

Konsep Estetika *Sindhír* dalam Tradisi Tayub Tuban

Rohmat Djoko Prakosa, Hotman Siahaan
FISIP Universitas Airlangga,
Sri Rochana Widyastutieningrum ISI Surakarta
Phone. 0818330943 email: djaprakkinanti@yahoo.com

ABSTRACT

This article discusses the aesthetic concepts that were explored from the tayuban tradition, sindhir has an important role in every performance. The presence of the community is guided by the ideal view of sindhir, the fulfillment of the necessities of life through the tradition of tayuban. For this reason, the research is focused on the narrative of emics that describes the concept of aesthetic sindhir. Direct observations were made of the events of the tayuban tradition where Sindhir had an important role in developing the aesthetics and dynamics of tayuban performances. In-depth interviews, the listening method becomes the main means of exploring the concept of aesthetic sindhir in the tradition of tayuban. From the research conducted it can be formulated that in the tayuban tradition there are concepts of beauty that are outward, inward beauty, and divine beauty. The concept of outer beauty is built in the form of a beautiful sensory arrangement. The Inner beauty through strength of inner intensity through fasting and prayer. divine beauty is beauty due to divine grace, blessed by God. The concept of wiraga, the concept of ayat kebatinan, and the concept of angsar must be built by sindhir through behavior.

Keywords: *Sindhír, Aesthetic, Tayuban Tradition, Tayub Tuban,*

ABSTRAK

Artikel ini membahas konsep estetika yang digali dari tradisi tayuban, *sindhír* memiliki peran penting dalam setiap pertunjukan. Kehadiran masyarakat dituntun oleh pandangan ideal tentang *sindhír*, terpenuhinya hajat hidup melalui tradisi tayuban. Untuk itu penelitian difokuskan pada penuturan emik yang memaparkan tentang konsep estetika *sindhír*. Pengamatan langsung dilakukan terhadap peristiwa tradisi tayuban dimana *sindhír* memiliki peranan penting dalam membangun estetika dan dinamika tayuban. Wawancara mendalam, metode mendengar menjadi sarana utama dalam menggali konsep estetika *sindhír* dalam tradisi tayuban. Dari penelitian yang dilakukan dapat dirumuskan bahwa dalam tradisi tayuban terdapat konsep keindahan yang bersifat lahiriah, keindahan batiniah, dan keindahan illahiah. Konsep keindahan lahiriah merupakan keindahan yang dibangun dalam tatanan indah inderawi. Keindahan batiniah melalui kekuatan intensitas batin melalui puasa dan doa keindahan illahiah merupakan keindahan karena karunia illahi, diberkati oleh Tuhan. Konsep *wiraga*, konsep *ayu kebatinan*, dan konsep *angsar* harus dibangun oleh *sindhír* melalui *laku*.

Kata Kunci: *Sindhír, Estetika, Tradisi Tayuban, Tayub Tuban*

PENDAHULUAN

Sindhír dalam tradisi tayuban menjadi pusat pembicaraan “*kembang lambe*” masyarakat dengan berbagai kedalaman

persepsi dan pemaknaan, yang *laris* mendapatkan banyak tanggapan diberbagai tempat, cantik, memiliki suara yang merdu diidolakan “*dikaropna wong mberah*” untuk

memenuhi hajat masyarakat. Sebagai salah satu komponen tradisi tayuban pokok, *Sindhír* mempengaruhi partisipasi masyarakat dalam konteks “*bêgsa*”. *Sindhír*, *waranggana*, *bêgsa tayub* dalam tradisi tayuban memiliki peranan penting dalam mewujudkan idealisme masyarakat tentang “suasana dinamis tradisi tayuban” sebagai media integrasi masyarakat.

Dalam persepsi masyarakat, *sindhír* sebagai *waranggana bêgsa tayub* harus memenuhi kriteria yang diidealkan sebagai *sindhír*. Kehadiran masyarakat secara umum membutuhkan daya pikat yang melekat dalam tradisi tayuban “*mbêgsá*” membutuhkan dukungan estetika yang bersumber pada kualitas *sindhír* mencakup keindahan vokal dan lantunan tembang, penampilan *sindhír* secara fisik dan non fisik. Diasumsikan bahwa kehadiran *sindhír* yang memenuhi idealism nilai keindahan yang dicitakan dan batinkan masyarakat harus terwujud dalam citra *sindhír*.

Citra keindahan yang diidealkan dalam *bêgsa tayub* berakar dari penikmatan keselarasan permainan gamelan—*gêndhing*-yang mengiringi syair tembang yang dilantunkan *sindhír*. Rasa *gêndhing* dan lantunan tembang dapat mengantarkan “*bêgsa*” para penayub mencapai puncak keselarasan gerakan tubuh. Para penayub menghayati irama *gêndhing* dan kemudian mengskpresikannya dalam rangkaian gerakan tubuh sesuai dengan konvesi tayuban. Hajat ritual tayuban dihadiri dengan senang hati oleh masyarakat luas apabila menghadirkan *sindhír* yang diidolakan.

Figur *sindhír* ideal yang diidolakan masyarakat dengan citra estetik yang

diidealkan dalam tradisi *mbêgsá* setara dengan citra esetik *mbêgsá* yang dihayati oleh masyarakat pada umumnya. Halus “*nglaras penak gong-gongané*” yang diukur dengan penikmatan gerak tubuh para penayub dalam *mbêgsá* yang diukur dengan istilah *isa nggawa polahé awak, batiné nglaras*”. M e n y i m a k tradisi yang tumbuh dan berkembang perlu dilakukan penulisan yang dapat memberikan pencandraan terhadap konsep estetika yang mendasari keberadaan “*sindhír ideal*” dalam tradisi tayuban. Posisi *sindhír* sebagai pusat dapat disetarakan dengan *waranggana* pada umumnya. Juwariyah menyatakan Posisi sentral yang disandang *waranggana* pada pertunjukan Langen Tayub menjadikan pusat perhatian. Dengan menjadi pusat perhatian, *waranggana* menjaga penampilannya agar menarik dari berbagai sudut pandang. Dari faktor tata rias dan busana, tarian, dan lantunan tembang-tembang (2013: 6).

METODE

Penelitian tentang konsep *sindhír ideal* diawali dengan melakukan pengamatan langsung dalam tradisi tayuban dengan disertai mengamati dokumen rekaman yang beredar di masyarakat secara luas. Dalam perhelatan tayub peneliti mengamati *sindhír*, penayub dalam *mbêgsá*. Pengamatan dilakukan terhadap bahasa tubuh *sindhír* dalam bersikap penampilan fisik dalam melantunkan tembang, penikmatan penayub dalam *mbêgsá*. Perilaku estetik ini diamati sebagai bentuk awal perumusan konsep estetika tayuban.

Pendekatan penelitian terhadap konsep estetika *sindhír* diterapkan Fenomenologi Hermeneutik yang difokuskan pada pengalaman subjektif individu dan kelompok. Hal ini dilakukan sebagai upaya mengungkap dunia *sindhír* sebagaimana dialami dan diahayati oleh subjek melalui kisah-kisah dunia kehidupan (2011: 187). Untuk mendapatkan keterangan tentang konsep estetika *sindhír* dalam tradisi tayuban dilakukan wawancara mendalam untuk mendapatkan keterangan mengenai kriteria keindahan *sindhír* dalam tradisi *mbêgsâ* tayub.

