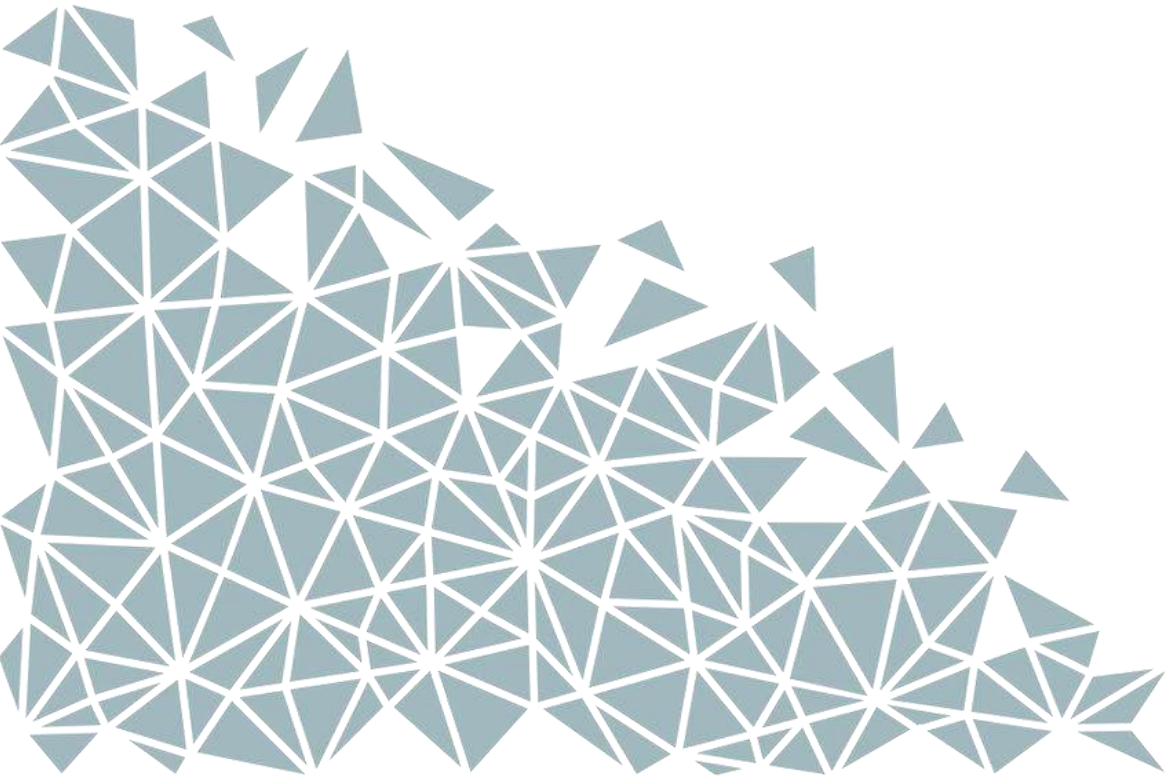


RITUAL PADA KEHIDUPAN MASYARAKAT DESA RANCAKALONG SUMEDANG

Yuyun Yuningsih, Purwa Sundanis



PENDAHULUAN

Dalam kebudayaan masyarakat tradisional, kepercayaan kepada yang gaib menjadi suatu hal yang tak dapat dipisahkan dari kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, segala sesuatu dalam kehidupan manusia diyakini selalu berkaitan erat dengan “kekuatan” atau “keajaiban” yang diberikan oleh suatu entitas tak berwujud yang memiliki kekuatan maha dahsyat (entitas tersebut dapat berupa Dewa/Tuhan, leluhur, atau entitas lainnya). Dalam konteks kepercayaan akan entitas adikodrati ini, menurut Valero dalam *Classic Concepts in Anthropology* (2018), “kepercayaan” yang diyakini oleh masyarakat tradisional selalu mengacu pada keyakinan seseorang atau kelompok terkait gagasan yang dipercayai secara kolektif maupun individual, dimana orientasinya selalu mengacu pada kepercayaan pada entitas suci atau adikodrati (Valero, V. *Classic Concepts in Anthropology*. Chicago: Hau Books. 2018: 1). Dalam “menjembatani” komunikasi antara manusia dengan entitas suci atau adikodrati tersebut, maka diperlukan sebuah ritual sebagai upaya komunikasi untuk meminta kekuatan Nya atau memberi penghormatan kepada Nya demi suatu kepentingan manusia (Valero, 2018: 1; Geertz, 2013: xiii).

Meskipun semakin hari arus informasi, teknologi, dan modernisasi semakin berkembang pesat di Indonesia, masih terdapat beberapa ritual yang sering kali dilakukan dalam kehidupan sehari-hari di sebagian wilayah Indonesia, seperti ritual *Tuhan Kumau* dalam masyarakat Kerinci yang bertujuan untuk meminta pada Tuhan dan leluhur agar padi yang hendak ditanam diberi kesuburan dan dijauhkan dari hama (Sunliensyar, 2021: 38), hingga ritual dengan tujuan meminta bantuan pada Setan/demit guna menyakiti lawan, seperti ritual *sihir*, *tenung*, dan *santet* dalam masyarakat Jawa (Geertz, 2013: 148).

Fenomena masih adanya ritual yang dilaksanakan meski zaman sudah berubah menunjukkan bahwa kepercayaan dan praktik ritual bukanlah semata-mata hanya sebatas warisan budaya masa lalu, melainkan merupakan bagian dari dinamika kebudayaan yang terus beradaptasi dengan zaman. Selain menjadi bukti konkret bahwa budaya bersifat dinamis, menjadi bukti terhadap pandangan E.B. Tylor bahwa magisme dalam ritual (karena menjadi sarana komunikasi antara manusia dengan entitas adikodrati) menciptakan optimisme dan kepercayaan dalam logika masyarakat, bahwa ritual dapat memberikan “kemenangan” atas rasa ketakutan masyarakat (dalam Kuper, 1996: 28), sehingga karena pandangan yang masih digenggam oleh masyarakat itulah sebuah ritual masih tetap bertahan walau zaman telah berubah.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa meskipun zaman semakin maju dengan pesatnya arus informasi dan teknologi, di Desa Rancakalong, Kab. Sumedang sendiri masih terdapat beberapa ritual yang secara konsisten masih dilakukan oleh masyarakatnya. *Pattern of actions* atau pola-pola tindakan (fakta sosial) dalam ritual yang biasa dilakukan oleh masyarakat Desa Rancakalong dengan ritual yang dilakukan oleh masyarakat lain di Indonesia secara umum memang memiliki perbedaan, namun dalam prakteknya, secara naluriah (pakta idea) memiliki kesamaan dengan kebanyakan pola naluri ritual masyarakat di Indonesia (seperti tentang keselamatan dan pemenuhan tujuan individual maupun komunal dengan meminta bantuan entitas adikodrati, sehingga menjadi sistem budaya dalam bentuk gagasan yang bersifat universal) (Koentjaraningrat, 2009: 151). Secara umum, sebagaimana pola ritual kebanyakan masyarakat di Indonesia, ritual-ritual yang masih eksis dan rutin dilakukan oleh masyarakat Desa

Rancakalong terbagi menjadi tiga klasifikasi besar, yakni ritual individual, ritual keluarga, dan ritual kolektif.

Ritual individual merupakan ritual yang biasanya dilakukan oleh seorang individu dengan tujuan agar entitas adikodrati dapat memberikan kekuatan atau dapat mengabulkan maksud dari individu tersebut. Namun, dalam ritual individual, biasanya maksud dan tujuan ritual ini hanya sebatas untuk kepentingan dirinya sendiri/kepentingan individu. Dalam skala ritual individual, terbagi dua jenis ritual individual, yakni ritual individual *habits* (merupakan ritual individual yang dilaksanakan secara rutin) dan ritual individual *situasional* (merupakan ritual individual yang dilaksanakan ketika seorang individu memiliki keinginan/hajat tertentu).

