

FENOMENA KEBUDAYAAN YANG TERCERMIN DARI DIALEK BANYUMASAN

Sugeng Priyadi[∇]

A. Pengantar

Dialek Banyumasan merupakan salah satu identitas suatu budaya yang hidup di perbatasan antara budaya Jawa dengan Sunda. Pembacaan vokal /a/ dalam bahasa dialek Banyumasan adalah pengaruh bahasa Jawa Kuna dan Jawa Pertengahan yang lebih tua daripada bahasa Jawa baku. Penelitian yang dilakukan di Purbalingga dan Purwokerto menunjukkan hal itu (Esser, 1927-1929). Banyak kosakata dialek Banyumasan yang berasal dari bahasa Jawa Kuna, Jawa Pertengahan, Sunda Kuna, dan Sunda. Dialek Banyumasan adalah hasil kontak antarbudaya lokal yang terjadi sejak masa akhir Majapahit sampai sekarang.

Bahasa dialek Banyumasan sangat dekat dengan bahasa Jawa Pertengahan yang dilestarikan di Pulau Bali dalam sastra kidung. Warisan teks-teks *Babad Banyumas*, *Babad Pasir*, *Babad Ajibarang*, dan *Cariyosipun Redi Munggal* senantiasa menampilkan hubungan masyarakat Banyumas dengan patron Majapahit dan budaya Sunda (Pajajaran). Naskah tertua yang memuat teks dialek Banyumasan adalah *Babad Banyumas Kalibening* (Priyadi, 1999a: 10-13).

Penguasa lokal, yaitu Adipati Wirasaba Marga Utama (Kaduhu) pada zaman Majapahit dan Pangeran Senapati Mangkubumi I pada masa Demak diberi hadiah wilayah yang sangat luas, yakni wilayah yang dibatasi oleh Gunung Sindara-Sumbing di sebelah timur dan Udug-Udug Krawang di sebelah barat. Adipati Pasir pertama yang muslim, Pangeran Senapati Mangkubumi I

mendapat wilayah tersebut dari Sultan Demak, Raden Patah karena jasa-jasanya dalam penyebaran agama Islam di Pasirluhur dan sekitarnya, daerah Priangan Timur, beberapa daerah di Jawa Timur, serta ikut dalam mendirikan Masjid Agung Demak (Priyadi, 1996a: 266).

Wilayah tradisi dialek Banyumasan di sepanjang DAS Serayu itu diakui oleh antropolog, Koentjaraningrat (1984: 23). Daerah Banyumas adalah kawasan *periphery* atau marginal antarbudaya lokal, Jawa dan Sunda sehingga ada saling pengaruh. Kerajaan Pasirluhur yang terletak di sebelah barat Purwokerto lebih bercorak Sunda daripada Jawa (Priyadi, 1993). Namun, penguasa-penguasa lokal di Jawa Tengah bagian selatan dan Jawa Barat bagian timur menyatu menjadi *salawe nagari* di bawah Pasirluhur.

Oleh karena itu, kisah lokal Kamandaka sangat populer di daerah Bagelen. Secara politis, Banyumas adalah wilayah Majapahit terbarat yang berbatasan dengan kerajaan Sunda dan Pasirluhur. Para elite tradisional di Banyumas adalah keturunan campuran Sunda (Pajajaran-Pasirluhur) dan Jawa (Majapahit-Wirasaba). Kiranya panakawan *Carub Bawor* dalam pewayangan *gagrag Banyumasan* menjadi simbol penyatuan dua budaya tersebut.

Bahasa Jawa baku menampakkan fenomena feodalisasi dalam masyarakat Jawa, tidak terkecuali Banyumas. Para elite keturunan Banyumas yang mengacu kepada budaya keraton menjadi "korban" feodalisme bahasa Jawa baku. Di pihak lain, gejala tersebut tidak menyentuh secara intensif

[∇] Doktorandus, Magister Humaniora, staf pengajar Universitas Muhammadiyah Purwokerto.

masyarakat Banyumas yang tinggal di pedesaan. Masyarakat pedesaan Banyumas merupakan basis kehidupan dialek Banyumasan yang bersifat demokratis karena tidak mengenal tingkatan atau strata bahasa. Manusia Banyumas amat menghargai kesepadanan di antara para penuturnya, terbuka terhadap pengaruh budaya lain, dan memiliki kebebasan dalam mengapresiasi budaya Banyumas yang selaras dengan wataknya. Keegaliteran manusia Banyumas merupakan hasil didikan bahasa dialektanya selama beratus-ratus tahun yang lalu. Roh keegaliteran (kesepadanan) inilah yang membedakan dialek Banyumasan dengan dialek lainnya.

Keegaliteran tersebut telah melahirkan sikap terbuka (*cablaka*), bahkan mungkin terlalu *cablaka* sehingga muncul sikap *penjorangan* dan *semblothongan* yang menafikan batas-batas etika dengan cara *glewehan* atau *guris* (bercanda) yang berlebihan. Bagi orang luar, *glewehan* gaya Banyumasan cenderung nakal dan terkesan kurang ajar. Gejala tersebut tidak hanya terjadi pada masa kini, melainkan juga pada masa lalu.

Teks-teks cerita wayang dari Purbalingga yang berasal dari tahun 1860 Masehi (Roorda, 1869: 2-110) menampilkan *keprok bokong* ala Bathara Narada sebagai sarana ejekan kepada Palasara yang dapat digagalkan tapanya. *Glewehan* adalah sikap *menjorog* yang selalu dilakukan oleh para panakawan dalam adegan gara-gara, bukan oleh seorang ksatria, apalagi dewa. Budaya plesetan tampaknya sudah membudaya di kalangan masyarakat Banyumas. Dengan demikian, *cablaka* (*blakasuta*) merupakan sendi pergaulan masyarakat Banyumas yang dijiwai dialek Banyumasan.