Selanjutnya untuk mendapatkan informasi yang muncul secara spontan, murni dari persepsi masyarakat luas. Maka peneliti “mendengarkan” dialog pengguna jasa seni *sindhír* pada saat pergelaran tayub, percakapan di warung towak, percakapan tamu saat beramah tamah dalam perhelatan tayuban, mendengarkan percakapan penayub dalam *mbêgsâ*. Diharapkan dari “mendengarkan” dapat diperoleh konsep estetika *sindhír* dalam konteks *mbêgsâ tayub* dari ungkapan yang murni dan jujur tanpa provokasi dari siapapun.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Konsep *Mbêgsâ* dalam Tradisi Tayuban Masyarakat pedesaan

Istilah *mbêgsâ* dalam penuturan lisan masyarakat biasa diucapkan dengan kata “*bêsâ*” merefleksikan spirit “menari” dalam kegiatan sosial terkait dengan ritual adat, hajat sosial perkawinan dan khitanan. “*Mbêgsâ/bèsa*” diartikan sebagai *ambêg sawiji*,

ambêg dimaknai sebagai totalitas batin dalam bergerak, bertingkah laku, “*solah bawâ*” sawiji memiliki makna menyatu, totalitas penyatuan, totalitas konsentrasi dalam sikap meditasi. Puncak ekstase kekhusukan dalam bersikap dan berperilaku.

“*Mbêgsâ/bèsa*” dalam konteks pemaknaan tayuban yang ditafsir sebagai “*mataya kanthi guyub*”. Konsep *mataya* tertunju pada *taya* “ketiadaan” menuju keesaan. *Mataya* dalam konteks ritual dikaitkan dengan tarian suci penyatuan *ambêg* agar dapat menyatu dalam keesaan ilahiah. Menari dengan khusuk untuk mencapai keselarasan yang utuh merasuki ketiadaan diri “menghilangkan egonya, meleburkan ego pada kedalaman batin menyatu dalam harmoni alam. Dalam beberapa sumber *Mataya* ditafsirkan sebagai tarian meditasi yang didasari oleh peleburan ego penari pada dinamika tubuh yang alami (Yogyataya 1923:3-5)

“*Mbêgsâ/bèsa*” dalam pemahaman masyarakat merupakan gerakan tubuh yang dilakukan dalam irama tembang dan permainan gamelan. “*obahé awak ukêlé tangan, tibané gong barêng tapake sikil*” artinya gerak tubuh, ukelan tangan, jatuhnya gong bersamaan dengan langkah kaki. Istilah gong merefleksikan kemapanan irama, permainan gamelan dalam menyajikan *gêndhing*. Keselarasan irama gerak dan irama permainan gamelan “*gong-gongan*” merupakan konsep mendasar dalam “*Mbêgsâ/bèsa*”. Dalam kontes tradisi tayuban. Keselarasan memiliki hubungan dalam menciptakan kerangka konsep tayub “*ditata Bén guyub*”. Oleh Treney Hera dinyatakan bahwa Tayub dikemas yang



Gambar 1. Tertib sebagai cerminan *ditata ben guyub*
(Sumber: Tarita Mei 2017)

terkandung nilai-nilai yang relevan dengan budaya saat ini, nilai kebersamaan, persatuan, dan egalitarian (2017:98).

Istilah "*ditata ben guyub*" merefleksikan adanya kesadaran penuh tentang "*tata*" untuk menuju keserempakan "*guyub*" yang memadukan unsur gerakan tubuh, permainan gamelan, rasa yang selaras "*larasing rasa*" yang ditandai oleh *selèh* atau kemapanan rasa dalam *mbêgsâ*. Ben Suharto mendefinisikan *tayub* dari kata *Nayub* berasal dari kata *tayub*, terdiri dari dua kata yaitu *mataya* yang berarti tari dan *guyub* berarti rukun bersama. Diperkirakan terjadi perubahan dua kata menjadi satu kata, *ma-ta-ya* dan *gu-yub* menjadi *tayub* (1996: 62).

"*Mbêgsâ/bèsa*" pada tradisi *tayuban* mendapat pengaruh mendasar dari permainan gamelan. Sajian *gêndhing* seutuhnya menuntun gerakan tubuh para penayub membangun ruang dan irama gerak tubuh. Setiap orang "*mbatin*" irama gerakan tubuh agar sesuai dengan irama permainan gamelan sebagai ruang batin yang lebih besar dari pada dirinya. *Gêndhing* dan lantunan tembang merupakan ruang dan waktu yang melingkupi ego dan pikiran-pikiran yang dibatinkannya dalam bergerak. Suara *gong*, *kempul*, *kênong*, *kêthuk* merupakan pola ritimikal yang menuntun

pengaturan tempo dan irama gerakan tubuh penari. Permainan gamelan dalam menyajikan *gêndhing*, lantunan tembang merupakan ruang kosmis yang melingkupi tatanan inderawi gerak dan gejala batin dalam menggerakkan tubuh. "*Mbêgsâ/bèsa*", irama *gêndhing*, lantunan tembang menjadi ruang estetika yang menaungi perilaku masyarakat dalam membangun keserempakan gerak dalam tatanan harmoni yang dalam penuturan masyarakat disebut dengan istilah *laras*.

Dalam "*mbêgsâ/bèsa*" setiap penari membaca—dalam hati/*mbatin*--tempo dan irama permainan gamelan (wawancara Rodo 17 Mei 2018). proses membaca "*mbatin*" memberikan gambaran tentang bagaimana seorang penari melakukan penyesuaian gerakan tubuhnya dengan irama *gêndhing* yang diperdengarkan dalam "*mbêgsâ/bèsa*". "*Itungané gong iku tata, bèsa ya kudu tata lèh bèn imbang ana larasé gong sabèn wong nduwé batinan dhéwé- dhéwé*" artinya hitungan jatuhnya gong memiliki pola yang tertata, maka tarian juga harus tertata memiliki pola yang mapan seimbang dengan keselarasan *gêndhing*. Tiap orang memiliki penghayatan rasa tersendiri (wawancara Karmijan 7 Mei 2017).

Pencapaian keserempakan dalam bergerak dicapai melalui penyesuaian gerakan tubuh dengan rasa *selèh gong*, walaupun tiap orang "*mbêgsâ/bèsa*" sesuai dengan batinnya masing-masing tetapi secara empirik gerakan yang dilakukan dituntun oleh irama permainan gamelan dan lantunan tembang sesuai dengan tema dan rasa *gêndhing*. Para penari bergerak secara serempak berdasarkan irama *gêndhing* yang disajikan untuk menyertai

tarian. Para penari bergerak melangkahakan kaki, mempermainkan sampur, *angigêl/ukêlan* tangan kanan kiri secara bergantian, dalam pola yang mapan dan kemudian pada saat *sèlèh* dalam pola pukulan *gong* tertentu berdiri tegak (*tanjak*) beberapa saat kemudian mengulang kembali gerakan yang sudah dilakukan sehingga mencapai kekhususan dalam bergerak.

Dalam tarian terdapat beberapa rasa *sèlèh* yang memberikan kemungkinan yang kuat dalam membangun keserempakan dalam "*mbêgsâ/bèsa*" yaitu pertama dalam gerakan *sêblak* sampur, ke dua *tanjak*, ke tiga *pacak gulu*. Gerakan-gerakan tersebut biasa berakhir bunyi *gong*. Dalam tradisi tayuban *pacak gulu* pada umumnya tidak dilakukan, lebih diutamakan gerakan berjalan "*mlampah, tanjak, dan angigigel*" dan kemudian gerakan *sêblak* sampur menjelang *tanjak*. Mencapai keserempakan dalam titik temu rasa seleh ini menjadi ukuran tiap orang dalam menciptakan irama gerak, yang diekspresikan dalam istilah "*ngerti gendhing ngerti gong*"

Lantunan tembang yang dilakukan oleh *sindhír* memberikan gugahan rasa irama, keselarasan gerak dengan permainan gamelan dalam menyajikan *gêndhing*. Permainan *kêndhang* menjadi tuntunan irama dalam menggerakkan tubuh menikmati gerakannya sebagai bentuk penyelerasan emosi terhadap *gêndhing* yang diperdengarkan. Gerakan yang dilakukan menjadi alur koreografi yang mencerminkan kemapanan emosi dalam bergerak sesuai apa yang dihayatinya dalam dunia batin. Setiap orang menggerakkan tubuhnya dengan *ngêtut iramané gêndhing* dan

lagu yang dilantunkan oleh *sindhír*. *Wong mbêgsâ/bèsa dhungokna lagu!... laguné piyé, gêndhingé piyé, nggoléki pénaké, larasé "mbêgsâ/bèsa"*, artinya orang menari mendengarkan *gêndhing*, mencari kenikmatan/kemapanan rasa, keselarasan dalam menari (wawancara Sumardi 28 Juni 2019).