Ritual keluarga merupakan rangkaian proses ritual yang dilakukan oleh satu keluarga inti (*atom family*) maupun satu keluarga besar. Sama halnya dengan ritual individual, ritual dalam skala keluarga pun dibagi menjadi dua jenis, yakni ritual keluarga yang bersifat *habits* atau dilakukan secara kontinyu, dan ritual keluarga yang bersifat *situational* atau dilakukan dengan maksud ada keinginan/hajat tertentu yang biasanya mencakup keselamatan seluruh anggota keluarga maupun salah satu anggota keluarga (misalnya dalam ritual *ngaruat*).

Sementara terakhir merupakan ritual kolektif. Dibandingkan dengan ritual individual dan ritual yang dilakukan dalam skala keluarga, ritual kolektif biasanya merupakan ritual yang bersifat *habits* atau dilakukan secara kontinyu sejak zaman dahulu. Menjadi suatu hal yang menarik untuk menelisik kembali ritual-ritual apa saja yang masih dilakukan oleh masyarakat Desa Rancakalong di tengah kemajuan zaman seperti dewasa ini.

Rumusan Masalah

Ritual-ritual tak dapat terlepas dengan suatu keyakinan, ia merupakan perwujudan dari bentuk komunikasi antara manusia dengan suatu entitas adikodrati. Baik ritual yang bersifat individual maupun bersifat kolektif, semuanya meyakini bahwa entitas adikodrati tersebut bisa membantu, melindungi, dan menjamin nasib baik manusia yang berinteraksi dengan entitas tersebut (Durkheim, 2017: 290). Maka demikian, ritual adalah suatu bentuk hajat manusia untuk “meminta” pada entitas adikodrati akan suatu maksud tertentu. Ritual dalam suatu masyarakat hadir karena masyarakat meyakini bahwa di setiap lingkungan atau tempat manusia tinggal, terdapat suatu entitas pemilik kekuatan yang berkuasa, yang mana kekuatan tersebut tidak dapat dirasakan secara fisikal dan “rasional”, melainkan kekuatan tersebut dapat dirasakan bagi setiap manusia yang meyakini (Durkheim, 2017: 291). Dalam kacamata Durkheim, sejatinya suatu keyakinan mendasarkan diri pada “keajaiban” kosmos/alam semesta dengan tujuan agar manusia mendapat keselamatan atau kosmos/alam semesta dapat memenuhi keinginan/tujuan manusia. Tetapi di samping itu, manusia meyakini adanya entitas adikodrati yang dapat mengubah/mengatur kekuatan kosmos/alam semesta tersebut. Hematnya, manusia meyakini adanya suatu entitas yang memiliki kekuatan tertentu serta berkehendak kepada alam, dan kepada entitas pemilik kekuatan tertentu itulah manusia bergantung untuk keselamatan, nasib baik, perlindungan, atau bahkan tujuan-tujuan tertentu. Sedangkan ritual adalah sarana bagi setiap manusia untuk mendapatkan apa yang diinginkannya dari alam, dengan cara melalui proses komunikasi dengan entitas pemilik kekuatan adikodrati tersebut (Durkheim, 2017: 126).

Menjadi sebuah pertanyaan ketika zaman terus berubah dan semakin maju menuju arah modernisme, mengapa ada sebagian masyarakat yang terus bertahan dengan ritual-ritual sakral yang telah ada sejak zaman dahulu? Disamping sebagaimana bentuk komunikasi antara manusia dengan entitas adikodrati dalam mengabdikan permintaan tertentu yang diinginkan manusia sebagaimana menurut Durkheim di atas, dalam menjawab hal ini, pernah dikemukakan oleh Clifford Geertz bahwa suatu hal yang aneh, unik, dan tidak biasa bagi masyarakat luas sejatinya merupakan suatu bentuk hal yang normal dan biasa-biasa saja dalam masyarakat tersebut. Ritual menjadi suatu nilai yang berlaku di masyarakat dan menjadi ranah bagi antropologi untuk memetakan dan membuka maksud dari setiap ritual tersebut, sebagai upaya dalam memahami maksud-maksud budaya suatu masyarakat dan menampilkan kenormalan tanpa menyempitkan kekhususan suatu masyarakat (Geertz, 2014: 20).

Dalam upaya memetakan dan membuka maksud-maksud dari setiap ritual yang masih eksis di Desa Rancakalong, kiranya kita perlu mengingat kembali pernyataan Geertz bahwa gagasan-gagasan, nilai-nilai, dan tindakan suatu masyarakat merupakan sebuah kebudayaan yang berasal dari kecenderungan-kecenderungan, kemampuan-kemampuan, maupun disposisi-disposisi bagaimana ritual tersebut muncul (Geertz, 2014: 76).

Gambaran Umum Desa Rancakalong

Desa Rancakalong merupakan salah satu dari sepuluh desa yang tersebar di Kecamatan Rancakalong. Secara geografis, Desa Rancakalong berada di 600-700 mdpl dengan suhu rata-rata 15-32 °C, dengan luas wilayah 325 Ha yang banyak terdiri dari bentang alam perbukitan. Desa Rancakalong berbatasan dengan

Desa Nagarawangi dan Desa Cibunar di sebelah Utara, berbatasan dengan Desa Pasirbiru di sebelah Selatan, berbatasan dengan Desa Pamekaran di sebelah Timur, dan berbatasan dengan Desa Cijambu Kec. Tanjungsari di sebelah Barat (Desa Rancakalong, 2025).

Secara demografi, mayoritas masyarakat Desa Rancakalong berada dalam taraf kesejahteraan hidup sedang (1,060 KK) dengan total jumlah penduduk sebanyak 4.918 Jiwa (2025), dengan mayoritas berprofesi sebagai pengusaha kecil/menengah (852 Jiwa), karyawan swasta (742 Jiwa), petani (573), dan peternak (350 Jiwa). Data tahun 2025 menunjukkan mayoritas taraf pendidikan masyarakat Desa Rancakalong adalah SD/Sederajat (2.296 Jiwa), dengan masyarakat lulusan SMP/Sederajat sebanyak 688 Jiwa, dan lulusan SMA/Sederajat sebanyak 564 Jiwa (Desa Rancakalong, 2025).

Sejak pemerintahan Kepala Desa H. Emay Mulyana (1985—1992), Desa Rancakalong lambat laun bertransformasi menjadi desa wisata budaya, khususnya dalam pengkomodifikasian tradisi *ngalaksa* sebagai daya tarik utama dalam mengundang atensi wisatawan untuk datang ke Desa Rancakalong (Desa Rancakalong, 2025). Namun, dari pengkomodifikasian budaya sebagai bagian dari proyek menuju desa wisata tersebut, terjadi pergeseran dalam ketetapan waktu tradisi dilaksanakan. Sebagaimana ketetapan yang pada mulanya *ngalaksa* dilaksanakan di bulan Muharram (mengikuti kalender Islam), kini tradisi *ngalaksa* cenderung dilaksanakan sesuai dengan pendanaan pemerintah, yang mana dilaksanakan dalam rentang bulan Juni—Juli (mengikuti kalender Masehi).

PEMBAHASAN

Meminjam pernyataan O'Dea (dalam Hadi, 2006), ritual merupakan suatu upacara yang berhubungan dengan kepercayaan yang ditandai dengan sifat khusus, yang memiliki tujuan dalam hubungan antara manusia dengan sesuatu “yang tertinggi. Untuk mencapai tujuan dalam komunikasi dengan entitas adikodrati atau entitas “yang tertinggi”, manusia membuat suatu cara yang pantas dalam membuat suatu pertemuan atau komunikasi tersebut⁶.