Seni pertunjukan wayang kulit *gagrag Banyumasan* menjadi sarana untuk ber-dialek Banyumasan. Werkudara, Lingsanggeni, Antasena, dan para panakawan adalah eksistensi dialek Banyumasan dan simbol perlawanan terhadap pengaruh bahasa Jawa baku sehingga mereka dianggap sebagai *cultural hero*. Mereka adalah penjaga gawang dan sekaligus pewaris aktif dialek Banyumasan. Werkudara atau Bima adalah satria yang pantas sebagai simbol kebanyumasan karena namanya sangat harum

dalam mitologi rakyat di sepanjang daerah aliran sungai Serayu.

Panakawan yang selalu hadir pada waktu tengah malam yang sakral itu, pada hakikatnya, merupakan ritus dialek Banyumasan di tengah-tengah pusaran perubahan peradaban Jawa. Ia tidak lekang dimangsa oleh sang waktu. Kehadiran para panakawan sebagai gejala revitalisasi dan sarana ritus peralihan antara lampau dengan kini sehingga totalitas dialek Banyumasan menjadi tidak mungkin karena di situ selalu ada kontak antarbudaya yang tidak dapat di-bendung.

Manusia Banyumas sama sekali tidak menjadi inferior terhadap eksistensi bahasa Jawa baku. Keengganan berdialek Banyumasan di luar komunitas sebenarnya bukan karena sikap inferior, tetapi justru sikap hormat kepada orang lain. Orang luar dianggap tidak mampu berkomunikasi dengan dialek Banyumasan sehingga sikap adaptif seringkali ditampilkan. Kemampuan adaptasi manusia Banyumas terhadap bahasa Jawa baku, dialek lain, dan bahasa Sunda merupakan keunggulan lokal. Kenyataannya bahwa orang luar tidak mudah beradaptasi dengan dialek Banyumasan dan biasanya memerlukan waktu yang cukup lama. Selain itu, kemampuan adaptasi juga menunjukkan bahwa manusia Banyumas tidak terlalu menonjolkan sikap primordialismenya ketika berkomunikasi dengan orang luar.

B. Budaya Pantangan

Budaya pantangan tampaknya sangat mencolok dalam kehidupan masyarakat Banyumas. Berbagai pantangan dikenal secara luas, seperti pantangan dari Raden Baribin, pantangan Adipati Wirasaba Warga Utama I, pantangan Tumenggung Yudanegara II, pantangan Adipati Cipaku, pantangan dari Perdikan Cahyana, pantangan dari keluarga Dipamanggalan, pantangan Adipati Pasirluhur Banyak Thole, dll. Di antara sekian banyak pantangan, kiranya pantangan dari Adipati Warga Utama I sangat membekas dalam kehidupan masyarakat Banyumas pada umumnya (Priyadi, 1996b). Versi-versi *Babad Banyumas* memuat teks *pantangan* yang bervariasi. Namun, teks-teks tersebut sebagian besar berisi pan-

tangan yang sakral, yakni kawin dengan orang Toyareka, jaran dhawuk abrit, bale malang (bale bapak), Sabtu Pahing, dan pindhang banyak. Selain itu, ada pantangan yang bersifat profan yang berfungsi sebagai pelengkap, misalnya bebet destar wulung, madhang ngungkuraken lawang, omah wangun sinom, gantung kawin, klasa bongka widhik, dan bantal kasur poleng.

Peristiwa pembunuhan Adipati Wirasaba Warga Utama I di Desa Bener menjadi sebab timbulnya kelima pantangan sakral. Sang Adipati mendapat hukuman mati karena fitnah Demang Toyareka yang menyatakan bahwa putri Wirasaba adalah istri putranya. Pengaduan ini menimbulkan kemarahan Sultan Pajang yang kemudian menjatuhkan hukuman mati kepada Sang Adipati. Sultan mengirimkan tiga orang *gandhek* untuk melaksanakan tugas tersebut. Kemudian, Sultan mengirimkan tiga orang *gandhek* lagi untuk membatalkan hukuman karena pengaduan Demang Toyareka tidak benar dan Adipati Wirasaba tidak berdosa. Putri Wirasaba telah diceraikan oleh suaminya.

Pantangan tersebut seharusnya ditempatkan sebagai sistem tanda seperti yang dikenal dalam ilmu sastra, yakni semiotika. Oleh karena itu, pantangan Banyumasan tersebut harus dipahami sebagai sistem tanda sehingga tidak menyuburkan syirik dalam masyarakat Banyumas dewasa ini. Legenda *Sabtu Pahing* dalam klasifikasi *mancapat* memusat ke arah selatan, yang didukung oleh pantangan yang lain. Siklus *mancapat* dimulai dari Toyareka sebagai awal-mula peristiwa, munculnya peristiwa pembunuhan Adipati Warga Utama I beserta pantangan *Sabtu Pahing*, dan dilanjutkan dengan peristiwa perpindahan dari Wirasaba ke Banyumas.

Toyareka dan Banyumas mengandung unsur air (*toya*) sebagai cermin usaha *meruwat kesialan leluhur*. Air yang kotor (Toyareka) kembali cemerlang dan bersih (Banyumas) setelah ibukota Wirasaba dipindahkan ke Banyumas oleh Adipati Warga Utama II. Perpindahan itu dilakukan karena Wirasaba sudah tercemari oleh fitnah Toyareka. Tempat sakral Desa Bener menunjukkan bahwa Adipati Wirasaba adalah pihak yang benar meskipun dikambinghitamkan oleh Toyareka. Kematian Warga

Utama I menimbulkan *phobia* bagi keturunannya. Kematian itu juga telah membangun jarak antara dua keluarga, Wirasaba dengan Toyareka. Sebenarnya, Wirasaba dan Toyareka adalah satu klen. Jarak itu meluas ke seluruh anggota masyarakat kedua desa tersebut.