Mbêgsâ: Cara Orang Desa Menikmati Gerak Tubuh dan Gendhing

Estetika *mbêgsâ* dalam tradisi tayuban dibangun oleh aspek gerakan tubuh, irama *gêndhing*, alunan tembang, keserempakan dalam bergerak. Diamati dari sisi rangkaian gerakannya, gerakan yang dilakukan para penari dalam tradisi tayuban merupakan gerakan *tayungan*, yaitu rangkaian gerakan yang menggambarkan gerakan berjalan bersama-sama dalam satu irama. Struktur koreografi memberikan gambaran bahwa keserempakan menjadi tujuan utama dalam bergerak.

Posisi awal menunjukkan bahwa tarian yang dilakukan merupakan tarian berpasangan melakukan pola gerakan yang sama. Gerakan dimulai dari memberikan penghormatan kepada penari yang berdiri dihadapannya, kemudian *sêblak* sampur dan kemudian berdiri *tanjak*. Dilanjutkan dengan *ukêl* tangan kanan, *ukêl* tangan kiri melangkahakan kaki disertai dengan gerakan *sêblak* sampur. Gerakan *tayungan/lumaksana* dilakukan secara serempak dalam berbagai posisi. Posisi pertama berhadap-hadapan, posisi ke dua saling berdampingan adu bahu kanan/adu bahu kiri, berganti posisi untkur-ungkur/saling membelakangi, posisi ke tiga saling berhadapan. Rangkaian gerakan

tayungan/*lumaksana* bertukar tempat dengan saling berganti gawang /posisi menari.

Dalam rangkaian gerak tersebut menunjukkan bahwa tidak terdapat gejala tarian berpasangan laki-laki perempuan. Pengibing dengan *sindhír* tidak terdapat peran sosial yang lebih tinggi, aktif dilayani atau melayani sebagaimana terjadi dalam tarian tayub di beberapa daerah lainnya. Dalam rangkaian gerak *mbêgså/bèsa* lebih menunjukkan kekhusukan dalam bergerak menikmati *gêndhing* dan suara *sindhír* melantunkan tembang. *Sindhír* melaksanakan tugasnya melantunkan tembang sesuai dengan permintaan para penayub. Pramugari tidak menari bersama para penayub, pramugari menjalankan tugasnya membagi sampur dan mengatur jalannya perhelatan *mbêgså/bèsa*.

Estetika *mbêgså/bèsa* dalam tradisi tayuban memiliki beberapa tautan spiritual yang pertama terkait dengan Esensi Mataya. Mataya mensyaratkan penyerahan diri pada daya illahiah yang melekat pada daya-daya alami yang sebagai manifestasi “ada dalam ketiadaan”. Penari tayub dalam *mbêgså/bèsa* menyerahkan tubuh dan gerakan tubuhnya pada proses penghayatan kosmis untuk mencapai ekstase “kekhusukan” meniadakan ego, meleburkan egonya pada dinamika alam yang dimanifestasikan dalam irama *gêndhing* dan lantunan tembang. Seorang penayub menggerakkan tubuhnya didasarkan pada penghayatan *gêndhing*, lantunan tembang, dan dinamika permainan gamelan.

Estetika ke dua berakar dari Esensi tetayungan *geguyuban ngudi guyub* menyimpulkan makna berjalan dalam



Gambar 2. Foto menggerakkan tubuh dengan perasaan khusuk menghayati permainan *gêndhing*
(Sumber: Rohmat Djoko P Januari 2017)

harmoni yang sama untuk membangun keserempakan, kebersamaan dalam hidup bermasyarakat. Ungkapan ini juga dipaparkan oleh Dwi Suryani bahwa dalam konteks tarian ini lebih mengekspresikan keguyuban dan kerukunan hidup (2014:104). *Mbêgså/bèsa* dimaknai sebagai berjalan dalam tuntunan irama *gêndhing* untuk mencapai keselarasan dalam menggerakkan tubuhnya. Laras dalam konteks tradisi masyarakat diartikan “*pådå*”, *bêbarêngan*, alus, *énak*, *kêpénak* dirasakaké, bahwa tarian yang dilakukan dalam tataran sama, bersama-sama, halus, enak dirasakan, nyaman untuk dinikmati.

Mbêgså/bèsa laras artinya halus, enak dirasakan dan dinikmati baik oleh pelakunya maupun orang yang melihat tarian. Dalam tradisi tayuban *mbêgså/bèsa* mengkondisikan emosi penayub kepada “kedalaman situasi batin” untuk mencapai ekstase gerak “menghayati/mendalami” irama *gêndhing*. Penghayatan terhadap irama *gêndhing* dan lantunan tembang mengintegrasikan gerakan tubuh dengan permainan gamelan sehingga “*laras*” penyelarasan “*obahé awak, larasé gong, larasé rasa iku kepenak dirasknå kêpénak didêlok*” artinya gerakan tubuh, keselarasan

irama gamelan, keselarasan rasa enak untuk dinaikmati dan enak dilihat (wawancara Rodo 8 Mei 2018).

Estetika ke tiga melekat pada konsep ditata *bèn guyub*. Konsep ini berakar pada kesadaran penuh yang melekat pada sikap batin pelaku tradisi tayuban. Sebuah kesadaran tentang adanya suatu sistem aturan, sistem nilai yang melandasi diselenggarakannya tradisi tayuban. Kehadiran para penayub merupakan bagian dari pemenuhan tuntutan nilai yang berlaku dalam tatanan sosial terkait dengan tradisi tayuban. Tayuban dimaknai sebagai hajat sosial masyarakat yang dipandu oleh sistem nilai sosial. Istilah tata mencerminkan adanya kemapanan aturan, nilai, yang terintegrasi sebagai panduan nilai kehidupan keserempakan dan kebersamaan untuk mencapai tujuan sosial yaitu hidup makmur, rukun, dan damai. *Guyub* memiliki esensi nilai kebersamaan, keserempakan, dan kerukunan alam kehidupan masyarakat.

Istilah tata; ora tata digunakan sebagai bentuk pencandraan terhadap perilaku yang tidak menjalani "*umumé wong rukunan*". Kehadiran individu sebagai anggota masyarakat untuk *mbêgså/bèsa* dalam perhelatan tayub merupakan bukti peran sosial sebagai anggota masyarakat. "*Mbêgså/bèsa* niku kumpulan, *nèk mbotèn mbesa nggih mbotèn gadhah rukunan, nèk mbotèn rukun mbotèn diguyubi, yen gadhah kajat nggih mbotèn dha ayo-ayo, sayuk sayuk kumpulan, rukunan... nggih mbotèn sagêd ropyan, rowan ramé-ramé*" inti dari ungkapan ini adalah "*mbêgså/bèsa* menjadi media membangun kerukunan hidup (wawancara Karpuk 16 Maret 2019).