Konsep dasar dari suatu ritual adalah mengenai pemahaman kesadaran manusia terkait dengan ritual yang biasa dijalankan, dalam kata lain, terkait dengan religiusitas manusia dalam menjalankan ritual yang ia lakukan. Menurut Glock dan Stark (dalam Hadi, 2006: 32), konsep kesadaran manusialah yang memicu keberterimaan suatu ritual yang tak lekang oleh zaman. Konsep kesadaran tersebut dipengaruhi oleh beberapa aspek yang antara lain:

- a) Keterlibatan ritual (*ritual involvement*), merupakan perihal kesadaran sejauh mana seseorang menjalankan ritual sesuai dengan apa yang ia percayai (tentang keteraturan seseorang menjalankan ritual tertentu),
- b) Keterlibatan ideologis (*ideological involvement*), merupakan sejauh mana manusia sadar akan hal-hal yang bersifat dogmatis dalam kepercayaannya (tentang sebab akibat dari sesuatu hal),
- c) Keterlibatan intelektual (*intellectual involvement*), merupakan seberapa jauh kesadaran seseorang mengetahui tentang apa yang ia percayai (mengetahui ritual tersebut ditujukan untuk suatu maksud tertentu),
- d) Keterlibatan pengalaman (*experiential involvement*), merupakan kesadaran yang menunjukkan bahwa,

⁶Hadi, Y. Sumandiyo. (2006). *Seni dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka. Hlm. 31.

seseorang pernah mengalami pengalaman semacam keajaiban atau mukjizat dari entitas adikodrati melalui ritual yang ia lakukan (tentang pengalaman empiris ketika seseorang menjalankan suatu ritual, hingga pada akhirnya memicu kesadaran seberapa pentingnya ritual tersebut dilaksanakan), dan terakhir;

- e) Keterlibatan secara konsekuen (*consequential involvement*), adalah sejauh mana seseorang konsekuen terhadap apa yang ia yakini (seperti melakukan apa yang dipantang, dsb).

Menurut Subiantoro 2020: 14, secara umum dimensi ritual terbagi menjadi tiga pemahaman, yakni dimensi eksegesis, yakni dimensi dimana suatu objek menjadi suatu alasan adanya suatu tindakan, kedua adalah dimensi posisional, yakni merupakan dimensi simbol-simbol selalu terkait dengan simbol lain, dan juga merupakan dimensi yang berkaitan dengan perilaku masyarakat terhadap simbol tersebut; terakhir adalah simbol operasional, yakni situasi atau emosi yang tercipta pada saat suatu ritual sedang dilaksanakan.

Aspek-aspek ritual meliputi ide/gagasan, perilaku (ritual), dan sarana prasarana ritual yang menunjang berjalannya suatu ritual (Subiantoro, 2020: 22), kesemua aspek-aspek tersebut berkaitan satu dengan yang lainnya sehingga menjadi sebuah sistem ritual, baik dilaksanakan secara individu, keluarga, maupun kolektif.

Dalam ritual, selalu berkaitan erat dengan mitos, karena pada dasarnya, ritual adalah suatu sarana menghubungkan yang lalu dengan menghadirkan yang sekarang. Mitos selalu dikidungkan dalam ritual, karena mitos berasal dari ritual, dan ritual berasal dari mitos (Subiantoro, 2020: 28). Mitos dalam ritual ini, selalu dihubungkan dengan *magic* atau ilmu gaib,

karena ritual (dan mitos di dalamnya) merupakan suatu tindakan untuk mengubah atau mencapai sesuatu (Danandjaja, 1997: 155).

1) Ritual Individual

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, ritual individual meliputi ritual yang dilaksanakan oleh seorang individu untuk mencapai suatu tujuan dengan bantuan kekuatan adikodrati tertentu, dengan cara melantunkan doa atau mantra yang dilakukan oleh individunya sendiri. Sejatinya, baik ritual individu, keluarga, maupun kolektif selalu berkaitan erat dengan suatu kepercayaan atau mitos. Namun, dalam masyarakat, suatu mitos bukanlah sebuah sistem keyakinan yang dogmatis, melainkan suatu landasan yang menjelma menjadi suatu tindakan ritual, daripada menjadi sebuah kepercayaan yang diam dalam pikiran atau khayalan (Cassirer, 1990: 119). Pernyataan tersebut dibuktikan dari hidupnya suatu ritual individual yang ada pada masyarakat Desa Rancakalong, yakni:

a) Susuk

Masyarakat Desa Rancakalong masih mengenal susuk, yakni suatu amalan yang pada zaman dahulu digunakan sebagai pengasihan, dengan tujuan agar suatu individu memiliki “daya tarik” di mata orang lain, yang mana dalam menggunakan susuk ini menggunakan suatu mantra yang disebut sebagai mantra pengasihan. Jika disangkutkan dengan konsep *ideological involvement* dan konsep *consequential involvement* yang dikemukakan oleh Glock & Stark, suatu individu mempercayai bahwa dalam mempraktikkan susuk, terdapat beberapa larangan atau pantangan tertentu, seperti contoh dilarang makan sate

langsung dari tusuknya karena akan berakibat lunturnya susuk yang berada pada badan individu tersebut.

Melalui sudut konsep *intellectual involvement*, diyakini bahwa jika seseorang menggunakan susuk, maka seorang individu tersebut akan memiliki “daya tarik” tersendiri sehingga banyak disukai oleh orang-orang. Sudah jelas bahwa ide/gagasan dari susuk adalah pengasihian yang ditujukan untuk diri sendiri, praktik ritualnya adalah membaca suatu doa atau mantra pengasihian tertentu, sedang terakhir adalah mitos, bahwa dengan mengamalkan suatu doa atau mantra tertentu, maka suatu entitas adikodrati akan menjadikan individu tersebut terlihat “menarik” di mata orang lain, dengan konsekuensi ada beberapa pantangan yang mesti dihindari.

b) Pelet

Pelet merupakan suatu keyakinan bahwa dengan mengamalkan suatu ritual dan membacakan mantra tertentu, diyakini bahwa lawan jenis yang dituju akan tergila-gila dan jatuh cinta pada individu yang melakukan amalan membaca suatu mantra tersebut. Dalam dimensi eksegesis, adanya objek (individu lain) merupakan landasan bacaan doa/mantra pelet ditujukan, hal ini dimaksudkan dalam konsep *ritual involvement*, bahwa dengan membacakan suatu doa/mantra pelet tersebut, objek (individu lain) yang dituju akan memiliki ketertarikan perasaan pada individu yang membacakan mantra pelet tersebut. Namun, dalam kepercayaan masyarakat atau dalam konsep *ideological involvement*, acap kali pelet “berbalik” pada individu pembaca mantra/doa pelet, karena suatu sebab seperti objek (individu lain) memiliki “tameng”

atau bacaan “antitesis” untuk menghalangi pelet tersebut, atau juga objek (individu lain) diobati oleh suatu dukun/orang pintar.