Toyareka-phobia masih menghantui masyarakat Wirasaba dan keturunannya (Banyumas). Pantangan terhadap orang Toyareka ini hendaknya dapat dipandang sebagai peringatan untuk berhati-hati terhadap fitnah (Toyareka). Fitnah yang menjadi sumber bencana itulah yang seharusnya dihindari. Ada proses *metamorfose* dari nilai menjadi tokoh. Tokoh Toyareka dihadirkan dalam rangka peralihan ke Banyumas. Perbandingan *air kotor* dengan *air bersih dan cemerlang* merupakan sarana lahirnya ketokohan Toyareka.

Pantangan *kuda dhawuk abrit* sebagai isyarat agar keturunan Wirasaba harus dapat mengendalikan diri dari nafsu-nafsu yang jahat, termasuk balas dendam atas kematian leluhurnya. Pantangan *Sabtu Pahing* menasihati keturunan Wirasaba agar tidak melupakan Yang Maha Kuasa dan identitas asal-usul leluhur dari garis ibu. Leluher harus dihargai seperti yang disarankan oleh pantangan *pindhang banyak*. *Banyak* atau *angsa* adalah binatang *totem* sebagai lambang leluhur dan asal-usul identitas.

Warga Utama I masih keturunan marga *banyak* yang berkuasa di Pasirluhur. Dinasti Pasirluhur setelah Banyak Catra menggunakan nama binatang totem tersebut. Pantangan *bale malang* juga memuat peringatan yang bersifat etis bahwa orang *ora ilok* makan di jalan antara rumah induk dengan pendapa. Adipati Warga Utama I makan di *bale malang* berarti makan di luar rumah, bahkan mungkin membelakangi pintu rumah. Dalam masyarakat Jawa, makan di depan pintu atau di tengah pintu dianggap tidak sopan. Pemaknaan terhadap sejumlah pantangan di atas akan membebaskan masyarakat dari sugesti yang membelenggu kultur Banyumas selama ini. Proses pemaknaan juga akan menghapus *Sabtu Pahing-phobia* sehingga masyarakat Banyumas tidak terbebani oleh kultur masa lalu.

C. Identitas Kebanyumasan

Jati diri kebanyumasan berada di antara dua kutub, yakni Bima dan Bawor. Satria Banyumas di satu sisi lebih berkesan *tukang guyon* yang sesuai dengan simbol Bawor. Di sisi lain, orang Banyumas juga mencerminkan sifat-sifat kebimaan. Hal itu menunjukkan adanya *manunggaling kawula-gusti*.

Mitologi DAS Serayu sangat akrab dengan tokoh Bima. Bima atau Werkudara adalah tokoh yang menciptakan Sungai Serayu dari Tuk Bima Lukar sampai muara dengan alat kelaminnya sebagai bajak (Poerbatjaraka, 1992: 24) sehingga Serayu juga disebut *Kali Lanang* (sungai jantan) dalam teks-teks berbahasa Jawa yang ditemukan di daerah Banyumas. *Sungai Logawa* (sungai pembawa kesuburan) merupakan pasangan Serayu. Sungai kesuburan atau *Jahnawi* yang bertemu dengan sungai jantan adalah tiruan topografi India beserta mitologi Mahabharata yang diadopsi oleh *wong Banyumas* masa lalu.

Serayu atau Ci-Serayu sering disebut dengan nama-nama sungai di India seperti *Narmada*, *Bangawan Silugangga*, *Gangga*, *Selaganggeng*, atau *Narmada Silugangga*. Di samping itu, di sepanjang DAS Serayu juga ditemukan nama Bima, misalnya *Tuk Bima Lukar*, *Tlapak Bima*, *Konthol Bima* (*Kepel Bima*), dll. Di tepi Sungai Serayu di Kedunguter Banyumas, ditemukan *arca lancingan* yang mirip dengan Werkudara atau Bima. Menurut penduduk setempat di situ juga ditemukan arca-arca wayang seperti *Bathara Guru*, *Narada*, *Wisnu*, *Semar*, dll.

Adanya nama-nama Bima tersebut menunjukkan bahwa di DAS Serayu terdapat *Bimapuja* atau *Bimakultus*. *Bimapuja* oleh para ahli kebudayaan diidentifikasi dengan *Siwapuja* (pemujaan Siwa) atau *Linggapuja* (pemujaan Lingga) atau *Siwa-yoni*. *Bimapuja* adalah lambang aliran Siwaistis, kejantanan, dan percampuran budaya. Teks *Serat Centhini*, pupuh LXXXIX, bait 31-33 menceritakan bahwa di Kemawi, Banyumas terdapat sebuah *batu lumpang* (lambang kesuburan). Barangsiapa yang berhasil mengangkatnya, maka ia akan memperoleh anugerah dari Tuhan Yang Maha Kuasa (Kamajaya, 1986: 7-8). Batu lumpang tersebut tidak pelak lagi adalah

sebuah yoni yang tentunya memiliki pasangan, yaitu sebuah lingga atau arca Siwa.

Mengapa di Banyumas ditemukan tanda-tanda Siwa atau Bima? Hal itu berkaitan dengan masa peralihan sejarah Jawa. Raja Galuh, Sanna atau Sena yang beragama Siwa itu menyingkir dari ibu kota ke Gunung Marapi. Raja Sanna atau Sena disebut dalam Prasasti Canggal yang berangka tahun 732 Masehi sebagai seorang raja yang digantikan oleh Sanjaya. Banyumas mungkin merupakan wilayah awal kerajaan Mataram Hindu sehingga tidak heran apabila di Banyumas dan Purbalingga ditemukan artefak-artefak yang bersifat Siwaistis.

