sayyidana muhammad allahumma sholli 'alaihi wa barik wa sallim ajma'in* sekali. Seluruh jama'ah mengumandangkannya setelah imam selesai. Kemudian imam membaca *subhanallah wabihamdihi subhanallah hil'adzim* hingga 33 x. Seluruh jama'ah bersama imam mengumandangkannya. Dilanjutkan dengan pembacaan *Allahumma shalli 'ala habibika sayyidina muhammadiwwa'ala ali sayidina muhammad* 2 x, selanjutnya *Allahumma shalli 'ala habibika sayyidina muhammadiwwa'ala alihi wa ashabihi wa barik salim ajma'in*.

Setelah ini imam kemudian membaca *hadharah* kembali secara khusus ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW, dan kemudian dibacalah surat *al-Fatihah* secara bersama-sama. Setelah itu ditutup

dengan do'a. (Pengamatan, Senin, 17 Oktober 2010 di pekaman *Embah Prabustika*).

dengan berakhirnya do'a yang disampaikan Kiai Jjaja Sujai, maka berakhir pulalah prosesi tahlil. Seluruh jama'ah kemudian mengambil *paros* atau *brekat* yang telah disiapkan dan diletakkan dihadapan jama'ah. Selepas pembacaan tahlil, sebagian jama'ah ada yang meneruskan dengan membersihkan makam anggota keluarganya, dan sebagian yang lain pulang ke rumah masing-masing dengan membawa *paros*. Sementara itu kondisi yang agak berbeda dialami oleh kaum ibu yang telah sejak awal membagi-bagikan nasi dan lauk pauk secara sederhana, sebagian ada yang mengikuti prosesi tahlil, tapi ada juga sebagian kecil meninggalkan area munjung dan pulang ke rumahnya.

Faktor di atas sangat menentukan kaum muslim di desa ini untuk melaksanakan munjung ke pemakaman. Kebanyakan jama'ah munjung yang sempat penulis temui dan dimintakan pendapatnya, tidak mengetahui akar kesejarahan munjung dan bahkan dalam kaitannya dengan tradisi warisan Hindu-Budha. Sebagaimana penulis temui Bapak Saehu yang juga sebagai kaur Kesra di Desa Nunuk Baru di sela selesainya acara munjung,

Punteun wae atuh da abdimah teu terang sajarah kumaha, apa aya patali sareng ajaran Hindu atanapi Budha, nu penting mah abdi tiasa ngaziarahan karuhun urang sareng ngado'akeun arwahna. (mohon maaf, terus terang saja kalau saya sendiri tidak mengetahui tentang aspek sejarahnya, apakah ada kaitannya dengan ajaran Hindu atau Budha, yang lebih penting bagi saya adalah berziarah ke makam dan mendoakan leluhur kita).

Ungkapan sederhana ini bisa ditangkap bahwa unsur ajaran Islam berupa ziarah menjadi motivasi dalam melaksanakan munjung.

Dengan hadirnya unsur Islam dalam ritual munjung, berupa ziarah kubur dan mendoakan orang yang telah meninggal dunia ini semakin jelas bahwa munjung didesa Nunuk Baru, lebih dominan unsur agamanya, yaitu berupa pembacaan tahlil dan ditutup dengan do'a. Tidak ada persembahan sesajen dan pembacaan mantra-mantra lainnya. Kegiatan seperti ini mendapat apresiasi dari salah seorang ustadz muda di desa ini, sebagaimana diungkapkan ustadz Abdulah,

Munjung anu sapertos kieu dipandang sae mah ku kaca mata

Islam. Urang tiasa ziarah ka kuburan, sebagaimana ku Nabi dianjurkeun sareng tiasa ngado'akeun sesepuh urang sadaya anu tos mayunan urang. (munjung yang seperti itulah yang dipandang baik menurut Islam, kita bisa berziarah kubur, sebagaimana Nabi kita menganjurkan, dan bahkan mendoakan (keturunan kita yang telah mendahului kita