Biasanya, praktik ritual pelet selain dilakukan oleh individu dengan membaca mantra tertentu, seringkali juga dalam prosesi ritual *memelet* ini dibantu oleh seorang dukun. Dukun, menjadi perantara komunikasi antara dunia manusia dengan dunia adikodrati, dengan cara meminta bantuan entitas adikodrati mengabulkan maksud dari seorang individu (agar individu lain jatuh cinta kepadanya) melalui beberapa syarat yang mesti dipenuhi, misalnya meminta seperangkat sesajen, meminta “tumbal” untuk ritual, dan lain sebagainya sebagai bentuk upaya komunikasi manusia dengan entitas adikodrati (Danandjaja, 1997: 157). Pelet secara *intellectual involvement* ditujukan agar seorang individu dapat jatuh cinta pada individu lain dengan jalan bantuan kekuatan dari entitas adikodrati. Ritual untuk pelet merupakan ritual situasional, dimana ritual dilakukan jika seorang individu sedang menghendaki jalannya ritual tersebut untuk suatu tujuan.

c) Kangoraan

Kangoraan adalah suatu ilmu dimana seseorang dapat memiliki postur fisik yang lebih muda daripada usia aslinya. Dalam praktik ilmu kangoraan, terdapat prosesi ritual yang harus dilakukan agar seorang individu dapat memiliki fisik yang awet muda dibandingkan usia aslinya, dengan melalui serangkaian pembacaan mantra-mantra tertentu, sehingga pada akhirnya, seorang individu dapat memiliki stamina dan kesehatan sebagaimana seorang manusia yang masih dalam usia muda. Dalam kangoraan sebagai ritual

individual, Consequential involvement yang terdapat pada diri suatu individu adalah percaya bahwa suatu ilmu yang ia yakini dapat terlihat muda dibanding usia aslinya terdapat suatu pantangan yang mesti dihindari. Meskipun demikian, biasanya konotasi ritual kangoraan di masyarakat cenderung lebih positif dibanding ritual untuk pelet maupun susuk, hal ini sebagaimana dalam intellectual involvement ritual kangoraan itu sendiri yang seringkali pemilik ilmu kangoraan menggunakan ilmunya untuk soson-soson junun ibadah, soson-soson diajar, jeung soson-soson nyiar pangarti, atau dalam bahasa Indonesia memiliki arti ilmu kangoraan digunakan untuk seorang individu bisa takwa dalam beribadah, semangat belajar, dan menjadi alasan dalam mencari pengetahuan. Hal ini sebagaimana dalam ritual involvement ilmu kangoraan bahwa individu pemilik ilmu kangoraan ini diberikan fisik dan mentalitas layaknya seorang pemuda, sehingga dengan fisik dan mental yang prima, seorang individu mampu untuk beribadah lebih baik, dan mencari ilmu lebih banyak walau usianya sudah tidak muda lagi.

2) Ritual Keluarga

Ritual keluarga merupakan serangkaian ritual yang dilaksanakan dalam lingkup keluarga. Dari beberapa prosesi ritual yang masih hidup di masyarakat Desa Rancakalong, beberapa di antaranya merupakan ritual *habit* atau selalu dilaksanakan, sementara yang lainnya merupakan ritual yang dilaksanakan situasional, atau dilaksanakan ketika ada tujuan tertentu dan tidak bersifat rutin. Dalam beberapa ritual keluarga dalam tradisi

masyarakat Desa Rancakalong selalu berkaitan erat dengan tradisi masyarakat agraris (pesawahan), hal ini merupakan suatu dampak dari mata pencaharian masyarakat Desa Rancakalong yang sebagian besar adalah petani. Diantara beberapa ritual keluarga yang masih hidup pada masyarakat Desa Rancakalong meliputi:

a) Nyalin

Sebagian besar masyarakat Desa Rancakalong bermatapencaharian sebagai petani (terkhusus sebagian besar petani padi terkonsentrasi di Dusun Sindang dan Dusun Rancakalong, sedangkan sebagian besar masyarakat Dusun Pasir bermatapencaharian sebagai petani sayur). Nyalin merupakan suatu ritual yang biasa dilakukan sebelum padi dipanen. Ritual biasanya dilaksanakan dalam lingkup keluarga atau tetangga terdekat, dengan melaksanakan prosesi *hamin* atau ritual sederhana dengan harus adanya tumpeng, sesaji, *bubur beureum* (bubur merah), dan *bubur bodas* (bubur putih), lalu dilakukan doa oleh *Saehu* sebelum padi yang berada di sawah dipanen.

Ide/gagasan dari dilaksanakannya Nyalin adalah sebagai permintaan izin kepada Nyi Pohaci (Dewi Padi) bahwa sebentar lagi padi yang berada di sawah akan segera dipanen. Ritual sebagai permintaan izin pada Nyi Pohaci ini berkaitan erat dengan *intellectual involvement* bahwa dalam kosmologi masyarakat Desa Rancakalong, mempercayai bahwa padi adalah bagian dari tubuh Nyi Pohaci, maka dengan demikian, Nyalin adalah ritual sebagai sarana komunikasi antara manusia dengan Nyi Pohaci bahwa sebentar lagi padi (bagian dari tubuh Nyi Pohaci –dalam kepercayaan masyarakat Desa Rancakalong) akan dipanen, maka permintaan izin inilah yang merupakan penghormatan pada Nyi Pohaci.

Consequential involvement dalam ritual ini berkaitan erat dengan keberkahan padi yang akan dipanen, masyarakat Desa Rancakalong percaya bahwa keberkahan dalam sebutir padi bisa didapatkan jika masyarakat melakukan penghormatan pada Nyi Pohaci, sebagaimana padi merupakan salah satu bagian dari tubuh Nyi Pohaci.

Selain dilaksanakan di rumah, ritual Nyalin pun dilaksanakan di sawah tempat padi akan dipanen, yang mana di pagi harinya sebelum padi dipanen, akan disimpan rupa-rupa sesajen yang disimpan di *sanggar* (tempat menyimpan sesajen di tengah sawah yang berbentuk seperti rumah). Ritual Nyalin merupakan sebuah ritual yang bersifat *habits*, dalam artian selalu dilaksanakan ketika menjelang panen tiba.

b) Upacara Daur Hidup

Masyarakat Desa Rancakalong, sebagaimana masyarakat Sunda yang masih berpegang pada tradisi, masih berpegang pada pola hidup atau pikukuh/patikrama yang masih mereka pegang sejak dahulu hingga saat ini (Ekadjati, 1995: 71). Dalam upacara daur hidup (meliputi kelahiran, khitanan, pernikahan, dan kematian), masyarakat Desa Rancakalong masih berpegang erat pada ritus, sebagaimana berikut:

- Kelahiran

Ketika pasangan suami-istri menikah dan mengandung, ada beberapa pantangan yang harus di jauhi oleh si ibu yang tengah mengandung. Dalam kepercayaan masyarakat Desa Rancakalong, ibu yang sedang mengandung dilarang untuk melihat suatu hal yang menyeramkan atau menjijikkan, seperti tokoh buta yang

mengerikan dalam wayang golek atau melihat binatang yang menjijikkan. Selain dipantang untuk melihat sesuatu yang menyeramkan/menjijikkan, ibu hamil atau sang suami dilarang untuk memotong binatang.

Setelah kehamilan mencapai usia tertentu (biasanya ketika menginjak usia tiga bulan atau lima bulan), maka diadakan ritual Ngadangdang, yakni suatu ritual yang secara ide/gagasan dilakukan agar janin yang sedang dikandung berada dalam kondisi sehat dan dijaga oleh leluhur (Karuhun). Setiap bulannya, ibu hamil minta didoakan pada pemimpin ritual Ngadangdang agar memantrai air untuk dimandikan, diminta memantrai minyak kelapa untuk mengolesi perut, memantrai bawang putih beserta panglay untuk dibawa kemanapun si ibu hamil pergi, atau meminta memantrai bawang putih beserta panglay untuk ditusuk peniti lalu ditempel pada baju untuk menolak bala.

Pada bulan ketujuh kehamilan, dilaksanakan ritual Nyawen, yakni ritual yang dipersembahkan kepada demit yang biasa menggoda ibu hamil beserta janinnya, demit tersebut biasanya adalah sejenis Jurig Cai (Hantu Air).