Lambang Siwa ternyata bukan hanya ditemukan di DAS Serayu, tetapi juga pada nama Gunung Slamet. *Gunung Slamet* dalam kisah perjalanan *Bujangga Manik* yang dipublikasikan oleh Noorduyn (1982: 422) disebut *Gunung Agung*, sedangkan dalam teks *Babad Pasir* disebut *Gunung Gedhe*. Entah kebetulan, entah tidak, ketiga nama tersebut menunjukkan gunung-gunung di Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Pulau Bali. Teks *Bujangga Manik* merupakan teks Sunda sehingga penyebutan gunung yang berada di Jawa Tengah itu disamakan dengan gunung yang berada di Jawa Barat.

Gunung Slamet disebut juga dengan nama *Gunung Lanang* (Veth, 1912: 429). Jika Gunung Slamet adalah gunung jantan, perlu dicarikan pasangannya, seperti *Sindara-Sumbing*, *Merapi-Merbabu*, atau *Serayu-Logawa*. Barangkali *Batur* adalah pasangan Gunung Slamet sebagaimana ditemukan juga di Bali, bahkan nama *Pura Besakih* berasal dari kata *Basuki* (=slamet).

Adanya nama Agung, Batur, dan Besakih diakui oleh legenda masyarakat Bali yang mengatakan bahwa pendiri Pura Besakih yang bernama *Resi Markandya* berasal dari *Gunung Hyang* (Dataran Tinggi Dieng) di Jawa Tengah (Subandi, 1981: 15). Gunung Slamet agaknya merupakan nama baru yang muncul setelah berkembangnya agama Islam di Jawa. Dengan demikian, ada peniruan topografi dari Jawa Barat ke Jawa Tengah yang berlanjut ke Pulau Bali.

Gunung Slamet sebagai gunung jantan (*Gunung Lanang*) merupakan tanda-tanda

kebinaan atau Siwaistis juga. Lambang daerah Banyumas menyatukan Sungai Serayu dengan Gunung Slamet beserta *Gada Rujakpolo* (yang juga lambang lingga) yang didirikan. Pendirian lingga seringkali diduga sebagai lambang pendirian suatu negara, atau kerajaan. Dengan demikian, masyarakat Banyumas tidak terlepas antara Bima dengan Bawor sebagai ciri khas atau simbol *manunggaling kawula gusti* (kesatuan satria dan panakawan).

D. Banyumas Cenderung Aman

Banyak orang mengatakan bahwa *wong Banyumas* cenderung penurut, khususnya yang duduk dalam birokrasi rezim Orde Baru yang lalu. *Wong Banyumas* tidak lebih bermental tempe. Kata orang, makanan khas *mendhoan* menunjukkan kelembekan sikap *wong Banyumas*, sedangkan *kripik* melambangkan sikap yang mudah patah semangat. Masyarakat Banyumas kata orang tidak mungkin melahirkan pemberrontak-pemberontak. Tidak ada konflik atau gejala yang bisa terjadi di Banyumas.

Pendek kata, Banyumas itu *aman golem*. Ungkapan tersebut merupakan bentuk superlatif dari kata aman. Artinya amat sangat aman. Mengapa kondisi Banyumas cenderung amat sangat aman itu? Peta lama menyebutkan bahwa Banyumas dahulu bernama Selarong. *Selarong* berasal dari kata *saila* (gunung) dan *rong* (celah). Jadi, disebut Selarong karena daerah itu dikelilingi gunung atau bukit. Dalam primbon Jawa, daerah seperti itu disebut *sangsang buwana* atau *kawula katubing kala*. Orang yang tinggal di situ menurut primbon adalah orang-orang yang disegani dan dicintai oleh tetangganya, menjadi kepercayaan orang, dan pokoknya segala kebaikan dunia (Priyadi, 1999b: 63).

Jika primbon sebagai deskripsi pengalaman masa lampau itu benar, daerah Banyumas telah terjaga oleh kondisi geografisnya. Dalam sejarah perang, Banyumas jarang dimasuki musuh. Namun, Banyumas paling sering menjadi tempat pengungsian perang. Sunan Amangkurat Tegalarum melalui Banyumas dalam pengungsian. Beberapa raja Sunda ditemukan makamnya di Banyumas. Keturunan prajurit-prajurit Trunajaya, Untung Surapati, dan Diponegoro

banyak ditemukan di daerah Banyumas sehingga tidak heran banyak tokoh militer dilahirkan di daerah ini. Ramalan masa depan dari leluhur Banyumas pun mengisyaratkan hal itu, Banyumas akan menjadi tempat pengungsian.

Di sisi lain, masyarakat Banyumas lebih bersikap egaliter. Hal itu terjadi karena ia selalu kontak dengan kultur lain, yaitu Sunda. Masyarakat yang tinggal jauh dari ibu kota kerajaan Jawa memunculkan sikap egaliter dan kebebasan berbudaya. Semakin jauh dari keraton, semakin berkurang pengaruh budaya feodalisme keraton. Sikap keegaliteran sering menimbulkan pola perilaku *menjorog* yang pada gilirannya memupuk perilaku *ndableg* sehingga susah dipengaruhi oleh orang lain.

Pendiri Banyumas, yakni Adipati Mrapat (bupati Banyumas pertama, 1571-1582) pun memberi teladan yang sangat baik. Beliau lebih baik menyingkir dari Wirasaba daripada terlibat konflik dengan Toyareka. Hijrahnya pendiri Banyumas adalah sikap untuk menghindari budaya kekerasan atau lebih mengutamakan kehidupan yang damai. Pantangan *Sabtu Pahing* yang dikenal oleh masyarakat luas sebenarnya merupakan bentuk perlawanan diam dan antibalas dendam.

Perlawanan diam tanpa kekerasan juga ditunjukkan oleh para bupati Banyumas yang memakai gelar Yudanegara. Tumenggung Yudanegara I (Tumenggung Seda Mesjid, 1650-1705), Yudanegara II (Tumenggung Seda Pendhapa, 1707-1743), Yudanegara IV (1745-1780), dan Yudanegara V (Yudanegara Pamungkas, 1788-1816). Dalam sejarah Banyumas mereka digantikan bukan oleh putra-putranya. Yudanegara I digantikan Tumenggung Suradipura (1705-1707), Yudanegara II digantikan Tumenggung Resapraja (1742-1749), Yudanegara IV digantikan oleh Tumenggung Kemong atau Toyakusuma (1780-1788), sedangkan Yudanegara V digantikan Tumenggung Cakrawedana (Wedana Bupati Kasepuhan, 1816-1830) dan Tumenggung Mertadiredja I (Wedana Bupati Kanoman, 1816-1830). Suksesi yang menyangkut empat orang bupati Yudanegara yang tidak wajar dikisahkan oleh *Babad Banyumas* dalam bentuk *gancaran* (bdk. Priyadi, 1997c). Peristiwa-peristiwa tersebut di atas

tidak pernah diinformasikan oleh teks-teks *tembang macapat Babad Banyumas*.

Perlawanan diam adalah salah satu bentuk konflik yang tidak diiringi dengan tindakan kekerasan. Di situ, konflik dieliminasi dengan cara mengalah misalnya, makam keluarga Mertadiredjan tidak di Dawuhan bersama-sama dengan leluhurnya, tetapi memisahkan diri di Kalibogor. Ada yang mengatakan bahwa keluarga Cakra-wedanan (Kasepuhan) yang dimakamkan di Dawuhan adalah saingan keluarga Mertadiredjan (Kanoman). Jadi, tidak benar kalau dari Banyumas tidak pernah muncul budaya oposan. Memang teks-teks *Babad Banyumas* tidak memberitakan masalah itu. Hanya saja mereka bisa menahan diri dari tindakan kekerasan. Anti kekerasan tidak berarti *wong Banyumas* lembek seperti *mendhoan* yang selama ini banyak ditafsirkan orang. *Kripik* dan *gethuk goreng* itu hanyalah upaya *wong Banyumas* untuk mengawetkan makanan.

Di sisi lain, teks *Babad Banyumas*, *Babad Tanah Limbasi*, dan *Babad Onje* mengisyaratkan banyaknya konflik dan kekerasan (fitnah, pembunuhan, dan korban tenung) yang terjadi di Purbalingga sehingga muncul pantangan untuk berbesanan, misalnya Wirasaba-Toyareka, Arsantaka-Dipamenggala, dan Onje-Cipaku.

Perilaku masyarakat di sebelah utara Sungai Serayu dan sebelah timur Sungai Pelus, sebagaimana tampak pada folklor yang ditemukan di daerah itu, seiring dengan *radikalisme* (reformasi terhadap para demang di Cahyana), *konflik* (pantangan dan anti terhadap keluarga lain), *desa-desa basis maling* (Kec. Kejobong), *arogansi* (legenda kesaktian Eyang Sobali yang dapat mengeringkan Sungai Serayu), *kekerasan* (perkelahian penduduk antardesa), dan *perilaku jahil-methakil* (meracuni orang di desa Serayu Larangan dan Serayu Karanganyar, Kecamatan Mrebet, Kabupaten Purbalingga).

E. Budaya Tulisan dan Lisan

1. Budaya Tulisan

Manuskrip atau naskah dapat dipakai sebagai sumber pengkajian kebudayaan Banyumas. Masyarakat Banyumas menghasilkan beraneka ragam tradisi naskah

yang sangat mengagumkan. Namun, naskah yang sangat menonjol adalah dua tradisi babad besar, yaitu *Babad Pasir* dan *Babad Banyumas*. Teks yang pertama berkaitan dengan dinasti Pasirluhur, sedangkan teks yang kedua melegitimasi dinasti Wirasaba dan Banyumas.

Babad Pasir yang telah dikaji meliputi 11 naskah dalam bentuk *tembang macapat* yang berasal dari Taman Sari, Karanglewes Kidul, Pasir Wetan, Pasir Kidul, Pasir Kulon, terbitan Knebel (1900, 1931, dan 1961), terbitan Hardjana (1985), dan terbitan Suhadi (1978). Sementara itu, naskah yang berbentuk *gancaran*, terdiri dari *Babad Pasirluhur* (dari Kedhungrandhu, Patikraja), *Babad Pasir Raden Kamandaka* (naskah Ki S. Wigno, Pekunden, Banyumas), *Lajang Raden Kamandaka ija Lutung Kesarung* (naskah Ki S. Wigno, Pekunden, Banyumas), *Raden Kamandaka (Lutung Kesarung)* (terbitan Said, 1986), dan *Raden Kamandaka (Cerita Rakyat dari Daerah Banyumas Jawa Tengah)* (terbitan Radjiati, 1979).

Di pihak lain, tradisi teks yang mencerminkan pengaruh Majapahit tampak pada teks *Babad Banyumas*. Penelitian awal terhadap 32 naskah *Babad Banyumas* menunjukkan adanya enam versi, yaitu (1) *versi Mertadiredjan (tembang)*, (2) *versi transformasi teks Mertadiredjan (gancaran)*, (3) *versi Dipayudan (tembang)*, (4) *versi Wirjaatmadjan (gancaran)*, (5) *versi Danuredjan (tembang)*, dan (6) *versi Danuredjan (gancaran)* (Priyadi, 1995: 347 & 1997b: 229-237). Penelitian lanjutan yang dilakukan terhadap 23 naskah temuan baru pada periode 1995-1999 membuktikan adanya gejala yang menarik.

Pelacakan terhadap versi *Babad Banyumas* yang berisi legitimasi bagi keluarga-keluarga baru dilakukan karena adanya gejala kenaikan status, pendirian berbagai paguyuban, tradisi silaturahmi, dll. Oleh karena itu, gejala tersebut harus senantiasa dicermati agar tradisinya dapat diketahui sedini mungkin. Hal itu juga didukung oleh tingkat mobilitas penyalinan teks *Babad Banyumas* yang tergolong tinggi sehingga penelitian lanjutan senantiasa diperlukan.