Dalam konteks estetika *mbêgså/bèsa* konsep tata; ora tata dikaitkan dengan pemahaman mendalam tentang keserempakan bergerak, membuat ruang gerak; lintasan gerak sehingga terdapat interaksi ruang dalam bergerak. Saling menumbuhkan rasa hormat, pembebasan gaya, irama dengan tetap terpandu oleh "*gong-gongan*" representasi dari keselarasan irama gerak dengan permainan gamelan. "*ngrasakna lagu, gêndhing, karo gerakané laras kèpénak, têngês tata karo gêndhingané, nèk têngês tata mêtshi kêtok barêng guyub*, artinya harus mersakan lagu, *gêndhing* maupun gerakannya selaras nikmat, tegas teratur sesuai dengan permainan *gêndhingnya*, tegas teratur pasti kelihatan serempak penuh kebersamaan (Dialog Purwono, Sumardi, Sutiarsa. 7 Mei 2018)

***Sindhír* dalam Tradisi Tayuban**

Istilah *sindhír* populer dalam tradisi tayuban, terkait dengan tradisi melantunkan *têmbang, sênggakan, alok*, yang dilontarkan sebagai bentuk sindiran pada para penayub. Sindiran ditujukan kepada para kadang *pêndhêmên* tayuban, masyarakat yang hadir dalam perhelatan tayuban (wawancara Rondi 17 Juni 2018) Seorang *sindhír* memiliki peran mendasar dalam tradisi tayuban. Dalam penuturan masyarakat *sindhír* juga disebut waranggana memiliki citra yang khas dalam tradisi tayuban. Dua istilah ini memiliki maknanya masing-masing, kapan masyarakat memaknainya sebagai waranggana ataupun sebagai *sindhír*. *Waranggana* berasal dari kata *wara* dan *anggana*, *wara* berarti perempuan *anggana ijen*, sendiri, pribadi. Diartikan

secara luas berarti berkepribadian. Dikaitkan dengan kata raras menjadi *anggana raras* berarti cantik lembut, santun. Waranggana memiliki arti wanita cantik, pengertian ini memberi gambaran makna wanita cantik dalam menyajikan keindahan. Waranggana melantunkan lagu-lagu *sindhênan* dalam tradisi tayuban (Prawira Atmaja.1987:15).

“Suarané iku mēsthi laras pénak, cocog karo gongé. Mboh kono sing mbêgsa, rak isa ngrasakna dhéwé- dhéwé, sindhir ya nduwé perasaan ngrasakna gêndhing, nék pada têngésé, ya gathuk lèh”,

Artinya suaranya *pasthi laras* mengemukakan, sesuai dengan permainan gamelan. Yang setiap tamu yang menari bisa merasakan, *sindhir* juga memiliki perasaan untuk merasakan *gêndhing*, kalau semua tegas dan jelas akan cocog dan bertemu (Wawancara sumardi 15 Mei 2019). *Sindhir* dalam kontesk tradisi tayuban memiliki peran sebagai mediator pencapaian harmoni/keselarasan *bêgsa*. Lantunan tembang dan irama *gendhing* menjadi sindiran tentang bagaimana mengatur irama Gerakan tubuh. Sindiran berupa syair, irama, cengkok vocal yang indah. Hal itu sesuai dengan makna waranggana yang diartikan bidadari/ *widâdari* (S Prawira Atmaja 1987:421).

Dalam tradisi tayuban *sindhir* dikaitkan dengan angsar, yaitu wibawa, sebawa, ribawa yang memberi dampak bagi yang *nanggap*, selamat, makmur, mendapat berkah dan kemuliaan hidup. Untuk itu, seorang *sindhir* selalu dipilih sesuai dengan *pétung*, sri dina, yang berlaku dan diyakini oleh masyarakat. Tiap orang, tiap dusun memiliki *pétungnya*

sendiri untuk menentukan *sriuning dina* yang jauh dari *petungan balak naga dina, naga sasi, naga* tahunnya. Pada pengertian yang lebih ideologis konsep sri, hayu, ayu sebagai konsep jagad wadon harus dipertemukan dengan *jagad lanang*, dalam peristiwa *bêgsa/mbêsa*.

Waranggana dalam tradisi masyarakat Tuban disebut dengan istilah *sindhir*. Ini terkait dengan peran utamanya dalam menjaga harmoni dalam tradisi tayuban, di sela-sela lantunan tembang biasanya *sindhir* melontarkan sindiran dalam bentuk “*alok*”, *wangsalan*, maupun *parikan*. Tembang-tembang yang dilantunkan sering berisi sindiran “*sing manis néng kono waé*” artinya yang manis di situ saja. Ini disampaikan apabila beberapa penayub tidak tertib dalam mengikuti irama permainan *gêndhing* atau membuat lintasan *bêgsan* (wawancara Rondi 17 Juni 2018). Dalam pemaknaan yang lebih mendalam sebutan *sindhir* terkait dengan pengendalian estetika *bêgsa* yang selalu *gêndhing*. *Sindhir* di tengah-tengah penayub membangun suasana tayuban dengan sentuhan estetika.

Sindhir hanya menari satu kali dalam tradisi tayuban, yaitu pada saat pembukaan perhelatan *tayub*. Pada tradisi manganan/ *sêdhêkah* bumi menari dalam ritual *jogéd pêdhanyangan* yaitu sebuah tarian yang dipersembahkan kepada leluhur. Ritual *pêdhanyangan* dalam terkait dengan sejarah local desa, kemakmuran desa. Pada perhelatan tayuban untuk hajat perkawinan maupun khitanan *Sindhir* menarikan tarian *gambyong* untuk mengawali tradisi *bêgsa*. *Sindhir* berperan sebagai penjaga harmoni dalam konteks estetika *bêgsa*. Tidak terjadi hubungan

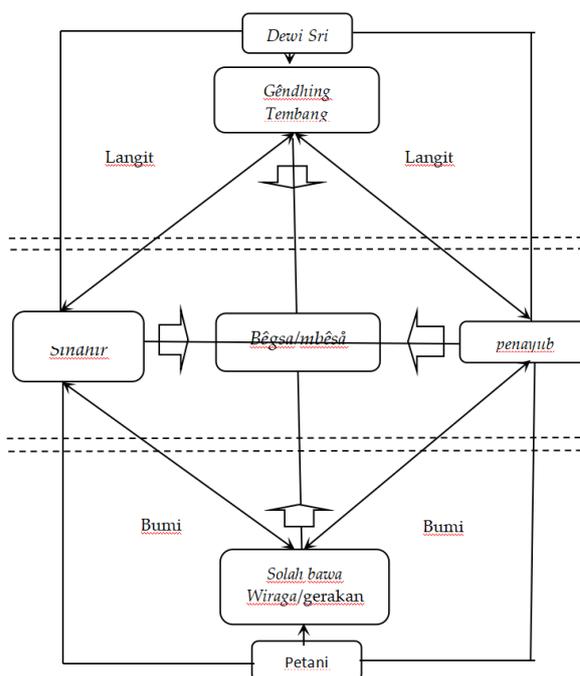
fisik dengan penari laki-laki, konteks yang dihayati dalam kosmis tayuban adalah cerminan hubungan simbolis dunia laki-laki dan dunia perempuan “*jagad lanang jagad wadon*”. “*Pokoké wédok, wédok niku Sri, ayu, nylamêti, kâya ngayani*” artinya perempuan itu sri, cantik, penuh berkah keselamatan, harta yang menjadikan sejatera.