Sebelum Nyawen dilaksanakan, pihak keluarga ibu hamil terlebih dahulu syarat-syarat sebelum Nyawen dilaksanakan, meliputi pare/padi, telur, bawang putih, minyak kelapa, enam macam bunga, air, dan koin. Selain itu, disiapkan pula berbagai macam syarat lainnya seperti labu, dupa, labu siam rebus, gula merah cair, bubur tiis, bubur merah dan bubur putih, kupat salamet, lepet, pisang, rujak, kopi hitam, dan jajanan manis (Klarissa, dkk, 2019: 29).

Setelah segala perlengkapan sudah lengkap, lalu Saehu dan beberapa anggota keluarga membuka ritual, dengan dibuka oleh bacaan taudz, shalawat kepada Nabi

Muhammad, pada para sahabat Nabi, pada Karuhun, dan doa-doa pendek yang dibacakan oleh Saehu (Klarissa, dkk, 2019: 29).

Setelah prosesi doa-doa dibacakan oleh Saehu, Saehu mengambil bunga, koin, minyak kelapa, air, dan parfum milik ibu hamil lalu dimasukkan ke dalam baskom sekaligus dimantrai. Lalu bahan tersebut yang sudah dicampurkan ke dalam baskom yang sudah dimantrai diberikan ke ibu hamil untuk dimandikan.

Kemudian, Saehu memberikan sapu pare, harupat, bawang putih, dan panglay yang telah dimantrai agar disimpan di keempat sudut rumah (harupat, bawang putih, dan panglay) dan di tengah rumah (sapu pare). Dengan bahan-bahan tadi disimpan di sudut rumah dan di tengah rumah, maka dengan ini ritual Nyawen selesai dilaksanakan sebagai puncak dari kehamilan, yang mana artinya suami dan istri yang sedang hamil dilarang untuk tidur bersama hingga bayi lahir dan mencapai usia empat puluh hari (Klarissa, dkk, 2019: 30).

Pada usia kandungan mencapai Bulan Alaeun (siap melahirkan), keluarga-keluarga terdekat turut mengawasi dan saat ibu hamil melahirkan, biasanya akan dibantu oleh dukun beranak atau bidan, atau keduanya. Setelah melewati prosesi melahirkan, ibu yang baru melahirkan biasanya dipijit/diurut oleh seorang dukun beranak untuk memperlancar ASI ibu yang akan menyusui. Setelah bayi lahir, ari-ari bayi dibumbui dengan bumbu dapur yang tidak terlalu banyak masam (seperti dibumbui dengan gula merah) agar bayi yang lahir nantinya akan amis budi (berkelakuan baik). Selanjutnya ari-ari yang telah dibumbui dimasukkan pada ruas bambu dan dibungkus oleh kain putih. Selanjutnya digendong menggunakan

kain dan dipayungi, lantas ditanam di belakang rumah dan ditanami jawer kotok dan hanarusa. Upacara ini dikenal dengan ritual mengubur Bali.

Setelah bayi lahir, maka dilaksanakan ritual Ngagentian Getih, yakni ritual dengan tujuan mengganti darah ibu yang telah keluar setelah melahirkan. Ritual Ngagentian Getih ini dilaksanakan dengan cara memotong ayam di halaman rumah, lalu darah ayam dioleskan pada kening bayi. Ayam yang dipotong dalam ritual Ngagentian Getih disesuaikan dengan bayi yang lahir, jika bayi yang lahir laki-laki, maka yang disembelih adalah ayam jantan, sebaliknya jika bayi yang lahir adalah bayi perempuan, maka harus menyembelih ayam betina. Setelah itu, dilakukan doa-doa di hadapan tumpeng yang dilakukan oleh Saehu di hadapan nasi tumpeng sambil membakar kemenyan.

Daging ayam yang disembelih tadi turut menjadi lauk dalam nasi tumpeng. Tetapi daging ayam yang disajikan haruslah dalam keadaan dibakar, bukan digoreng, karena ibu yang baru melahirkan dilarang makanan yang digoreng dengan minyak hingga terhitung empat puluh hari setelah melahirkan. Dalam ritual Ngagentian Getih ini biasanya juga diumumkan nama bayi siapa. Setelah acara selesai, barulah memasuki ritual Ngalayarkeun, yakni bayi dimasukkan ke dalam ayakan kemudian dikelilingkan di atas hawu (tungku).

Setelah lima belas hari bayi lahir, maka akan dilaksanakan ritual akikah, yakni upacara menyembelih kambing sesuai yang diajarkan oleh agama Islam. Jika bayi yang lahir adalah laki-laki, maka keluarga harus akikah dua ekor kambing, jika bayi yang lahir adalah perempuan, maka keluarga harus berkorban satu ekor kambing.

Ketika bayi yang lahir sudah mencapai usia 40 hari, maka dilaksanakan ritual Mahinum atau secara etimologis berarti Mahi = cukup dan nunum = menutupi kaera atau malu. Mahinum yakni sebagai puncak dari rangkaian ritual yang berkaitan dengan prosesi kehamilan hingga kelahiran. Upacara Mahinum adalah upacara membuat bubur dari carewuh ditambah kacang-kacangan.

Setelah bubur Pahinum matang maka dilaksanakan ritual Ngahuripan, yakni ritual yang memerlukan beras, telur, uang, tektek, menyan, air bunga, dan benang jahit. Seorang bayi kemudian diberikan benang oleh Saehu hingga lepas dengan sendirinya, kemudian benang tadi dimasukkan ke dalam kanjut kundang. Setelah itu dilakukan ritual Ngahurip, yakni bayi dikelilingi oleh ayam jantan yang dipegang, kemudian ayam tersebut serta beras, telur, uang, tektek dilepaskan. Jika ayam yang telah dilepaskan tersebut memakan beras hingga habis tanpa ada paksaan dari manusia, diyakini bahwa itu adalah pertanda baik (Klarissa, dkk, 2019: 31).

- Khitanan

Setelah bayi beranjak balita atau remaja, maka dilaksanakan ritual Khitanan atau Gusaran, jika balita atau remaja tersebut perempuan. Di zaman dahulu, sebelum dilaksanakan khitanan atau gusaran, masyarakat Rancakalong seringkali melakukan ritual Teteba, yakni menggunakan kesenian reak untuk mengiri anak mandi di sungai, kolam, atau pemandian umum sebelum anak dikhitan. Setelah direndam, maka sang anak diantar kembali ke rumah dengan diiringi kesenian reak lalu dilaksanakan proses khitan.

Di masa sekarang, ketika sebelum dilaksanakan khitanan, anak biasanya dimandikan dengan koneng

(kunyit) dan air bunga oleh orang tuanya atau oleh sesepuh yang dituakan. Fungsi dari khitanan atau sunatan adalah untuk mendapatkan keberkahan disamping sebagai perintah dari agama.

- Pernikahan

Dalam kebudayaan pernikahan masyarakat Desa Rancakalong, dalam pernikahan terdapat upacara Ngeuyeuk Seureuh atau menyediakan sirih, pinang, uang, beras, dan benang. Pada kedua belah sisinya terdapat pare geugeus yang ditutup oleh kain sinjang. Di atas kain diletakan dua pasang pakaian pengantin hingga membentuk seperti keranda mayat. Lalu kemudian, dari balik sinjang pengantin, pengantin perempuan mengambil sesuatu, jika didapati uang, padi, atau beras, maka diyakini bahwa hubungan rumah tangga yang dibangun akan memiliki kondisi ekonomi yang baik-baik saja atau kaya raya. Pada saat itu, masing-masing keluarga yang hadir memasukkan uang pada bakul pengantin, lalu bakul tersebut ditutup sinjang pengantin untuk kemudian dihitung jumlah uangnya di dalam kamar pengantin. Ritual Ngeuyeuk Seureuh ini dilakukan di hadapan kedua keluarga pengantin tepat sehari sebelum pernikahan berlangsung.