Penelitian lanjutan *Babad Banyumas* telah membuka cakrawala baru karena ditemukan gejala yang terabaikan pada pene-

litan sebelumnya. Ada enam versi baru Babad Banyumas, yakni versi Jayawinata, versi Adimulya, versi Panenggak Widodo-Nakim, versi Oemarmadi dan Koesnadi, versi Kasman Soerawidjaja, dan versi Keluarga Baru (Dipadiwiryan, Dipayudan Banjarnegara, Cakrawedanan, Mertadiredjan, Gandasubratana, dan keluarga Banjar-Gripit-Badakarya) (Priyadi, 1999c: 230). Dengan demikian, secara keseluruhan ada 55 naskah Babad Banyumas atau 12 versi yang telah dibicarakan dalam penelitian yang lalu.

Dalam perkembangan penelitian kiranya naskah Babad Banyumas Kalibening yang semula dimasukkan dalam versi transformasi teks Mertadiredjan dapat ditampilkan sebagai versi tersendiri karena teksnya merupakan teks tertua dalam naskah yang tertua (Priyadi, 1991). Di samping itu, naskah Pustaka Rajya-rajya I Bhumi Nusantara Parwa 2 Sargah 4 (PRBN), juga memuat teks Babad Banyumas. Teks ini jelas berbeda dengan versi-versi yang lain. Ada kemungkinan teks ini menjadi teks arketipe yang melahirkan Babad Banyumas versi Banjarnegara (Priyadi, 1999c: 228-236).

Secara keseluruhan sampai penelitian terakhir ini, ada 14 versi Babad Banyumas. Versi-versi tersebut sebagai berikut: (1) Babad Banyumas Kalibening (*gancaran*), (2) versi Mertadiredjan (*tembang*), (3) versi Jayawinata (*tembang*), (4) versi Adimulya (*gancaran*), (5) versi transformasi teks Mertadiredjan (*gancaran*), (6) versi PRBN (*gancaran*), (7) versi Dipayudan atau versi Banjarnegara (*tembang*), (8) versi Kasman Soerawidjaja (*gancaran*), (9) versi Wirjaatmadjan (*gancaran*), (10) versi Oemarmadi dan Koesnadi (*gancaran*), (11) versi Panenggak Widodo-Nakim (*gancaran*), (12) versi Danuredjan (*tembang*), (13) versi Danuredjan (*gancaran*), dan (14) versi Keluarga Baru (semuanya *gancaran*: Dipadiwiryan, Dipayudan Banjarnegara, Cakrawedanan, Mertadiredjan, Gandasubratana, dan keluarga Banjar-Gripit-Badakarya).

2. Budaya Lisan

Dialog antarbudaya lokal di Banyumas dan sekitarnya tampak sekali pada legenda Raden Kamandaka. Teks *Cerita Raden Kamandaka* sudah terhitung tua karena di-

pakai sebagai referensi penulisan naskah Sunda, *Pustaka Rajya-rajya i Bhumi Nusantara* (Ekadjadi, 1982: 104; Ayatrohaedi, 1982: 113). Namun, cerita Kamandaka (nama lain Banyak Catra) sudah dikenal di Sunda sebagai cerita pantun sebagaimana disebut dalam teks ensiklopedi kebudayaan Sunda yang berasal dari tahun 1518 Masehi, yaitu *Sanghyang Siksa Kanda Ng Karesian*. Di situ, *Banyak Catra* bersama *Langgalarang*, *Siliwangi*, dan *Haturwangi* adalah teks-teks pantun Sunda (Atja & Danasasmita, 1981: 14). Kemungkinan besar bahwa cerita Banyak Catra atau Kamandaka yang terkandung dalam teks *Babad Pasir* adalah pengaruh budaya Sunda yang masuk ke dalam budaya masyarakat Banyumas (bdk. Sutaarga, 1984: 15). Pengaruh Sunda yang lain adalah penonjolan hadiah baju *Lutung Kesarang* dari dewa yang dipakai oleh Kamandaka dalam mendekati putri bungsu Pasirluhur.

Teks *Babad Pasir* berkembang sangat luas sehingga muncul banyak versi, baik *tembang* (Knebel, 1900: 1-155) maupun *gancaran*. Teks-teks *tembang* hidup di daerah situs Kerajaan Pasirluhur (Taman Sari), Desa Karanglewas Kidul, dan bekas desa-desa di Perdikan Pasir. Semuanya terletak di sebelah barat kota Purwokerto. Di situ, ada proses transformasi dari lisan menuju tulisan (teks *tembang*). Kehadiran teks-teks *tembang* ternyata diimbangi lagi oleh hadirnya teks-teks lisan sehingga selalu ada tegangan antara keberaksaraan dengan kelisanan. Tegangan itu menghasilkan teks-teks tradisi lisan yang luar biasa ragamnya.

Kiranya teks-teks tersebut mempengaruhi masyarakat pesisir selatan Jawa Tengah, yakni daerah Kebumen dan Purworejo. Daerah pesisir selatan tersebut secara legenda adalah tempat bermukimnya para menantu Adipati Pasirluhur, Kanda Daha. Ada dugaan berkat merekalah teks-teks tradisi lisan tersebut menyebar dan berkomunikasi dengan masyarakat pesisir setempat sehingga di Goa Jatijajar muncul gejala pengarcanaan tokoh-tokoh cerita Kamandaka beserta legendanya (Bachri, 1978: 18-37).

Perbandingan teks-teks lisan tersebut, baik yang berasal dari Banyumas maupun Kebumen, menunjukkan adanya komunikasi budaya lokal dengan pengaruh luar. Gejala tersebut dapat dikenali pada topo-

nim-toponim yang muncul dalam teks. Secara garis besar ada tiga versi teks lisan, yaitu versi pertama masih kuat pengaruh Sunda mengarah ke daerah perbatasan Jawa Tengah dan Jawa Barat, versi kedua berorientasi kebanumasan yang cenderung berpusat di DAS Serayu-Logawa, sedangkan versi ketiga lebih bersifat Goa Jatijajar sentris. Dengan demikian, teks tradisi lisan cerita Kamandaka secara linear berasal dari Sunda, masuk ke Banyumas, dan menyebar ke daerah pesisir selatan Jawa Tengah (Priyadi, 1997a).

F. Pariwisata Budaya

Pariwisata tidak mungkin lepas dari kebudayaan, khususnya kesenian dan upacara religi. Kesenian Banyumas yang sangat menonjol adalah pertunjukan *wayang kulit*, *calung Banyumasan*, *Dhalang Jemblung*, dan *Braen*. Potensi kesenian Banyumas jika ingin maju, maka perlu dibangun desa-desa kesenian yang khas, misalnya desa ketoprak, desa *ronggeng*, desa *dhalang Jemblung*, desa *calung*, desa *wayang kulit*, dan desa *braen*.

Unsur religi sangat mencolok pada upacara tradisi pencucian jimat dan pusaka-pusaka pada bulan Mulud. Upacara seperti ini justru berkembang di daerah pinggiran, bukan di kota Banyumas, misalnya Dawuhan, Kalibening, dan Kalisalak. Tradisi tersebut agaknya meniru tradisi keraton Jawa, Garebeg Mulud. Menurut *Babad Banyumas*, pada zaman Mataram, bupati Banyumas diperkenankan mengadakan upacara garebeg sendiri, khususnya Garebeg Pasa dan Garebeg Besar. Namun, kedua tradisi itu tidak mengakar, justru yang muncul tradisi Muludan. Menurut penuturan para juru kunci di Dawuhan dan Kalibening, pusaka-pusaka yang mereka kelola adalah titipan keraton yang pada suatu saat akan diambil kembali oleh pihak keraton. Barangkali Dawuhan, Kalibening, dan Kalisalak dahulu menjadi rute perjalanan Sunan Amangkurat Tegalarum.

Upacara tersebut dapat dikembangkan menjadi aset wisata, misalnya dengan memamerkan pusaka-pusaka kepada masyarakat luas, entah di alun-alun Banyumas, entah di mesjid besar, atau entah di *Balai Si Panji*. Festival atau pentas kesenian rakyat

Banyumas di alun-alun dan pengajian akbar dapat diselenggarakan di mesjid besar. Di sini, gerakan desyirikisasi harus dilakukan. Pusaka-pusaka itu haruslah dianggap tidak lebih daripada benda-benda cagar budaya yang memiliki nilai kesejarahan. Ramalan yang terkait dengan berkurang atau bertambahnya pusaka harus dianggap sebagai proses pemaknaan terhadap peristiwa yang terjadi. Bagi masyarakat Jawa, semua peristiwa yang terjadi di sekelilingnya dianggap selalu bermakna, bukan *gugon tuhon*. Syirikisasi budaya harus dibuang jauh-jauh. Penyakit-penyakit seperti takhayul, bid'ah, dan khurafat harus dibersihkan dari budaya Banyumasan.

G. Penutup

Dialek Banyumasan merupakan sendi pergaulan masyarakat Banyumas yang berasal dari masa Majapahit. *Cablaka* atau *blakasuta* mengantarkan manusia Banyumas menjadi lebih egaliter dan menghargai kesepadanan masyarakat lain. Satu hal yang menarik adalah wong Banyumas sering terlalu *cablaka* atau *blakasuta* sehingga perilaku *penjorangan* dan *semblothongan* begitu menonjol. Kesan nakal dan kurang ajar tampak pada *glewehan* atau *guris* yang berlebih-lebihan. Kasus *keprok bokong* sebagai cara *glewehan* untuk mengejek orang lain pun tampil dalam teks-teks wayang yang berasal dari Purbalingga.

Selain itu, di daerah Banyumas terdapat banyak pantangan. Pantangan yang sangat membekas di hati masyarakat Banyumas adalah pantangan *Sabtu Pahing*. Pantangan tersebut menjadi semacam *phobia* yang membelenggu kultur Banyumas. Oleh karena itu, penjelasan secara semiotik terhadap pantangan tersebut akan membuka cakrawala baru. Pada hakikatnya, pantangan-pantangan tersebut mengandung nasihat yang baik.

Bima dan Bawor merupakan jati diri masyarakat Banyumas karena kedua tokoh dalam *Pewayangan Gagrag Banyumasan* selalu hidup di hati pencintanya. Bima menjadi mitologi di Daerah Aliran Sungai (DAS) Serayu, sedangkan Bawor menjadi simbol penyatuan dua budaya, yakni Sunda dan Jawa. Nenek moyang masyarakat Banyu-

mas adalah keturunan raja Jawa (Majapahit) dan raja Sunda (Pajajaran).

Banyumas secara geografis terlindungi sehingga kota itu sangat aman atau *aman goleman*. Namun, bagian lain dari daerah Banyumas banyak ditemukan perilaku yang cenderung mengarah kepada budaya kekerasan, konflik, radikalisme, arogansi, basis maling, dan perilaku *jahil-methakil*. Perilaku tersebut tampak pada masyarakat yang tinggal di sebelah timur Sungai Pelus dan sebelah utara Sungai Serayu.

Budaya tulisan di Banyumas sangat menonjol, khususnya karya-karya historiografi tradisional seperti *Babad Pasir* dan *Babad Banyumas*. Kedua karya tersebut merupakan dua karya terbesar dari kelampauan bersama masyarakat Banyumas ratusan tahun yang lalu. Di samping, dalam bentuk budaya tulisan, teks-teks babad itu juga hidup dalam bentuk lisan sehingga selalu ada tegangan antara keberaksaraan dengan kelisanan.