Representasi dunia laki-laki dan dunia perempuan dalam tradisi tayuban melekat pada tampilan visual tarian laki-laki, sedangkan dunia perempuan dihadirkan melalui lantunan tembang sindhir. Konsep *agal alus; wadhag tan wadhag* secara dikaitkan dengan dunia perempuan yang penuh kelembutan dipertemukan dengan *agal, wadhag* sebagai representasi dunia laki-laki. *Alus* dalam *jagad wadon* dipresentasikan dalam kelembutan dan keindahan suara, konsep *agal* dipresentasikan dalam *bêgsa/mbêsâ* yang dilakukan para laki-laki.

Penyatuan *jagad lanang jagad wadon* dalam *bêgsa/mbêsâ* merupakan wilayah estetika yang didasari oleh penyelarasan hubungan antara dunia *agal* dan *alus*, dunia petani dengan dewi sri. Maka idealism tentang Dewi Sri ternyata dalam konsep *sindhír* yang diidealkan oleh masyarakat dalam tradisi tayuban. Konsep filsafati *sindhír* yang ayu, *mbêrkahi*. Konsep ayu atau cantik tidak lepas dengan harapan berkah keselamatan, kemakmuran sebagai tanda tercapainya kemuliaan hidup.

Konsep cantik, indah dalam penuturan masyarakat selalu dikaitkan dengan konsep lahir batin. Konsep *ayu rupâ, ayu swara, ayu kêbatinané* merupakan konsep yang mencakup

Bagan 1. hubungan komponen tradisi tayuban



totalitas kepribadian. *Sindhír* dianggap ideal apabila mampu tampil dengan

ayu rupâ, ayu swara, ayu kêbatinané. “swaranélah apik, tapi omongané judhês ya golék liyané, apik sindhènané tapi model brandhalan dinggo apa lèh, malah ngrusak cah enom-enom, ngrusak mbarang ndhèngah”

Artinya suaranya bagus, merdu, tetapi judhes kalau bicara untuk apa cari yang lainnya saja, tembangnya bagus tetapi berandhalan untuk apa malah merusak anak-anak muda, merusak segala-galanya (wawancara Karpuk 20 Desember 2019).

Sèdhêt, Sèdhêp, Pantês: Estetika Tubuh “Ngadi Sarira Ngadi Busana”

Kehadiran *sindhír* di dalam perhelatan tradisi tayuban dimaknai sebagai simbol “*widadari ayu*” bidadari yang cantik, tayuban dimaknai oleh sebagai kegiatan sosial “kumpulan, rukunan”. Pemenuhan



Gambar 3. Cantik bersahaja sesuai dengan nilai yang diidealkan masyarakat

(Sumber: Rohmat Djoko Prakosa Juli 2018)

etika dalam “kumpulan, rukunan” maka penampilan secara fisik dituntut untuk mengadaptasi nilai-nilai yang berlaku dalam tatanan tradisi masyarakat. Konsep indah, elok “*ilok ora ilok*” menuntun yang hadir dalam “kumpulan, rukunan” memenuhi nilai-nilai yang diidealkan. Seorang *sindhír* harus tampil “*pantes*” dan menjawab pertanyaan “*piyé umumé Sindhír*” tampil dalam tradisi tayuban. “*Ngopèni rupa, awak, sandhangan bèn pantes kumpulan, disawang wong mbêrah*” (menata rupa, tubuh, dan busana agar pantas hadir didepan orang banyak) menjadi panduan untuk cermat dalam merias wajah, mengenakan busana untuk menjaga penampilan dalam perhelatan.

Konsep ayu rupa dalam konteks merias wajah, dalam tradisi tayuban digunakan untuk membedakan konteks keseharian dengan konsep cantik dalam perhelatan sosial. Maka penggunaan make up tidak terlalu menyolok, yang penting “*ayu béda karo biasané, ora kâyâ bêndinané*” prinsipnya berbeda dengan kecantikan natural atau tampilan sehari-hari. Seorang *Sindhír* harus tampil

merias wajahnya “*gak pêrlu nyolok mâtâ tapi sêdhêp, lumrah kâyâ sing dikarêpna wong akèh*” tidak perlu menyolok dan seronok tetapi sesuai dengan kehendhak orang banyak.

Masyarakat memaknai rias wajah “*paès... paèsan*” untuk membedakan peran sosial dalam tradisi tayuban. *Sindhír* harus tampil *sêdhêp* yaitu enak dipandang mata, “*têtêp sêgêr sênêng*” tetapi tidak menimbulkan perasaan yang meluap-luap. *Wong ndêlok gak ana sing ngêlokna, dha madhêp mbotên pléngosan*” (yang melihat tidak berkomentar buruk, semua melihat tidak ada yang membuang muka). dapat diamati apabila *Sindhír* berpapasan dengan tamu tentu segera menyapa, ramah berlaku wajar. “*Adu arêp*” berhadapan dengan wajar, dalam tayuban menimbulkan rasa nyaman “*adhêm ayêm*” dalam *tèrob* “*tamuné dha madhêp mbotên komêntar braokan tèn sindhír nggih sêdhêp ténan*” (para tamu melihat tidak ada yang berkomentar dengan liar pada *sindhír*, berarti memenuhi cita rasa yang diinginkan).

Konsep kecantikan terkait dengan penggunaan busana “*ngadi busana*” terkait dengan konsep memperindah tubuh. Berbeda dengan pakaian sehari-hari, dan harus mempertimbangkan bahwa *sindhír* identik dengan Dewi Sri simbol kemakmuran. Tampilan *sindir* bukan sesuatu yang profan tetapi menjadi symbol. Setara dengan pernyataan Mira Marlianti bahwa pakaian menjadi citra simbolik dan estetik menuju suasana berbeda dengan busana sehari-hari. Oleh karena itu kostum memiliki fungsi penting dalam merepresentasikan karakter dan jati diri 2017:51-53)

Istilah *sêdhêt* memberikan gambaran



Gambar 4 pencitraan konsep *sedhet sedhep*
(Sumber: Rohmat Djoko Prakosa Juli 2018)

bagaimana busana dikenakan, ditata disesuaikan antara postur tubuh, ruang sosial, maupun ruang estetika tradisi pertunjukan. *Singsêt rapêt* melekat pada tubuh sesuai dengan nilai-nilai yang dihayati oleh masyarakat (Wawancara Yahya 12 Mei 2018). *Singsêt rapêt* merepresentasikan kerapian dalam mengenakan busana, harus “*pas kêngcêng, praktis kabéh kêtutup rapêt gak ting slawir*” (semua dikenakan dengan pas, kencang, praktis semua tertutup rapat). *Didêlok ketok dêmenakaké ora kêtok saru risi, bokong sak tebok susuné sak gênthong-gênthong ya énak gak kêtok rusoh nglombrot*” dilihat tampak menyenangkan tidak seronok, dan risih, pantat yang besar, payudara yang besar tidak kelihatan kotor, seronok, dan kedodoran. Hal ini relevan dengan pernyataan Dwi Suryani bahwa mengenakan kostum yang indah menarik perhatian (2014: 105).

Walaupun tubuhnya tambun “*gêmbrot*” yang dicerminkan melalui istilah ayu lèmu *glinuk-glinuk* maka cara mengenakan kain, kebaya, maupun sanggul ditata teliti dan rapi supaya nampak “*édi pèni*” *lèh nganggo* pakaian kaya *lêpêt* istilah ini mewakili gambaran tentang bentuk ideal dalam berpakaian

nampak indah bersahaja. Konsep *Singsêt* menuntut pakaian harus melekat dengan pas, *kêngcêng gak mêthêthêt, awaké gak pinggêt* tetap kencang tetapi tidak menekan bagian-bagian tubuh sehingga terasa sakit, tertekan, dan terluka. Wantika berusaha mengontrol pakaiannya agar tidak mengganggu dalam bergerak, melantunkan tembang.