Sebelum melaksanakan akad pernikahan di hari H, keluarga laki-laki membawa seserahan berupa uang, pakaian, dan harta benda lainnya. Sesorahan ini disesuaikan dengan kondisi ekonomi keluarga laki-laki. Semakin banyak keluarga laki-laki membawa seserahan, maka semakin dijelmakeun pengantin perempuan tersebut.

Kemudian pada prosesi akad nikah, biasanya dilakukan oleh lebe, dengan aturan syariat Islam. Setelah prosesi

akad, barulah proses sawer, yakni biasanya dilakukan oleh sinden yang melantunkan lagu atau rajah sawer, lalu sinden memberi petuah pada pengantin, lalu dilanjut sinden melemparkan beras, irisan kunyit, permen, dan uang koin/uang recehan.

- Kematian

Jika datang papait atau kematian bagi salah satu keluarga, maka biasanya tetangga-tetangga sekitar rumah akan memberikan iparat di dekat mayat yang sudah dimandikan terlebih dahulu, biasanya iparat berupa uang yang tidak dipatok harus memberi berapa, sesuai dengan kondisi ekonomi pemberi iparat.

Setelah itu, barulah masuk prosesi ngurebkeun atau menguburkan jenazah. Dalam hal ini, ada beberapa warga atau kerabat yang bertugas untuk menguburkan jenazah. Jenazah dikuburkan secara Islam (jika jenazah adalah seorang muslim). Setelah dikurebkeun, barulah terdapat ritual seperti tiluna, tujuhna, opatpuluhna (matangpuluh), natus, dan newu, yang mana dalam ritual-ritual ini dilaksanakan yasinan dan mendoakan jenazah. Dalam upacara natus dan newu, biasanya terdapat nasi tumpeng dan kemenyan.

c) Miteumbeuyan Meuseul

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Durkheim (2017: 519) bahwa terdapat beberapa ritual yang dilaksanakan secara bersama-sama dan memiliki keterkaitan satu dengan lainnya, begitupun dengan ritual Miteumbeuyan Meuseul yang dilaksanakan oleh masyarakat di Desa Rancakalong, Ritual Miteumbeuyan Meuseul merupakan ritual yang sarat akan keterikatan dengan ritual lainnya.

Secara etimologi, Miteumbeuyan berarti memulai, sedangkan Meuseul memiliki arti memijat atau menumbuk. Dalam artian, Miteumbeuyan Meuseul adalah ritual permulaan sebelum melaksanakan ritual lanjutan/ritual lainnya (seperti Miteumbeuyan sebelum melaksanakan ritual Hajat Golong, Khitanan, dsb). Pada jalannya ritual, Miteumbeuyan meuseul biasa dilaksanakan sebelum matahari terbit. Saehu, membawa padi cikal (padi mataram) dan padi bungsu (padi ketan) dari goah ke arena ritual dengan cara mengelilingi lesung searah dengan arah jarum jam atau biasa disebut dengan istilah ider naga (hal ini mengacu pada kepercayaan dimana masyarakat meyakini adanya makhluk mitologi berbentuk naga sebagai representasi dari Nyi Pohaci –Nyi Pohaci dipercaya lahir dari telur Naga Anta).

Setelah melaksanakan ider naga, Saehu yang diiringi oleh ibu-ibu yang akan menumbuk padi melaksanakan ijab di depan lesung, dengan catatan bahwa kepala lesung haruslah menghadap Utara, sementara Saehu harus menghadap ke arah kiblat. Setelah ijab yang dilaksanakan oleh Saehu, kemudian ibu-ibu mulai menumbuk padi di lesung hingga terpisah antara gabah dan beras yang kemudian akan melalui tahapan napian dengan tujuan untuk memisahkan antara beras dan gabah, lalu dilanjutkan dengan ngagondang, yakni dimana ibu-ibu memukul lesung dengan halu sehingga menghasilkan ritme musikal yang teratur.

Selanjutnya adalah proses memasukkan beras cikal ke dalam tabung sedikit demi sedikit hingga penuh, jika beras dalam tabung sudah penuh, maka ujung lubang tabung harus ditutup dengan uang koin yang selanjutnya tabung tersebut dibungkus dengan baju bunuhan (bunuhan adalah istilah

bagi seseorang yang biasanya memiliki tempat di mana ritual tersebut dilaksanakan). Sementara itu, beras bungsu akan dibungkus dengan kain/bendera berwarna merah putih sebagai representasi keseimbangan antara laki-laki (putih) dan perempuan (merah). Setelah Miteumbeuyan meuseul dilaksanakan, barulah ritual lain dilaksanakan.

Syarat utama dilaksanakannya Miteumbeuyan meuseul ini adalah perlunya *pare ranggeuyan* (sejenis padi yang memiliki bentuk batang yang panjang dan bisa diikat, biasanya seringkali disebut padi jaman dahulu, yang biasanya dipakai untuk direngkong). *Perlunya pare ranggeuy* ini adalah syarat untuk melaksanakan meuseul, yakni padi dipijat hingga terpisah batang dan biji padi untuk kemudian ditumbuk di lesung.

Miteumbeuyan meuseul sangat erat kaitannya dengan kepercayaan masyarakat mengenai eksistensi Nyi Pohaci sebagai dewi padi. Ide/gagasan utama dilaksanakan ritual ini adalah sebagai bentuk penghormatan pada Nyi Pohaci.

Pada zaman dahulu, ritual Miteumbeuyan meuseul ini merupakan ritual yang dilaksanakan secara teratur/rutin, atau dikatakan sebagai ritual habit, mengingat sebelum ada hajat atau ritual apapun, dilaksanakan terlebih dahulu ritual Miteumbeuyan meuseul. Namun, dengan pergeseran zaman dimana lesung sudah tidak digunakan dalam proses pemisahan gabah dan beras (karena telah digantikan oleh mesin penggiling padi), ritual Miteumbeuyan meuseul sudah jarang dilaksanakan, sehingga yang pada zaman dahulu adalah sebuah kebiasaan yang teratur, sekarang bergeser menjadi ritual yang bersifat situasional (mengingat langkanya lesung yang dimiliki masyarakat Desa Rancakalong dewasa ini).

d) Ngukus

Dalam kepercayaan masyarakat Indonesia, penciptaan alam semesta (*cosmology*), susunan para dewa-dewi (*pantheon*), kepercayaan adanya tokoh pembawa kebudayaan (*Culture Hero*), serta terjadinya asal-usul adanya makanan semacam padi, palawija, dsb merupakan suatu fenomena yang saling berkaitan satu dengan yang lainnya (Danandjaja, 1997: 52).

Nyi Pohaci, dalam kepercayaan masyarakat Desa Rancakalong diyakini sebagai dewi (*pantheon*) yang turun ke bumi lalu meleburkan dirinya turun ke bumi hingga bagian-bagian tubuhnya menjadi rupa-rupa bahan makanan seperti padi, palawija, dsb.

Dengan didasari keyakinan pada Nyi Pohaci, masyarakat Desa Rancakalong selalu melaksanakan kegiatan Ngukus, yakni sebuah ritual yang dilaksanakan oleh ibu-ibu di dalam *padaringan*, dengan menyediakan rujak cau, rujak kelapa, rujak asem, dan bunga ros di setiap Minggu malam dan Kamis malam, dengan tujuan ritual tersebut ditujukan pada leluhur (*karuhun*) dan Nyi Pohaci, dengan menggunakan kukus sebagai perantara “komunikasi”-nya.