A. KESIMPULAN

Berkaitan dengan pemahaman kepercayaan lokal itu, menunjukkan, bahwa sebagaimana halnya agama yang mempunyai berbagai fungsi penting sebagai perwujudan dalam berbagai cara yang berbeda dalam kehidupan sosial manusia. Kepercayaan lokal ini pun mempunyai fungsi-fungsi, antara lain:

(1) membentuk berlakunya nilai-nilai yang ada dan mendasar dari kebudayaan suatu masyarakat, yaitu etos dan pandangan hidup, yang antara lain terwujud dalam penekanannya pada bentuk kelakuan yang tepat menurut arena sosial yang ada;

(2) menyajikan berbagai penjelasan mengenai hakekat kehidupan manusia dan lingkungan serta ruang dan waktu yang dihadapi manusia dan yang dirinya sendiri adalah sebagian dari padanya;

(3) Kepercayaan lokal yang mereka amalkan mempunyai peranan untuk menyatukan berbagai faktor dan bidang kehidupan ke dalam suatu pengorganisasian yang menyeluruh, yaitu dalam mitos terhadap keramat dan *slametan* (upacara).

Dengan demikian, dari pelbagai fungsi tersebut, dapat dinyatakan bahwa kepercayaan lokal yang mereka anut menunjukkan sebagai pembebasan atas keterpinggiran mereka dalam kehidupan sosial, budaya, ekonomi dan politik yang selama ini dirasakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan, "Kraton, Upacara, dan Politik Simbol: Kosmologi dan Sinkretisme di Jawa", dalam *Humaniora*, No. 1, Vo. 1, 1990.
- Abidin, Zainal, dkk, 2006, *Ngaji dan Ngejo: Ikhtiar Membangun Watak Empatik Masyarakat Jawa Barat*, Bandung, Setda Jawa Barat.
- Ali, As'ad Said, "Bukan?-nya Seorang Gus Dur", dalam *Kata Pengantar Gus Dur Bertutur*, Jakarta: Harian Proaksi, 2005.
- Bisri, Cik Hasan, dkk., 2005, *Pergumulan Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda*, Bandung: Kaki Langit. Bungin, Burhan, 2007. *Penelitian Kualitatif*, Kencana Prenada Media Group: Jakarta.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Terj. A. Sudiarja dkk, Yogyakarta, Kanisius, 1995.
- Ekadjati, Edi S, 2005, *Kebudayaan Sunda Zaman Pajajaran*, Jakarta: Pustaka Jaya.
- Ekajati, Edi S.. 1992. *Sejarah Lokal Jawa Barat*. Jakarta: Interumas Sejahtera.
- Ekajati, Edi S, Sunan Gunung Djati dan Islamisasi Jawa Bagian Barat: Perspektif Arkeologi, *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Sunan Gunung Djati dan Pengembangan Pariwisata Sejarah Budaya Islam, 23 April 2001, hlm. 2.
- Ekajati, Edi S, "Ceritera Dipati Ukur: Suatu Kajian Sastra Sejarah Sunda", Disertasi UI Jakarta, 1979, tidak diterbitkan.
- Ekajati, Edi S., *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*, Jakarta: Giri Pasaka, 1984.
- Geertz, Clifford, *Abangan, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, London: Sage Publication, 1970.
- Hamidimadja, *Sastra Lisan Baduy dan Lingkungan Hidup*, Lihat Abdul Razak.
- Hutomo, Suripan Sadi, *Cerita Kentrung Sarahwulan di Tuban*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1992.
- Iskandar, Yosep, *Sejarah Jawa Barat (Yuganing Rajakawasa)*, Bandung: Geger Sunter, 1997.
- Kleden, Ignaz, *Sikap Ilmiah terhadap Kebudayaan*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Kurnia, Ganjar, 2004, "Nuansa Islam dalam Kesenian Sunda", dalam *Pikiran Rakyat*, 23 Oktober