Tubuh harus nampak *sêdhêt*, sehingga dilihat tetap *sêdhêp*. Pakaian yang dikenakan harus membentuk tubuh tetep *wêwêg/padat* dan berisi, dilihat tetap *ndêmênakaké*. Hal ini berkaitan dengan konsep kesuburan yang dirupakan dalam arca dewi parwati/dewi sri selalu diekspresikan dalam tubuh sintal payudara montok. Dalam penuturan masyarakat terekspresikan dalam istilah *sêmok, sèbok, sêmlohé*. Konsep wanita cantik secara fisik nampaknya dikaitkan dengan kesuburan ayu lèmu, yang dalam konteks ngadi sarira dan ngadi busana dipandu oleh criteria *singsêt, sêdhêt, dan pantês*. Hal tersebut memiliki hubungan dengan anggapan bahwa *sindhír* harus tampil menyenangkan, tentu saja hal ini bersinggungan dengan masalah menghibur tamu yang hadir, memiliki daya pikat. Lalan Ramlan dalam hal ini mengkaitkan konsep ini dengan tuntutan pertunjukan bahwa wanita harus tampil menyenangkan (2002: 49).

Konsep tentang tubuh yang dipaparkan terkait dengan konsep sosiologi tubuh. Tubuh diolah apa adanya untuk menuju fungsi-fungsi sosial. Sisi pandang sosiologis tubuh memiliki tiga fokus utama yaitu 1. tubuh yang obyektif tubuh sebagai obyek penerima apa adanya terikat oleh pemahaman kolektif dan norma sosial. 2. Tubuh yang abjektif, tubuh

yang tidak hanya terikat oleh aturan sosial tetapi sebagai media refresif (sarana duta dan media pertarungan) dan bernilai politis. 3 tubuh yang subyektif tubuh yang berdaya, kreatif, berkemampuan sesuai diamika ruang dan waktu sosialnya (Ardhe Raditya 2014: 124-125).

Konsep Wiraga

Tubuh merupakan aspek visual penting dalam mengekspresikan berbagai hal terkait dengan etika, estetika, karakter, tanda, dan simbol dalam konteks kebudayaan. Tubuh terkait dengan *wiraga* mencakup pengertian sebagai sumber bahasa tubuh, *solah bawa*, gerakan-gerakan secara teknis berhubungan sebagai simbol, tanda, isyarat. Tubuh dan gerakan yang dihasilkan menjadi penanda untuk menengarai gejala simbolik nilai yang dihayati masyarakat. Seorang *sindhira* harus dapat "*ngênggoni kapribadéné* yang cerminan melalui wiraga. Terdapat tiga hal yang harus diperhatikan saat tampil dalam tradisi tayuban bahwa *solah bawa* memiliki *pangaribawa*. Memiliki dampak kesan wibawa aja rucah aja lanyah. bergerak seperlunya dapat *mbawani* membawa diri sebagai wanita bermartabat.

Wiraga harus didasari oleh kesadaran penuh atas gerakan tubuh yang dilakukan dalam perhelatan. Harus mampu mengendalikan gerakan tubuhnya dengan perasaan. Harus mengontrol ruang sosial "dimana, kapan, dengan siapa"

kudu êmpun papan, ngênggoni unggah-ungguhé wong wadon. kudu kalêm gak kakéhan mèsêm guyu, kudu padhang sumèh ambèk sapa waé ora butoh kaé-kaé butohé nyambut gawé"

Artinya harus dapat menempatkan diri dalam ruang dan waktu, menerapkan tata karma yang berlaku untuk wanita, harus tenang tidak terlalu banyak ketawa, wajah harus selalu tampak terang dan ramah, tidak menginginkan apa-apa, hanya bekerja dengan hati tulus.

Wiraga kudu wibawa mbawani maka harus melakukan pembiasaan untuk bergerak dengan emosi yang tenang. Gaya penampilan yang dikontrol oleh kesadaran penuh memiliki pengaruh munculnya kharisma, wibawa yang memiliki pengaruh dapat *mbawani*. *Wiraga* yang *mbawani* dalam konteks ini diharapkan mampu menciptakan suasana perhelatan tradisi tayuban menjadi *rêgêng*. Perhelatan selalu dihiasi oleh perbincangan yang mengasyikan para penayub dari berbagai desa, tamu datang dipersilahkan duduk menikmati makan, minum, dan kemudian *mbêgsâ/bêsâ*. Suasana *rêgêng* terbangun karena tamu tidak tergesa-gesa mengambil sampur kemudian *mbêgsâ/bêsâ*. Mereka berbincang-bincang, berkelekar dalam waktu relatif lama menikmati *gêndhing* maupun menyaksikan *bêsâ* tamu lainnya.

Hal ini memberikan peluang bagi terjadinya keakraban sosial yang lebih mendalam diantara para tamu yang hadir dalam tradisi tayuban. Suasana menjadi nyaman.

Ape lah apa kesusu muleh, nang kene lunggoh enak nglaras ape mangan diladeni, towak disediyani, panganan mberah, balane mberah, sindhire ndemenakna, lagune lah penak didungokna

artinya mau tergesa-gesa pulang, duduk di sini enak dapat menikmati semuanya, mau

makan dilayani, towak disediakan, makanan berlimpah, berkumpul dengan banyak teman, *sindhírnnya* menyenangkan hati, lagu yang dinyanyikan enak didengarkan (wawancara Kijan 17 September 2016.)

Suasana *regeng* mencerminkan keakraban sosial diantara yang hadir dalam tradisi *mbêgså/bêså* pada perhelatan tayub. Penayub biasanya datang dari tetangga desa, warga desa yang memiliki hubungan kekerabatan akan saling mengunjungi untuk hajat *sêdhêkah* bumi, perkawinan, maupun khitan. Sindhír yang diidolakan menjadi daya tarik bagi masyarakat dalam tradisi tayuban, terutama *sêdhêkah* bumi menjadi media terbuka menerima siapa saja *mbêgså/bêså*.

Kalêm, Ngalêm, Ulêm: Konsep Estetika Vokal

Lantunan lagu, permainan gamelan dalam menyajikan *gendhing* menjadi bagian penting dalam tayuban. Karakter vokal seorang *sindhír* menjadi pemikat, daya tarik masyarakat tradisi *begsa/besa* dalam hajat *sedhêkah* bumi, perkawinan, maupun khitan. Masyarakat memaknai *sindhír* dalam tradisi tayuban sebagai simbol “Dewi Sri” yang memberikan kemuliaan hidup yang ditandai dengan kemapanan sosial yang tercermin dalam istilah hidup makmur, rukun, dan damai. Keselarasan sebagai bentuk nyata hidup makmur, rukun, dan damai selalu terkait dengan keselarasan hubungan sosial masyarakat, hubungan masyarakat dengan kosmisnya. *Sindhír* dihadirkan sebagai bagian dari keselarasan kosmis.

Keindahan inderawi rupa, suara dikaitkan dengan istilah laras, *nglaras* sebagai

penikmatan keindahan tembang, *gendhing*, maupun permainan gamelan. Kehadiran *sindhír* diperlukan untuk menghadirkan keselarasan dalam lantunan tembang pada sajian *gendhing*. *Sindhír* selalu menjaga dan meningkatkan kualitas kinerja, terutama kualitas vokalnya (Robby Hidayat 2014: 75-76). Hal ini menjadi penting sebagai representasi dari kehidupan yang makmur, rukun, dan damai. Hal ini direfleksikan dalam cita rasa keindahan yang melekat pada Keindahan inderawi--rupa, suara—harus *laras nglaras* (wawancara Rangga Café Mustika 7 Juli 2018).