Alasan mengapa partisipan dalam kegiatan Ngukus hanya melibatkan perempuan berkaitan dengan kepercayaan bahwa *pawon* atau dapur tempat *padaringan* berada merupakan suatu tempat yang merepresentasikan perempuan, karena dapur adalah tempat aktivitas perempuan, serta *pawon* atau dapur dalam keyakinan masyarakat Desa Rancakalong diyakini tempat bersemayam Nyi Pohaci (sebagaimana Nyi Pohaci sebagai dewi padi). Maka, haram hukumnya jika seorang laki-laki memasuki area *goah* atau *padaringan* (kecuali kepala keluarga atau *Saehu*). Alasan lain mengapa kaum perempuan yang menjadi

partisipan ritual adalah karena ritual ini ditujukan pada Nyi Pohaci yang merupakan seorang dewi –perempuan.

Dalam konsep *intellectual involvement*, ritual Ngukus ditujukan pada Nyi Pohaci dan Karuhun sebagai bentuk penghormatan melalui komunikasi dengan kukus. Sedangkan *consequential involvement* dalam ritual ini adalah dilarangnya partisipasi laki-laki dalam ritual ini, karena sejatinya ritual ini ditujukan pada Nyi Pohaci, maka partisipan ritual pun diharuskan perempuan.

3) Ritual Kolektif

Ritual kolektif merupakan ritual yang dilaksanakan secara bersama-sama, dalam artian dilaksanakan dalam skala besar (baik skala RW, dusun, maupun skala Desa). Meminjam pernyataan Durkheim (2017) bahwa kepercayaan, yang meliputi ritual di dalamnya adalah bentuk bagian dari pembentuk solidaritas sosial. Hal ini tercermin dalam praktik-praktik ritual kolektif yang secara umum bersifat inklusif.

Selain sebagai langkah dalam membentuk maupun mempererat solidaritas sosial, sebagaimana yang Durkheim utarakan, ritual kolektif pun memiliki tujuan sebagaimana fungsi ritual pada umumnya, yakni untuk mencapai tujuan/cita-cita bersama.

Ritual kolektif cenderung bersifat *habit*, dalam artian biasanya dilaksanakan secara kontinyu, rutin, dan terus menerus. Adapun beberapa ritual kolektif yang masih hidup dalam masyarakat Desa Rancakalong diantaranya:

a) Ngalaksa

Ngalaksa merupakan sebuah tradisi yang menghimpun banyak sub-ritual di dalamnya yang hingga kini masih hidup di tengah masyarakat Desa Rancakalong. Pada zaman

dahulu, meskipun ritual ini bersifat *habit* atau rutinan, *Ngalaksa* hanya dilaksanakan pada bulan Muharram dalam kalender Islam setiap tiga tahun sekali. Namun dewasa ini, pelaksanaan *Ngalaksa* biasa dilaksanakan setiap tahun pada bulan Juni—Juli, sebagai hasil dari komodifikasi budaya untuk menjadi “nilai jual” pariwisata budaya Desa Rancakalong, meskipun karena komodifikasi budaya ini, sakralitasnya cenderung mulai bergeser ke arah semi-profan. *Ngalaksa* dimulai dengan pertunjukkan musik tarawangsa sebagai pembuka ritual. Bentuk *jentreng* (kacapi tarawangsa) yang mirip perahu menyimbolkan sebuah perahu yang sedang berlayar, memiliki arti bahwa tarawangsa di sini berfungsi sebagai pembuka atau penghantar perjalanan/penghantar pelayaran kehidupan manusia. Setelah dibuka dengan iringan tarawangsa, selanjutnya dilaksanakan ritual *Miteumbeuyan Meuseul*, sebagaimana telah disinggung sebelumnya, *Miteumbeuyan Meuseul* merupakan pembuka sebelum menuju ritual selanjutnya. *Miteumbeuyan Meuseul* ini menempatkan padi dalam lesung, lalu padi dalam lesung ditumbuk oleh *halu* sehingga “melahirkan” beras dari tumbukan *halu* dalam lesung. Jika dilihat interpretasi simbol sebagaimana yang dikemukakan oleh Clifford Geertz, sejak zaman dahulu masyarakat Indonesia mengenal lesung sebagai simbolisasi dari perempuan, sedangkan *halu* merupakan simbol dari laki-laki. Sama halnya dengan simbolisasi tersebut, dalam *Miteumbeuyan Meuseul* lesung diartikan sebagai perempuan, *halu* sebagai laki-laki, sedangkan padi merupakan anak hasil dari pertemuan antara simbolisasi laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini *Miteumbeuyan Meuseul* mengandung simbol pernikahan.

Setelah itu dilanjutkan dengan ritual *ngibakan*, yakni ritual mencuci beras yang memiliki arti bahwa manusia perlu menyucikan diri, sebagaimana dalam konteks pasca hubungan suami-istri (representasi dari *Miteumbeuyan Meuseul*), perlu dilaksanakan mandi wajib. Selanjutnya adalah proses *Ngalenggang*, yakni beras diperam atau disimpan untuk dilihat apakah beras tersebut akan tumbuh menjadi bibit (kecambah). Proses pemeram beras ini adalah simbolisasi dari kehamilan satu bulan apakah sel sperma dapat mencapai induk telur atau tidak (disimbolkan apakah beras yang diperam tadi tumbuh atau tidak). Lalu, dilanjutkan proses penyiraman beras yang disimpan secara bolak-balik, sebagai simbolisasi dari proses kehamilan *gumulung* sebagaimana pada kehamilan tiga bulan, atau proses dimana sel sperma telah menempel pada induk telur (dalam hal ini beras pun dalam kondisi bergumul/bersatu saat penyiraman bolak balik. Pada saat ini, dilaksanakan tari *badayaan* sebagai permohonan pada Nyi Pohaci untuk diberikan kesuburan. Selanjutnya adalah proses *Ngaguar*, yakni mencari beras mana yang dieramkan tadi tumbuh, dalam proses ini merupakan simbolisasi dari proses *mangrupa* atau kehamilan empat bulan pada kehamilan manusia, dimana janin telah memiliki wajah/rupa fisik yang mulai terlihat. Pada proses *Ngaguar*, beras di kipasi menggunakan *hihid* sebagaimana simbolisasi pada kehamilan keempat bulan, biasanya ibu hamil sering merasakan kegerahan. Jika pada saat *Ngaguar* beras yang berkecambah cenderung banyak, maka diyakini di musim berikutnya petani akan memperoleh kesuburan, sehingga disini kecambah melambangkan kesuburan. Berikutnya adalah proses *Nipung*, beras kemudian ditumbuk sebagaimana dalam *Miteumbeuyan Meuseul* untuk dijadikan

tepung lalu diaduk menjadi adonan laksa yang kemudian direbus. Laksa yang sudah direbus dapat dikatakan matang dan bisa dimakan, laksa yang sudah direbus melambangkan umur kehamilan lima bulan atau umur *ngora*, dimana bayi yang dikandung sudah menjadi manusia muda.

Proses selanjutnya adalah menggilas laksa yang dilakukan oleh laki-laki dengan sikap telungkup, hal ini dimaknai sebagaimana kehamilan enam bulan atau *lekasan*, yang mana bayi di dalam kandungan telah berbalik ke bawah. Kemudian setelah proses gilas laksa yang dilanjutkan dengan pembentukan boneka manusia dari adonan laksa yang merupakan simbol dari usia kandungan tujuh bulan atau kehamilan *kolot*. Ketika boneka berbentuk manusia telah jadi, maka merupakan simbolisasi dari kehamilan delapan bulan atau *usik malik*, dimana boneka dari adonan laksa tersebut diayun-ayunkan dan dimasukkan ke dalam boneka perempuan. Selanjutnya adalah proses menggencet, yakni mengeluarkan makanan berupa mi, proses ini adalah simbolisasi dari bulan kesembilan usia kehamilan atau bulan kelahiran.

Setelah proses tersebut, maka akan diadakan ritual *Ngahuripan*, dimana maksud dan tujuan ritual *Ngahuripan* ini sama halnya sebagaimana ritual *Ngahuripan* pada bayi yang baru lahir dengan harapan agar kehidupan masyarakat Desa Rancakalong dapat hidup makmur dan disertai keberkahan. Terakhir adalah *Wawarian*, yakni iringan tarawangsa sebagai penutup ritual *Ngalaksa*. Tarawangsa di akhir ritual memiliki makna penghantar pada kehidupan manusia selanjutnya.

Secara umum, baik *experimental involvement*, *ritual involvement*, maupun *intellectual involvement* dalam ritual *Ngalaksa* berkaitan erat dengan kepercayaan pada Nyi Pohaci dan simbolisasi dari perjalanan kehidupan manusia.

b) Hajat Golong

Hajat Golong merupakan ritual yang secara rutin masih dilaksanakan oleh masyarakat Desa Rancakalong pada setiap bulan Safar. *Hajat Golong* adalah sebuah proses ritual dimana tiap individu diwajibkan untuk membuat *golong*, yakni semacam lontong yang dibungkus dengan daun pisang muda dan digulung (*digolong*).

Hajat Golong berfungsi sebagai penolak bala jika merantau jauh dari desa serta penghalau kelaparan dan marabahaya. Dalam praktiknya, setiap individu dalam skala satu RW atau satu dusun membuat *golong* untuk dirinya sendiri atau mewakili anggota keluarganya dan pada pagi hari menghantarkan *golong* ke rumah *Saehu* untuk *dihaminan* atau didoakan. Proses *ngahaminan* atau mendoakan tiap *golong* tersebut biasanya dilaksanakan pada siang hari. Biasanya proses mendoakan *golong* sudah selesai pada siang menuju sore hari, dan demikian tiap individu boleh mengambil kembali *golong* yang telah dititipkan di *Saehu* untuk dimakan agar terhindar dari bala, bahaya, dan kelaparan.

c) Rebo Wekasan

Rebo Wekasan merupakan ritual yang biasanya dilakukan di masjid, dan secara rutin dilaksanakan pada hari Rabu terakhir dibulan Safar. *Rebo Wekasan* biasanya dilaksanakan setelah salat subuh berjamaah di masjid, lalu dilanjutkan dengan yasinan tujuh kali sebagai bentuk tawassul meminta kepada Allah agar dijauhkan dan dilindungi dari *Sarebu Bala'i*, yakni diyakini ada seribu macam bala meliputi kesusahan, penyakit, dsb yang diturunkan pada hari Rabu terakhir dibulan Safar.

Dalam syarat ritualnya, disediakan macam-macam

minuman seperti kopi hitam manis, kopi hitam pahit, dan susu sebagai pelengkap ritual. Namun yang berbeda ialah dari syarat ritual tersebut, panganan hasil bumi berupa *beubeutian* atau umbi-umbian tidak diikutsertakan sebagai syarat ritual.

Ketika ritual dilaksanakan, banyak masyarakat yang membawa air mineral dalam botol untuk ikut didoakan, dengan tujuan agar mendapat keberkahan dan terlindung dari *Sarebu Bala'i*. Setelah ritual selesai dilaksanakan, biasanya akan dibagikan berkat berupa nasi uduk, teri kecil, dan telur. Nasi uduk merupakan simbolisasi dari tawadhu (sebagaimana diambil dari kata uduk) yang melambangkan bahwa manusia harus pandai bersyukur serta rendah hati. Teri kecil adalah simbol dari kesederhanaan, yang mana manusia harus memiliki sifat sederhana. Sedangkan telur memiliki simbol terhadap kehidupan, kelahiran, dan kesuburan.

PENUTUP

Di tengah gempuran modernisasi, masyarakat Desa Rancakalong senantiasa masih mempertahankan tradisi warisan *Karuhun* (leluhur) hingga saat ini. Hal ini terbukti dengan masih hidupnya ritual-ritual (baik ritual yang bersifat individual, ritual dalam lingkup keluarga, hingga ritual kolektif yang inklusif) di tengah masyarakat yang sudah menyentuh arus modernisasi.

Pada dasarnya, masih hidup dan bertahannya ritual-ritual tersebut di tengah masyarakat disebabkan oleh dalamnya nilai religiusitas masyarakat Desa Rancakalong. Sebagaimana pernah disinggung oleh Evan-Pritchard (dalam Kuper, 1996) bahwa suatu kepercayaan akan menumbuhkan nilai religiusitas di masyarakat, dan suatu kepercayaan akan mengatur kehidupan

sehari-hari masyarakat yang religius. Kepercayaan masyarakat Desa Rancakalong pada Nyi Pohaci, kesuburan, keselamatan, dan hal-hal baik lainnya termasuk kuatnya *ageman* agama Islam dalam tubuh masyarakat Desa Rancakalong, menyebabkan ritual-ritual tersebut masih bertahan, eksis, dan direproduksi hingga dewasa ini.

Dalam kuatnya religiusitas masyarakat Desa Rancakalong, terdapat sinkretisme yang tumbuh di masyarakat. Hal ini adalah akibat dari persinggungan antara kepercayaan dan kebudayaan pra-Islam dengan kepercayaan Islam. Salah satu alasan lain akan bertahannya ritual-ritual tersebut adalah karena sinkretisme ini. Hal ini dapat terlihat dari doa-doa yang digunakan dalam setiap ritual yang memadukan antara *jangjawokan* yang menggunakan Bahasa Sunda dengan doa-doa yang menggunakan Bahasa Arab. Ini merupakan contoh bagaimana suatu kebudayaan (ritual) dapat bertahan karena adanya fleksibilitas budaya, contoh nyata dari budaya yang bersifat dinamis.

Alasan lain bertahannya ritual-ritual ini karena terbentuk dari pola kebiasaan masyarakat Desa Rancakalong yang selalu berdoa sebelum melakukan apapun. Di sini, ritual berfungsi sebagai sarana komunikasi, sebagai sarana memanjatkan doa dan harapan, serta sebagai sarana untuk memperoleh sesuatu yang dituju. Maka demikian, bertahannya ritual-ritual ini didasari karena pada dasarnya masyarakat Desa Rancakalong selalu memanjatkan doa sebelum melakukan apapun demi mendapatkan keberkahan dan nilai-nilai baik melalui jalan ritual.

REFERENSI

Cassirer, E. (1990). *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*. Jakarta: Gramedia.

- Danandjaja, J. (1997). *Folklor Indonesia*. Jakarta: Grafiti.
- Durkheim, E. (2017). *The Elementary Forms of Religious Life*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Ekadjati, E. S. (2009). *Kebudayaan Sunda: Suatu Pendekatan Sejarah Jilid 1*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Geertz, C. (2013). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. Depok: Komunitas Bambu.
- Geertz, C. (2014). *Sadur Budaya*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hadi, Y. Sumandiyo. (2006). *Seni dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka. Hlm. 31.
- Klarissa, F. P., Setyobudi, I., & Yuningsih, Y. (2019). Analisis Liminalitas Pada Upacara Nyawen Dan Mahinum Di Dusun Sindang Rancakalong SUmедang. *Jurnal Budaya Etnika*, Vol. 3 No. 1, 23-39.
- Koentjaraningrat. (2009). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Kuper, A. (1996). *Pokok dan Tokoh Antropologi*. Jakarta: Penerbit Bhuratara.
- Subiantoro, I. H. (2020). *Pertunjukan Ritual Seren Taun Di Cigugur Kab. Kuningan Jawa Barat*. Bandung: Sunan Ambu Press.
- Sunliensyar, H. H. (2021). *Padi dalam Kehidupan Orang Kerinci: Sejarah, Mitos, Ritual, dan Nilai Budaya*. Jakarta: Perpustakaan Press.
- Valero, V. (2018). *Classic Concepts in Anthropology*. Chicago: Hau Books.