- Lubis, Nina H., *Kehidupan Kaum Menak Priangan 1800-1942*, Bandung: Pusat Informasi Kebudayaan Sunda, 1998.
- Muhaimin AG. 2001. *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal : Potret dari Cirebon*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Narawati, Tati, "Pengaruh Budaya "Priyayi" dan Tari Jawa Terhadap Perkembangan Tari Sunda", Disertasi UGM, Yogyakarta, 2002, tidak diterbitkan.
- Narawati, Tati, *Wajah Tari Sunda dari Masa ke Masa*, Bandung: P4ST UPI, 2003.
- Neils, Mulder, *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Pemerintahan Propinsi Jawa Barat. 1983. *Rintisan Penelusuran Masa Silam Sejarah Jawa Barat*.
- Pikiran Rakyat, "Tradisi "Ngunjung" ke Makam Syekh", 23 Nopember 2005.
- Pusat Studi Sunda, 2005, *Islam Dalam Kesenian Sunda*, Pusat Studi Sunda, Bandung.
- Pranowo, Bambang, "Runtuhnya Dikhotomi Santri-Abangan", dalam *Jurnal Ulumiddin*, No. 02, Th. IV, 2001.
- Rohaedi, Ayat, 1996, "Sunda Islam-Islam Sunda" dalam *Ruh Islam dalam Budaya*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal.
- Roland Barthes, 2006, *Membedah Mitos-mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Rosidi, Ajip , 1983, *Ngalanglang Kasusastraan Sunda*, Jakarta: Pustaka Jaya. Santikno, Hariani, "Dewi Sri: Unsur Pemujaan Kesuburan pada Mitos Padi" dalam *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. No. 13 AK PIA/1977, hlm. 53-67.
- Scharf, Betty R. 2004. *Sosiologi Agama*. Jakarta: Prenada Media. Soepanto, "Asal Mula Padi (Tjerita Rakjat dari Pasundan)" dalam *Kumpulan Tjerita Rakjat Indonesia*, Bandung: Urusan Adat-Istiadat dan Tjerita Rakjat Dep.PD dan K Djawatan Kebudayaan, 1963.
- Subalidinata, R.S., *Bersih Desa dan Cerita Sri Sadana, Laporan Penelitian*, Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM, 1990.
- Suherman, Yuyus. 1995. *Sejarah Perintisan Penyebaran Islam di Tatar Sunda*. Bandung: Pustaka.
- Sumardjo, Jakob, 2002, *Arkeologi Budaya Indonesia: Pelacakan Hermeneutis-Historis terhadap Artefak-arterfak Kebudayaan*

Indonesia, Yogyakarta: Qalam.

-----, 2003, *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda*, Bandung: Kelir.

Suparlan, Parsudi, "Kata Pengantar" dalam Mujahirin Thohir, *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisir*, Semarang: Bendera, 1999.

Suprayogi, Imam dan Tobroni, 2003. *Metodologi Penelitian Sosial-Agamat*, Rosda Karya, Bandung.

Suryaatmaja, R. Maman, "Perkembangan Tari Sunda dan Masalah Studi Tari Gaya Sunda", Laporan Penelitian, Bandung, 1976.

Suryanegara, Ahmad Mansyur, 1996, "Islam dan Tradisi Budaya Sunda" dalam *Ruh Islam dalam Budaya*. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal. Syams, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

Toynbee, Arnold J, 2006, *Sejarah Umat Manusia: Uraian Analitis Kronologis, Naratif, Komparatif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, San Fransisco: Westview Press, 1991. Undang A. Darsa dan Edi S. Ekadjati, 2006, *Gambaran Kosmologi Sunda*, Bandung: Kiblat.

Woodward, Mark R., *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, Terj. Hairus Salim, Yogyakarta: LKiS, 2006.

Wawancara dengan Kuwu Nunuk Baru, pada tanggal, 22 September 2011.

Wawancara dengan Ustad Jaja Sujai, S.Pd, pada tanggal, 6 Oktober 2011.

Wawancara dengan Aki Daryan, pada tanggal, 27 Oktober 2011.

Wawancara dengan Bapak Saehu, pada tanggal, 13 Nopember 2011.

Wawancara dengan Kiyai Abdullah, pada tanggal 14 Nopember 2011