Kehadiran *sindhír* dengan kualitas vokal khas disukai masyarakat akan menarik perhatian tamu hadir dalam tradisi tayuban. “*sindhènè ulêm, kêpènak dirasaknå, èntuké bêgså nglaras, kathah sing ndugèni, dha rêmèn krasan tèn nggoné*” artinya kalau suara tembangnya *ulêm*, enak dirasakan maka tariannya dinikmati dengan perasaan *nglaras*, banyak yang menghadiri, semua kerasan ditempatnya. Dalam konteks ini istilah *ulêm* dimaknai sebagai daya pikat penuh kelembutan—merdu dan lembut—sehingga yang mendengarkannya tertarik untuk hadir menikmati lantunan tembang yang diperdengarkan dalam permainan gamelan.

Istilah *anténg, ménéng, kalém* dalam kehidupan masyarakat menunjukkan perilaku yang menyangkut aktivitas bahasa tubuh dan gaya bicara dikaitkan dengan *klémak-klêmèk ngidak tèlek ora pèndèng, gak kakèhan cangkêm suarané alon alus nèk omong tégès*” (langkahnya ringan mengijak kotoran ayam saja tidak gepeng, tidak banyak bicara suaranya pelan dan lembut tetapi kalau bicara tegas).

Penuturan ini mencerminkan tipe kepribadian yang diidealkan masyarakat Jawa pada umumnya. Dalam pencadnaan masyarakat dinyatakan “*Wong wédok thík kaya Sémbadra ngémot intên*” mahal bicara, jarang ketawa lepas; *omongané larang*).

Istilah *Ngalêm*, terkait dengan pencapaian ketenangan. *laras* yang mapan, memperlembut penampilan, memperlembut suara. Dalam konteks tertentu juga ditafsirkan dengan perilaku manja. Dalam konteks *sindhénan*, vokal tembang ngalem memiliki makna bagaimana seorang *sindhír* melakukan pengaturan kualitas vokalnya untuk mencapai kelembutan *cèngkok* dengan kesadaran penuh. Suarane “*ngêluk suarané nglaras mènnggak mènngkok énak didhungokna*” (Wawancara Karmijan 22 Mei 2019)

Ulêm dalam pemaknaan estetik terkait dengan konsep lembut dan merdu. Kaidah suara *ulêm* dalam melantunkan tembang apabila suara tembang yang disajikan memberikan rasa tenang, nyaman, “*têntrêm atine*” sehingga dapat menggugah perasaan. “*Bêsã*” *nglaras* itu pada kedalaman batin mencapai ekstase khusuk. *Gak mikir kaé-kaé, mèk ngobahna awaké ngilangna pikiran macêm-macêm, têrutama pikiran rusoh*”, hanya menggerakkan tubuh menghapus pikiran kotor (wawancara Wantika 19 April 2018).

Ayu Kebatinane

Cantik dalam penilaian masyarakat mengacu pada cita rasa yang dibatinkan dalam menjalani kebersahajaan hidup “*prêsaja; apa èneké; ora kaé-kaé*” menuntun masyarakat mengidealkan kecantikan *sindhír*

juga kepribadian yang bersahaja “*gak néka-néka*”; *gêlêm jawa, lair batin gêlêm sêduluran*” tidak macam-macam, mau mengerti lahir batin mau menjalin persaudaraan. Konsep ini setara dengan konsep keindahan yang bersifat illahiah dan keindahan yang bersifat rohaniah (Sunarto 2017:103).

Wantika menjelaskan bahwa besarnya tanggapan kadang tidak dapat pasang tarip, selalu mempertimbangkan hubungan baik yang sudah berlangsung lama.

“*Mulai jaman lara lapa mas, nggih kajêngé disukani pintên mawon kula mbotên ngarani, diundhak-undhaki dhéwé, diimboh-imbohi dhéwé, mbotên sagêd itungan ngéman sêduluran*”

artinya mulai jaman susah mas, ya biar diberi bayaran berapa saja saya tidak pasang tarip, tarip mereka yang menaikkan sendiri, tidak meminta tarip berlebihan untuk menjaga tali persaudaraan (Wawancara Wantika 21 September 2018). Tradisi tayuban merupakan hajat sosial “*kajaté wong mbêrah*” tergantung pada situasi alam. Panen melimpah atau sedang paceklik sangat mempengaruhi dalam menghadirkan *sindhír* pada hajat tradisi tayuban, terutama dalam ritual manganan *sêdhêkah bumi*.

Pada umumnya para *sindhír* telah memiliki langganan, wilayah pasar sesuai dengan konvensi yang berlaku berdasarkan spirit religi yang memandu tradisi tayuban. Istilah *gêlêm jawa* mencerminkan makna mendalam dalam tradisi masyarakat terkait dengan makna “*ngêrti*”; *nèk jawa ya ayu ténan*, yang selalu dikaitkan dengan *pétung srining dina, sangat, naga dina* (perhitungan turunnya

berkah dan keberuntungan). Kalau *pétung* diyakini cocok maka "*itungan dhuwík nomêr sêlikur*" uang tidak menjadi pertimbangan utama "*budhal slamêt mulèh slamêt*" dengan membawa rejeki yang "*rêsmi*" diterima dari tanggapan *sêdhêkah* bumi, atau hajat lainnya.

Untuk itu *sindhír* harus nglakoni agar tetap laris dengan "*angsar* (cahaya keberuntungan)" yang baik bagi *sindhír* maupun penanggapnya. "*Pasa senin kêmis, pasa wêton, adus wêngi*" untuk mendapatkan *angsar*. Tradisi nglakoni untuk mendapat berkah berlaku pada hampir semua tradisi tari yang memosisikan wanita memiliki kekuatan ilahiah (Armada Riyanto. 2013: 125).

"*Ayu; hayu; rahayu artiné slamêt mulya uripé*" *sindhír* kudu ngenggoni sipat *ayu, nduweni kebatinan, ayu kebatinane dinggo sapa waé, nylametna kajaté wong mbêrah*".

artinya *ayu; hayu; rahayu* artinya selamat mendapatkan berkah kemuliaan hidup. *Sindhír* harus memosisikan dirinya sebagai orang yang memiliki sifat *ayu*, memiliki kekuatan batin, cantik pada kedalaman batinnya untuk ditebarkan pada masyarakat, untuk menyelamatkan hajat hidup orang banyak (wawancara Rangga 23 Oktober 2018).

Untuk itu *sindhír* harus mengamalkan bacaan mantra tertentu. Beberapa *sindhír* mengamalkan bacaan surat yusuf dan berpuasa untuk mendapatkan *ayu* lair batin, memiliki sumbaga yang baik. Dalam tradisi pertunjukan perilaku tersebut dilakukan oleh *ronggeng, lengger, tandhak, Lalan* mengungkap hal tersebut terkait dengan kepribadian yang diidealkan masyarakat. *Ronggeng* Cirebon dalam pendidikannya terdapat kurikulum

menulis dan membaca alqur'an, mempelajari adat istiadat budaya local (2005:42).

Pemaknaan terhadap kecantikan "*ayu kebatinane*" *sindhír* dapat diamati dalam berbagai acara melepas nadzar yang pada umumnya dilakukan pada saat ritual *sêdhêkah bumi*. *Sindhír* memiliki makna mendalam dalam kehidupan sosio religi masyarakat, menjadi kunci memediasi melepas balak, penderitaan orang lain sehingga diperlukan ritual melepas nadzar dengan melepas untaian "*kupat luwar*" sebagai bentuk tindakan simbolis melepaskan nadzar karena telah terbebas dari gangguan/balak (Armada Riyanto 2013:62).