Pariwisata budaya di Banyumas mempunyai prospek yang sangat menguntungkan karena di daerah itu ditemukan berbagai macam kesenian tradisional yang khas dan upacara keagamaan. Pengembangan desa-desa kesenian di daerah Banyumas akan meningkatkan kualitas seni-seni tradisional. Namun, syirikisasi budaya seharusnya disingkirkan.

DAFTAR PUSTAKA

- Atja & Saleh Danasasmita, 1981. *Sanghyang Siksa Kanda Ng Karesian (Naskah Sunda Kuno Tahun 1518 Masehi)*. Bandung: Proyek Pengembangan Permuseuman Jawa Barat.
- Ayatrohaedi, 1982. "Pustaka Rajya-rajya i Bhumi Nusantara." *Analisis Kebudayaan*. III. No.2.
- Bachri, Samsuel. 1978. *Goa Jatijajar Kebumen dan Obyek-obyek Wisata Sekitarnya*. Kebumen: tanpa penerbit.
- Ekadjati, Edi Suhardi. 1981. "Keadaan Naskah Sunda Dewasa Ini." *Analisis Kebudayaan*. III. No.2.
- Esser, B.J. 1927-1929. "Het Dialect van Banjoemas inzonderheid zoals Dit in de Regentschappen Poerbolinggo en Poerwokerto Wordt." *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land, en Volkenkunde van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel LXVIII. Weltevreden: G. Kolff.
- Hardjana, H.P. 1985. *Raden Kamandaka*. Jakarta: PN Balai Pustaka.
- Kamajaya, Karkono. 1986. *Serat Centhini Latin*. Jilid II. Yogyakarta: Yayasan Centhini.
- Knebel, J. 1900. "Babad Pasir, Volgens een Banjoemaasch Handschrift beschreven." *Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel LI: 1-155.
- . 1931. *Raden Kamandaka*. Batavia: Bale Poestaka.
- . 1961. *Raden Kamandaka Roman Sedjarah Mawi Sekar*. Djakarta: Balai Pustaka.
- Koentjaraningrat, 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: PN Balai Pustaka
- Noorduyn, J. 1982. "Bujangga Manik's Journeys Through Java: Topographical Data from an Old Sundanese Source." *Bijdragen Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-, en Volkenkunde*, deel 138, 4e.
- Poerbatjaraka, 1992. *Agastya di Nusantara*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Priyadi, Sugeng. 1991. "Babad Banyumas Kalibening." *Laporan Penelitian*. Purwokerto: IKIP Muhammadiyah Purwokerto.
- . 1993. "Hubungan Sunda dengan Tradisi Penulisan Babad di Daerah Banyumas." Makalah dipresentasikan pada *Simposium Internasional Ilmu-ilmu Humaniora II* dalam rangka

- Purnabakti Prof. Drs. M. Ramlan dan Prof. Dr. Darsiti Soeratman. Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- . 1995. "Tedhakan Serat Babad Banyumas: Suntingan Teks, Terjemahan, dan Fungsi Genealogi dalam Kerangka Struktur Naratif." *Thesis S-2*. Yogyakarta: Program Pasca Sarjana Universitas Gadjah Mada.
- . 1996a. "Teks Babad Pasir dalam Babad Banyumas Tradisi Naskah Dipayudan." Makalah dipresentasikan pada *Simposium Internasional Ilmu-ilmu Humaniora III* dalam rangka Purnabakti Prof. Dr. Teuku Ibrahim Alfian, Prof. Dr. Masri Singarimbun, dan Prof. Dr. Darusuprta. Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada.
- . 1996b. "Simbolisme Larangan Hari Naas Sabtu Paing pada Masyarakat Banyumas." *Laporan Penelitian*. Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto.
- . 1997a. "Sejarah Penulisan Babad Banyumas." *Lembaran Sastra*. No. 23 Edisi Khusus. Semarang: Fakultas Sastra Universitas Diponegoro.
- . 1997b. "Teks-teks Prosa Cerita Kamandaka: Intertekstualitas dan Toponim." *Laporan Penelitian*. Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto.
- . 1997c. "Babad Banyumas Versi Wirjaatmadjan." *Laporan Penelitian*. Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto.
- . 1999a. "Aspek-aspek Budaya Banyumasan." *Laporan Penelitian*. Purwokerto: Universitas Muhammadiyah Purwokerto.
- . 1999b. "Banyumas antara Legenda dan Sejarah." *Kajian Sastra*, No. 26/XXIII, Semarang: Fakultas Sastra Universitas Diponegoro.
- . 1999c. "Babad Banyumas dalam Teks Pustaka Rajya-rajya i Bhumi Nusantara." *Kajian Sastra*, No. 27+28/XXIII, Semarang: Fakultas Sastra Universitas Diponegoro.
- Radjiati, 1979. *Raden Kamandaka (Cerita Rakyat dari Daerah Banyumas Jawa Tengah)*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Pendidikan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Roorda, T. 1869. *De Wajangverhalen Pala-sara, Pandoe, en Raden Pandji. In het Javaansch, met Aanteekeningen*. 's-Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Said, Noer. 1986. *Raden Kamandaka (Lutung Kesarung)*. Jilid 1, 2, dan 3. Solo: Tiga Serangka.
- Subandi, Ktut. 1981. *Pura Kawitan/Padharman dan Panyungsungan Jagat*. Denpasar: Guna Agung.
- Suhadi, Senthot. 1978. *Serat Babad Pasir*. Jilid 1 dan 2. Purwokerto: tp.
- Sutaarga, Moh. Amir. 1984. *Prabu Siliwangi*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Veth, P.J. 1912. *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*. Tweede Druk III. Haarlem: De Evren F. Bohn.