Setelah melepas *kupat luwar*--pelepasan nadzar--yang dalam konvensi ritual dibarengi dengan iringan *gêndhing gangasaran*. Dalam teks tersebut dapat ditangkap hubungan penting dalam konteks menjaga kelestarian hidup (terbebas dari balak, penyakit), hubungan warga dengan Tuhan, leluhur, *gêndhing gangasaran*, dan *sindhír*. *Sindhír* dan *gêndhing gangasaran* dalam kontes ritual ini menjadi simbol doa agar mendapatkan kemudahan (*gangsar, lancar*).

PENUTUP

Seni Kuda Lumping yang populer di kalangan masyarakat ini menyimpan satu potensi yang bisa menjadi sumbangsih bagi warna yang khas dari kesenian Indonesia. Kesadaran pada kehendak untuk menjadikan seni pertunjukan Indonesia menjadi lebih khas ke-Indonesia-annya telah memotivasi penulis untuk membuat penelitian ini yang tujuannya mengarah pada pengembangan

model pelatihan dan tawaran gaya pemeranan bagi para aktor di panggung-panggung teater.

Peran *sindhir* dalam kehidupan masyarakat pedesaan dibangun oleh nilai ideologi tentang kelestarian hidup. Ritual *manganan sedhekah bumi*, ritual perkawinan, ritual khitan berkaitan secara langsung dengan tradisi tayuban. *Sedhekah bumi* merupakan ungkapan bersyukur atas kesuburan dan panen yang melimpah dari bumi. Ritual khitan ritual/perkawinan merupakan ritual yang didasari oleh kesadaran akan tugas regenerasi/keberlangsungan hidup.

Melihat fakta tersebut disimpulkan bahwa *sindhir* memiliki peranan penting dalam tradisi tayuban, *sindhir* sebagai refleksi simbolis dari Dewi Sri memiliki hubungan mendasar dalam spirit religi masyarakat pedesaan. Oleh karena itu sangat wajar masyarakat memiliki ideology nilai bagi kehadiran *sindhir* dalam kehidupan sosial budaya. Konsep nilai tersebut mencakup pada nilai religi, etika, dan estetika. Masyarakat memiliki gambaran yang jelas tentang *sindhir* yang ideal yang harus hadir dalam kepentingan sosio religi. Nilai ideal tersebut dapat dirinci dalam paparan sebagai berikut; 1. *Sèdhêt, Sèdhêp, Pantês*; 2. *Wiraga, wibawa, mbawani*; 3. *Kalêm, Ngalêm, Ulêm*; 4. *Ayu kebatinane*.

Konsep *Sèdhêt, Sèdhêp, Pantês* berkaitan erat dengan konsep estetika penataan rias dan busana. Seorang *sindhir* dalam tradisi tayuban. "*Ngopèni rupa, awak, sandhangan bèn pantès kumpulan, disawang wong mbêrah*" (menata rupa, tubuh, dan busana agar pantas hadir didepan orang banyak) menjadi panduan untuk cermat dalam merias wajah, mengenakan busana.

Konsep *Wiraga, wibawa, mbawani* terkait dengan nilai etika, *sindhir* menjadi pusat perhatian dalam tayuban memiliki wibawa, dan membangun suasana tenteram "*adhêm ayêm*" sehingga tercipta keakraban sosial yang disebut dengan suasana *rêgêng*. Konsep *Kalêm, Ngalêm, Ulêm* terkait dengan estetika vokal yang dapat menimbulkan ekstase khusus "*nnglaras*" dengan lantunan tembang, dan permainan *gendhing*.

Konsep *ayu kèbatinané* terkait dengan kepribadian memiliki toleransi sosial yang didasarkan "*rasa pasêduluran/sêduluran*". Selain itu dalam konsep *ayu kèbatinané* dalam menekuni pekerjaannya memiliki dampak, bagi kemuliaan hidup "*nylametna kajaté wong mbêrah*", dapat memberikan dampak terpenuhinya hajat hidup masyarakat. Berkah keselamatan dan kemuliaan hidup diharapkan dapat terpelihara oleh kehadiran *sindhir* dalam ritual *manganan sèdhêkah bumi*, khitanan, dan perkawinan. *Angsar sindhir* oleh masyarakat diyakini dimiliki *sindhir* yang memiliki "*laku*" dalam menjalani profesinya.

Daftar Pustaka

- Anik Juwariyah (2013) Perempuan Waranggana Langen Tayub Di Masyarakat Agraris. *Lentera Jurnal Studi Perempuan* Vol. 9. No. 1, Juni 2013, 1-16
- Armada Riyanto. (2013). *menjadi Mencintai: berfilsafat teologis Sehari-hari*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Ardhe Raditya, MA. (2014). *Sosiologi Tubuh: membentang teori di ranah aplikasi*. Kaukaba dipantara: Yogyakarta.

- Lalan Ramlan. (2002). Tayub di Keraton Kasepuhan Cirebon. Panggung jurnal seni STSI Bandung nomor XXV tahun 2002. 37-52
- Lalan Ramlan. (2005). Menimbang catatan medellkoop (1809) tentang *reglement van de tandhak of ronggèng in holen te Cirebon* (sekolah ronggèng di keraton Cirebon) Panggung jurnal seni STSI Bandung XXXVI tahun 2005, 40-53
- Mira Marlianti, Acep Iwan Saidi, Ahmad Dahlan Haldani. (2017). Pergeseran Bentuk Siluet Kostum Tari Jaipongan. Panggung Volume 27 No 1. Maret 2017. 49-61
- Prasad Kafle, Narayan. (2011). Hermeneutic phenomenological research method Simplified. *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, 5, 2011, ISSN: 2091-0479, 181-200.
- Prawira Atmaja. (1987). *Bau Sastra Jawa*. Surabaya: Yayasan Djojo Bojo.
- Robby Hidajat. (2014). Popularity of Waranggana Tayub Malang Through Body Exploitation. *Harmonia: Journal of Arts Research and Education*, 14 (2) (2014), 72-77.
- Sakinah. (2018). Ini Bukan Lelucon: Body Shaming, Citra Tubuh, Dampak dan Cara Mengatasinya. *Jurnal Emik*, Volume 1 Nomor 1, Desember 2018, 53-67
- Sisca Dwi Suryani. (2014). Tayub As A Symbolic Interaction Medium in Sedekah Bumi Ritual in Pati Regensy. *Harmonia: Journal of Arts Research and Education* 14 (2) (2014), 97-106
- Sunarto. (2017). Estetika dalam Konteks Pendidikan Seni *Jurnal Seni Refleksi Edukatika* 7 (2) (2017) p-ISSN: 2087-9385 e-ISSN: 2528-696X, 102-110
- Suharto, Ben. (1996). *Tayub pertunjukan dan Ritus Kesuburan*. Yogyakarta: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.
- Treny Hera. (2017). *Menjadi Seniman Jawa*. Sitakara. Edisi Ketiga/2017 ISSN 2541-1349, 95-105
- Yogyataya. (1923). *Sêrat Wedhataya*. Surakarta: Konservatori Surakarta.
- Nara Sumber**
Wantika, 48 tahun sindhír Sumber Rejo Tuban;
Rangga, 52 tahun seniman Tuban
Kijan 54 tahun tani Perunggahan Kulon Tuban;
Karmijan 45 tahun Karang Sari Tuban;
Purwono 58 tahun seniman. Jatiraga Tuban;
Sumardi 55 tahun seniman Tuban;
Sutiarsa. 53 tahun tani Bektiharjo Tuban;
Rodo. 60 tahun tani, warung towak. Bektiharjo Tuban;
Yahya. 32 tahun. sindhir, Jatiraga Tuban;
Karpuk 60 tahun tani, Janten Ngino Tuban;
Rondi 35 tahun guru seni budaya Tuban: