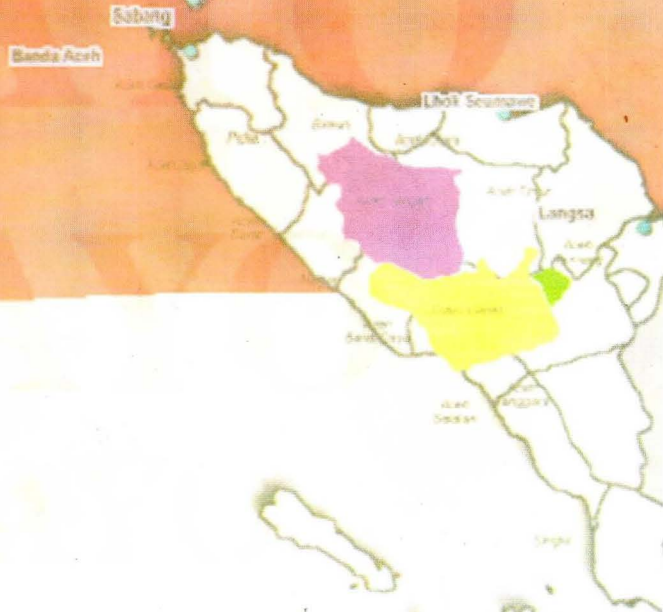




GAYO

ETNOGRAFI BUDAYA MALU

ektorat
ayaan



KEMENTERIAN KEBUDAYAAN DAN PARIWISATA
DEPUTI BIDANG NILAI BUDAYA, SENI DAN FILM

KATA PENGANTAR

305.811

MUJ

Syukur Alhamdulillah, kami panjatkan kehadiran-Nya, karena dengan izin-Nya buku Gayo Etnografi Budaya Malu dapat terselesaikan. Buku ini merupakan suatu deskripsi holistik yang meliputi keseluruhan unsur kebudayaan seperti bahasa, mata pencaharian, organisasi sosial, sistem kekerabatan, kesenian, sistem religi pada masyarakat atau etnik gayo.

Di dalam penjabaran buku ini mencakup wilayah asal kediaman etnik Gayo bernama Tanoh Gayo, dikenal juga dengan Dataran Tinggi Gayo, yang merupakan bagian dari rangkaian Bukit Barisan, terletak di bagian tengah wilayah propinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Deskripsi kebudayaan dalam risalah ini lebih difokuskan pada kebudayaan sub kelompok Gayo Lut yang mendiami wilayah Kabupaten Aceh Tengah. Ada pun dasar pilihan pada sub kelompok Gayo Lut adalah karena penulis sendiri pernah melakukan serangkaian penelitian lapangan di sana, misalnya pada tahun 1971, 1974-1975, 1981, 1982, 1984, dan 1994. Hasil penelitian inilah yang diramu menjadi dasar bahan penulisan ini di samping dari sumber-sumber kepustakaan lainnya.

Beberapa artikel menunjukkan bahwa kebudayaan itu memang dinamis dan mengalami perubahan dalam dimensi ruang dan waktu serta konteks yang berbeda. Seperti halnya adat-istiadat Gayo yang terus menerus mengalami perubahan. Perubahan adat-istiadat Gayo itu mulai terasa terutama setelah masuknya kekuasaan Jepang ke Gayo khususnya atau ke Indonesia umumnya pada tahun 1942. Pada masa kini diperkirakan adat Gayo telah banyak bergeser. Orang Minangkabau punya suatu ungkapan mengenai eksistensi adatnya, yaitu : "Adat dipakai baru, baju dipakai lusuh". Ungkapan ini bisa bermakna bahwa adat itu harus selalu dipakai, dengan segala perubahan yang juga terus terjadi. Namun, yang patut dicermati adalah pada tingkat apa perubahan itu; apakah pada tingkat nilai, norma, atau hanya pada tingkat gejala lahiriah saja.

Di masa lalu masyarakat Gayo telah merumuskan prinsip-prinsip adat yang disebut *kemalun ni edet*. Prinsip adat itu menyangkut "harga diri" (malu) yang harus dijaga, diamalkan, dan dipertahankan oleh kelompok kerabat. Pelanggaran atas prinsip adat ini akan mempengaruhi tindakan anggota kelompok dalam mempertahankan prinsip-prinsip tadi. Setiap orang harus berani berkorban meskipun dengan darah dan nyawa demi tegaknya harga diri itu.

Deskripsi etnografi Gayo ini mengungkapkan bahwa hakikat sistem adat masyarakat dimasa lalu sesungguhnya menjadi sistem kontrol sosial untuk mencapai keseimbangan, wahana demokrasi, memacu nilai kompetitif dari masing-masing parohnya. Seandainya sekarang sistem itu sudah melemah atau hilang, apakah nilai-nilai keseimbangan, demokrasi, kompetitif itu juga menjadi kendor. Paling tidak sistem adat masyarakat itu bisa menjadi dasar suatu hipotetis untuk melihat satu sisi kadar kebudayaan ini.

Akhir kata dengan segala kemampuan yang dimiliki, penulis telah berupaya memberikan yang terbaik bagi anda. Sesungguhnya demikian, mungkin saja terdapat kekurangan-kekurangan dalam buku ini, baik yang disebabkan oleh keterbatasan penguasaan ilmu penulis maupun keterbatasan waktu dan referensi yang dimiliki. Karena itu, saran dan kritik yang membangun dari para pembaca sekalian sangat penulis harapkan agar dapat dijadikan bahan perbaikan dan penyempurnaan di waktu mendatang.

Kehadiran buku ini juga tak terlepas dari bantuan berbagai pihak yang telah memberikan informasi, atau mengemukakan saran yang bermanfaat. Tanpa bantuan-bantuan tersebut, buku ini akan banyak memiliki kekurangan. Karenanya, kepada mereka semua, kami ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya.

Semoga Tuhan Yang Maha Kuasa selalu menyertai dan memberkati untuk kebahagiaan hidup kita di dunia dan akhirat.

Penulis

G A Y O

Etnografi Budaya Malu

Oleh

M. Junus Melalatoa

**Yayasan Budaya Tradisional
Dan
Kantor Kementrian Kebudayaan dan Pariwisata RI
Jakarta
2003**

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	i
DAFTAR ISI	ii
 BAB I PENDAHULUAN	
1 Ruang Lingkup	1
2 Adat Istiadat	2
2.1 Sumber Adat Gayo	3
2.2 Kategori Adat Gayo	4
2.3 Prinsip Dasar Adat	5
2.4 Adat dan Agama	6
3 Sistim Budaya Gayo	7
4 Sistim Paroh masyarakat	10
 BAB II IDENTIFIKASI	
1 Letak dan Lingkungan Alam	13
2 Data Demografi	16
3 Latar Belakang Sejarah	18
4 Pola Perkampungan	28
5 Bahasa	36

BAB III MATA PENCAHARIAN

1	Meramu dan Berburu	42
2	Menangkap Ikan	44
3	Pertanian Sawah	46
4	Berkebun	50
5	Dagang	52

BAB IV ORGANISASI SOSIAL

1	Prinsip-prinsip Dalam Adat Perkawinan	54
2	Sistim Kekerabatan	59
3	Kepemimpinan	76
4	Pelapisan Sosial	87

BAB V KESENIAN

1	Ragam Kesenian Gayo	114
2	Didong	117
2.1	Gambaran Umum	117
2.2	Melodi dan Lirik	123
2.3	Fungsi Didong	141
3	Tokoh Seniman	158

BAB VI RELIGI

1	Sistim Kepercayaan Leluhur	175
---	----------------------------	-----

BAB VII DINAMIKA PENDIDIKAN

1	Pengenalan Budaya Gayo	189
2	Pendidikan Agama	191
3	Pendidikan Umum	193
4	Profesi Guru	198

BAB VIII PERUBAHAN DAN KADAR KEBUDAYAAN

1	Perubahan Kebudayaan	201
2	Kadar Kebudayaan	205

BIBLIOGRAFI	207
--------------------	-----

Lampiran : (I)	235
-----------------------	-----

Lampiran : (II)	238
------------------------	-----

Penutup	248
----------------	-----

I. PENDAHULUAN

1. RUANG LINGKUP

Risalah ini merupakan sebuah karya etnografi tentang suku bangsa atau etnik Gayo. Karya etnografi artinya adalah suatu deskripsi holistik tentang kebudayaan satu masyarakat atau etnik tertentu. Deskripsi itu mengenai keseluruhan unsur kebudayaan seperti bahasa, mata pencaharian, organisasi sosial, sistem kekerabatan, kesenian, sistem religi, dan lain-lain. Setiap unsur kebudayaan itu direkat oleh sistem budaya yang menjadi roh bagi perilaku dalam kehidupan sosial dari etnik itu. Kehidupan sosial yang terkait dengan unsur kebudayaan tadi tidak lepas daripada bagaimana lingkungan alamnya, latar belakang sejarah, struktur demografinya, dan lain-lain. Di pihak lain deskripsi kebudayaan itu tidak lepas daripada perubahan-perubahan yang selalu terjadi, karena setiap kebudayaan memang cenderung berubah. Semua hal yang dikemukakan di ataslah yang menjadi ruang lingkup deskripsi etnografi dalam risalah ini.

Wilayah asal kediaman etnik Gayo bernama *Tanoh Gayo*, dikenal juga dengan Dataran Tinggi Gayo, yang merupakan bagian dari rangkaian Bukit Barisan, terletak di bagian tengah wilayah propinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Tanah asal kediaman orang Gayo ini dikenal pula dengan nama *Nenggeri Antara*.

Sesungguhnya etnik Gayo ini masih dapat dibagi ke dalam beberapa sub etnik, bahkan beberapa sub-sub etnik, yaitu Gayo Lut, Gayo Deret, Gayo Luwes, dan Gayo Serbejadi. Sub etnik Gayo Lut dan sub etnik Gayo Deret berada dalam wilayah Kabupaten Aceh Tengah. Sub etnik Gayo Lut masih terbagi atas sub-sub etnik Bukit dan Cik, yang tersebar dalam sembilan dari 10 kecamatan di Kabupaten Aceh Tengah. Di salah satu kecamatan itulah terletak kota Takengon, ibu kota kabupaten Aceh Tengah. Sedangkan sub Gayo Deret hanya mendiami satu wilayah kecamatan saja. Sekarang kedua sub kelompok ini sepertinya tidak bisa dibedakan lagi dan boleh dinyatakan sebagai Gayo Lut saja.

Sub kelompok ketiga adalah Gayo Luwes, yang kini mendiami Kabupaten Gayo Luwes, Kabupaten ini merupakan Kabupaten baru hasil pemekaran dari Kabupaten Aceh Tenggara. Sub kelompok keempat adalah Gayo Serbejadi, yang sekarang mendiami kecamatan Serbejadi, salah satu kecamatan dalam Kabupaten Aceh Tamiang. Kabupaten Aceh Tamiang sendiri merupakan satu Kabupaten baru hasil pemekaran dari Kabupaten Aceh Timur.

Sampai dengan pada masa terakhir ini belum ada prasarana jalan yang menghubungkan secara langsung antara daerah-daerah Gayo Lut, Gayo Deret, dan Gayo Luwes dengan daerah Gayo Serbejadi. Padahal keempat kelompok ini secara geografis berbatasan. Perbatasan itu tertutup hutan tropis, di antaranya adalah kawasan Gunung Louser. Orang dari daerah Gayo Lut dan Gayo Deret untuk mencapai daerah Serbejadi harus mengarungi wilayah tiga kabupaten lain, yaitu kabupaten Bireuen, kabupaten Aceh Utara, dan kabupaten Aceh Timur. Orang yang pergi dari daerah Gayo Luwes ke daerah Serbejadi harus melalui beberapa kabupaten di propinsi Sumatra Utara untuk bisa sampai ke kabupaten Aceh Tamiang. Jalan raya antara daerah Gayo Lut, Gayo Deret dengan Gayo Luwes yang sudah mulai dibuka pada jaman Jepang baru diaktifkan lagi beberapa tahun belakangan ini, yaitu tahun 1990-an. Pengaktifan jalan tersebut akhir-akhir ini adalah karena alasan keamanan. Keadaan ini yang menyebabkan mandeknya komunikasi antara sub-sub etnik itu dalam jangka waktu lama. Hal itu pulalah yang memungkinkan melahirkan variasi budaya, yang terwujud sekarang pada sub-sub kelompok Gayo itu. Variasi itu tampak misalnya dalam bahasa yang memujudkan beberapa macam dialek, bahkan ada lagi beberapa sub dialek.

Deskripsi kebudayaan dalam risalah ini lebih difokuskan pada kebudayaan sub kelompok Gayo Lut yang mendiami wilayah Kabupaten Aceh Tengah. Ini merupakan pembatasan ruang lingkup sub etnik dan wilayahnya. Kebudayaan Gayo Lut ini tentu saja ada kaitannya dengan kebudayaan sub-sub kelompok Gayo lainnya. Ada pun dasar pilihan pada sub kelompok Gayo Lut adalah karena penulis sendiri pernah melakukan serangkaian penelitian lapangan di sana, misalnya pada tahun 1971, 1974-1975, 1981, 1982, 1984, dan 1994. Hasil penelitian inilah yang diramu menjadi dasar bahan penulisan ini di samping dari sumber-sumber kepustakaan lainnya.

Penelitian lapangan itu dilakukan pada beberapa *kampung* atau komunitas kecil (*kegeciken*), misalnya *kampung* Kebayakan, *kampung* Bebesen, komunitas kecil ("desa") Ratawali, Janarata, dan lain-lain. Kebayakan dan Bebesen merupakan contoh dua *kampung* "tua" di wilayah Gayo Lut; sedangkan Ratawali dan Janarata merupakan komunitas desa "baru", dan keduanya merupakan kawasan perkebunan kopi rakyat.

2. ADAT ISTIADAT

Dalam risalah ini konsep adat atau adat istiadat sama pengertiannya dengan konsep kebudayaan, dalam artian sebagai pedoman perilaku dalam kehidupan sosial (lihat juga; Koentjaraningrat, 1990 : 190). Dalam bahasa Gayo konsep adat itu disebut *edet* dan adat-istiadat disebut *edet-istiedet*. Apa yang dirumuskan atau apa isi daripada adat istiadat Gayo itu tentu saja sesuai dengan keadaan kehidupan masyarakat pada masa atau jaman yang sedang berjalan dari waktu yang lalu itu. Pada periode ketika pengaruh akidah dan kaidah Islam belum banyak diamalkan tentu berbeda dengan ketika pengaruh ajaran Islam semakin besar. Satu waktu satu hal boleh dilaksanakan menurut ketentuan agama Islam, padahal dulu tidak dibenarkan oleh adat. Hal seperti itu dinyatakan dalam satu ungkapan adat : *Edet mungenal hukum mubeza*. Artinya aturan-aturan adat itu masih bisa atau harus dikontrol oleh kaidah agama. *Edet* yang semula berlaku amat ketat bisa diperlunak oleh kaidah agama.

Adat-istiadat Gayo itu rupanya terus menerus mengalami perubahan. Perubahan adat-istiadat Gayo itu mulai terasa terutama setelah masuknya kekuasaan Jepang ke Gayo khususnya atau ke Indonesia umumnya pada tahun 1942. Pada masa kini diperkirakan *edet* Gayo telah banyak bergeser dan hal itu barangkali juga lumrah. Seperti diketahui bahwa kebudayaan sendiri memang bersifat tetap, tetapi cenderung berubah; yang tentunya juga terjadi pada adat (*edef*) Gayo itu sendiri. Orang Minangkabau punya suatu ungkapan mengenai eksistensi adatnya, yaitu : "Adat dipakai baru, baju dipakai lusuh". Ungkapan ini bisa bermakna bahwa adat itu harus selalu dipakai, dengan segala perubahan yang juga terus terjadi. Namun, yang patut dicermati adalah pada tingkat apa perubahan itu; apakah pada tingkat nilai, norma, atau hanya pada tingkat gejala lahiriah saja.

Pada masa yang lebih akhir ini masyarakat Gayo sendiri telah sangat menyadari tentang adanya perubahan adat atau kebudayaannya. Kesadaran akan perubahan itu dirasakan dan dinyatakan sudah menyentuh pada tingkat nilai budaya. Kesadaran akan perubahan itu dapat disimak misalnya pada sebuah lirik yang diungkapkan oleh seorang tokoh adat Gayo – Abdul Kadir Gecik Tue Asir-asir — pada 4 Agustus 1994, dalam satu forum "Temu Budaya Gayo" di Takengon, Aceh Tengah, seperti berikut ini :

*Pok ane-ane kelalang buku-buku
Geh tuen pane munepa gelang puntu
Geh anak ni pake irebut ne ari pamungku
Mongot kire aku gere pane bersebuku*

("Puk ambai-ambai kelalang buku-buku
Datang tuan pandai menempa gelang puntu
Datang anak seseorang direbutnya dari tanganku
Aku ingin menangis tapi tak pandai "meratap")

Apa yang dimaksud oleh tokoh adat ini dalam lirik di atas? Adat istiadat yang selama ini ada dalam genggam tangan, tiba-tiba direbut oleh orang lain. Tentu saja adat yang direbut itu digantinya dengan yang lain. Ia amat sangat berduka, tetapi sudah tak pandai lagi menangis dan meratap.

Perubahan yang sudah menyentuh nilai-nilai Gayo digambarkan oleh tokoh tersebut diatas dengan pernyataan seperti berikut ini :

Senare gere ne opat kal
Seneta gere e due jengkal
Munyuket nge rancung
Munimang nge angik
Munyuket gere ne berare
Munipet gere ne bemeter

("Satu are tidak lagi empat kal
Sehasta tidak lagi dua jengkal
Menakar sudah rancung
Menimbang sudah oleng
Menakar tak lagi pakai are
Mengukur tak lagi pakai meter")

Apa yang dimaksudkan dalam pernyataan diatas ini? Pernyataan itu hanyalah merupakan kebalikan daripada yang dinyatakan dalam ungkapan adat. Pernyataan itu menggambarkan perilaku masyarakat yang menyimpang dari pesan-pesan nilai budaya Gayo, misalnya orang tidak lagi bersifat adil, jujur, amanah, dan lain-lain. Pandangan atau pengetahuan menurut budaya Gayo, yang namanya satu are (alat ukuran isi) harus empat kal. Sehasta itu seharusnya dua jengkal. Kalau menakar tidak boleh "rancung", tidak boleh lebih atau kurang dari yang seharusnya. Menimbang harus sesuai dengan berat yang sebenarnya. Akan tetapi, sekarang semuanya sudah berubah. Alat menakar saja sudah tidak pakai are lagi, alat ukur saja sudah tidak pakai meteran lagi, tetapi dengan cara bagaimana maunya sendiri.

Lepas daripada perubahan-perubahan yang telah dikemukakan di atas, berikut ini kita mengutip "dasar-dasar adat istiadat Gayo" menurut pandangan pada informan di lapangan. Dasar-dasar itu menyangkut (1) sumber adat, (2) kategori adat, (3) prinsip dasar adat, (4) adat dan agama. Semua itu dapat dijelaskan dalam uraian singkat berikut ini.

2.1. Sumber Adat Gayo

Sumber-sumber adat Gayo ada empat, yaitu:

- (a). *lazim*, (b). *penah*, (c). *biasa*, dan (d) *ramah*, yang masing-masing dapat dijelaskan seperti berikut ini.
- (a). *Lazim* ("lazim") adalah satu kata, ungkapan, konsep, yang menjadi acuan bagi satu perbuatan, misalnya : *mah bayi* (*mah* = "membawa, mengangkat"; *bayi* = "penganten"), yang arti harafiahnya "menggotong penganten". Dalam kenyataannya "penganten" itu digiring, diantar, atau diiringkan"; namun kosakata *mah* sudah lazim dengan pengertian adat seperti tersebut diatas.

- (b). *Penah* ("pernah") adalah satu keadaan yang tidak lazim tetapi "pernah" terjadi. Keadaan yang dimaksud dapat ditunjukkan contohnya seperti berikut : *Penah mutik ruluh, bunge mala* ("pernah putik luruh, bunga layu"). Ungkapan ini dapat dijelaskan bahwa putik seharusnya akan menjadi buah, tetapi "pernah" terjadi sebelum menjadi buah telah luruh, atau "pernah" pula terjadi bunga menjadi layu sebelum berkembang. Dalam aturan hukum keadaan semacam ini dapat disebut sebagai *jurisprudensi*.
- (c). *Biasa* ("biasa") adalah suatu keadaan yang tunduk pada hukum alam, yang sudah seharusnya terjadi demikian. Misalnya, seseorang dari muda pasti akan menjadi tua, setiap yang hidup pasti akan mati.
- (d). *Ramah*, pemberian atau pemilikan status seseorang harus ditunjang suatu syarat dan syarat itu diwujudkan dalam perilaku dan kinerja, misalnya status pemimpin, ulama, tukang, dan lain-lain. Eksistensi status itu dapat disimak dalam ungkapan berikut ini :

Ike reje enti taring edet
Ike tengku enti taring suret
Ike utus enti taring sipet
Kati ungeren tengku kena lagu
Kati ungeren lebe kena perange

("Jika jadi raja jangan tinggalkan adat
 Jika jadi ulama jangan tinggalkan ayat
 Jika jadi tukang jangan tinggalkan penyipat
 Digelari ulama karena perilaku
 Digelari lebai karena perangai")

Sesuai dengan sifat dari kebudayaan atau adat yang cenderung berubah, termasuk *edet* Gayo, maka perubahan adat Gayo yang sangat berarti adalah setelah masuknya kekuasaan Jepang ke daerah Gayo (1942). Meskipun kekuasaan Jepang ini relatif sangat singkat, namun telah menyebabkan roda kehidupan adat menjadi terhenti. Apalagi kemudian berbagai peristiwa susul menyusul, seperti geloranya revolusi fisik, gejolaknya peristiwa DI/TII, gelegaknya demokrasi terpimpin, goncangan peristiwa G30S dan lain-lain. Semuanya membuat adat-istiadat Gayo seperti terguncang.

2.2. Kategori Adat Gayo

Masih pada masa kekuasaan kolonial Belanda, adat Gayo dapat dibagi atas empat kategori, yaitu : (a). *Edetolah*, (b). *Edet Muhakamah*, (c). *Edet Mutamainnah*, dan (d). *Edet Jahiliyah*.

- (a). *Edetolah* adalah "adat" yang berasal dari Tuhan, bukan *inget* atau *peraturan* biasa yang dibuat manusia.
- (b). *Edet Muhakamah* adalah adat yang merupakan hasil musyawarah (*genap mupakat*), misalnya penghargaan terhadap seseorang atau dipercaya menjalankan tugas tertentu berdasarkan kemampuan yang dimilikinya dengan ukuran objektif, misalnya seperti yang dipesankan dalam ungkapan berikut ini :

si mutuah bon kin reje
si malim bon kin tengku
si bijak bon kin perawah
si behu bon kin panglime
si tegger bon kin penemah

(yang bertuah jadi raja
yang alim jadi ulama
yang bijak jadi juru -bicara
yang perkasa jadi panglima
yang kuat pengangkat berat)

- (c). *Edet Mutamainnah* adalah adat yang turun temurun dari orang tua kepada anak, dari satu generasi ke generasi berikutnya. Transformasi adat ini tentu melalui proses sosialisasi dan proses enkulturasi.
- (d). *Edet Jahiliyah* adalah adat yang menyimpang dari akidah dan kaidah agama, dan seorang informan menyatakan sebagai "adat orang tak beragama".

2.3. Prinsip Dasar Adat

Prinsip-prinsip dasar dari adat Gayo disebut *kemalun ni edet*, yang terdiri dari empat unsur, yaitu : (a). *nahma teraku*, (b). *denie terpancang*, (c). *malu tertawan*, dan (d). *bela mutan*. Keempat prinsip ini dapat dijelaskan seperti berikut ini.

- (a). *Nahma teraku* bisa diartikan sebagai "nama baik", "harkat diri", atau "hak asasi" dari seseorang atau kelompok yang tidak boleh terganggu atau diganggu oleh pihak lain. Yang dimaksud dengan kelompok adalah misalnya klen (*belah*), kampung, atau etnik Gayo sendiri.
- (b). *Denie terpancang* adalah hak atas wilayah yang dimiliki oleh individu atau kelompok yang tidak boleh atau tidak mungkin dikuasai atau direbut pihak lain yang tidak sesuai dengan aturan adat yang berlaku.
- (c). *Malu tertawan* (*malu* = "kaum perempuan") artinya perempuan (anak perempuan atau isteri) harus terjaga atau dijaga martabatnya sebagai perempuan, yang tidak diganggu atau difitnah oleh orang atau pihak lain.
- (d). *Bela mutan* artinya pembelaan terhadap seseorang sebagai kerabat atau anggota satu kelompok yang disakiti atau dibunuh pihak lain.

Tindakan-tindakan untuk mempertahankan prinsip-prinsip tersebut di atas bisa disebut sebagai mempertahankan "harga diri" (*nahma* atau *malu*) yang bila perlu harus di bayar dengan darah atau nyawa sekalipun. Dalam kehidupan sosial masyarakat Gayo. "harga diri" itu merupakan nilai utama dalam sistem nilai budaya Gayo.

Dalam operasionalisasi sistem nilai itu biasanya ditunjang oleh sistem norma, aturan, hukum, yang dalam sistem adat Gayo berupa *peraturen*, *inget*, *resam*, dan lain-lain. Di antara sistem norma dalam budaya Gayo misalnya yang menyangkut perilaku adalah apa yang disebut *madu ni edet*, *sumang opat*.

Prinsip adat lainnya tersirat dalam apa yang disebut *madu ni edet*, yang meliputi empat unsur, yaitu : *terjah*, *empah*, *keliling*, dan *juge*.

- (a). *Terjah* merupakan sikap atau ucapan yang sifatnya merendahkan orang lain. Contoh ucapan yang meremehkan orang lain (*ling terjah*) : "Bukan orang seperti kau bisa mengatur aku" (*nume macam ko nguk munukum naku*).
- (b). *Empah* merupakan sikap atau ucapan yang mengungkit-ungkit perbuatan jelek yang sudah lama lalu. Contoh ucapan yang bersifat seperti itu (*peri empah*) : "Dulu pun engkau berbuat semauu terhadap aku" (*Betawa tenoya pe ente kekuneh wa iukumen ko aku*).
- (c). *Keliling* adalah perilaku yang tidak sesuai dengan potensi, kemampuan, atau bakat yang dimiliki seseorang. Sebaliknya seseorang itu berperilaku di luar potensi yang dimilikinya itu, yang sesungguhnya langsung atau tidak bisa merugikan orang lain atau masyarakat. Contohnya

adalah seorang guru tidak berperilaku sebagaimana layaknya seorang guru.

- (d). *Juge* merupakan perilaku yang tidak konsisten dan tidak bersifat amanah. Contohnya adalah sesuatu yang telah diberikan diminta kembali, atau janji yang tidak ditepati.

Satu kategori adat lain adalah apa yang dinamakan *sumang* ("sumbang") terdiri atas empat unsur "sumbang", yaitu :

- Sumang kenunulen* ("sumbang tempat duduk"), artinya tempat duduk seseorang dalam hubungannya dengan orang lain dengan status tertentu harus mengambil posisi yang benar menurut norma adat. Misalnya, bagaimana seharusnya posisi duduk seorang mertua laki-laki (*Tuwen*) dan posisi duduk menantu perempuan (*pemen*).
- Sumang pecerakan* ("sumbang pembicaraan"), artinya pembicaraan yang tidak senonoh, tidak pantas diucapkan oleh seorang di antara orang-orang tertentu.
- Sumang penengon* ("sumbang penglihatan"), artinya sumbang melihat keadaan tidak senonoh, misalnya melihat orang yang sedang mandi.
- Sumang pelangkahan* ("sumbang perjalanan"), artinya tidak semua tempat dapat dilalui.

Selain prinsip-prinsip dasar adat tersebut di atas, masih ada apa yang disebut **resam peraturen**. *Peraturen* merupakan aturan pelaksanaan dari unsur tertentu dari adat, sedangkan *resam* adalah kebiasaan yang tidak mengikat yang biasa dilakukan oleh anggota masyarakat. *Resam peraturen* ini telah dituangkan ke dalam 45 pasal, seperti layaknya sebuah Undang-undang (lihat Lampiran). Pasal-pasal ini berlaku pada masanya, yaitu sebelum masuknya kekuasaan Jepang.

2.4. Adat dan Agama

Dasar-dasar yang melatar belakangi perihal adat telah dikemukakan di atas. Pada awalnya adalah yang diperkirakan menjadi pedoman perilaku sosial masyarakat Gayo. Namun dalam rentang perjalanan waktu, seperti masyarakat lain pada umumnya, masyarakat Gayo pun dengan kebudayaannya yang bersifat dinamis dalam arti bersifat tetap tetapi terus cenderung berubah. Sementara itu, entah pada zaman atau abad ke berapa, hadir pedoman baru yaitu agama Islam dengan segala akidah dan kaidahnya. Keseluruhan akidah dan kaidah agama ini dalam pemahaman masyarakat Gayo tercakup dalam satu konsep yang disebut *hukum*.

Menyangkut konsep *edet* dan *hukum* maka munculah sejumlah ungkapan adat

Yang dipedomani masyarakat adat Gayo dimasa lalu. Beberapa contoh ungkapan dapat disimak seperti berikut ini.

Edet mungenal hukum mubeza.

("Adat mencari agama mengontrol")

Ungkapan ini mengandung makna yang dapat kiranya dipahami atau ditafsir seperti berikut. Kehidupan masyarakat itu selalu mendapat tantangan dari lingkungannya dan setiap kali pula masyarakatnya harus merespons sebagai jawaban atas tantangan tadi, yang kemudian terlahirlah acuan-acuan baru. Acuan-acuan baru itulah yang disebut *edet*. Proses inilah yang disebut *mungenal* ("mencari"), atau mencari dan mencari lagi sampai akhirnya ditemukan norma-norma atau nilai-nilai adat. Namun, nilai dan norma-norma itu tidak boleh bertentangan dengan akidah dan kaidah agama (*hukum*), artinya *hukum* itu mengontrol adat (*hukum mubeza*).

Adanya fungsi yang sedemikian dari masing-masing acuan perilaku di atas menyebabkan keduanya merupakan dua unsur yang tak terpisahkan, merupakan satu sistem yang berjaln kelindan

yang saling memperkuat. Sifat ini diperkuat lagi oleh beberapa ungkapan lainnya.

Taring edet benasa agama, taring agama jahil edet

("Tanpa adat rusak agama, tanpa agama adat menjadi jahil").

Ungkapan ini menunjukkan bahwa agama dan adat tampak saling menunjang. Yang satu tanpa yang lain tidak akan berjalan dengan baik. Ungkapan ini lebih diperkuat lagi oleh ungkapan lain.

Edet pegemi agama

("Adat pagarnya agama")

Rupanya adat itu berfungsi sebagai pagarnya agama, yang dengan kata lain akidah dan kaidah agama itu lebih penting daripada norma adat. Namun, agama itu sendiri bisa menjadi lemah tanpa dipagari adat.

3. SISTEM BUDAYA GAYO

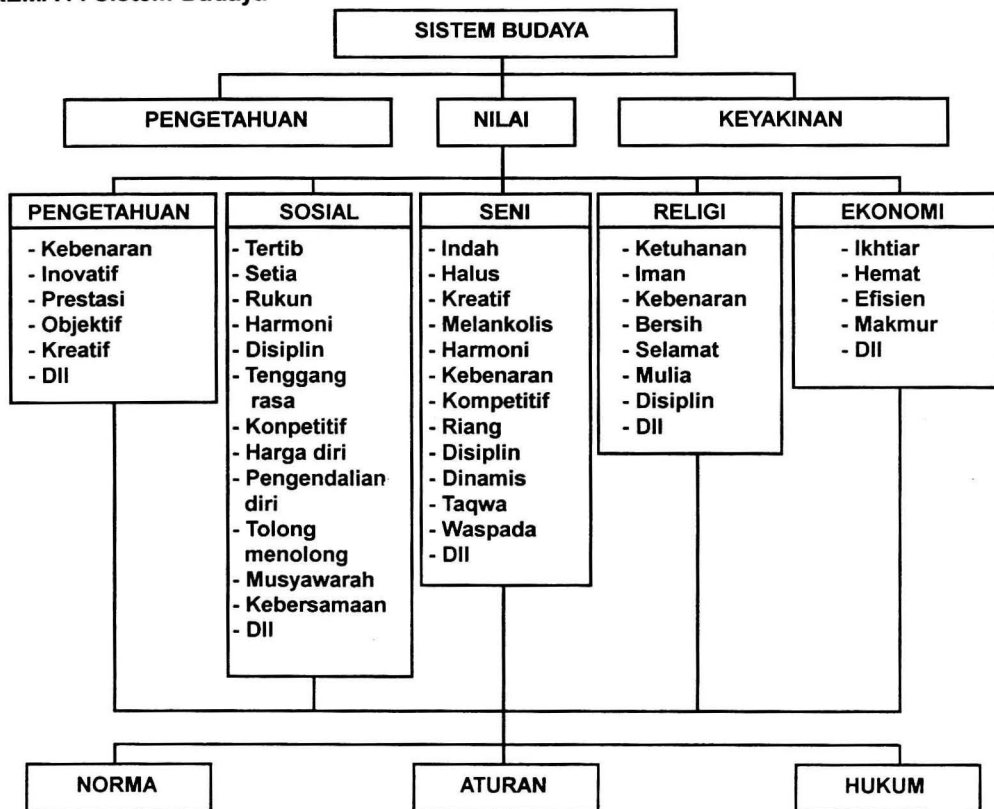
Dalam kenyataan tafsir atas konsep kebudayaan ada yang "sempit" dan ada yang "luas". Kalangan awam umumnya memberi tafsir atau memahami kebudayaan itu berada di seputar "wilayah kesenian" dan inilah yang dimaksud tafsir "sempit". Tafsir yang "luas" berasal dari para ilmuwan yang mempelajari kebudayaan dan telah melahirkan banyak batasan atau definisi (lihat misalnya : Kroeber dan C. Kluckhohn, 1952; Winarto, 1989). Dalam risalah ini, dengan mengacu kepada pandangan sementara ahli tadi, kebudayaan itu difahami sebagai sistem ide atau sistem gagasan milik suatu masyarakat yang dijadikan acuan bagi tingkah laku dalam kehidupan sosial dari masyarakat yang bersangkutan. Dalam bahasan tentang kebudayaan seringkali muncul konsep adat-istiadat, yang kembali tampil pengertian 'sempit' dan "luas".¹ Dalam tulisan ini adat-istiadat difahami sama pengertiannya dengan konsep kebudayaan tadi.

Lebih jauh konsep kebudayaan dapat dikembangkan dalam suatu rincian untuk mendapatkan pemahaman dan tujuan yang lebih operasional. Rincian itu terdiri atas unsur-unsur gagasan tadi yang terkait dalam satu sistem, yang dikenal sebagai konsep sistem budaya (*cultural system*). **Sistem budaya** : adalah seperangkat pengetahuan yang meliputi pandangan hidup, keyakinan, nilai, norma, aturan, hukum, yang menjadi milik suatu masyarakat melalui suatu proses belajar, yang kemudian diacu untuk menata, menilai, dan menginterpretasi sejumlah benda dan peristiwa dalam beragam aspek kehidupan dalam lingkungan masyarakat yang bersangkutan (lihat juga : Bachtiar, 1994 : 18).

Batasan di atas ini memuat sejumlah konsep penting, misalnya pengetahuan, keyakinan, nilai, norma, aturan dan hukum. Analisis terhadap kenyataan empirik dalam mencari pemahaman tentang suatu kebudayaan itu dapat dibuatkan suatu skema sistem budaya dengan berbagai unsumnya (Lihat : Skema I).

¹ Pembicaraan kalangan awam tentang adat istiadat dari satu masyarakat seringkali diiringi dengan contoh seragam, misalnya sekitar "adat perkawinan". Sebaliknya Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Depdikbud, telah menerbitkan seri buku "Adat Istiadat" hampir seluruh Propinsi di Indonesia, yang isinya berupa karya etnografi suku-suku bangsa yang mendeskripsikan keseluruhan unsur kebudayaannya.

SKEMA I : Sistem Budaya



Pada skema di atas ini unsur nilai atau nilai budaya tampak sedemikian pentingnya. Nilai budaya : adalah suatu konsepsi abstrak yang dianggap baik dan yang amat bernilai dalam hidup, yang menjadi pedoman tertinggi bagi kelakuan dalam kehidupan satu masyarakat (lihat misalnya : Koentjaraningrat, 1982).

Berbagai nilai tersebar dalam unsur pengetahuan, religi, sosial, seni, dan ekonomi. Kita juga bisa melihat ada nilai-nilai yang sama yang terdapat dalam berbagai aspek, Nilai taqwa terdapat dalam aspek religi dan seni; nilai disiplin terdapat dalam aspek-aspek sosial, seni, dan religi; nilai kreatif terdapat dalam berbagai kebudayaan, meskipun jumlah atau variasinya tidak sama dalam aspek pada berbagai kebudayaan itu.¹

Di masa lalu masyarakat Gayo telah merumuskan prinsip-prinsip adat yang disebut *kemalun ni edet*. Prinsip adat itu menyangkut "harga diri" (malu) yang harus dijaga, diamalkan, dan dipertahankan oleh kelompok kerabat tertentu, kelompok satu rumah (*sara umah*), klen (*belah*), dan kelompok yang lebih besar lagi.

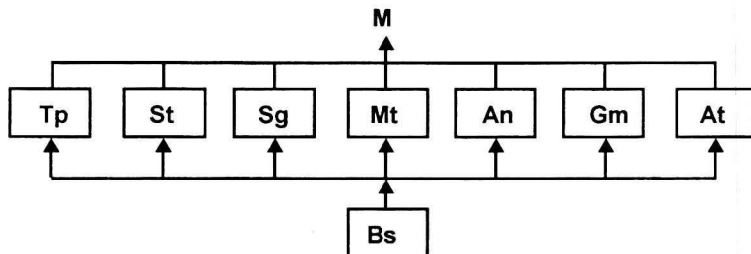
² Rangkaian nilai dalam berbagai aspek, seperti yang tampak pada Skema I, didapat dari sumber referensi dan hasil penelitian lapangan pada sejumlah kebudayaan suku bangsa di Indonesia (lihat misalnya Sedyawati, 1996).

Keseluruhan anggota kelompok itu disebut “satu kesatuan harga diri” (*sara kekemelen*). Pelanggaran atas prinsip adat ini akan mempengaruhi tindakan anggota kelompok dalam mempertahankan prinsip-prinsip tadi. Setiap orang harus berani berkorban meskipun dengan darah dan nyawa demi tegaknya harga diri itu. Hal ini tercermin dalam ungkapan adat : *ike kemel mate*. Namun, tindakan adat yang mungkin menyimpang jauh akan dikontrol dan dikendalikan oleh kaidah-kaidah agama (hukum) tadi (lihat juga Melalatoa, tt).

Seorang individu dalam masyarakat harus menegakkan dan menjaga “harga diri”nya. Orang yang punya “harga diri” disebut *mukemel* artinya “punya rasa malu”. Orang yang tidak punya harga diri disebut *gere mukemel* atau “tak punya rasa malu”, yang dipandang rendah oleh masyarakat adat itu. Harga diri adalah sebuah nilai, bahkan bisa disebut nilai-utama atau nilai yang dipandang sangat penting. Seperti telah dikemukakan di atas, nilai adalah salah satu unsur penting dari sistem budaya dari setiap masyarakat.

Satu masyarakat biasanya memiliki sistem nilai yang bisa dirinci menjadi : nilai pengetahuan, nilai religi, nilai sosial, nilai ekonomi, nilai seni, yang keseluruhannya saling terkait dalam menata kehidupan masyarakatnya. Suatu hasil kajian (Melalatoa, 1987) telah mengungkap sistem nilai (nilai-nilai sosial) pada masyarakat Gayo-Lut yang berada di Kabupaten Aceh Tengah. Nilai-nilai itu terbagi atas tiga kategori, yaitu nilai- utama, nilai penunjang, dan nilai-pendorong. Sistem nilai itu tampak seperti dalam skema di bawah ini:

Skema Sistem Nilai Budaya Gayo



Skema di atas dapat dijelaskan sebagai berikut. Yang dimaksud nilai utama adalah “Harga-diri” (*Mukemel* – M). Harga-diri itu seharusnya (idealnya) menjadi milik diri setiap individu. Seseorang baru bisa meraih nilai utama itu apabila ditunjang oleh adanya pengamalan sejumlah nilai lainnya (nilai penunjang). Nilai-nilai penunjang yang dimaksud adalah : “Tertib” (*tertip* – Tp), “Setia” (*setie* – St), “Kasih-sayang” (*Semayang – gemasih* – Sg), “Rajin” (*Mutentu* – Mt), “Amanah” (*Amanah* – An), “Musyawarah-mufakat” (*Genap-mufakat* – Gm), “Tolong-menolong” (*Alang-tulung* – At). Pengamalan nilai penunjang ini digerakkan oleh sebuah nilai lain (nilai penggerak), yaitu nilai “Kompetitif” (*Bersikekemen* – Bs).

Semua nilai ini merupakan konsepsi abstrak yang dianggap baik dan bernilai tinggi, yang menjadi acuan bagi tingkah laku dalam kehidupan sosial. Nilai-nilai itu harus dikenal dan dibudayakan (enkulturasi) atau diamalkan (internalisasi) oleh anggota masyarakatnya. Itulah sebabnya nilai itu sering tersirat dan tersurat dalam ungkapan-ungkapan adat, yang sewaktu-waktu diperkenalkan atau diucapkan, baik dalam upacara-upacara adat atau dalam pergaulan kehidupan sehari-hari. Bagaimana pentingnya nilai-nilai “tertib”, “setia”, “kasih sayang” dapat disimak misalnya dalam ungkapan adat berikut ini. “Orang yang tertib dalam majelis atau bermasyarakat adalah orang yang mulia” (*Tertip*

bermenjelis umet bermenlie). Ungkapan lain menyatakan : “Biar mati demi kesetiaan, biar papa demi kasih-sayang” (*Setie mate gemasih papa*). Kita dapat kiranya memahami betapa tingginya harga nilai tertib, kesetiaan, dan kasih sayang dalam kebudayaan Gayo ini.

Nilai-nilai di atas menjadi acuan bagi tindakan dalam berbagai aspek kehidupan, misalnya kekerabatan, kepemimpinan, mata pencaharian, kesenian, upacara, dan lain-lain. Semuanya untuk mewujudkan “harga-diri” tadi. Bagaimana aktualitas nilai itu dalam kehidupan masyarakatnya di masa lalu akan diurai dalam bagian lain dari karya tulis ini.

Sistem nilai di atas masih dijabarkan dalam wujud sistem norma dari adat (*edef*) itu. Norma-norma itu ada yang telah dirumuskan dalam satu konsepsi tertentu dengan rinciannya, misalnya yang disebut “musuhnya-adat” (*madu ni edef*), “empat sumbang” (*sumang-oꝛ af*). Norma-norma ini menyangkut perilaku yang tidak baik atau perilaku yang tidak menunjang sopan santun (*tertip-sopan*). *Madu ni edef* terdiri dari (1) “perilaku tidak senonoh” (*terjah*), (2) “berperilaku yang menyinggung perasaan orang lain (*empah*), (3) “perilaku mencari-cari kelemahan atau kesalahan orang lain” (*keliling*), dan “selalu berprasangka buruk” (*juge*). Perbuatan yang tercela yang termasuk “sumbang” (*sumang*), yaitu : (a) “sumbang untuk melihat hal yang tidak pantas” (*sumang penengon*), (b) “sumbang mendengar hal tertentu (*sumang penengen*), (c) “sumbang mengucapkan sesuatu hal” (*sumang pecerakan*), dan (d) “sumbang menempati tempat tertentu (*sumang kenunulen*). Semua ini akan dijadikan ukuran apakah seseorang berperilaku tertib atau tidak dalam kehidupan sosial (Melalatoa, 1986).

4. SISTEM PAROH-MASYARAKAT

Sistem “paroh-masyarakat” yang dalam istilah teknis dikenal dengan *moiety* adalah kesatuan sosial dari dua bagian masyarakat yang unilineal. Setiap person atau individu dalam masyarakat yang bersangkutan harus memilih sebagai anggota salah satu bagian (“paroh”) dalam rangka keseluruhan sistem hubungan dalam struktur sosialnya (Murdock, 1949: 47). Dalam kenyataannya suku bangsa tertentu ada yang memiliki sistem paroh-masyarakat hanya terdiri dari dua klen saja. Sebaliknya ada suku bangsa lain di mana satu parohnya merupakan gabungan dari beberapa klen (Hoebel, 1966: 374).

Pada suku bangsa tertentu yang memiliki sistem *moiety*, di mana mereka memelihara adat eksogami, bukan terdiri dari klen-klen dengan aturan keturunan yang sama, tetapi dengan aturan keturunan yang berbeda (Van Wouden, 1968: 5). Di antara bentuk-bentuk *moiety* itu ada ahli yang menamakannya *pseudo-moiety*. Ada pun ciri-ciri satu masyarakat dengan bentuk *pseudo-moiety* ini, di mana masing-masing paroh-masyarakatnya hidup dalam kampung yang terletak berbatasan, yang seolah-olah merupakan kelompok kerabat, tetapi sesungguhnya tidak ada hubungan berdasarkan keturunan. Kesatuan sosial yang tidak berdasarkan keturunan ini juga tidak memelihara adat eksogami. Kedua kampung yang terletak berbatasan itu hidup persaingan dalam berbagai bentuk permainan (Murdock, 1949 : 47).

Masyarakat Gayo Lut tampaknya mengenal sistem *moiety* dalam wujud *pseudo-moiety* seperti telah dikemukakan di atas. Sistem ini dalam kehidupan sosial mewujudkan “persaingan” atau sering dikatakan “permusuhan” antarpah. Ketika sistem ini dibahas dalam bentuk tulisan atau diskusi sering menimbulkan kontroversial di kalangan tertentu dari anggota masyarakat Gayo Lut, dalam arti hal ini merupakan masa lalu yang sensitif dan tidak ada gunanya untuk diungkap-ungkap kembali pada masa kini.

Akan tetapi mengapa hal ini diungkap kembali dalam risalah ini? Penulis melihat bahwa gejala yang merupakan fakta empirik yang masih hidup sampai sekarang, paling tidak dalam bentuk “permainan” seperti dikemukakan oleh Murdock tersebut di atas. Di bagian lain, misalnya kesenian,

akan dapat dilihat perwujudan itu yang mempunyai makna positif dalam membangun daya kreativitas yang luar biasa. Di samping itu sistem *moiety* membuat masyarakat Gayo-Lut ini menjadi bersifat kompetitif dan dinamis.

Sesungguhnya sistem paroh-masyarakat itu mempunyai jaringan yang luas daripada sekedar dalam sistem kekerabatan saja. E. Durkheim dan M. Mauss mengemukakan bahwa klasifikasi suatu masyarakat atas dua paroh itu bukan sekedar iseng-iseng saja, tetapi merupakan satu alat yang dapat dipakai untuk menguasai alam dan menentukan arah perbuatan manusia dalam hubungan dengan alam sekelilingnya (Koentjaraningrat, 1961: 345).

Koentjaraningrat (1977: 126-127) mengemukakan fungsi yang sangat penting berkenaan dengan paroh masyarakat itu adalah sebagai berikut.

- (1). Dalam satu masyarakat, juga masyarakat kecil, seringkali ada kelompok kerabat atau satu golongan sosial yang berkuasa. Kekuasaan itu bisa menjadi sedemikian besar, sehingga golongan sosial yang berkuasa mulai memperkuda golongan lainnya. Oleh karena itu perlu ada landasan adat yang memberi wewenang kepada golongan lain tadi untuk mengimbangi kekuasaan pihak pertama. Demikian sistem paroh masyarakat itu berfungsi sebagai sistem penjaga keseimbangan antara yang berkuasa dan pihak oposisi. Sistem ini tampak sebagai satu perwujudan sistem demokrasi.
- (2). Lain fungsi sosial dari sistem *moiety* adalah menyalurkan ketegangan-ketegangan sosial antara golongan melalui upacara dan permainan adat yang mengandung ciri-ciri bersaing, tetapi yang dianggap bersifat keramat. Dengan menyalurkan ketegangan-ketegangan sosial melalui permainan dan religi dapat dikurangi perselisihan yang bersifat kekerasan.

Pada dua fungsi paroh-masyarakat di atas ini, kami ingin menggaris bawahi bahwa factor kekuasaanlah yang menimbulkan fungsi politik itu. Ahli ilmu politik mengatakan bahwa kekuasaan yang mengandung otoritas mempengaruhi kehidupan politik, baik dalam negara mau pun dalam komunitas-komunitas kecil. Kekuasaan sebagai biang konflik atau perpecahan selalu ditemani oleh kekuasaan sebagai benih integrasi. Jadi kekuasaan bisa mendorong orang untuk berbuat hal-hal yang bisa menimbulkan konflik, tetapi pada waktu yang sama bisa merangsang kerja sama dan integrasi (Alfian, 1982 : hlm. xii – xiii). Keadaan ini memang sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh ahli lainnya, bahwa tidak ada satu masyarakat pun yang semata-mata bersifat kerja sama (*co-operative*) atau semata-mata bersifat bersaing (*competitive*). Kerja sama dan bersaing itu kedua-duanya musti terwujud dalam satu masyarakat (Mead, 1937 : hlm. 460).

Beberapa ahli juga menyatakan bahwa dalam masyarakat yang terdapat sistem paroh-masyarakat, di satu segi kedua paroh masyarakat saling bersaing bahkan bermusuhan, tetapi di segi lain mereka saling membutuhkan secara timbal balik (Murdock, 1949 : hlm. 90; Levi-Straus, 1963 : hlm. 133). Prinsip timbal balik (*principle of reciprocity*) dalam paroh-masyarakat lebih diberi tekanan lagi oleh ahli antropologi E.A. Hoebel. Seperti B. Malinowski (1926), ia menyatakan bahwa prinsip timbal balik itu adalah dasar dari semua hubungan sosial. Salah satu cara yang efektif untuk memantapkan prinsip itu ialah mengorganisir suatu masyarakat dengan dasar-dasar yang terkandung dalam sistem paroh-masyarakat (Hoebel, 1966 : hlm. 373 – 374). Siapa tahu, barangkali sistem inilah yang menjadi sumber inspirasi lahirnya dua partai yang menjadi kendaraan denyut demokrasi di Amerika Serikat.

Patut dicatat bahwa perhatian dan penelitian tentang sistem *moiety* itu sudah sejak lama menarik minat para ahli ilmu sosial pada umumnya dan ahli antropologi khususnya. Para ahli antropologi seperti A.W. Howitt (1888), Lowis (1934), R. Linton (1936), G.P. Murdock (1949), A.R. Radcliffe-Brown (1950) telah mempelajari sistem tersebut pada suku-suku bangsa di benua Australia, Melanesia, Amerika Utara, Afrika, dan lain-lain. Di Indonesia sendiri perhatian tentang hal itu datang dari W.H. Rassers (1922), J.B.B. de Josselin de Jong (1935), dan P.E. de Josselin de Jong (1951), misalnya

tentang Jawa, Minangkabau, Bugis, suku-suku bangsa di Nusa Tenggara Timur, Irian, dan lain-lain. Sistem paroh-masyarakat di Gayo telah dikaji pula dalam disertasinya Mukhlis (1983) dan Melalatoa (1983).

Adakah relevansinya sistem paroh-masyarakat terurai di atas dengan deskripsi etnografi Gayo Lut ini. Paling tidak di masa lalu hakikat sistem paroh-masyarakat itu sesungguhnya menjadi sistem kontrol sosial untuk mencapai keseimbangan, wahana demokrasi, memacu nilai kompetitif dari masing-masing parohnya. Seandainya sekarang sistem itu sudah melemah atau hilang, apakah nilai-nilai keseimbangan, demokrasi, kompetitif itu juga menjadi kendor. Paling tidak sistem paroh-masyarakat itu bisa menjadi dasar suatu hipotetis untuk melihat satu sisi kadar kebudayaan ini.

II. IDENTIFIKASI

1. LETAK DAN LINGKUNGAN ALAM

Letak. Wilayah asal orang Gayo pada umumnya adalah dataran tinggi Gayo, yang biasa juga disebut *Tanoh Gayo* dan dalam kaitannya dengan latar belakang sejarah biasa disebut pula *Negeri Antara*. Dataran tinggi Gayo ini terletak di bagian tengah daerah Propinsi Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Pada masa terakhir ini wilayah kediaman orang Gayo itu sudah menjadi bagian dari beberapa kabupaten, yaitu Kabupaten Aceh Tengah, Kabupaten Gayo Luwes, dan Kabupaten Aceh Tamiang.

Seperti telah disinggung di atas risalah ini lebih difokuskan pada kebudayaan Gayo Lut, di mana wilayah asal orang Gayo Lut sekarang menjadi Kabupaten Aceh Tengah. Kabupaten ini merupakan salah satu dari 16 kabupaten di samping tiga buah kota madya. Kabupaten Aceh Tengah yang berada di bagian tengah propinsi NAD itu dikelilingi oleh sejumlah kabupaten, seperti berikut :

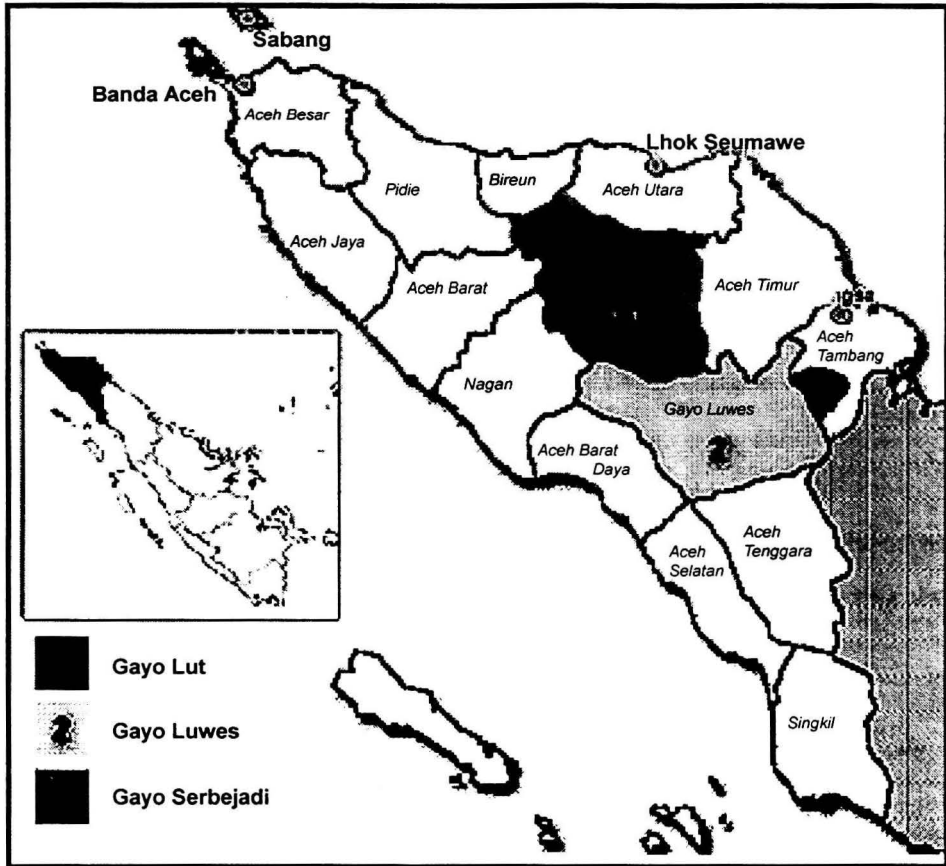
- Sebelah utara dengan Kabupaten Bireuen dan Kabupaten Aceh Utara
- Sebelah selatan dengan Kabupaten Gayo Luwes, Kabupaten Nagan Raya
- Sebelah timur dengan Kabupaten Aceh Timur
- Sebelah barat dengan Kabupaten Pidie dan Kabupaten Aceh Barat.

Luas wilayah kabupaten ini adalah 5.772,48 km², yang berada pada 4° 10" – 4° 58" Lintang Utara dan 96° 18" – 96° 22" Bujur Timur. Pada masa terakhir (tahun 2001) kabupaten ini terbagi atas 11 kecamatan, 25 mukim, dan 214 desa. Ke- 11 kecamatan itu adalah : Kecamatan Linge, Bintang, Kota Takengon, Pegasing, Bebesen, Silih Nara, Timang Gajah, Bukit, Bandar, Syiah Utama, dan Ketol.

Ibukota Kabupaten Aceh Tengah adalah Takengon terletak di sudut sebelah barat danau Laut Tawar yang terletak di pusat wilayah kabupaten ini. Kota Takengon terbelah oleh aliran sungai Peusangan yang mengantarkan air sejuk danau indah mungil tadi menuju arah utara dan bermuara di selat Malaka. Hubungan Takengon ke "dunia luar" antara lain ke kota Bireuen ibukota Kabupaten Bireuen di pantai utara yang berjarak 103 km. Bireuen adalah simpang tiga untuk menuju Banda Aceh atau Medan. Jalur hubungan lain adalah lewat arah selatan menuju Belang Kejeran di Kabupaten Gayo Luwes dengan jarak 160 km, untuk bisa terus ke Kutacane (Kabupaten Aceh Tenggara), Tanah Karo, dan ke Medan. Jalan Takengon – Belang Kejeran menuju Medan ini selama berpuluh-puluh tahun yang lalu jarang dilalui karena medannya yang terjal dan keadaan jalannya yang kurang baik. Namun belakangan ini jalur ini lebih sering atau terpaksa dilalui karena melalui jalur utara ke Bireuen yang keadaan keamanannya dianggap rawan.

Belakangan ini telah dibangun lapangan terbang atau bandar udara di Kabupaten Aceh Tengah ini. Bandara ini diberi nama *Rembele* sesuai dengan nama kawasan tempat bandara itu dibangun. Bandara yang dirancang untuk rute tetap Aceh Tengah – Medan, konon telah diresmikan pada tahun 2003 ini. Bandara ini tentu lebih membuka lagi Aceh Tengah terhadap dunia luar.

PETA GAYO DI ACEH



Lingkungan Alam. Alam Kabupaten Aceh Tengah adalah bagian dari rangkaian Bukit Barisan yang tali-temali sepanjang pulau Sumatra itu. Keadaan topografi wilayah Kabupaten Aceh Tengah berada pada ketinggian antara 200 – 2640 meter di atas permukaan laut. Lebih dari separohnya ada di atas 1000 meter. Di sanalah menjulang beberapa puncak gunung, seperti Burni Telong (2.600 m), Burni Bies (2.076 m), Bur Kul (2.670 m), Burni Pepanyi (2.300 m), Burni Klieten (2.640 m). Semuanya ini terletak di seputar danau Laut Tawar. Jauh di bagian selatan di dekat perbatasan dengan Kabupaten Nagan Raya dan Gayo Luwes menjulang pula gunung Abong-Abong (3.000 m).

Tanah vulkanik yang cukup subur ada di seputar gunung-gunung tersebut di atas, misalnya sekitar Burni Bies, Burni Telong, dan Bur Kul. Batas selatan dan barat tanah vulkanik ini ada di aliran Wihni Peusangan. Wilayah yang subur inilah yang menjadi pusat perkebunan kopi rakyat di Aceh Tengah.

Di pusat kabupaten ini, layaknya seperti jantungnya *Tanoh Gayo*, terlana danau Laut Tawar, yang berukuran panjang 17,5 km dan lebar maksimum 4,5 km, dan dengan

kedalaman sekitar 200 m. Temperatur udara, terutama di seputar kota Takengon, berkisar antara 15° C – 23° C. Curah hujan rata-rata 1.731 mm setiap tahun. Bulan-bulan kering adalah pada Juni-September, dan bulan-bulan basah pada bulan Oktober – Desember, sedangkan bulan Januari – Mei adalah bulan-bulan sedang.

Menurut data pada tahun 2001 keseluruhan wilayah Kabupaten Aceh Tengah ini terbagi atas lahan untuk : sawah (2.0 %), bangunan (0.8 %), kebun/ladang (5.7 %), padang rumput (5.7 %), tebat/empang (0.01 %), tanah sementara tidak diusahakan (2.2 %), tanah untuk tanaman kayu-kayuan (2.7 %), hutan negara (46.2 %), perkebunan negara (0.1 %) dan tanah lainnya (18.7 %). Dua kecamatan tidak ada datanya (BPS Aceh Tengah, 2002: 87 – 90).

Ada beberapa catatan yang menarik untuk data-data tersebut di atas ini. Pada tahun 1970-an hutan negara masih seluas 72 %, tetapi pada tahun 2001 tinggal 46.2 % seperti tertera di atas. Areal lainnya yang cukup luas terutama perkebunan pinus mercusii seluas 16 % dari luas keseluruhan wilayah, tetapi pada tahun 2001 hanya tersisa 0,1 %.

Ada pun yang dimaksud dengan kebun/ladang tersebut di atas adalah perkebunan rakyat terutama kebun kopi. Tanaman dan kegunaan kopi ini belum lama dikenal oleh masyarakat Gayo, yaitu setelah diperkenalkan oleh Belanda dengan membuka perkebunan kopi pada tahun 1926. Sebelumnya masyarakat Gayo sudah mengenal tanaman ini, namun sekedar merebus daunnya untuk diminum seperti orang minum air daun teh. Pada tahun 1930-an masyarakat Gayo baru mulai meniru dan membuka kebun kopi di beberapa tempat. Baru sejak tahun 1950-an sebagian besar orang Gayo seperti demam berkebun kopi. Pada tahun 1972 ada 18.180 ha kebun kopi dan itu berarti 62 % dari seluruh areal tanaman kopi yang ada di daerah Aceh waktu itu (Mangkuatmojo, 1974: 1). Pada tahun 1930-an Belanda juga telah membuka perkebunan dan pabrik teh di wilayah Kecamatan Bandar. Namun pendudukan Jepang di daerah ini telah menyebabkan perkebunan dan pabrik teh tadi menjadi terbengkalai, padahal teh ini – yang dikenal dengan nama “teh redlong” (“redlong” berasal dari kata nama tempat *delung*) – sebelum Perang Dunia II konon sangat terkenal di Eropa (Walad, 1971: 175).

Sejak dari masa-masa yang lalu tanaman lain yang banyak diusahakan di daerah ini adalah tembakau. Pada tahun 1972 tanaman tembakau rakyat meliputi luas 2.918,70; yang berarti 55,75 % dari luas areal tembakau rakyat yang ada di daerah Aceh. Demikian juga tanaman tebu rakyat adalah yang terluas arealnya di kabupaten ini dibandingkan dengan yang ada di kabupaten lainnya di daerah Aceh. Menurut Edwin Loeb sejak dari masa-masa yang lampau ketika orang Gayo masih terisolasi dari dunia luar, tanaman terpenting bagi orang Gayo adalah padi, tebu, jagung, dan kapas (Loeb, 1972: 248). Belakangan datang tanaman-tanaman baru dan sampai-sampai membuat terdesaknya tanaman lama.

Tanaman berupa bahan makanan, selain yang telah disebutkan di atas, adalah misalnya ketela pohon, ketela rambat, kacang tanah, kacang kuning, kacang hijau, kacang kedele. Daerah ini juga dapat disebut sebagai daerah sayur-mayur, yang menghasilkan tomat, bawang merah, bawang putih, lombok, terong (*terong kul* dan *terong angur*), bayam, mentimun, kacang panjang, sawi, kentang, kubis, selada, wortel, petai (Dinas Pertanian Aceh Tengah, 1973). Namun, masih ada beberapa jenis sayuran yang tidak tercantum dalam laporan Dinas Pertanian itu, misalnya : beberapa jenis labu, misalnya labu siam (*Sechiun edule*) — orang Gayo menamakannya *jepang*, *labu manis* (*Legenaria vulgaris*), *petukel* (*Curcubita moschata*). Kedua jenis labu yang disebut terakhir konon merupakan tanaman tua di daerah ini. Tumbuhan yang juga dikonsumsi oleh masyarakat Gayo, baik langsung atau sebagai bumbu adalah misalnya : *gele* (*Fiscus*), *terujuk*, *beke*, *kanis*, *gegarang*, *empan*, keladi (*lumu*), dan lain-lain.

Buah-buahan yang tumbuh dan menghasilkan di daerah ini antara lain jeruk, pisang, nangka, jambu, pepaya, durian, langsung, nenas, alpukat. Jeruk ada beberapa jenis, yang dapat digolongkan

berdasarkan kegunaannya dan baru tidaknya dikenal di daerah ini. Ada jenis jeruk yang hanya digunakan untuk bumbu sayur, misalnya jeruk : *kenyeren*, *asam pepok*, *asam jewe*. Beberapa jenis jeruk yang bisa langsung di makan dan konon yang sudah lama dikenal orang Gayo adalah : *kelele gayo*, *asam perege*, *asam kincit*. Sedangkan jenis-jenis jeruk yang datang kemudian adalah jeruk-bali (*gerah-gin*), jeruk siam, jeruk keprok, dan lain-lain. Demikian pula pisang (*awal*) ada yang dinyatakan "asli" daerah ini, misalnya pisang *keken*, pisang *keris*, pisang *abu*. Pisang yang dianggap baru adalah pisang *beret*, pisang *nur*, pisang *oak*, pisang *ambon*.

Satwa-satwa yang hidup di daerah ini dapat digolongkan sebagai satwa atau binatang jinak dan satwa liar. Binatang jinak dan yang dipelihara adalah kerbau, kuda, sapi, kambing, biri-biri, anjing, kucing, ayam, itik. Binatang liar yang hidup di hutan, misalnya harimau, gajah, badak, rusa, *noang*, landak, musang, biawak, tupai, *luk*, kadal, beberapa jenis monyet (*engkong*, *imo*, *muni*). Beberapa jenis burung yang dikenal, seperti enggang, elang, pipit, balam, punai, bangau, *jejok*, *derah*, *menne*, *kerukuk*, *lengkio*, *beret*, *pepil*, *jerejeten*, *cencimpala*, *murem*, *bebelgong*, *tibukti*, *cengkerlung*, *geroalan*, *tetek-rom*, *beleseken*, *kedidi*, *jejemang*, *pepeltik*, dan lain-lain. Di sini mereka juga mengenal beberapa jenis ular (*nipe*), dengan nama-nama seperti : *nipe sawa*, *nipe tanoh*, *mata ikur*. Sejenis binatang bernama *simpil*, yang hidup di rawa-rawa yang biasanya makan ikan.

Di danau Laut Tawar, sungai-sungai, atau rawa-rawa hidup bermacam jenis ikan. Di antara jenis ikan yang hidup di danau Laut Tawar dan bermusim, misalnya : *depik* (*Rosbora leptosoma*), *eyas* (*Rosbora argyrotaenia*), *kawan* (*Puntius tawarensis*). Ikan-ikan lainnya yang tidak bermusim, artinya sewaktu-waktu dapat dicari atau ditangkap di danau atau sungai Peusangan, misalnya : *relo* (*Rosbora tawarinsis*), *kerup* (*Anabas testudineus*), *jejolong* (*Mystacoleucus marginatus*), *keperas* (*Puntius Sumatranus*), *peres* (*Osteochilus hasselti*), *bawal* (*Cyprinus carpio*), *iken pedih* (*Labeobarbus*), *lele* (*Clarias batrachus*), *gabus* dan *lokot* (*Ophiocephalus gachua*), *lindung* (*Anguilla*), *gegaring*, *ili* (*Homaloptera heterolepis*), *mujahir* (*Tilapia mosambica*). Ikan *ili* adalah jenis ikan yang hidup di sungai-sungai yang airnya bersih. Di sungai semacam ini hidup juga kepiting (*Scylla serrata*). Ikan *mujahir*, nila, merupakan ikan yang relatif baru di daerah Gayo.

2. DATA DEMOGRAFI

Angka pasti mengenai jumlah anggota sebuah etnik di Indonesia pada masa-masa yang lebih akhir ini tentu sulit untuk diperoleh. Hal ini disebabkan sensus yang dilaksanakan berulang-ulang selama ini tidak mencatat data yang menyangkut jumlah anggota etnik. Gambaran tentang data demografi menyangkut suatu etnik hanya bisa diketahui dari era zaman Belanda, karena setidaknya pernah dilakukan sensus penduduk dengan memperhatikan data etnik yaitu pada sensus penduduk tahun 1930. Sebelum tahun itu juga pemerintah kolonial Belanda pernah meninggalkan catatan-catatan angka demografi tertentu.

Gambaran tentang keadaan data demografi yang dikemukakan di atas berlaku pula pada etnik Gayo. Berapakah jumlah keseluruhan orang Gayo pada masa ini tidak ada catatan yang pasti. Ada data tentang laki-laki dewasa orang Gayo Lut dan Gayo Deret yang berasal dari tahun 1915. Kedua sub kelompok Gayo ini termasuk dalam "Onderdistrict Takingeun", terbagi atas empat "Resort", yaitu Resort Bukit, Cik, dan Siah Utama dan ketiganya termasuk sub kelompok Gayo Lut. Sedangkan Linge adalah satu-satunya Resort pada sub Gayo Deret. Data penduduk dari tahun 1915 itu dapat dilihat pada Tabel (1) berikut ini.

Tabel 1
JUMLAH LAKI-LAKI DEWASA DI GAYO LUT
DAN GAYO DERET TAHUN 1915

No	Nama-nama Resort di daerah		Jumlah
	Gayo Lut	Gayo Deret	
1.	Bukit		1.689
2.	Cik		1.682
3.	Siah Utama		128
4.		Linge	532
Jumlah			4.031

Sumber: Diolah dari Badan Perencanaan Pembangunan Aceh, 1973 : 25 – 27.

Data yang ada menurut sensus penduduk tahun 1930 menunjukkan jumlah orang Gayo pada waktu itu adalah 50.076 jiwa. Jumlah ini meliputi orang Gayo yang berdiam di tiga "Onderdistrict", yaitu (1) "Onderdistrict Takingeun" (sekarang menjadi Kabupaten Aceh Tengah), (2) "Onderdistrict Serbedjadi" (sekarang menjadi Kecamatan Serbedjadi, bagian dari Kabupaten Aceh Tamiang), dan (3) "Onderdistrict Gajoloeos" (sekarang menjadi Kabupaten Gayo Luwes). Sedangkan jumlah keseluruhan penduduk di ketiga "Onderdistrict" pada waktu itu adalah 76.349 jiwa. Itu berarti bahwa selisih jumlah 25.273 jiwa adalah anggota etnik Alas dan pendatang dari etnik lain. Di antara keseluruhan orang Gayo pada tahun 1930 tadi, di antaranya adalah cikal-bakal orang Gayo di "Onderdistrict Takingeun" – yang sekarang menjadi Kabupaten Aceh Tengah – hanya berjumlah 24.665 jiwa, seperti yang tertera dalam Tabel 2 di bawah ini :

Tabel 2
JUMLAH ORANG GAYO PADA TIGA ONDERDISTRICT
DI ACEH TAHUN 1930

No	Onderdistrict	Laki-laki	Perempuan	Jumlah
1	Takegeun*)	11.953	12.712	24.665
2	Serbedjadi**)	1.620	1.716	3.336
3	Gajoloeos***)	10.536	11.539	22.075

Catatan :

*) Onderdistrict Takingeun sekarang sudah merupakan Daerah Kabupaten Aceh Tengah.

**) Onderdistrict Serbedjadi sekarang merupakan kecamatan Serbedjadi.

***) Onderdistrict Gajoloeos dalam jaman permulaan kemerdekaan merupakan satu kawedanaan dan sekarang menjadi empat kecamatan dalam Kabupaten Gayo Luwes.

Sumber : Volkstelling 1930 (1935 : 20).

Perihal pertumbuhan penduduk di ketiga wilayah asal kediaman orang Gayo itu tidak banyak data yang bisa diperoleh. Data tahun 1905 di daerah Gayo dan Alas berjumlah sekitar 60.000 jiwa. Di antara jumlah itu 50.000 jiwa berada di ketiga wilayah Gayo dan 10.000 jiwa di wilayah Alas (Paulus, 1917: 69; Melalatoa, 1971c: 21). Laju pertumbuhan penduduk amat rendah. Pada tahun 1905 sejumlah orang Gayo berjumlah 50.000 jiwa menjadi 50.076 jiwa pada tahun 1930. Selama 25 tahun bertambah 76 jiwa saja. Pertumbuhan penduduk yang rendah pada masa itu disebabkan antara lain angka kelahiran sebanding dengan angka kematian bayi. Masyarakat ini sering juga dilanda epidemi yang menyebabkan kematian massal.

Data lain menyangkut ketiga "Onderdistrict", yang sampai dengan tahun 1971 masih merupakan satu Kabupaten, perlu kiranya dicatat untuk sekedar memperoleh gambaran tentang pertumbuhan penduduknya dan berapa prosentase jumlah itu di antara keseluruhan populasi Daerah Aceh pada tahun 1920, 1930, 1961, dan 1971, lihat Tabel (3) di bawah ini.

Tabel 3
PENDUDUK DAERAH ACEH TENGAH*)
MENURUT SENSUS TAHUN 1920, 1930, 1961 DAN 1971

Tahun	Penduduk Aceh Tengah	Penduduk seluruh Aceh	%
1920	52.232	736.348	7.09
1930	76.349	1.003.062	7.61
1961	171.225	1.628.982	10.53
1971	232.803	2.008.747	11.59

*)Di sini termasuk penduduk Aceh Tenggara, di mana termasuk orang Alas dan lain-lain, tetapi tidak termasuk orang Gayo Serbejadi.

Sumber : Diolah dari Badan Perencanaan Pembangunan Aceh.

Berdasarkan data dalam Tabel 3 di atas penduduk "Aceh Tengah" (dalam arti termasuk Aceh Tenggara dan Gayo Luwes) lebih cepat laju pertumbuhan penduduknya dibandingkan dengan laju pertumbuhan jumlah penduduk daerah Aceh secara keseluruhan. Ke dalam jumlah ini masih termasuk orang Alas dan migran yang masuk ke daerah Aceh Tenggara khususnya. Pertumbuhan yang tampak antara tahun 1961 dan 1971, diperkirakan erat hubungannya dengan pulihnya keamanan sesudah pergolakan DI/TII yang meletup pada tahun 1953, sehingga orang luar lebih mulai mau dan banyak masuk ke daerah pedalaman ini. Sarana perhubungan yang semakin baik juga mendorong mobilitas itu. Pengetahuan masyarakat tentang arti kesehatan semakin membaik sedangkan angka kelahiran masih tetap tinggi.

Jumlah penduduk Kabupaten Aceh Tengah pada tahun yang lebih akhir (2001) adalah 244.312 jiwa dengan kepadatan 42 per km². Laju pertumbuhan penduduk ini dapat dilihat pada angka kepadatan yang signifikan pada beberapa tahun tertentu, misalnya : tahun 1974 (kepadatan :15 per km²), 1977 (kepadatan: 23), 1979 (kepadatan: 27), 1996 (kepadatan: 39), dan tahun 2001 (kepadatan: 42)(lihat : Bappeda Aceh dan FE Syiah Kuala, 1980: 22-27; BPS Kabupaten Aceh Tengah, 2002: 25). Pertumbuhan ini mungkin disebabkan oleh banyaknya migrasi masuk ke daerah ini. Migrasi ke luar Gayo biasanya adalah para pelajar yang akan melanjutkan pendidikan atau yang mencari pekerjaan ke kota-kota besar di luar Aceh Tengah. Pertambahan ini rupanya bukan karena selisih angka kelahiran yang tinggi dibandingkan dengan angka kematian. Data tahun 2000 malah menunjukkan jumlah kelahiran lebih kecil (2.973) dibandingkan dengan jumlah kematian yang lebih besar (5.975) (BPS Kabupaten Aceh Tengah, 2000: 17-19).

3. LATAR BELAKANG SEJARAH

Sejarah dari masyarakat Gayo, sampai sekarang dapat dikatakan masih belum terungkap tuntas. Bahan-bahan sejarah yang pernah ditulis, di samping masih sangat terbatas, tampaknya masih simpang siur. Sepanjang pengetahuan kami belum ada tangan seorang ahli sejarah yang telah berkesempatan membuka tabir gelap sejarah Gayo itu. Hal ini ada kemungkinan karena tidak terlihatnya bukti-bukti kesejarahan yang dianggap menonjol; ditambah pula bahwa anggota masyarakat Gayo itu sendiri jumlahnya relatif kecil dan terpencil di daerah pedalaman. Daerah Gayo menurut hemat kami merupakan daerah yang baru terbuka terhadap dunia luar. Namun, sebenarnya tidak

berarti bahwa mengenal sejarah masyarakat seperti itu bukan tidak bermanfaat sama sekali.

Menurut kenyataannya untuk mengenal sejarah masyarakat Gayo, kita harus berhadapan dengan beberapa sub kelompok masyarakat Gayo, yang sejak waktu yang relatif lama berdiam dalam wilayah yang terpisah tanpa banyak kontak dengan dunia luar. Seperti juga telah disinggung di atas, ada kelompok yang kini berdiam dalam wilayah Daerah Tingkat II Aceh Tengah, ada pula di Daerah Tingkat II Gayo Luwes dan Kabupaten Aceh Tamiang (Gayo, 1975 : 1). Orang Gayo yang berdiam di daerah Tingkat II Aceh Tengah, masih terbagi menjadi Orang Gayo Lut dan Orang Gayo Deret. Kelompok yang mendiami daerah Tingkat II Aceh Tamiang terbagi menjadi Gayo Serbejadi dan Gayo Kalul; sedangkan yang terdiam di Kabupaten Gayo Luwes adalah orang Gayo Luwes¹. Dalam karangan ini kami hanya akan membicarakan sejarah masyarakat Gayo yang ada di daerah Tingkat II Aceh Tengah, meskipun ada tautannya dengan kelompok-kelompok Gayo lainnya di Kabupaten Gayo Luwes dan Kabupaten Aceh Tamiang.

a. *Jaman Purba*. Adapun yang dimaksud dengan jaman purba di sini adalah mulai dari jaman paleolitik sampai kepada jaman perunggu. Betapakah masyarakat Gayo itu pada jaman tersebut. Kalau kita harus memberikan bukti-bukti tentang kebudayaan Gayo dari jaman itu agaknya akan mengalami kesulitan. Kesulitan itu karena belum adanya penemuan-penemuan hasil kebudayaan fisik (*material culture*) mereka, dan para ahli sendiri belum melakukan penelitian di sana. Meskipun daerah ini termasuk jalan lalu-lintas orang-orang yang memiliki kebudayaan manusia purba, yang dikenal dengan hasil kebudayaan kapak lonjong dari ribuan tahun S.M., namun di Gayo belum ditemukan bukti-bukti semacam itu. Apakah tidak mungkin bahwa peninggalan *kjokkenmodinger* yang terdapat di sekitar Aceh Timur (lihat Said, 1961 : 2 – 4; atau Koentjaraningrat, 1972 : 6 – 7) adalah juga merupakan peninggalan nenek moyang dari orang Gayo. Mungkin sekali pemilik kebudayaan Bacson-Hoabinh ini pergi menyusur sungai-sungai besar seperti Jambo Aer, Peusangan, Sungai Peureulak, Sungai Tamiang, menuju ke arah selatan. Ada di antara mereka yang lalu menetap di hulu hulu Sungai Tamiang yaitu Orang Gayo Kalul. Kelompok lainnya menyusur sungai Peusangan sampai ke hulunya di danau Laut Tawar. Mereka ini yang pada waktu itu hidup dari meramu dan berburu yang biasanya nomaden terus mencoba mengembara dari satu tempat ke tempat yang lain dan terus ke selatan lagi. Dalam pengembaraan ini ada yang menetap di sekitar Linge yang disebut Gayo Deret dan ada yang terus ke daerah Belangkajeren sekarang, yang kemudian mereka lebih dikenal dengan orang Gayo Luwes.

Bagi masyarakat Gayo sendiri, "jaman purbanya" dikenal lewat cerita dari mulut ke mulut. Cerita seperti itu termasuk dalam kategori cerita rakyat, terutama dalam bentuk legenda. Legenda-legenda itu sendiri biasanya berada dalam keragaman versi. Dalam berbagai tulisan dikatakan bahwa orang Gayo adalah sekelompok orang yang tidak mau masuk Islam di daerah pantai, karena itu mereka melarikan diri ke pedalaman. Kata Gayo itu berasal dari kata "kayo" yang berarti 'takut' atau 'melarikan diri' (Lihat Said, 1961 : 17; Zainuddin, 1961 : 26 dan 99; Team Monografi Daerah, 1975; 59 – 60, dan lain-lain). Dari keterangan ini jelas bahwa orang Gayo itu baru ada di Tanah Gayo setelah agama Islam masuk ke Aceh dan keterangan ini diambil dari hikayat Aceh. Ada kemungkinan lain bahwa orang Gayo itu lebih akhir mendapat pengaruh Islam itu, bukan karena tidak mau masuk Islam. Kemungkinan lain ada orang di pesisir yang tidak mau masuk Islam kemudian bergabung dengan orang Gayo yang belum dipengaruhi ajaran Islam tadi. Jadi bukan karena tidak mau masuk Islam, tetapi terlambat mendapat pengaruh Islam. Oleh karena hal ini masih perlu dipertanyakan, maka ada baiknya kita menyimak informasi lain tentang Gayo.

³ Menurut Zainuddin (1961 : 202) orang Alas disebutkan sebagai Gayo-Alas dan Gayo Deret dinamakannya Gayo Lingga. Menurut hemat kami orang Alas merupakan satu suku bangsa tersendiri.

Sejarah umat manusia pernah melalui dua jaman yang disebut jaman Paleolitikum dan Neolitikum. Pada akhir jaman Paleolitikum dan awal Neolitikum manusia mulai mengenal dan membuat benda-benda atau peralatan dari tanah liat atau tembikar. Pada masa itu kelompok-kelompok manusianya telah menetap dan melakukan kegiatan pertanian atau hortikultura. Di luar Indonesia tembikar tertua ditemukan berusia sekitar 6.500 SM (Haryono, T. dan Priyanti Pakan, 1991 : 216 – 217). Di Gayo sendiri telah berkembang kepandaian membuat tembikar yang berbentuk macam-macam wadah, seperti kendi (*keni*), *labu* (sejenis kendi dengan ukuran yang lebih kecil), wadah menyerupai baskom (*buke*), tempat mengambil air dan menyimpan air (*buyung*), periuk, belanga dan lain-lain. Tembikar pada masa bercocok tanam di Indonesia ada yang polos dan ada yang berhias. Seperti tembikar di Indonesia lainnya, teknik hiasan tembikar Gayo ada yang menunjukkan teknik gores (*incised*), teknik tekan (*impressed*), dan teknik dengan cairan berwarna. Motif hiasannya umumnya motif geometrik, flora dan fauna. Wadah-wadah itu masih terus dibuat orang Gayo sampai dengan tahun 1940-an. Pembuatan tembikar ini berangsur-angsur terhenti karena masuknya wadah-wadah hasil teknologi baru dengan fungsi yang sama. Adapun yang belum jelas, kapan orang Gayo mulai mengembangkan kepandaian membuat tembikar itu; yang keseluruhannya untuk pemenuhan kebutuhan sehari-hari. Mereka juga memakainya dalam rangka upacara perkawinan sebagai salah satu unsur *tempah*, yang mirip dengan mas kawin.²

Sehubungan dengan masa lalu Gayo itu, ada orang yang mencoba menganalisis hasil-hasil ragam hiasnya. Meskipun pendekatan ini tidak dipelajari secara mendalam, ragam hias di Gayo ini terpacat pada bagian-bagian tertentu dari rumah; berupa lambang-lambang bagian tubuh dari binatang, yang mengingatkan penulisnya pada jaman batu muda (*neolitik*). Lambang-lambang itu selain sebagai hiasan, juga terkait dengan sistem kepercayaan mereka. Seni hias yang semakin berkembang, terlihat pada ukiran-ukiran geometris yang ada pada dinding-dinding atau tangga rumah. Selanjutnya pengaruh Islam membendung mereka untuk membuat patung-patung, yang dianggap bertentangan dengan norma agama yang mereka anut (Harun, 1962 : 8 – 11). Sehubungan dengan ragam hias ini, sebenarnya ada corak ragam hias yang dikenal dan hidup dalam kehidupan masyarakat Gayo. Ragam hias itu terwujud pada barang anyaman seperti tikar, bermacam-macam wadah yang dianyam misalnya apa yang disebut *tape*, *sentong*, *bebalun*. Semua itu merupakan benda upacara. Ada pula ragam hias pada tembikar dengan berbagai motif dan nama-nama hiasan seperti: *kekukut*, *memayang*, *kekuyang*, *gegenit*, *tapak tikus*, dan lain-lain. Ragam hias itu terdapat pula pada pakaian dengan motif dan nama-nama tersendiri pula. Nama-nama hiasan itu pada umumnya diambil dari nama unsur tubuh binatang, seperti telapak kaki tikus, kaki lipan, di samping gejala alam misalnya 'awan berarak' (*mun berangkat*). Semua itu tentu mengandung pesan budaya sehubungan dengan kehidupan mereka di masa lalu.

Suatu penelitian tentang pemecaran delapan bahasa Nusantara Barat termasuk bahasa Gayo, telah mencoba memperkirakan persebaran bahasa-bahasa tersebut. Bahasa yang diteliti selain bahasa Gayo adalah bahasa Aceh, Melayu, Batak Karo, Mentawai, Sunda, Sasak, dan Tagalog. Selain bahasa Mentawai ke tujuh bahasa lainnya merupakan satu kelompok bahasa purba dan masing-masing merupakan bahasa tersendiri setelah pemecarannya. Pemecaran masing-masing bahasa itu dengan bahasa Gayo terjadi dalam waktu yang berbeda. Pemisahan Bahasa Gayo dan bahasa Aceh terjadi pada tahun 1515 S.M. dengan jangka kesalahan 423 tahun. Bahasa Gayo dengan bahasa Karo berpisah justru dalam waktu yang lebih baru yaitu 609 S.M. dengan jangka kesalahan 340 tahun (Kridalaksana, 1964 : 319 – 352). Dengan demikian perpisahan dengan bahasa Aceh dilihat dari penelitian ini sudah terjadi kira-kira 3.500 tahun yang lalu, sedangkan dengan bahasa Karo kira-kira 2.500 tahun yang lalu. Keterangan-keterangan di atas ini barangkali dapat menjadi

⁴ Di Melanesia Selatan pecahan-pecahan tembikar dari jaman prehistoris telah dapat diketahui bahwa umumnya berasal dari +/- 1.000 tahun S.M. (Koentjaraningrat, 1972 : 15 – 16).

bahan koreksi terhadap keterangan yang menyatakan bahwa orang Gayo ada di Gayo setelah kedatangan Islam; yang menyingkir ke pedalaman karena tidak mau masuk Islam, seperti dikemukakan di atas.

Pada masa sebelum masuk Islam ke Aceh, konon sudah ada suatu kerajaan di daerah Gayo sekarang yang bernama Kerajaan Linge. Kapan kerajaan ini mula pertama berdirinya, kiranya belum ada keterangan yang pasti. Keterangan-keterangan yang ada dari berbagai sumber tampak simpang-siur. Ada sumber yang menyatakan bahwa sebelum abad XVI di daerah Aceh ada beberapa kerajaan kecil yang berdaulat sendiri-sendiri. Masyarakat kerajaan itu memiliki adat istiadat sendiri, yang dalam banyak hal masing-masing adat itu berbeda satu dengan yang lain. Kerajaan-kerajaan itu baru dapat dipersatukan pada tahun 1514 menjadi satu kerajaan besar yang bernama Darussalam di bawah Sultan Ali Mughayat Syah. Kerajaan-kerajaan kecil itu adalah kerajaan Peureulak, Kerajaan Pasei, Kerajaan Pidie, Kerajaan Indrajaya, Kerajaan Benua, Kerajaan Lingga dan lain-lain (Ismuha, 1975 : 33). Kerajaan yang disebut terakhir adalah yang terdapat di Gayo, yang konon sudah mulai berdiri sejak abad X (Pasya, 1976 : 38).

Perihal Kerajaan Lingga (Linge) ini sendiri memang ada legende dengan berbagai versi. Di antara versi itu menyatakan bahwa ada seorang anak laki-laki yang bernama Genali³ yang berasal dari "Negeri Rum".⁴ Ia terdampar di sebuah pulau kecil yang kemudian bernama Buntul Linge.⁵ Setelah beberapa lama Genali terdampar di pulau ini, ia mengirimkan bingkisan kepada seorang raja yang dititipkan pada sebuah kapal yang kebetulan lewat di dekat pulau itu. Bingkisan ini tertuju kepada Raja Johor di semenanjung Melayu. Bingkisan itu rupanya harus dibalas oleh Raja Johor dengan mengirimkan seorang putri kerajaan. Dalam pelaksanaan pengiriman ini disertai dengan beberapa orang pengasuh dan penguang; tidak ketinggalan pula tukang untuk membuat rumah. Mulai saat itu Buntul Linge dibangun sebuah "istana" bernama Umah Pintu Ruang. Mulai saat inilah dimulai kepemimpinan Genali, yang kemudian disebut Sultan Genali, dengan rakyatnya yang semakin lama semakin besar jumlahnya dan dengan kehidupan yang makmur (lihat, misalnya Melalatoa, 1969 : 20 – 37 atau Melalatoa, 1974 : 22 – 39; Daudy, 1971 : 3 – 17; Vredenburg, 1974 : 20; Aman, 1974 a : 1; Mukhlis, 1984 dan lain-lain). Di atas Buntul Linge ini sampai sekarang masih ada sisa dua buah tiang Umah Tujuh Ruang yang konon di masa lalu terbakar. Sisa tiang yang masing-masing panjangnya satu meter dan dua meter pada ujungnya dibungkus kain putih, karena masih dipercayai masyarakat setempat mempunyai kekuatan gaib. Di kaki sebuah bukit dengan jarak kira-kira 500 meter dari Buntul Linge terdapat kompleks pekuburan Raja Linge dan keturunannya. Pada beberapa batu nisan ada tulisan dan ukiran, sedangkan yang lain bukannya kasar saja. Namun semuanya masih terawat dengan baik.

Para pengasuh dan penguang dari putri Johor, yang telah dipersunting oleh Sultan Genali, terdiri dari 30 orang, yang terdiri dari 2 x 7 penguang dan 2 x 8 pengasuh. Mereka ini disebut Si Pitu Johor dan Si Pitu Acih, Si Lapan Johor dan Si Lapan Acih. Penguang dan pengasuh ini masing-masing mendapat gelar; ada yang mendapat gelar Cik, Kejurun, Reje, Pengulu, yang kemudian mendapat wilayah kekuasaan. Wilayah kekuasaan mereka ini tersebar di daerah Aceh Tengah dan Aceh Tenggara (Renggali, 1961 : 21 – 23). Rupanya Kerajaan Linge tadi terbagi-bagi menjadi kerajaan-kerajaan kecil yang semuanya di bawah kemaharajaan Linge yang dipimpin oleh Genali. Kerajaan kecil itu ialah Kerajaan Bukit di sekitar Danau Laut Tawar, Kerajaan Bukit di Gayo Luwes, Kerajaan Gele, Kerajaan Rema, Kerajaan Serule, Kerajaan Siah Utama, Kerajaan Kemala Derna, Kerajaan

³ Sumber lain menyebut nama Genali itu dengan nama Adi Genali (Renggali, 1961 : 18 – 21)

⁴ Adapun yang dimaksud dengan "Negeri Rum" itu bagi masyarakat Gayo sendiri tampaknya kurang jelas; namun ada yang mengatakan Parsi dan ada pula yang mengatakan Turki.

⁵ Buntul Linge dalam kenyataannya sekarang merupakan sebuah anak bukit yang berukuran kira-kira 200 x 300 meter.

Batumbulan, Kerajaan Babel (Pasya, 1976 : 38). Wilayah kekuasaan kemaharajaan Linge tidak hanya di daerah Gayo, tetapi dua kerajaan yang disebut terakhir adalah di Tanah Alas, Aceh Tenggara sekarang.

Perkembangan lebih lanjut dari perluasan kekuasaan Kerajaan Linge rupanya sampai ke daerah Batak Karo yang dikenal dengan Sibayak Lingga,⁶ Pagaruyung di Sumatera Barat, Wi Apuk, Bedagai (Zainuddin, 1961 : 201), bahkan ada yang mengatakan telah terbina hubungan dengan Perlis (Malaysia) (Pasya, 1976 : 39). Memang dari sumber lain menyebutkan bahwa pada tahun 1530 Raja Linge XII yang bernama Panglima Bukit diangkat oleh Salahuddin bin Sultan Ali Mukayat Syah sebagai Panglimanya untuk melawan Portugis di Selat Malaka. Istri kedua Panglima Bukit sendiri adalah keturunan salah seorang Sultan di Malaka (Coubat, 1976 a : 1 –3).

b. *Jaman Hindu*. Pengaruh kebudayaan Hindu di daerah ini kiranya belum terlihat bekas-bekasnya. Di bekas kerajaan Serule ada sebuah kuburan, yang dikatakan kuburan dari seorang tokoh legende yang bernama Sengeda. Pada nisan kuburannya jelas terlihat adanya tulisan. Hampir dapat dipastikan bahwa tulisan itu bukan tulisan Arab dan corak nisaninya tidak bernafas Islam, seperti yang terlihat pada beberapa nisan yang terdapat di kompleks pekuburan Raja Linge. Bentuk nisan Sengeda yang sangat sederhana ini terletak di atas punggung sebuah bukit yang kini berada di tengah hutan lebat. Tokoh ini erat hubungannya dengan cerita Gajah Putih yang terkenal di seluruh Aceh itu. Dari cerita ini jelas terlihat adanya pertentangan antara Kerajaan Serule dengan Kerajaan Linge dengan adanya tokoh Sengeda ini (Daudy, 1972 : 4 – 38). Apakah tulisan yang ada pada batu nisan yang tidak bercorak Islam, merupakan tulisan yang ada sebelumnya, misalnya tulisan berasal dari jaman Hindu, kiranya memang masih diperlukan penelitian.

c. *Jaman Islam*. Kapan kehadiran pengaruh Islam ke daerah Gayo juga belum diketahui dengan pasti. Pengaruh ini tentunya sesudah Islam itu memasuki Pase pada abad XIII⁷. Menurut hikayat raja-raja Pasai, sebelum Malikul Saleh ada dua orang raja yang membangun negeri (kerajaan) di Samarlang. Mengenai Samarlang ini dipertanyakan oleh penulis Mohammad Said, apakah nama itu Samalanga yang terletak di hilir sungai Pesangan Aceh Utara atau Samarkilang yang terletak di hulu sungai Jambo Aer di Aceh Tengah (Said, 1961 : 51). Hal ini telah dicoba dibahas oleh pendapat lain yang dianalisis dengan legende yang terdapat di Gayo. Berdasarkan analisis itu, besar sekali kemungkinannya bahwa Samarlang itu adalah Samarkilang (Vredendregt, 1974 : 22). Salah seorang dari anak raja di Samarlang ini yang bernama Merah Silu menjadi Raja Samudra yang kemudian bergelar Malikul Saleh. Pemerintahan Merah Silu alias Malikul Saleh ini berlangsung kira-kira tahun 1270 M (Said, 1961 : 53) Versi lain mengatakan bahwa Merah Silu (Marah Silu) adalah anak dari Raja Linge, di samping anak-anaknya yang lain yang bernama Merah Pupuk, Merah Ilang, Merah Ijo, Merah Putih, Merah Mege. Di antara anak-anak ini ada yang meninggalkan kerajaan Linge; di antaranya ada yang ke Kutaraja (Banda Aceh) dan Merah Silu sendiri pergi ke Pase (Pasai) yang kemudian masuk Islam dan diberi nama Malikul Saleh (Gayo, 1975 : 2).

Dalam kompleks pekuburan raja Linge beserta anggota keluarganya, yang terletak kira-kira 500 meter dari bekas istana Raja Linge, terdapat batu-batu nisan yang bercorak Islam. Di antara batu nisan ini ada yang bertulisan "Allah" dan Muhammad", dalam tulisan Arab. Namun, salah satu

⁶ Kerajaan Sibayak Lingga sendiri kemudian berkembang menjadi Sibayak Suka, Sibayak Barus Jahe, Sibayak Sarinembah, disamping Sibayak Lingga sendiri (Pasya, 1976 : 39)

⁷ Mengenai masuknya Islam ke Aceh tampaknya ada beberapa pendapat. Di samping banyak yang mengatakan pada abad XII, ada pula yang berpendapat pada abad VII, dan abad VIII (lihat, misalnya : H. Ruslan Abdulgani, "Islam Datang ke Nusantara membawa Tamaddun, Kemajuan Dan Pertumbuhan Kota-kota Pesisir Bercorak Islam" Buletin Yaperna, No. 11, 1976 : 77-79).

Kecerdasan", Merdeka, 27 September 1980; Uka Tjandra Sasmita, "Masuknya Islam ke Indonesia Dan Pertumbuhan Kota-kota Pesisir Bercorak Islam", Bulletin Yaperna, No. 11, III, 1976 : 77 – 79).

batu nisan itu tampaknya sangat sederhana, tapi tampaknya sudah ada bekas pengerjaan tangan manusia. Batu nisan ini kami kira berasal dari masa yang lebih tua dari jaman Islam. Batu nisan ini seperti batu *menhir*, yang mungkin saja berasal dari jaman megalitik.⁸

Dalam jamannya Raja Sengeda rupanya daerah Gayo sudah ada hubungan dengan “dunia luar”, di antaranya sering didatangi oleh orang-orang dari Batak. Kedatangan mereka ini antara lain adalah sebagai pengembara dan di antaranya melakukan perjudian dengan penduduk setempat. Satu kali kedatangan sejumlah orang Batak itu adalah untuk membalas dendam (*menuntut bela*) karena sebelumnya telah terjadi pembunuhan terhadap beberapa orang Batak. Pimpinan kelompok yang datang itu bernama Lebe Kader, seorang yang sangat taat dalam mengamalkan ajaran agama Islam. Hal ini terbukti dari gelar *Lebe* yang diberikan kepadanya. Akhirnya rombongan Lebe Kader ini dapat merebut salah sebuah kampung di mana mereka harus membalas dendam itu. Lebe Kader menetap di sini sampai akhir hayatnya dan telah mengembangkan keturunannya. Keturunan mereka yang sampai kini sebagai keturunan “Batak 27” masih ditandai dengan nama-nama *belah* (klen) yang sama seperti yang ada di daerah Karo misalnya Munte, Cebero, Lingga, Melala, dan lain-lain. (lihat Melalatoa, 1961a : 25 – 34; Kliwon, 1973; Aman, 1974 : 5; Gayo, 1975 : 2 – 3 Mukhlis, 1983 : 55, dan lain-lain). Lebe Kader sampai saat terakhir ini masih dikenang oleh keturunannya dan orang-orang yang berada di wilayah kekuasaannya di masa lalu itu. Apakah tokoh dalam agama Islam ini adalah orang yang pertama membawa ajaran agama Islam ke Gayo atau ia hanya salah seorang dari antara penyebar agama yang lainnya. Ada orang yang memperkirakan bahwa kedatangan “Batak 27” pimpinan Lebe Kader ini datang ke Gayo kira-kira abad XVI (Coubat, t.t.: 42).

Dalam masa pemerintahan Raja Linge telah ada aturan adat (*inget urum atur*) yang merupakan “undang-undang” yang terdiri dari 45 pasal, yang disusun oleh Pote Marhum Mahkota Alam (Renggali, 1962 : 12 – 13). Aturan adat ini rupanya telah dituliskan dan dimasukkan ke dalam pasal-pasal pada tahun 1940, atas persetujuan Residen Aceh dan Asisten Residen der Noortkust van Atjeh, yang disepakati pula oleh H.P.B. Takengon (Ara, 1972 : 2 – 4) (lihat lampiran). Apa yang ada dalam pasal-pasal yang telah dituliskan ini, kiranya sudah mengalami perubahan-perubahan setelah datangnya Islam, karena di dalamnya sudah terdapat kata-kata Allah, pengangkatan *Imem* (Imam) dan lain-lain. Jadi tidak mungkin hal ini murni karya Pote Marhum Mahkota Alam⁹ dengan Kawe Tepat isterinya. Raja Linge pada masa kedatangan Islam diperkirakan pada jaman Raja Linge XIII atau XIV.

Terlepas dari kapan masuknya agama Islam ke daerah Gayo, proses perkembangan agama ini di daerah Gayo paling sedikit ada tiga tahap perkembangan.. Tahap-tahap atau periode itu dilihat dari bagaimana mereka mengamalkan ajaran agama itu. Sebelum masuk agama Islam, mereka masih mempercayai kekuatan-kekuatan gaib yang ada pada pohon pohon besar, batu-batu besar, mata air dan sebagainya. Kepercayaan semacam itu masih juga dirasakan pada periode-periode berikutnya, meskipun pada setiap periode mereka kelihatan amat “fanatik” terhadap agama Islam. Namun pada masa terakhir, perubahan yang menuju kepada pengamalan Islam secara murni berjalan dengan cepat. (Kadir, 1960 : 1 – 4)¹²

¹⁰ Hal ini merupakan pengamatan kami secara langsung pada tahun 1974, yang berkesempatan mendatangi bekas-bekas kerajaan Linge dan Serule.

¹¹ Adapun yang dimaksud dengan Pote Marhum Mahkota Alam adalah Raja Linge alias Genali.

¹² Catatan ini berjudul “Perkembangan Agama Islam di Gayo” diolah dari catatan seorang tokoh ulama Tengku Mude Kala, alias Abdurrahim Daudy, dari kampung Kebayakan. Almarhum selain ulama juga penyair Gayo yang karya-karyanya bernilai sejarah dan bersifat keagamaan. Syair-syairnya banyak membawa pembaharuan terhadap cara berpikir dalam pengamalan agama Islam bagi masyarakat Gayo.

Masih pada periode pertama keberadaan adanya agama Islam di sini mereka sudah tampak fanatik. Mereka pantang untuk disebut kafir, agama Islam tidak boleh dicerca meskipun mereka sendiri sebenarnya tidak mengamalkan ajaran Islam sepenuhnya. Hal ini tentu karena pengetahuan mereka tentang ajaran itu belum memadai. Untuk tidak disebut kafir, mereka hanya mementingkan empat syarat :

1. melaksanakan khitan (sunat rasul).
2. menjalankan kenduri , maulud.
3. melaksanakan kenduri mayit.

Syarat-syarat lain tidak begitu penting, misalnya sembahyang, puasa, membayar zakat. Syarat-syarat yang sangat penting dalam ajaran Islam ini hanya dijalankan oleh orang-orang yang berusia lanjut atau oleh orang-orang yang sudah dipanggil (bergelar) *Tengku*. Sementara itu mereka masih melaksanakan pemujaan dipekuburan, batu-batu besar, dan sebagainya. Masa ini berlangsung sampai kira-kira 100 tahun yang lalu.

Pada periode berikutnya, mereka juga masih mempercayai takhyul dan masih ada sisa-sisa *khurafat*. Kedatangan Belanda pertama ke daerah ini di tahun 1901 dan tahun 1904, mereka hadapi dengan kefanatikannya, karena yang datang itu adalah kafir. Mereka melakukan peperangan dengan tema jihad dan syahid. Pada masa ini mereka sudah mulai membayar zakat, hanya dengan tujuan agar tanaman padi mereka pada masa panen berikutnya banyak hasilnya. Mereka merasa penting membaca Al-Quran tanpa harus tahu artinya; dengan tujuan agar bisa membaca doa di kuburan atau kalau ada selamatan (*kenduri*). Dari pihak Belanda sendiri tampak ada upaya pembatasan terhadap ajaran agama ini, di pihak lain membiarkannya mempercayai kekuatan gaib pada batu, kayu-kayu besar dan sebagainya.

Setelah adanya parasarana jalan antara Gayo dengan pantai utara Aceh¹³, barulah datang mubalig-mubalig sambil berdagang ke daerah Gayo ini. Orang Gayo ini mulai mencoba-coba keluar Gayo untuk menambah pengetahuan agama mereka. Pada mulanya mereka pergi merantau ke daerah-daerah yang dekat saja, misalnya daerah pantai utara Aceh¹⁴, kemudian ke daerah yang lebih jauh lagi seperti ke Sumatra Barat¹⁵, Al Irsyad Surabaya dan sebagainya. Kelak dengan kembalinya mereka ini maka di Gayo timbul pesantren-pesantren. Pesantren itu membawa nafas-nafas pembaharuan, memberantas ajaran yang bersifat bid'ah, musyrik, mengaji di kuburan dan lain-lain. Karena pesantren ini bisa membahayakan kedudukan Belanda, sehingga ada pesantren yang dilarang oleh Belanda¹⁶. Di dalam masyarakat sendiri timbul pertentangan antara penganut ajaran lama (*kum tue*) dan ajaran baru (*kum mude*). Pertentangan semacam ini masih dirasakan sampai masa lebih akhir di beberapa desa tertentu. Pada tahun 1928 berdiri Muhammadiyah di sekitar kota Takengon dan desa-desa tertentu¹⁷. Muhammadiyah bukan saja bergerak di bidang agama, tetapi juga memperhatikan pakaian wanita yang berdasarkan aurat, memperhatikan pendidikan sekuler, kependuan, kepemudaan dan lain-lain. Muhammadiyah berangsur-angsur mendapat simpati dari masyarakat.

¹³ Pembukaan antara kota Bireun di Aceh Utara dan Takengon di Aceh Tengah, menurut informan kami dimulai pada tahun 1911.

¹⁴ Misalnya, pesantren-pesantren di sekitar kota Bireun sekarang seperti Cut Merak, Pulo Kitun, Awe Getah, Samalanga, Gelumpang Dua.

¹⁵ Di Sumatra Barat misalnya, di Thawalib Padang Panjang, Tarbiatul Islamiyah di Maninjau dan lain-lain

¹⁶ Pesantren Bukit Aliyah yang berjalan hanya satu setengah tahun di desa Kebayakan dilarang Belanda pada tahun 1926 karena dicap pesantren yang pro komunis.

¹⁷ Muhammadiyah pertama-tama di kota Takengon, desa Teritit dan Bintang. Sekarang sudah meluas ke kampung-kampung lain di Aceh Tengah.

d. *Jaman kolonial Belanda*. Indonesia yang telah dijajah Belanda lebih dari tiga ratus tahun, maka daerah Aceh adalah satu daerah yang amat sulit dan yang terakhir sekali dimasuki Belanda secara resmi. Ke daerah Gayo sendiri kekuasaan Belanda baru masuk pada tahun 1904 dengan pasukan yang dipimpin oleh Overste van Daalen. Kedatangan pasukan ini telah mendapat perlawanan gigih dari masyarakat, misalnya dalam pertempuran yang terkenal di Tenge Besi, sehingga pertempuran itu sendiri disebut "Perang Tenge Besi". Perang yang dilatar belakangi kefanatikan melawan kafir telah memakan banyak korban bagi kedua belah pihak. Tentara Van Daalen yang dilengkapi dengan senjata yang lebih maju, menyebabkan perlawanan frontal berubah menjadi perang gerilya (*meslimin*). Perang gerilya ini berjalan bertahun-tahun; namun dengan berbagai taktik dan bujukan orang Gayo turun juga dari hutan-hutan. Sementara itu ada pula pasukan gerilya yang tidak pernah mau menyerah sampai akhir hayatnya, misalnya pasukan yang dipimpin oleh Tengku Tapa di Samarkilang (lihat, misalnya : Rauf, 1965 : 1 – 4; Kadir, 1960 : 1 – 2; Kobat, 1974 : 5 – 14; Simanjuntak, 1976).

Pada jaman pemerintahan Belanda daerah Gayo berada di dalam sebuah afdeling di antara enam afdeling lainnya yang ada di Aceh, yaitu Afdeling Gajo en Alas Landen. Gayo Lut di Aceh Tengah merupakan sebuah Onder afdeling, yang terbagi lagi ke dalam beberapa *landschap*, yakni *landschap Bukit, Linge, Siah Utama*, dan *Cik* (Walad, 1971 : 26). Masing-masing *landschap* ini dipimpin oleh seorang pimpinan yang disebut *Kejurun* yang keempat-empatnya diduduki oleh orang Gayo. Pembagian *landschap* ini didasarkan atas pembagian yang telah ada sebelum kedatangan Belanda ke daerah ini. Setiap *landschap* terdiri dari beberapa kampung, di mana dalam kampung itu sendiri terdiri lagi atas beberapa klen (*belah*). Satu *belah* berada di bawah suatu kesatuan pimpinan yang terdiri dari *Pengulu, Petue, Imem* dan *Rayat*, yang kesemuanya disebut *Sarak Opat*. Kepemimpinan *Sarak Opat* ini lebih banyak mengikuti norma-norma adat setempat dan norma agama.

Selama masa pemerintahan Belanda disini, tampaknya kehidupan adat itu dibiarkan tumbuh. Masalah-masalah yang dihadapi oleh suatu *belah*, diberikan wewenang kepada *Pengulu* untuk menanganinya. Apabila suatu persoalan tidak dapat diatasi oleh *Pengulu* atau *Sarak Opat* barulah diserahkan kepada *Kejurun* dan biasanya dapat diselesaikan. Dalam keadaan itu tampaknya Belanda mengarahkan para *Pengulu* dan *Kejurun* kepada pemerintahan yang berifat feodal. Untuk melemahkan pemimpin itu biasanya mereka diumpun dan dirangsang dengan mengisap candu. Kebiasaan mengisap candu ini meluas sampai kepada anggota masyarakat biasa. Oleh karena itu masyarakat Gayo, termasuk pemimpin-pemimpinnya, menjadi semakin lemah karena sudah tenggelam menjadi pengisap candu (pemadat). Dengan demikian Belanda lebih mudah menguasai orang Gayo secara keseluruhan.

Dalam masa pemerintahan Belanda sejumlah kecil orang Indonesia, ada yang mendapat kesempatan bekerja dengan Belanda. Di antara mereka mendapat peluang memperoleh pendidikan sekuler, yang tujuannya adalah untuk kepentingan pemerintah Belanda sendiri. Di antara mereka itu ada orang Gayo yang dididik menjadi guru, hal yang merangsang mereka karena para guru yang mengajar *Volkschool* atau *Vervolkschool*, yang berasal dari Minangkabau, Tapanuli dan lain-lain. Orang-orang Gayo yang memperoleh pendidikan ini, rupanya banyak juga mendapat kesempatan mengetahui perkembangan dunia luar dengan membaca surat kabar. Mereka ini akhirnya menjadi tokoh-tokoh pergerakan dan pemimpin di daerah ini. Pada masa Belanda mereka mengadakan gerakan-gerakan di bawah tanah, misalnya dengan mendirikan sebuah perguruan yang diberi nama Rumah Perguruan Kita (RPK) pada tahun 1933. Di lembaga pendidikan ini secara sembunyi-sembunyi

diajarkan kepada para muridnya hal-hal yang dapat membangkitkan rasa nasionalisme. Gerakan ini akhirnya tercium oleh pemerintah Belanda sehingga lembaga pendidikan itu harus ditutup¹⁶.

Untuk menghindarkan terjadinya gerakan yang berbahaya bagi kedudukan Belanda di daerah ini, tokoh-tokoh yang umumnya para guru ini, oleh Belanda dipindahkan ke tempat-tempat yang jauh dari kota Takengon. Antara satu dengan yang lain dipisah pada tempat-tempat yang berjauhan sehingga tidak terjadi kontak antara mereka. Diharapkan oleh Belanda mereka tidak bisa bergerak sendiri-sendiri, sedangkan masyarakat lingkungannya di mana mereka mengajar dianggap masih bodoh-bodoh. Namun mereka terus berusaha membina rakyat yang masih bodoh itu; kemudian tercium lagi oleh Belanda dan kembali dipindahkan. (Zuska, 1974 : 2). Sementara itu mereka terus membaca surat kabar terbitan Medan dan pulau Jawa. Surat kabar itu dibaca bergiliran yang dikirim lewat kurir.

Pendudukan Jepang yang relatif singkat, tetapi telah cukup menggoyahkan sendi-sendi kehidupan masyarakat Gayo. Kekejaman yang diperlihatkan secara demonstratif, sangat terasa misalnya ketika harus melakukan rodi membuat jalan antara Takengon-Belangkajeren dan Takengon Pame (Pamar). Setiap orang dewasa harus terkena kewajiban kerja rodi ini. Pembangkangan terhadap tugas ini akan menimbulkan akibat yang fatal. Kemiskinan bertambah-tambah berat juga sampai-sampai hampir tidak bisa berusaha untuk mencari makan. Hak-hak sebagai manusia hampir hilang, sedangkan kewajiban bertambah berat. Pada masa inilah masyarakat Gayo mulai memakai pakaian karung goni dan kulit kayu (*nanit*). Pakaian *nanit* ini mungkin pernah dipakai pada jaman orang Gayo belum banyak berhubungan dengan dunia luar, namun pada jaman Jepang hal itu terulang lagi. Anak-anak gadis disembunyikan, takut kalau dinodai oleh balatentara Jepang, yang konon banyak terjadi. Hal seperti ini sesungguhnya merupakan perbuatan yang paling tidak dikehendaki oleh norma adat dan agama yang dianut oleh orang Gayo.

e. *Jaman Kemerdekaan*. Proklamasi Kemerdekaan Republik Indonesia, baru pada bulan September 1945 dapat diketahui di Aceh Tengah. Segera setelah diketahui barulah diadakan perlucutan senjata Jepang. Mulai saat itu disusun pemerintahan pertama dan membentuk lembaga-lembaga lainnya, seperti Dewan Perjuangan Rakyat (DPR), Laskar Rakyat seperti Mujahiddin dengan Muslimatnya, Pesindo dengan Perwarinya dan BAGURA (Barisan Gurilya Rakyat). Disamping itu dibentuk API, yang kemudian berubah menjadi TKR dan akhirnya menjadi TNI. Di daerah ini dibentuk pula Komite Nasional. Setelah Jepang takluk pemerintahan pertama dipimpin oleh seorang Kepala *Luhak* (Bupati), beberapa Kepala Negeri (Camat), Kepala *Mukim* dan Kepala Kampung (*Keucik*) yang kemudian sebutannya berubah menjadi *Gecik*. Proses pembentukan Laskar Rakyat, TKR, Komite Nasional, pembentukan pemerintahan pertama mulai dari tingkat Bupati sampai ke tingkat *Gecik*, berjalan sekitar enam bulan lamanya. Sementara itu pada tanggal 17 setiap bulannya diadakan rapat-rapat umum untuk memberikan penerangan kepada masyarakat, mengirim pernyataan ke Jakarta tentang dukungan daerah ini terhadap proklamasi kemerdekaan. Orang-orang yang dicurigai itikad baiknya terhadap proklamasi ini diambil tindakan. Di samping itu Aceh Tengah juga menerima orang-orang semacam itu yang berasal dari daerah Aceh lainnya, termasuk Sultan Siak dari Riau dan lain-lain terpaksa diamankan. (lihat, Catatan Darul Aman; Rauf, 1965).

Agresi Belanda untuk mencoba kembali berkuasa di Indonesia, secara langsung tidak sampai di Aceh Tengah. Namun masyarakat daerah ini tidak pernah tinggal diam. Pasukan-pasukan Mujahidin, Pesindo, Tentera Pelajar, secara bergiliran dikirim ke front Medan Area, front Tanah Karo, Langkat dan front di daerah Aceh lainnya. Di lini belakang masyarakat Gayo terus mengirim perbekalan ke berbagai front itu. Sementara itu masyarakat Gayo terus membangun daerahnya dalam berbagai

¹⁶ Tokoh-tokoh RPK ini dalam jaman kemerdekaan banyak yang tampil sebagai pemimpin-pemimpin pemerintahan dan pemimpin masyarakat, misalnya menjadi Bupati, Ketua DPRD, Pimpinan Partai Politik, dan lain-lain, seperti Abd. Wahab, Mude Sedang, Syeh Hasan, Kali Abu Bakar, dan lain-lain.

bidang. Mereka membuat dan memperbaiki jembatan-jembatan, membangun madrasah-madrasah dan sekolah-sekolah. Adapun yang tidak kalah pentingnya masyarakat Aceh Tengah mulai menggiatkan kesenian yang sudah lama mempunyai potensi di daerah ini. Mereka menggiatkan kesenian tradisional yang bernama *didong*, salah satu kesenian yang amat digemari masyarakatnya. Selain itu sejak tahun 1942, sebelum masuknya Jepang, disini telah didirikan sebuah lembaga pendidikan kesenian yang dikenal dengan nama PPM (Perguruan Perusahaan Murid-murid), yang menggiatkan diri dalam bidang seni drama, musik, tari, lukisan dan kerajinan tangan. Baik *didong* maupun PPM dengan pertunjukan-pertunjukannya aktif mencari dana untuk berbagai pembangunan. Sebagai alat untuk mencari dana kedua lembaga kesenian ini telah meluas sampai ke kampung-kampung. Kesenian *didong* dan PPM dengan drama-dramanya pada jaman Jepang cenderung membawakan tema-tema yang bersifat agitasi melawan Jepang; mengandung unsur-unsur penerangan kepada masyarakat luas tentang berbagai masalah. Kesenian itu telah membangkitkan kesadaran dan semangat menentang Jepang dan setelah tercapai kemerdekaan kemudian menjelaskan arti kemerdekaan itu sendiri kepada masyarakat (Zuska, 1974; Melalatoa, 1971 c : 34). Memang kemerdekaan telah membangkitkan kegairahan, bekerja dengan tenang dalam berbagai mata pencaharian hidupnya. Para petani mulai membuka daerah-daerah pertanian baru., para pedagang mulai mencoba berusaha di bidang ini. Sektor pendidikan mendapat perhatian besar, misalnya dengan dibukanya sekolah menengah pertama (SMP) tahun 1946. Lembaga pendidikan seni PPM tadi sempat hidup sampai tahun 1947. Kemudian lembaga ini semakin surut karena dibukanya SMP dan SGB tahun 1946. Pemuda-pemudanya mulai menyebar di kota-kota luar Aceh Tengah untuk melanjutkan pendidikan.

Dalam suasana semarak seperti tergambar di atas, tiba-tiba pada bulan September 1953 pecah "Peristiwa Aceh", di mana masyarakat Gayo ikut terseret di dalamnya. Peristiwa itu merupakan peristiwa politik yang timbul karena ketidakpuasan sebagian masyarakat Aceh terhadap pemerintah pusat waktu itu. Pertentangan antara pemerintah resmi dengan masyarakat yang dipimpin oleh sementara orang yang tidak puas itu, yang akhirnya berlarut-larut sampai tahun 1960. Selama itu terjadilah berbagai konflik secara fisik antara kedua belah pihak. Di sana-sini pula terjadi korban DI/ TII atau alat negara (TNI) dalam bentrokan kedua pihak itu. Daerah Gayo khususnya dan daerah Aceh umumnya diliputi oleh suasana kemelut. Masyarakat awam turut menjadi korban, yang kadang-kadang hanya karena fitnah. Masyarakat tidak lagi dapat mencari nafkah untuk hidup menurut semestinya. Roda perekonomian menjadi sangat terganggu. Prasarana perhubungan menjadi rusak berat. Pada tahun 1960 peristiwa Aceh mulai reda dan keamanan berangsur pulih kembali.

Kemudian menyusul masa sistem demokrasi terpimpin, di mana dapat dikatakan merupakan jaman berkuasanya partai-partai politik. Politik menjadi panglima Anggota masyarakat menjadi bahan rebutan. Hampir semua sektor kehidupan masyarakat dimasuki oleh unsur politik. Pertanian, kesenian, pendidikan, sampai-sampai pembagian warisan dalam lingkungan kekerabatan dipolitikkan; artinya dicampuri oleh tangan orang partai. Partai Nasional Indonesia (PNI) berada pada posisi dominan terutama dalam pemerintahan. Partai Komunis Indonesia (PKI) tampaknya semakin mendapat angin dan berpengaruh; pengaruhnya memasuki kalangan buruh, guru-guru, karyawan lainnya dengan cara-cara yang amat licik.

Pergolakan DI / TII dan sistem demokrasi terpimpin menimbulkan perubahan yang cukup berarti pada sistem sosial dan sistem budaya Gayo. Pergolakan DI/TII menyebabkan masyarakat Gayo seperti terbelah menjadi dua kelompok orientasi. Pertama, yang berpihak atau bersimpati pada perjuangan DI / TII yang biasa disebut *pake-bur*. Kedua yang berpihak kepada pemerintahan yang sah, yang biasa disebut *pake-paluh*. Pada periode sistem demokrasi terpimpin masyarakat Gayo terkotak-kotak lagi berdasarkan partai-partai terutama partai besar. Keterbelahan dan pengotakan

itu sampai mempengaruhi kelompok kekerabatan, warga sekampung, dan laini-lain. Antara sesama kerabat atau sekampung timbul prasangka atau saling curiga.

Pemberontakan G 30 S PKI yang sangat mengejutkan dan yang dikutuk di seluruh Indonesia itu membuat masyarakat di sini sadar kembali. Kekuasaan PKI yang semakin besar disini, ketika terjadi pemberontakan itu segera membangkitkan amarah masyarakat. Amarah itu ditandai oleh tindakan yang dapat dikatakan benar-benar sapu bersih terhadap anggota-anggota PKI dalam waktu singkat. Tokoh-tokoh PKI dihabiskan sampai kepada orok-oroknya melalui "pengadilan rakyat". Di sini nyata bahwa kekuasaan politik pada masa lalu itu tidak diterima oleh sebagian besar masyarakat, tetapi karena kelicikan dan tekanan masyarakat terpaksa menerimanya. Penghancuran kekuasaan PKI dalam tempo yang sangat singkat itu cukup menggoncangkan juga. Akhirnya pemerintah cepat mengambil alih, karena takut keadaan itu digunakan untuk memfitnah karena pertentangan-pertentangan pribadi yang ada sebelumnya.

Kegoncangan dalam rangka menyapu kekuasaan PKI ini kemudian berangsur mereda pula. Masyarakat mulai tenang kembali dan kembali berusaha dalam bidang masing-masing. Kegiatan dalam bidang perekonomian mulai bergairah lagi. Kepercayaan kepada Pemerintah Pusat semakin tumbuh lebih-lebih dengan dimulainya Pelita. Namun terhadap tindakan-tindakan pemerintah yang bersifat politik ditanggapi hati-hati. Ini dapat dilihat di mana sedikit terjadi kegoncangan lagi selama menghadapi pemilihan umum tahun 1971. Setelah pemilihan umum itu masyarakat menilai pejabat-pejabat setempat, mungkin karena dirasakan adanya ketidak seimbangan kemakmuran. Hal-hal seperti ini biasanya sangat peka bagi masyarakat Gayo sehingga selalu menjadi bahan pembicaraan.

4. POLA PERKAMPUNGAN

Di daerah Gayo-Lut sekarang tampaknya ada dua macam bentuk pola perkampungan. Pertama, pola perkampungan asal yang sudah ada sejak masa yang lama lampau, dan kedua, pola perkampungan baru yang timbul di wilayah-wilayah pertanian baru. Pola perkampungan yang umum di masa lalu adalah pola perkampungan yang mengelompok padat, di mana pola itu masih juga terlihat pada bekas-bekas *kampung* lama. Pada pola perkampung asal itu, rumah-rumah tempat tinggal, lumbung padi (*keben*, *beranang*), tempat beribadah (*mersah*, *joyah*), mesjid, tempat pemandian umum, sumur, pekuburan umum tampak mengelompok padat. Di sela-sela rumah dan bangunan lainnya tadi terdapat jalan-jalan atau gang yang menghubungkan satu rumah dengan rumah yang lain dan tempat ibadah serta pekuburan umum tadi. Keseluruhan unsur bangunan dan tempat lainnya itu disebut *kampung*.

Di sekitar *kampung* semacam itu terdapat wilayah pertanian baik sawah atau kebun (*empus*). Pada masa lalu mereka mendirikan gubuk-gubuk kecil (*jamur*) di tengah-tengah sawah atau kebun mereka. Gubuk kecil itu mereka gunakan kalau datang musim sibuk, baik waktu mengolah tanah, menanam atau masa panen. Setelah masa sibuk itu mereka kembali lagi ke rumah mereka di *kampung*. Sebagian dari mereka hanya pulang hari saja, di mana pada sore hari kembali ke *kampung*.

Di masa lalu rumah-rumah yang ada dalam satu kampung masih terbagi atas beberapa kelompok rumah di mana masing-masing kelompok itu merupakan milik dari satu klen (*belah*) (Kartohadikoedomo, 1953 : hlm. 21). Satu klen memiliki tempat ibadah (*mersah* dan *joyah* atau *doyah*) dan tempat pemandian (*nin*) tersendiri. Kelompok rumah dari warga satu klen dan kelompok rumah dari klen lain tidak ada batas yang tegas, namun warga dari satu *kampung* itu mengetahui setiap rumah termasuk klen mana. Apabila ada sebuah mesjid dalam satu *kampung*, maka mesjid itu dibangun dan digunakan oleh warga *kampung* itu tanpa membedakan klennya. Demikian pula pekuburan umum merupakan tempat dikebumikan setiap warga kampung tersebut tanpa membedakan klennya. Pola semacam ini merupakan pola umum di Gayo Lut, seperti yang tampak di *kampung* Bebesen dan Kebayakan di masa lalu.

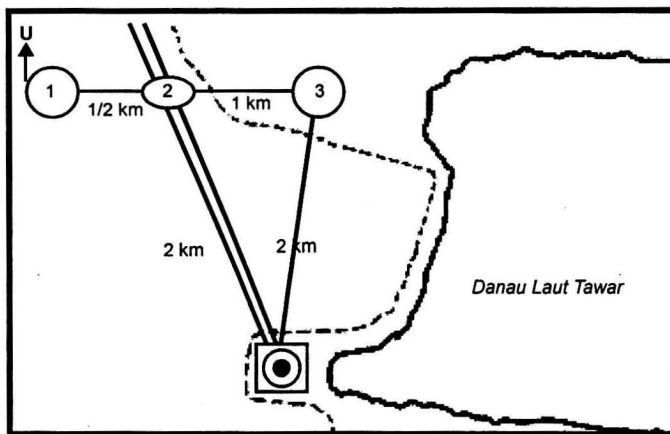
Pola perkampungan yang berkembang di luar *kampung* asal pada masa yang lebih akhir ini merupakan pola perkampungan yang menyebar. Pola semacam ini umumnya muncul di wilayah-wilayah persawahan atau perkebunan baru. Pada masa kini banyak warga dari satu *kampung* asal pindah dan menetap di sekitar wilayah persawahan atau kebun baru. Pada masa kini banyak warga dari satu kampung asal pindah dan menetap di sekitar wilayah persawahan atau kebun mereka. Sekarang letak sawah atau kebun baru sudah semakin jauh dari *kampung* asal mereka. Itulah sebabnya mereka cenderung menetap di sana dan mendirikan rumah-rumah permanen.

Kesibukan sehari-hari yang semakin bertambah karena kebutuhan yang semakin meningkat menyebabkan mereka sudah tidak mungkin lagi tinggal di kampung asal dan bekerja di sawah atau ladang yang jauh letaknya. Di sekitar tempat pemukiman baru itu mereka melakukan usaha-usaha tambahan, misalnya berternak unggas, memelihara ikan, membuat warung (*kede*), dan usaha lainnya. Di wilayah pemukiman semacam ini rumah-rumah sudah terpencar letaknya, karena masing-masing mendirikan rumah di tengah ladang sendiri. Hanya saja untuk keperluan ibadah mereka biasanya membuat *mersah* untuk kaum laki-laki dan *joyah* untuk kaum perempuan di wilayah pemukiman itu. Mereka juga menyediakan tempat pemandian umum masing-masing untuk laki-laki dan wanita. Satu wilayah seperti ini warganya juga mengusahakan pendirian mesjid. Kalau mesjid itu belum ada mereka biasanya bersembahyang Jum'at ke mesjid di *kampung* asal, atau ke kota atau mesjid yang terdekat. Satu hal yang berubah dalam wilayah pemukiman seperti ini di mana para warganya tidak seluruhnya berasal dari satu klen. Para warganya di samping berasal dari klen yang berbeda mungkin berasal dari *kampung* asal yang berbeda pula. Sebaliknya hal yang jarang terjadi di mana warga yang berasal dari paroh-masyarakat yang berbeda mendiami satu wilayah pemukiman.

Adanya perpindahan warga dari berbagai *kampung* asal tadi, sedikit banyaknya mempengaruhi keadaan pola perkampungan di *kampung* asal itu dan juga menimbulkan perubahan dalam hal hubungan sosial di antara warganya. Keadaan yang dialami di kampung Bebesan dan *kampung* Kebayakan tampak ada perbedaan. Itulah sebabnya kami akan membicarakan masing-masing *kampung* ini secara terpisah.

Kampung Bebesan. Kampung Bebesan terletak dalam jarak dua km di arah utara kota Takengon melalui jalan propinsi yang beraspal baik. Sampai pada satu deretan kedai dan rumah-rumah di Simpang Empat, kira-kira $\frac{1}{2}$ km ke arah barat terletak kampung Bebesan. Kampung ini terletak di tempat ketinggian dibanding dengan permukaan danau Laut Tawar yang terhampar di arah timur, yang berjarak kira-kira 11/2 km. Di arah inilah terletak kampung Kebayakan di pantai barat danau Laut Tawar tadi. (lihat Denah I).

Denah 1 Posisi Kampung Bebesen, Kampung Kebayakan dan Kota Takengon



Keterangan :

1. Kampung Bebesen
2. Simping Empat
3. Kampung Kebayakan
4. Kota Takengon

- ===== : jalan propinsi
 - - - - - : jalan kabupaten
 : batas paroh-masyarakat
 ———— : pantai danau Laut Tawar

Asal usul nama *bebesen* tidak ada lagi orang yang dapat memberikan keterangan yang pasti. Informan yang pernah memberikan keterangan tampaknya seperti mencari-cari. Seorang informan menyatakan kata *bebesen* itu berasal dari *gerbesen* dengan kata dasar *gerbes*, yang berarti 'membabat'. Hal ini dikatakan ada hubungannya dengan suatu peristiwa atau peperangan yang terjadi di masa lalu, di mana musuh dibabat secara tuntas. Informan lain menyatakan kata *bebesen* itu berasal dari kata *kebesen*, dengan kata dasar *kebes*, yang berarti 'kebas'. Hal ini pun dihubungkan dengan peristiwa tadi. Pada masa kini kampung ini merupakan satu *kegecikan* yang diberi nama *Kegecikan Bebesen* dan yang merupakan bagian dari satu kecamatan yang diberi nama Kecamatan Bebesen. Penduduk *kampung* ini dan warga dari kampung lain dalam kecamatan Bebesen, dalam keadaan tertentu, sering mengidentifikasi diri sebagai 'orang Bebesen' (*urang Bebesen*).

Sejak dulu sampai sekarang, kampung Bebesen memperlihatkan pola perkampungan yang mengelompok padat. Pada masa lalu rumah-rumahnya merupakan rumah panggung dengan bentuk empat persegi panjang, yang dihuni oleh beberapa keluarga inti atau keluarga luas. Posisi rumah selalu membujur dengan arah timur-barat dan menghadap ke timur. Struktur rumah, seperti rumah-rumah di Gayo Lut umumnya, terbagi atas beberapa bagian. Bagian-bagian rumah itu yang penting antara lain *lepo*, *pepalas*, *anyung*, *dapur penirun* atau *serami-banan*, *serami* atau *serami-rawan*, *umah rinung*, *para-buang*, *teleten*.¹⁹

Lepo merupakan beranda dengan fungsi sebagai tempat mengobrol, membuat keramik, menganyam tikar, menyemat atap, mencari kutu, melaksanakan upacara

¹⁹ Lihat juga Kasim dan Muhammad, 1980 : hlm. 12-14.

tertentu, dan lain-lain. Persis di atas beranda ini ada para-para yang disebut *pepalas* sebagai tempat istirahat atau berjemur bagi orang-orang lanjut usia. *Anyung* adalah tempat menyimpan barang-barang yang dipakai sehari-hari, tempat mencuci piring, atau mencuci kaki. *Dapur penirun* merupakan ruang terbuka di sisi sebelah utara, yang di tengah-tengahnya berderet tungku api (*dapur*). Setiap tungku merupakan milik dari keluarga inti atau keluarga luas di mana mereka memasak, berdiang, makan, tidur, menerima tamu. Pada saat upacara ruang terbuka ini menjadi tempat berkumpul kaum perempuan dan karena itu disebut juga *serami-banan* (*serami* = 'ruangan'; *banan* = 'perempuan'). Di bagian tengah berderet dari timur ke barat sejumlah kamar (*umah-rinung*) milik dari keluarga inti atau keluarga luas penghuni rumah itu. Di belahan selatan memanjang ruangan yang disebut *serami*, di mana para remaja-pria (*bebujang*) penghuni rumah itu atau remaja satu klen tidur, atau melakukan kegiatan lainnya. Pada saat ada upacara ruangan ini dinamakan *serami-rawan* (*rawan*= 'laki-laki'), karena di sana tempat berkumpul kaum pria. Di atas deretan kamar-kamar tadi ada bagian yang disebut *para-buang* sebagai tempat menyimpan barang-barang yang tidak terpakai sehari-hari. Kolong rumah panjang itu dinamakan *teleten* yang berguna untuk menyimpan kayu api (*sengkaran*), menambatkan hewan, tempat menumbuk tanah liat bahan pembuatan keramik, meletakkan luku dan lain-lain.

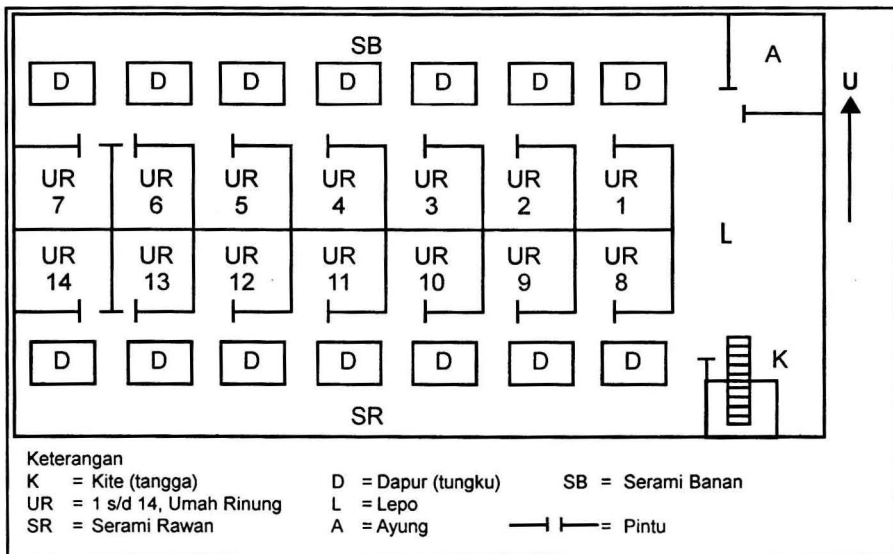
Serami-rawan dari rumah-rumah tertentu sering dijadikan *dapur-penirun* di mana dibuat tungku-tungku. Hal ini dilakukan karena bertambahnya jumlah anggota keluarga inti yang harus mendiami rumah tertentu itu. Dengan demikian kamar-kamar (*umah-rinung*) yang ada harus dibagi dua, sehingga menjadi dua deretan kamar. Rumah semacam ini lalu dinamakan *umah time-ruang*.²⁰ Sebaliknya ada rumah yang tidak mempunyai ruangan yang disebut *serami*. Rumah semacam itu disebut *umah belah-rang*.²¹ Di masa lalu, baik *umah time ruang* mau pun *umah belah-rang* mempunyai nama-nama tersendiri.²²

²⁰ *Umah time-ruang* berarti 'umah dengan ruangan yang seimbang', karena menurut informan kata *time* berasal dari kata *timbang* yang artinya 'timbang' atau 'setimbang'. *Setimbang* dalam arti adanya ruang panjang dibelahan utara (*serami-banan*) dan adanya ruang panjang di belahan selatan (*serami-rawan*).

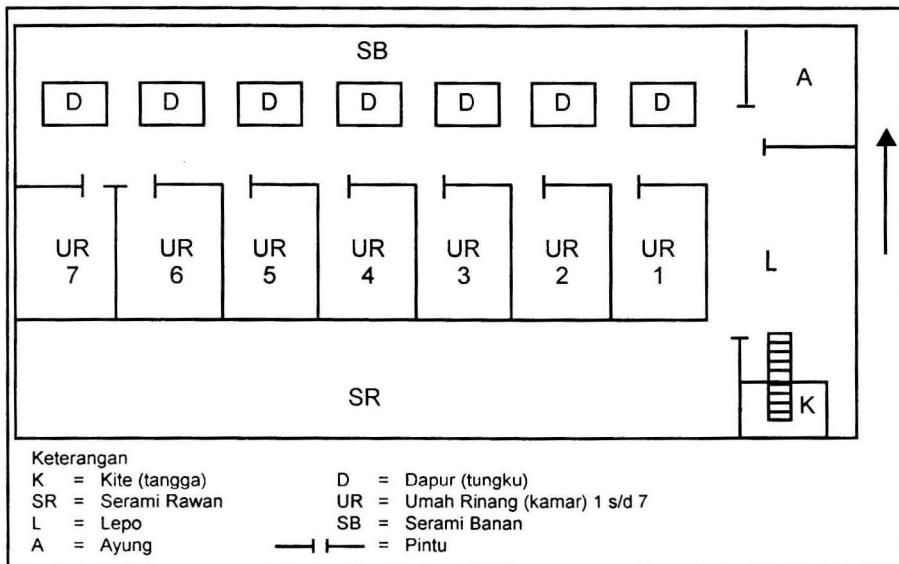
²¹ *Umah belah-rang* berarti 'rumah sebelah ruang' karena ruang panjang hanya ada di belahan utara (*serami-banan*) tanpa adanya *serami-rawan* di belahan selatan.

²² Dasar pembuatan nama ini dengan latar belakang yang berbeda-beda, antara lain karena ada ukirannya, nama bahan kayu yang digunakan, letaknya di pinggir tebing, berdekatan dengan pohon tertentu dan lain-lain. Nama-nama rumah di kampung Bebesen antara lain : *Umah* (U) berukir, U. Uce, U. Kul, U. Beranang, U. Pintu Terang, U. Lanting, U. Keding Karang, U. Awal, U. Densop, U. Nangka, U. Melige, U. Papan, U. Kuli, U. Dewal, U. Geloah, U. Kedensa, U. Ayu, U. Lintang dan lain-lain.

Denah 2 Denah Umah Time-Ruang



Denah 2 Denah Umah Time-Ruang



Bangunan lain di kampung ini pada masa lalu adalah lumbung-lumbung padi yang letaknya berdekatan dengan rumah-rumah panjang tadi. Setiap keluarga inti atau keluarga luas memiliki lumbung sendiri. Di luar kelompok rumah di sekitar batas kampung dengan sawah yang disebut *dewal* terdapat bangunan tempat ibadah bagi kaum laki-laki (*mersah*) dan bangunan tempat ibadah bagi kaum perempuan (*joyah*). Bangunan tempat ibadah ini terletak berdekatan dengan anak-sungai yang mengalir di bagian utara dan di bagian selatan kampung. Di sekitar bangunan ibadah ini mereka membuat kolam berukuran sekitar 5 X 5 meter untuk keperluan mandi, mengambil air wuduk, mencuci. Di sana juga mereka membuat W.C. (*begen*). Di sisi sebelah utara kampung terdapat enam buah *mersah* dengan jumlah *joyah* yang sama dan di sisi selatan terdapat sebuah *mersah* dengan *joyahnya* dan masing-masing mempunyai nama sendiri.²³ Masing-masing *mersah* dan *joyah* itu adalah milik dari satu klen. Di *mersah* itu anggota satu klen melakukan ibadah, bermusyawarah, melangsungkan upacara akad nikah (*katip*), mengobrol dan lain-lain. Di sisi barat *kampung* ini berdiri pula sebuah mesjid (*mesegit*) yang tidak diketahui lagi kapan didirikannya.

Di *kampung* ini ada pula dua buah *joyah* yang fungsinya berbeda dengan *joyah-joyah* lain baik yang ada di *kampung* Bebesen maupun di kampung-kampung lainnya. *Joyah* yang dimaksud adalah Joyah Uken dan Joyah Toa, yang masing-masing terletak di sisi sebelah timur dan sisi sebelah barat kampung. Joyah Toa didirikan bersama oleh klen Melala Toa dan klen Cebero pada tahun 1901, Dua tahun kemudian, tahun 1903, dibangun pula Joyah Uken oleh klen Linge, Tebe dan Munte. Kedua *Joyah* ini merupakan tempat penampungan orang-orang tua jompo, di mana mereka diajar oleh beberapa ulama (*tengku*) dalam hal pengetahuan agama dan memperdalam iman mereka dalam menghadapi hari akhirat kelak. Selama menetap di *joyah* itu biaya hidup orang-orang tua ini dibantu oleh anak-anak mereka. Kedua *joyah* ini masih ada dan masih berfungsi sampai sekarang. Pada tahun 1972 penghuni Joyah Toa berjumlah 30 orang dan Joyah Uken sebanyak 40 orang (Vredenburg, 1981 : hlm. 29-41). Pada tahun 1987 bangun Joyah Uken ini direhab dengan bantuan dana dari Departemen Sosial R.I.

Sejak dahulu di sekitar *kampung* Bebesen terdapat beberapa kompleks pekuburan umum (*pejereten*). Di bagian selatan kampung ada dua pekuburan umum yang cukup luas dengan nama Pejereten Bunge Pekan dan Jeret Sidele. Pekuburan umum lainnya terletak di bagian timur *kampung*, masing-masing Pejereten Bebulon dan Pejereten Pejudin. Di antara kuburan yang ada terdapat pula kuburan-kuburan nenek moyang mereka. Salah seorang nenek moyang mereka, yang dikenal pula sebagai salah seorang penyebar agama Islam di daerah ini, bernama Lebe Kader. Lebe Kader datang ke Gayo memimpin rombongan "Batak 27" dan akhirnya bermukim di kampung Bebesen. Kuburan Lebe Kader ini berada di salah satu pekuburan umum tadi, namun sampai sekarang tidak ada orang yang dengan pasti mengetahui kuburannya; bahkan ada informan yang mengatakan kuburan tokoh itu terletak di bawah sebuah rumah di tengah *kampung* Bebesen. Kuburan ini rupanya sangat "dirahasiakan" oleh keturunannya.

Di sela-sela rumah dan bangunan lainnya di *kampung* Bebesen sebagai *kampung* lama ada "jalan utama" yang membentuk semacam lingkaran di tengah *kampung* itu. Jalan utama dengan lebar sekitar lima meter itu dihubungkan dengan lorong-lorong ke rumah-rumah penduduk, *mersah*, *joyah*, pekuburan atau sawah-sawah yang ada di sekitarnya. Jalan ke luar *kampung* ke arah timur menuju jalan raya yang telah selesai dibuat sekitar tahun 1911. Di sekitar pertemuan jalan dari Bebesen dan jalan raya itu yang sejak jaman Belanda sudah berdiri dua buah sekolah, masing-masing sekolah agama Tarbiyah dan Sekolah Dasar tiga tahun (*Vervolkschool*). Jalan keluar *kampung* lainnya menuju

²³ Nama-nama *mersah* yang ada di *kampung* ini ialah *Mersah* (M) Uken, M. Melala Sagi, M. Lah, M. Kemuning, M. Kesebeh, M. Toa dan M. Ujang. Nama-nama *joyah* milik klen itu sama dengan nama *mersah*.

ke arah selatan dan arah barat. Jalan yang menuju ke selatan tadi antara lain menghubungkan *kampung* ini dengan sekolah *Vervolkschool* dengan jarak satu km dan menghubungkan dengan *kampung-kampung* lainnya. Kedua *Vervolkschool* tersebut diatas kini sudah menjasi SD Negeri. Jalan keluar sebelah barat menuju ke daerah perladangan di bukit-bukit Bernung, Lelabu, Ulu ni Wih, Daling dan lain-lain.

Pada awal tahun 1950-an kampung Bebesen dan Kampung Kebayakan dijadikan percontohan dalam rangka "proyek kota kecil". Proyek ini menyebabkan terjadinya perombakan jaringan jalan dalam kampung ini. Jalur jalan dibuat berdasarkan ketentuan "proyek". Proyek ini akhirnya melahirkan empat buah jalan yang membujur arah timur-barat dan empat jalan arah utara-selatan dengan lebar sekitar delapan meter. Lahirnya jalan baru ini menyebabkan rumah-rumah lama, yang berbentuk rumah panggung, harus dirombak. Rumah baru yang akan dibuat harus menghadap jalan, dengan bentuk rumah yang merapat ke tanah, dan dengan model rumah "kelas tujuh". Dengan demikian posisi rumah seperti yang telah diadatkan sudah harus berubah pula. Itulah sebabnya rumah-rumah tradisional Gayo di *kampung* itu seluruhnya telah punah.

Kecuali pembuatan jalur jalan baru dan perombakan rumah-rumah tradisional tadi, proyek kota kecil ini akhirnya gagal. Sebagian besar warga kampung itu tidak dapat dengan segera menyesuaikan diri dengan struktur rumah yang berbeda dengan rumah tradisional mereka. Kedua, sebagian besar warga kampung itu belum mampu menyediakan biaya untuk membangun rumah yang disebut "kelas tujuh" itu. Mereka baru saja lepas dari penderitaan masa pendudukan Jepang dan kemudian disibukkan oleh kewajiban-kewajiban dalam menghadapi revolusi fisik. Tidak lama setelah proyek ini dicetuskan meledaklah peristiwa DI/TII di Aceh yang melahirkan suasana tidak aman dan keadaan perekonomian rakyat menjadi sangat sulit. Setelah peristiwa itu selesai sebagian dari warga *kampung* itu lebih suka tinggal di sekitar ladang mereka untuk mengatasi kesukaran hidup tadi. Rumah kelas tujuh yang direncanakan oleh pemerintah dalam proyek tadi sampai kini hanya merupakan impian belaka.

Pada masa kini model dan bahan rumah di kampung ini sudah tergantung kepada selera dan kemampuan pemiliknya masing-masing. Model-model yang tampak sekarang adalah model *belah-rang*, *jurai* (*bubung lime*) dan *ruko* (*umah kede*).²⁴ Semua model rumah itu merapat ke tanah. Bahan yang digunakan adalah kayu, lantai semen atau tanah dan atap seng. Rumah-rumah itu umumnya mempunyai kamar tamu, kamar tidur dan bagian dapur, yang dihuni oleh satu keluarga inti atau satu keluarga luas. Bagian dapur ternyata mempunyai fungsi ganda. Dapur itu di samping sebagai tempat memasak, ruang makan, sering pula berfungsi sebagai tempat menerima tamu dan tempat tidur, terutama bagi orang-orang lanjut usia. Orang tua senang tidur di dapur karena tersedianya tungku untuk pemanasan badan karena udara daerah ini cukup dingin.

Mersah dan *joyah* masih berada di tempat-tempat yang lama. Perubahan yang ada hanya dalam bentuk dan bahan bangunannya. Demikian mesjid Bebesen masih berdiri di tempat lama. Setelah mesjid yang lama di bakar oleh PKI pada tahun 1965, warga *kampung* itu mendirikan mesjid baru yang lebih kokoh dan dengan biaya yang relatif besar. Pada masa ini baik rumah-rumah, *mersah*, *joyah* dan mesjid tidak lagi dibedakan berdasarkan klen.

Di lingkungan *kampung* itu sekarang sudah ada dua buah mesin penggilingan gabah padi dan gabah kopi. Sejak tahun 1975 gudang BUUD (Badan Usaha Unit Desa) dibangun pula di tengah *kampung* Bebesen. Setahun sebelumnya aliran listrik dari Perusahaan Listrik Negara (PLN) telah masuk ke *kampung* itu. Aliran listrik ini belum banyak dimanfaatkan kecuali untuk penerangan jalan, *mersah*, mesjid dan beberapa buah rumah penduduk. Pada tahun 1975 telah masuk proyek Inpres jamban keluarga dan pompa air. Warga masyarakat kampung itu belum begitu antusias menerima

²⁴ Model *umah kede* rumah berbentuk toko yang bertingkat.

usaha pemerintah ini, karena mereka telah terbiasa menggunakan jamban umum yang terdapat di sekitar *mersah* dan *joyah*, serta mengambil air di sumur umum. Di sana mereka bisa berkomunikasi lebih banyak dengan warga sekampung yang lainnya. Lebih lanjut pola perkampungan dari *kampung* Bebesan masa kini dapat dilihat pada denah IV.

Kampung Kebayakan. Orang di *kampung* Kebayakan umumnya menganggap kata *kebayakan* itu tidak lebih dari sebuah nama saja. Mereka tidak lagi mengetahui apa arti kata itu pada mulanya. Namun sementara informan ada yang mengatakan bahwa kata itu berasal dari kata "kebaikan" dengan kata dasar *baik* yang berarti "baik". Nama *kampung* ini tercipta karena pada zaman dahulu terjadi 'perdamaian' (*kebaiken*) antara warga *kampung* ini dengan warga dari *kampung* Bebesan, yang sebelumnya dalam sengketa soal wilayah. Informan lain menyatakan kata dasarnya adalah *bayak* yang artinya 'kaya'. Hal ini juga dihubungkan dengan sengketa tadi, di mana dituntut 'kekayaan hati' (*ke-bayak-an*) demi tercapainya perdamaian.²⁵

Kampung Kebayakan terletak sekitar dua km di sebelah utara kota Takengon. Jalan yang menghubungkan kota Takengon dengan *kampung* itu merupakan jalan aspal yang membentang lurus yang dulu diapit oleh hamparan sawah. Akan tetapi sekarang sawah itu sudah dipenuhi bangunan rumah. Ke arah barat *kampung* itu ada pula jalan dengan aspal sepanjang satu km menuju jalan propinsi dan sampai menembus ke *kampung* Bebesen. Di kanan kiri jalan ini pun terbentang sawah. Bagian timur *kampung* ini berbatasan dengan sawah sampai bertautan dengan pantai danau Laut Tawar. Jalur jalan ke arah utara merupakan jalan yang relatif baru. Jalan ini dibuat oleh TNI Angkatan Darat tahun 1956 untuk kepentingan operasi militer menumpas DI/TII. Kini jalan itu menghubungkan Kebayakan dengan desa-desa Paya Reje. Rebbe Gedung, Tami Delem di lereng-lereng bukit di bagian utara itu.

Kebayakan merupakan salah satu *kampung* yang tergolong *kampung* asal di Gayo Lut. Orang Gayo menganggap sekelompok orang di *kampung* itu, yang sekarang tergabung dalam klen Lot Kala, merupakan kelompok orang Gayo yang paling tua di Gayo Lut. Kabayakan merupakan sebuah *kampung* dengan pola perkampungan mengelompok padat. Dari masa silam sampai sekarang rumah-rumah di *kampung* ini terbagi ke dalam kelompok-kelompok berdasarkan klen. Batas antara satu klen dengan klen yang lainnya masih jelas.

Mersah-mersah dan *joyah* yang ada sampai sekarang masih merupakan milik klen; bangunan itu dipugar, dipelihara dan digunakan oleh warga dari satu klen tertentu. Nama-nama *mersah* dan *joyah* sama dengan nama klen induk yang ada di sana, misalnya Mersah Gunung, Mersah Bukit, Mersah Jongkok, Mersah Kala. Sama halnya di *kampung* Bebesen bangunan-bangunan tempat ibadah itu didirikan di batas *kampung* karena di sana mengalir anak-anak sungai. Mersah-mersah di Kebayakan terletak berjejer di bagian utara sampai ke bagian timur, kecuali sebuah *mersah* dan *joyah* terletak dibagian selatan. Sebuah mesjid tertua di Gayo Lut berdiri di sisi selatan *kampung* Kebayakan. Mesjid ini digunakan oleh semua warga *kampung* Kebayakan tanpa membedakan asal usul klenya.

Di masa lampau rumah-rumah di *kampung* Kebayakan juga merupakan rumah-rumah panggung seperti di *kampung* Bebesen dan *kampung* asal lainnya. Di sini juga dikenal bentuk rumah yang disebut *umah time-ruang*, *umah belah rang* dengan struktur ruangan yang sama dengan rumah tradisional yang telah dilukiskan di atas. Kecuali itu, sebuah rumah dengan gaya lain telah dibangun oleh pemerintah Belanda. Rumah yang terletak di tengah sebidang tanah yang luas itu dibuat dengan lantai semen, dinding papan yang rapi, berjendela kaca, atap genteng dan merapat ke tanah. Rumah ini adalah tempat kediaman raja Bukit. Rumah ini sedikit banyaknya telah mempengaruhi warga

²⁵ Di wilayah kerajaan Serule terdapat pula nama anak Bukit Buntul Kebayakan, yang secara historis mempunyai pertalian dengan *kampung* Kebayakan.

kampung Kebayakan sehingga di sekitar rumah raja ini berdiri pula beberapa rumah dengan arsitektur yang berbeda dengan rumah tradisional Gayo. Pada zaman kekuasaan Belanda yang lalu telah didirikan pula dua buah sekolah desa (*Vervolgschool*) masing-masing terletak di sisi selatan dan sisi barat *kampung* Kebayakan.

Kampung Kebayakan yang dijadikan proyek percontohan “kota kecil” tampak tidak mendapat dukungan dari sebagian warganya. Di antara warga *kampung* itu ada yang dalam jangka waktu lama tidak mau membongkar rumahnya yang terkena jalan proyek tersebut, sekarang jalan jadi buntu. Di ujung jalan yang menjadi buntu ini sampai tahun 1975 masih berdiri sebuah rumah masih dengan model dan struktur rumah tradisional.

Sejak dilaksanakannya rencana proyek kota kecil itu, jalan-jalan di *kampung* ini umumnya sudah menjadi lebih lebar dan lebih teratur. Rumah-rumah harus menghadap jalan, meskipun ada sebagian rumah yang masih berdempet-dempet karena di tempat itu seharusnya ada jalur jalan. Rumah-rumah yang direncanakan dengan model dan ukuran “kelas tujuh” juga tidak berjalan dengan alasan seperti yang dialami oleh warga *kampung* Bebesen. Secara umum rumah-rumah yang ada di Kebayakan pada masa kini tampak lebih teratur dengan mutu bahannya yang lebih baik. Rumah-rumah di sana cukup padat mengisi lima jalur jalan yang membujur dengan arah timur-barat dan tiga jalur jalan yang melintang dengan arah utara-selatan. Rumah-rumah yang menjadi padat ini disebabkan karena rendahnya mobilitas dari orang-orang *kampung* ini. Model-model rumahnya tampak seperti yang ada di *kampung* Bebesen, yakni model rumah *belah-rang*, jurai (*bubung-lime*) dan ruko (*umah kede*). Rumah *belah-rang* lebih banyak jumlahnya, kemudian menyusul model jurai dan *umah kede*. Pada tahun 1975 *Umah kede* yang memang dimanfaatkan untuk berjualan berjumlah 14 buah, jauh lebih banyak dari pada di *kampung* Bebesen.

Pada masa terakhir ini di lingkungan *kampung* Kebayakan terdapat pula dua buah Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN) yakni lembaga pendidikan formal dalam bidang agama. Lembaga pendidikan itu terletak di bagian selatan *kampung* dan berdekatan dengan mesjid Kebayakan. Sebuah lembaga pendidikan agama yang merupakan pesantren terletak di bagian timur yang disebut Pesantren Pasir karena letaknya di pinggir pantai danau. Pesantren ini didirikan tahun 1942 merupakan kompleks tempat belajar dan sekaligus tempat menetap para murid-muridnya (Hanafiah, 1974 : hlm. 11). Di tengah-tengah kelompok rumah anggota klen Gunung telah dibangun sebuah gedung pertemuan yang diberi nama *Umah Musara*.²⁶ Disekitar *kampung* ini terdapat pula tiga buah mesin penggilingan gabah padi dan gabah kopi.

Empat buah kompleks pekuburan umum terdapat di sekitar *kampung* Kebayakan. Dua kompleks pekuburan itu terdapat di bagian barat *kampung*, di mana satu di antaranya terkenal dengan nama Pejereten Datu Uyem. Datu Uyem sendiri adalah nenek moyang dari warga klen Gunung dan Bukit yang dianggap keramat. Pekuburan yang terletak di bagian selatan dikenal dengan Pejereten Mampak yang biasanya sebagai tempat penguburan orang-orang yang berasal dari klen Kala dan Jongkok. Kompleks pekuburan yang lain ada di bagian utara yang merupakan pekuburan dari warga klen Jongkok. Dalam hal tempat penguburan ini pun tampaknya ada batas pemisah berdasarkan klen pada warga *kampung* Kebayakan itu. Akhirnya, pola perkampungan dari *kampung* Kebayakan pada masa kini dapat dilihat pada denah V

5. BAHASA

²⁶ *Umah Musara* artinya adalah ‘rumah untuk membina persatuan’. Dengan nama ini diharapkan warga-warga *kampung* Kebayakan yang terbagi-bagi dalam klen diharapkan dapat menyatu dalam berbagai kegiatan dalam gedung ini. Namun hal ini masih sukar untuk diwujudkan, karena masing-masing klen lebih banyak bergerak di lingkungan klen sendiri.

Sebagai sebuah etnik, orang Gayo memiliki bahasa sendiri yaitu bahasa Gayo. Bahasa ini tentu merupakan simbol budaya yang mengandung makna, menjadi alat komunikasi atau sarana transformasi pikiran atau gagasan budaya bagi sesamanya.

Dalam berbagai karangan sering dinyatakan bahwa orang Gayo dan orang Alas merupakan satu kesatuan kebudayaan, misalnya saja van Vollenholen menggolongkan keduanya dalam satu lingkaran hukum adat²⁷. Apabila dilihat dari segi bahasanya, bahasa Gayo dan bahasa Alas pada dasarnya berbeda. Sementara referensi mengatakan bahwa kata-kata dan bentuk bahasa Alas banyak dipengaruhi oleh bahasa-bahasa seperti bahasa Karo, Pakpak, Singkil, Aceh dan Gayo (Effendy, 1960 : 37). Jadi bahasa Gayo hanyalah salah satu bahasa yang turut mempengaruhi bahasa Alas. Malahan menurut pendapat ahli lain dikatakan bahwa bahasa Alas dapat dianggap sebagai dialek ketiga dari bahasa Batak Utara di samping dialek Karo dan Dairi (Voorhoeve, 1955 : 13; lihat pula Kridalaksana, 1964 : 324).

Dalam kenyataannya para penutur bahasa Gayo dan penutur bahasa Alas, saling tidak memahami bahasa yang berbeda itu. Namun demikian tentu saja antara kedua bahasa ini ada unsur-unsur persamaan kosakata tertentu. Saling tak memahami terjadi pula antara penutur bahasa Gayo dan bahasa Aceh, meskipun kedua bahasa ini juga hidup bertetangga. Pengaruh bahasa Aceh mungkin akan lebih banyak dirasakan pada dua sub kelompok orang Gayo, yakni sub kelompok Gayo Serbejadi dan Gayo Kalul, karena letaknya yang dikelilingi oleh lingkungan penutur bahasa Aceh. Jumlah populasi kedua sub kelompok ini pun memang relatif kecil.

Seperti telah dikemukakan di atas bahwa etnik Gayo itu terbagi atas beberapa sub kelompok, yaitu sub kelompok orang Gayo Lut, Gayo Deret, Gayo Luwes, Serbejadi dan Kalul. Lingkungan alam berupa hutan belantara dan tanpa prasarana komunikasi telah memisahkan sub-sub kelompok ini dalam jangka waktu yang relatif lama. Di samping itu unsur pengaruh luar yang berbeda yang mereka terima memungkinkan timbulnya variasi bahasa. Dilihat dari segi bahasa ini orang Gayo telah digolongkan oleh sementara ahli ke dalam dua dialek. Pertama dialek Gayo Lut, yang terbagi pula ke dalam paling sedikit tiga sub dialek yaitu sub dialek Bukit, Cik, dan Deret. Dialek Gayo Luwes yang terbagi pula ke dalam sub dialek Serbejadi, Tampur, Lukup (Tamiang) (lihat Hazeu, 1907 : vii; Banta, 1977 : 1 – 2). Dalam pembagian dialek di atas kami lebih cenderung membagi dialek Gayo Lut menjadi sub dialek Gayo Lut dan Deret; sedangkan Bukit dan Cik merupakan sub-sub dialek Gayo-Lut. Demikian pula dengan dialek Gayo Luwes terdiri dari sub dialek Gayo Luwes dan Serbejadi. Sub dialek Serbejadi sendiri meliputi sub-sub dialek Serbejadi dan Lukup. Sejauh ini kami akan memberikan contoh variasi-variasi tertentu dalam kosakata pada sub dialek Gayo Luwes, Gayo Deret dan Gayo Lut. Pada sub-dialek Gayo Lut diperlihatkan beberapa variasi kosakata dari Bukit dan Cik (lihat : Tabel 4 dan Tabel 5).

²⁷ Lihat misalnya; Koentjaraningrat, 1969 : 17; Sjamsuddin, 1972 : 229; Zainudin, 1961 : 202 dan lain-lain.

Tabel 4
Beberapa Variasi Kata-kata
Pada Dialek Gayo Luwes dan dialek Gayo Lut

Dialek Gayo Luwes	Dialek Gayo Lut			Arti
	Sub-dialek Gayo Deret	Sub-dialek Bukit	Sub-dialek Cik	
kaul	keul	kul	kul	'besar'
[kául]	[k?ul]	['kul]	[kul]	
baur	beur	bur	bur	'gunung'
[báur]	[b?ur]	['bur]	[bur]	
aih	weih	weih	wih	'air'
[álh]	[w?lh]	[w?lh]	[wlh]	
gih	enggi	enggi	ngih	'tidak'
[glh]	[á?glh]	[á?glh]	[?lh]	
kail	keil	kil	kil	'suami bibik'
[káll]	[k?ll]	[kll]	[kll]	
mulo	mulo	mulo	Mulo	'mula'
[mulo]	[mul?]	[mul?]	[mulo]	
tipa'	tipak	tipak	tipak	'sepak'
[tipá']	[tipák]	[tipák]	[tipák]	
kuri'	kurik	kurik	kurik	'ayam'
[kurl]	[kurlk]	[kurlk]	[kurlk]	
ana'e	anake	anake	anake	'anaknya'
[áná'?]	[ánákl]	[ánákl]		

(Sumber Umar, 1966)²⁸

²⁸ Dalam tulisan Jacob Umar ini tidak diberikan tanda ejaannya. Tanda ejaan seperti diatas tambahan dari penulis sendiri. Di samping itu untuk nama Gayo Luwes diberi nama Belangkejeren, Gayo Deret disebutnya dengan nama Isak / Jamat – yang merupakan dua buah nama desa di Gayo Deret. Untuk Gayo Lut langsung dibaginya menurut nama Desa Kebayakan dan Bebesen di mana menurut kami lebih baik disebut sub-sub dialek Bukit dan cik. Untuk kata yang berarti 'besar', 'gunung', 'suami bibik' dan sebagainya. J. Umar masih menganggap sama, tetapi sebenarnya ada perbedaan tekanan. Demikian untuk beberapa kata lain di sini kami bedakan dalam tanda bacaan.

Tabel 5
Berdasarkan Daftar Lexico Statistic
Pada Sub-dialek Bukit dan Sub-dialek Cik

Sub-dialek Bukit		Sub-dialek Cik		Arti
Bewene	<i>bewene</i>	bewene	<i>bewenl</i>	'semuanya'
Siut	<i>slut</i>	telong	<i>telo?</i>	'bakar'
Metuh	<i>m?tuh</i>	mutuh	<i>mutuh'</i>	'jatuh'
We	<i>we</i>	we	<i>wl</i>	'dia'
Berat	<i>b?rát</i>	beret	<i>b?r?t</i>	'berat'
Geral	<i>g?rál</i>	gerel	<i>g?r?l</i>	'nama'
Impit	<i>lmpit</i>	empet	<i>empet</i>	'sempit'
Kelam	<i>k?lám</i>	kelem	<i>k?l?m</i>	'malam'
Enggih	<i>??gih</i>	ngih	<i>?lh</i>	'tidak'
Weih	<i>w?lh</i>	wih	<i>wlh</i>	'air'
Jelen	<i>j?l?n</i>	jalan	<i>jálán</i>	'jalan'
So	<i>s?</i>	so	<i>so</i>	'itu'
i so	<i>i s?</i>	i so	<i>i so</i>	'di situ'
Ko	<i>k?</i>	ko	<i>ko</i>	'engkau'
Selo	<i>s?l?</i>	selo	<i>s?lo</i>	'bila'
Onyop	<i>???p</i>	bene	<i>b?nl</i>	'hilang'
Bei	<i>b?l</i>	bai	<i>bai</i>	'penganten laki-laki'

Sumber : Hasil penelitian sendiri, 1975.

Untuk keseluruhan bahasa Gayo oleh Hazeu (1907)²⁹ telah disusun sebuah kamus dwi bahasa Gayo-Belanda. Kamus ini meliputi dialek Gayo Lut dan Gayo Luwes. Kami melihat bahwa kamus ini telah dikerjakan secara cermat dengan paparan yang luas, karena tidak hanya memberikan arti kosakata demi kosakata, tetapi juga mengkaitkan dengan unsur –unsur kebudayaan lainnya. Hal ini bisa dilihat dari contoh-contoh kalimat atau ungkapan-ungkapan yang dibahas di dalamnya. Namun menurut hemat kami di sana sini dapat dijumpai kata-kata yang kiranya ditulis kurang tepat, misalnya:

GAJ Hazeu ³⁰	Seharusnya	Arti
-------------------------	------------	------

Kamus dwi bahasa Gayo-Indonesia lainnya disusun oleh Melalatoa (1966) yang sifatnya masih sangat sederhana. Kamus ini masih belum diberikan tanda bacaan sehingga masih sulit untuk membacanya secara baik.³¹ Kemudian kamus ini disempurnakan oleh satu tim dan telah diterbitkan oleh Pusat Bahasa tahun 1985. (Melalatoa, et al, 1985). Sebuah kamus lainnya dikerjakan oleh Ahmad Banta (1974), kamus dwi bahasa Gayo-Indonesia yang merupakan kamus latihan yang terbatas pada 500 kata-kata. Pada bagian pendahuluannya ada satu tinjauan singkat tentang fonologi dan morfologi bahasa Gayo. Dalam tinjauan ini kami masih melihat kekurangan-kekurangan misalnya dalam jumlah vokal. Hal yang sama juga kita lihat kekurangan-kekurangan dari penulis yang sama, dalam satu pembahasan tentang morfologi bahasa Gayo yang disampaikan dalam konferensi bahasa daerah (Banta, 1977). Pada tahun 2001 Balai Pustaka telah menerbitkan *Kamus Bahasa Indonesia Gayo* (Thantawy, at.al).

²⁹ Kamus G. A. J. Hazeu ini berjumlah 1148 halaman.

³⁰ Tanda bacaan ini kami buat sendiri untuk memudahkan melihat perbedaannya.

³¹ Kamus ini masih merupakan naskah ketik yang tebalnya 168 halaman dan meliputi sekitar 5.000 kata-kata. Sekarang sedang diproses yang direncanakan akan diterbitkan oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen P dan K.

Sehubungan dengan penggunaan bahasa dalam kehidupan sehari-hari, ada orang berpendapat bahwa dalam bahasa Gayo hampir tidak dikenal tingkatan pemakaian kata seperti yang dikenal, misalnya, dalam bahasa Jawa. Dalam bertutur kata dengan orang yang dihormati, dengan orang yang sebaya atau setara, atau yang lebih rendah statusnya, biasanya dibedakan dalam tekanan suara yang "lemah lembut" atau tekanan "biasa" (Armoza, 1961 : 24). Namun, kalau kita dapat mencermati lebih jauh, sebenarnya tingkat-tingkat bahasa ada juga dalam bahasa Gayo. Kepada pihak yang dianggap lebih tinggi atau yang dihormati akan digunakan kata tertentu atau tekanan suara yang berbeda dibanding kepada orang yang setara atau lebih rendah. Tinggi rendah itu mungkin dilihat dari usia atau status lain yang dapat dilihat dari istilah kekerabatan (*tutur*) yang digunakan. Ada yang disebut *tutur-beret* misalnya dengan orang tua, mertua dan sebagainya yang harus dihadapi dengan bahasa halus atau lemah lembut. Sebaliknya ada *tutur-ringen* (*ringen* = ringan) yaitu terhadap orang yang statusnya setara atau lebih rendah digunakan tekanan suara yang biasa atau mendarat.

Berbicara dengan kerabat yang seharusnya dihormati, penggunaan kosakata tertentu harus mengalami "seleksi". Kata *ko* atau *kam* (engkau) kiranya tidak pantas ditujukan kepada seseorang yang kita hormati. Untuk itu harus diganti dengan *tutur* seperti : *ama*, *ine*, *pun*, *uwe* dan lain-lain yang berarti bapak, ibu, paman, uwak dan sebagainya. Kepada mertua, biasanya tidak digunakan kata 'bapak' (*ama*), apalagi *ko* atau *kam*, tetapi dengan kata *tuen* atau *awane*. Dalam kata *awane* sudah terselip di dalamnya seorang "perantara" yaitu cucu dari mertua itu. Karena adanya hubungan sungkan (*avoidance relationship*) seseorang akan kurang sopan berbicara langsung dengan mertuanya.

Tutur yang dipakai oleh pihak-pihak yang masih setara untuk menyatakan "kamu" dipakai kata *ko*, sepanjang yang bersangkutan belum berumah tangga. Kalau pihak yang setara ini sudah berumah tangga, maka mereka akan merasa lebih intim kalau menyapa dengan *kam*. Ada kalanya kata *kam* ini seakan merupakan bentuk jamak dari kata *ko*. Seorang suami kepada isteri dan sebaliknya biasanya saling menyebut *kam*. Memang dalam kata ini terkandung rasa intim, karena secara ideal sepasang suami isteri itu sudah seharusnya berada dalam hubungan yang intim, saling berkasih-kasihan. Kepada orang yang lebih rendah statusnya dilihat dari segi *tutur* akan disebut *ko*. Namun kalau seseorang sudah kawin sampai menjelang mempunyai anak biasanya disapa dengan *aman mayak* untuk laki-laki dan *inen mayak* untuk perempuan. Selanjutnya kalau ia sudah mempunyai anak berlaku adat *teknonymy*.³²

Dalam kehidupan sehari-hari bahasa Gayo digunakan untuk berkomunikasi antara sesama anggota masyarakat Gayo. Adapun yang dimaksudkan dengan "bahasa Gayo" pada masa ini, adalah bahasa setempat yang telah mendapat pengaruh bahasa dari luar. Bahasa luar yang paling besar pengaruhnya adalah bahasa Indonesia. Hal ini menjadi sangat mungkin karena bahasa Indonesia memang mempunyai kaitan dengan bahasa Melayu. Dari 100 kata dari daftar Swadesh terdapat 41 % persamaan antara bahasa Gayo dan Melayu, meskipun dengan bahasa Karo lebih besar lagi (46%), sedangkan dengan bahasa Aceh ternyata lebih kecil (35%) (Kridalaksana, 1964 : 336). Hubungan dengan bahasa Karo telah lama terhenti karena kontak yang sangat terbatas.

Pengaruh bahasa Indonesia yang sangat besar dewasa ini, karena bahasa itu telah dipergunakan di sekolah—sekolah, dalam rapat-rapat, bahkan dalam pidato adat (*melengkan*). Pidato adat yang seharusnya sarat dengan ungkapan-ungkapan adat, tetapi kini sedikit demi sedikit telah menyerap unsur bahasa Indonesia. Di antara unsur kata bahasa Indonesia yang cukup besar mempengaruhi bahasa Gayo ialah dalam istilah kekerabatan. Kalau biasanya setiap kerabat

³² Mengenai adat teknonymy di Gayo, lihat misalnya Sulistyo Basuki, "Teknonym di Indonesia", Bulletin Yaparna, 8, II, 1975 : 77 dan 80.

mempunyai istilah tersendiri kini sudah diganti dengan istilah bahasa Indonesia. Sebagai contoh istilah Gayo untuk ayah, saudara laki-laki ayah, saudara sepupu ayah, saudara laki-laki ibu, kerabat laki-laki ayah dari satu klen semuanya disebut dengan kata istilah "bapak". Demikian untuk macam-macam kerabat kerabat perempuan bapak diganti dengan satu istilah bahasa Indonesia (Melalatoa, 1975 : 4). Padahal untuk kerabat-kerabat tersebut ada *tutur* atau istilah yang berbeda-beda.

Selain bahasa sehari-hari sesungguhnya masih ada ragam bahasa yang tampil dalam berbagai upacara, kesenian, dan lain-lain. Dalam pidato adat (*melengkan*) muncul bahasa yang penuh dengan tamsil dan ungkapan-ungkapan yang jarang terdengar dalam kehidupan sehari-hari. Tangisan adat dalam rangka perkawinan (*sebuku mungeje*), tangisan kematian (*sebuku mate*), mengandung ragam bahasa tersendiri yang bersifat sastra pula (Melalatoa, 1967 : 14 – 15). Dalam kesenian misalnya, kesenian *didong* terwujud bahasa sastra yang khas. (Melalatoa, 1971 b). Pada masa lalu komunikasi muda-mudi dalam berkasih-kasihan menggunakan bahasa berpantun yang khas pula (Virgo, 1972 a : 22 – 25).

Dalam dua-tiga dekade terakhir ada kecenderungan pada sebagian orang tua di Gayo mendorong anak-anaknya menggunakan bahasa Indonesia. Alasan para orang tua itu umumnya adalah agar anaknya itu tidak mengalami kesulitan ketika masuk sekolah nanti. Hal ini akan semakin mengurangi jumlah penutur bahasa Gayo.

Selama ini para linguist mencatat 10 bahasa mati di dunia setiap tahun. Bahasa-bahasa yang mati itu adalah bahasa yang jumlah penuturnya relatif kecil, yaitu di bawah 100 ribu. Dalam kenyataan ada bahasa yang jumlah penuturnya lebih dari satu juta juga terancam punah. Lebih lanjut para linguist memperkirakan laju kepunahan bahasa-bahasa abad ini lebih tinggi lagi. Dari 6.000 bahasa yang ada di dunia sekarang akan hanya tinggal separohnya pada akhir abad ini.

Lalu bagaimana nasib bahasa Gayo dengan kecenderungan para penuturnya seperti tersebut di atas?

III. MATA PENCAHARIAN

Selama ini mata pencaharian yang secara langsung atau tidak langsung terkait dengan makanan pokok masyarakat Gayo adalah makanan yang diolah dari beras atau padi, meskipun mereka telah lama juga mengenal tanaman jagung. Di masa lalu masyarakat ini konon sering kali dilanda kelaparan sehingga harus mengkonsumsi makanan yang diramu dari alam. Mereka memang telah mengembangkan budaya bercocok tanam di sawah, tetapi mereka juga telah mengembangkan kebiasaan berburu, menangkap ikan, dan jenis-jenis mata pencaharian yang lain.

Jenis-jenis mata pencaharian yang pernah dikembangkan oleh orang Gayo di masa-masa yang lalu adalah meramu, berburu (*mungaro*), menangkap ikan (*begule*), berternak, berkebun (*berempus*), dan pertanian sawah (*berume*) (Hurgroenje, 1903: 339-367). Dalam perjalanan waktu beberapa jenis mata pencaharian itu cenderung berubah bahkan menghilang, misalnya meramu dan berburu. Pada masa terakhir berburu hanya merupakan pekerjaan iseng atau semacam hobi saja. Sebaliknya muncul jenis mata pencaharian baru, misalnya dagang, pegawai, guru, buruh, pelayanan jasa, dan lain-lain (Vredenburg, 1974: 31 dan 37). Mata pencaharian pada masyarakat ini memang seringkali terjadi perubahan. Fenomena berubah-ubahnya dari satu jenis mata pencaharian pokok ke jenis mata pencarian yang lain diduga karena mata pencaharian itu sendiri bisa menjadi simbol status atau simbol gengsi pada periode tertentu. Satu masa yang bergengsi tinggi adalah orang yang mempunyai sawah yang luas, pada masa yang lain yang bergengsi adalah pedagang (*toke*) atau pegawai, dan lain-lain. Semuanya itu ada kaitannya dengan "harga diri". Pada masa lalu kalau ada orang yang tidak memiliki sawah, itu berarti malas (*merke*) dan tidak punya rasa malu (*gere mukemel*) yang artinya sama dengan tidak punya harga diri.

Kami memperkirakan bahwa jenis mata pencaharian meramu, menangkap ikan, dan berburu berasal dan tumbuh serentak pada periode awal dari kehidupan etnik Gayo (lihat juga Hoebel: 1966: 250). Ketiga jenis mata pencaharian ini, yang disebut "ekonomi pengumpulan pangan" (*food gathering economics*), sejak akhir abad ke- 19 sebagai mata pencaharian pokok sudah mulai menghilang dari muka bumi (Koentjaraningrat, 1977: 11). Namun di kalangan masyarakat Gayo, jenis-jenis mata pencaharian tersebut masih ada sampai pada masa yang lebih akhir ini, meskipun sudah semakin terdesak oleh mata pencarian pokok yang lain. Satu hal yang patut juga dicatat bahwa dalam jangka waktu yang panjang di masa-masa yang lalu dalam pandangan masyarakat Gayo Lut setiap keluarga sepatutnya punya tiga jenis mata pencarian sekaligus, yaitu bersawah, berternak kerbau, dan punya tempat penangkapan ikan depik (*penyangkulen*). Dengan kata lain alangkah sempurna seandainya satu keluarga punya sawah, punya kerbau, dan punya tempat penangkapan ikan depik. Ketiga jenis mata unsur mata pencaharian ini terkait dengan adat. Kecenderungan untuk kepemilikan tersebut akan dilukiskan pada bagian lain berikut nanti.

1. MERAMU DAN BERBURU.

Di masa lalu orang Gayo berusaha memenuhi sebagian dari kebutuhan hidupnya dengan cara meramu langsung dari apa yang disediakan oleh alam sekitarnya, tanpa membudidayakan atau memeliharanya terlebih dahulu. Apa yang diperoleh dari alam lingkungan hidupnya itu, ada yang dikonsumsi sebagai bagian dari makanan utama, sayur, bumbu, atau makanan selingan.

Jenis makanan utama untuk sayur yang diramu, misalnya *terpuk*, *peseng* (*Elipseia nervosa*), buah pisang, jantung pisang, dan umbi (*ries*) dari pisang hutan (*awal keken*), pohon keladi (*lumu*), pakis (*keloang*). Bahan-bahan untuk bumbu yang diramu adalah cabe rawit (*lede pentek*), *empan*,

gegarang, kanis (*Carcinia atronileata*). Makanan selingan yang diramu dari alam, misalnya jambu biji (*gelime*), *beke*, *ener*, *terujuk*, *gele*, buah *serule*, *tenggulun*, *lukup* (sejenis mangga hutan), dan lain-lain. Jenis-jenis makanan selingan ini semua tumbuh liar. Namun, di masa lalu beberapa jenis pohon seperti *lukup* tadi sering diakui sebagai milik seseorang meskipun tumbuh di lahan tak berpemilik atau di tanah milik seseorang. Hak milik semacam itu diakui oleh masyarakat.

Masyarakat Gayo pernah meramu kulit kayu yang dicari di hutan dan kemudian diolah menjadi bahan pakaian. Pakaian olahan kulit kayu itu disebut *nanit*. *Konyel* adalah salah satu unsur kelengkapan ramuan makan sirih yang juga dicari di hutan dari pohon yang juga disebut pohon *konyel*. Pohon ini seperti tali merambat pada pohon-pohon besar. Pohon ini dipotong-potong kemudian dipukul-pukul sampai pipih dan dikeringkan. Rasa *konyel* adalah sepat dan fungsinya sebagai pengganti pinang, karena di daerah Gayo yang berhawa dingin itu pinang tidak tumbuh atau tidak berbuah. Mereka juga mencari bahan ramuan obat-obatan yang terdiri dari akar-akaran, daun-daunan, umbi-umbian, dan ramuan itu disebut *tikel jep tikel*.

Kebutuhan akan daging – yang mengandung protein, lemak, mineral, dan lain-lain, terpenuhi dengan mengembangkan kegiatan berburu macam-macam binatang yang ada di hutan sekitar lingkungan hidupnya. Kegiatan berburu dengan segala aturannya disebut *mungaro*. Berburu binatang ada yang hasilnya untuk dikonsumsi, ada yang diburu sebagai hama misalnya babi, dan berburu binatang karena dianggap mengancam keselamatan warga satu kampung misalnya harimau dan gajah.

Untuk kebutuhan protein tadi mereka berburu, misalnya rusa (*Cervus equimus*), *noang* (*Babulus deppesicomis*), dan *giongen* yang juga sejenis *noang*. Berburu dilakukan oleh sekelompok orang dari satu klen atau satu kampung, yang dipimpin oleh seorang *pawang* dan dibantu beberapa ekor anjing (*asu pengkaro*). Anjing yang sudah terlatih dan sudah biasa berburu disebut *asu galak*. Pemburu ini juga dilengkapi dengan alat seperti tombak (*kunyur*), pisau (*lopah*) yang tajam untuk memotong binatang yang didapat dalam perburuan itu.

Pawang adalah orang yang mempunyai cukup pengetahuan aktivitas perburuan itu, misalnya tentang waktu atau hari yang baik untuk berburu dan menentukan pilihan hutan yang akan mereka jelajahi dalam mencari binatang buruannya. *Pawang* harus minta izin kepada “penguasa hutan” (*empun tempat*) agar mereka tidak mendapat sesuatu halangan dan sebaliknya mendapatkan hasil buruan yang diharapkan (Hurgronje, 1903 : 359-360).

Ketika mereka dengan anjing pemburunya sudah memasuki hutan, para pemburu ini secara bergantian berteriak (*mutu'uk*) dengan irama tertentu yang terdengar sampai ke kejauhan. Teriakan-teriakan ini menjadi isyarat di mana keberadaan atau posisi masing-masing pemburu yang mungkin terpencar di tengah hutan belantara itu sehingga tidak tersesat dan kehilangan jejak. Teriakan itu sekaligus merupakan “komando” kepada anjing-anjing pemburu agar tetap bersemangat mencari atau mengejar binatang buruannya. Apabila sang anjing sudah menemukan mangsanya, misalnya seekor rusa, anjing itu biasanya langsung menggonggong dan mengejar sampai rusa itu menjadi lelah. Rusa yang sudah lelah biasanya akan lari ke arah sungai dan biasanya masuk ke dalam sungai itu. Pada saat seperti itulah anjing-anjing tadi mengerubunginya sambil menggonggong dan para pemburu pun serta merta tiba ke tempat itu dan menghunjamkan tombaknya ke tubuh rusa buruan itu. Kadang-kadang seekor rusa yang diburu tersesat masuk ke pemukiman penduduk sehingga lebih mudah menangkapnya. Rusa yang tersesat masuk ke sekitar pemukiman penduduk seperti itu disebut *akang-munut*.

Kegiatan berburu ini mempunyai aturan-aturan, antara lain mengenai hasil buruan atau pembagian daging binatang buruan itu. Seandainya rusa buruan yang sudah lelah tadi masuk ke satu wilayah lain atau disekitar kampung lain dan orang kampung itulah yang kebetulan pertama kali

menembak rusa itu hingga rubuh, maka ia disebut *beruki* (*uki* = “ekor”). Meskipun bukan anggota kelompok berburu ia yang *beruki* akan mendapat pembagian yang istimewa, yaitu daging bagian paha belakang dari rusa buruan itu. *Pawang* sendiri mendapat bagian punggung rusa (*batang rel*). Sisanya dibagi rata kepada para anggota yang lain.

Cara lain untuk menangkap binatang buruan, misalnya menangkap *giongen*, adalah dengan satu jenis jaring yang disebut *bebalut*. Binatang buruan seperti itu diburu atau dihalau dengan bantuan anjing pemburu tadi. Di tempat tertentu yang diperkirakan akan dilalui oleh bintang tersebut dipasang jaring dan diharapkan binatang itu akan terjatuh ke dalam jaring itu.

Harimau, gajah, dan babi diburu bukan untuk mendapat dagingnya, karena daging hewan-hewan ini tidak pernah dimakan. Gajah dan harimau ditangkap atau dibunuh karena sudah mendekati satu *kampung* atau pemukiman tertentu yang mengganggu keselamatan manusia seperti telah disinggung di atas. Harimau ditangkap dengan perangkap yang disebut *gegong*, yang di dalam perangkap ini ditaruh daging sebagai umpan agar harimau itu masuk ke dalam perangkap itu. Aktivitas penangkapan gajah tidak disebut berburu gajah, tetapi “menggiring gajah” (*nunung gajah*) yang dipimpin oleh seseorang yang biasa dinamakan *panglima gajah*. Pada rute yang biasa dilalui kawanan gajah dipasang perangkap yang disebut *gedabuhanen*. Alat perangkap semacam ini biasa juga digunakan untuk menangkap badak.

Burung ditangkap dengan beberapa cara dan beberapa macam alat yang digunakan. Cara dan alat itu adalah dengan sumpitan (*letep*), dengan bahan perekat (*getah*) yang ditaruh ditempat burung hinggap, sejenis jaring yang disebut *jangki* yang dipasang dipintu sarangnya. Ketika burung memasuki sarangnya burung terjatuh ke dalam *jangki* itu. *Ontang* adalah alat penangkapan burung yang biasa berjalan di sela semak-semak, misalnya burung *geroakan*. Alat ini menggunakan tali yang diikatkan pada ujung sebuah tongkat yang lentur dan tali itu akan menjatuh kaki burung yang melewatinya. *Katir* adalah semacam jala yang berfungsi untuk menangkap burung dengan cara ditarik. Perangkap lain yang disebut *penjere tama* adalah perangkap yang menggunakan pintu yang bisa tertutup ketika burung sudah masuk ke dalamnya dan tidak bisa keluar lagi. Ke dalam perangkap ini ditaruh umpan, misalnya buah-buahan atau padi yang biasa dimakan oleh burung tertentu. Burung pipit yang biasa terbang dan hinggap sekawanan dalam jumlah yang besar. Kelompok pipit ini biasa hinggap di atas rumpun pohon pimbing (*sange*) (*Themeda gigantean*), dan pada pohon pimbing ini dipasang getah dari pohon rambung (*Ficus elastica*), sehingga kaki burung itu lengket dan tidak bisa terbang lagi.

2. MENANGKAP IKAN

Orang Gayo Lut melengkapi unsur pangannya dengan menangkap berbagai jenis ikan. Tempat penangkapan ikan itu ada disekitar lingkungan pemukiman mereka, seperti di bendar-bendar sawah, rawa, anak sungai, sungai yang lebih besar, dan di danau laut Tawar. Mereka melakukan penangkapan ikan dengan beberapa cara dan menggunakan alat-alat penangkapan tertentu, yang tergantung pada jenis ikan yang ditangkap (Walad, 1971 : 136 – 140).

Cara penangkapan tradisional yang telah dikembangkan, misalnya dengan mengeringkan bendar-bendar di sawah (*munime*), membendung anak sungai serta memberi tuba (*munyekot*), menggulung rumput-rumput air di danau (*mubengel*, *munyengkek*), dengan sistem perangkap, sistem jaring, pancing, dan lain-lain. Alat-alat yang digunakan ada beberapa macam bubu (*wu*, *luni*, *seruwe*), bermacam-macam jaring (*durung*, *jangki*, *jele*, *cangkul*, *doran*), bermacam-macam pancing (*teldik*, *kik*, *tangil*, *kekal*, *rebetik*). Ada pun jenis ikan yang ditangkap adalah lele, gabus, *lokot*, bawal, keperas, depik, relo, eyas, gegaring, kerup, ili, kepiting (*gerep*), kerang sungai (*memin*), siput (*ketor*), dan lain-lain, seperti yang telah dikemukakan pada bagian yang terdahulu.

Mencari ikan dengan cara *munime* atau mengeringkan bendar-bendar di sawah itu tanpa alat dan bisa dilakukan oleh satu dua orang saja. Ikan yang didapat bisa beragam, misalnya lele, *lokot*, gabus, *keperas*, dan lain-lain. Membendung anak sungai dan menaruh tuba biasanya dilakukan oleh banyak orang dengan menggunakan tanggok (*durung*). Ikan yang didapat juga beragam, misalnya *ili*, *gegaring*, lele, *keperas*, *lokot*, kepiting, dan lain-lain. Penangkapan ikan yang harus dilakukan oleh banyak orang adalah *mubengel*, yang dilakukan di bagian yang dangkal di sekitar pantai danau Laut Tawar. Penangkapan ini adalah dengan cara menggulung rumput laut dan membentuk lingkaran menyerupai sumur besar. Harapannya adalah ikan-ikan besar dan kecil terkurung dalam lingkaran sumur besar tadi. Para peserta pencari ikan masuk ke dalam lingkaran itu dan mencoba mencari dan menangkap ikan dengan tanggok. Cara ini memang cukup melelahkan, tambahan lagi suasana yang amat dingin karena berendam cukup lama, namun cara ini biasanya mendapat hasil yang lumayan banyak.

Cara penangkapan lain yang cukup khas adalah *jangki*, *kekal*, dan *rebetik*. *Jangki* adalah jenis jaring yang terbuat dari ijuk khusus untuk menangkap ikan gabus. Jaring ini berbentuk lonjong yang ukurannya lebih kurang sama dengan ikan gabus yang besar. Jaring ini ditaruh di antara rumput-rumput atau rawa di sekitar pantai danau. Di rawa-rawa seperti itu biasanya ikan gabus bertelor atau mengawal anaknya yang masih kecil-kecil dan harapannya adalah gabus masuk ke dalam *jangki* tadi. *Kekal* adalah jenis pancing untuk menangkap ikan-ikan jenis besar di danau Laut Tawar, misalnya *iken-pedih* atau bawal. Umpannya adalah potongan ubi kayu. Pancing ini menggunakan pelampung dari buah labu yang sudah dikeringkan. Pelampung itu disangkutkan dan diikatkan pada tiang bambu yang ditancapkan ke dasar danau. Apabila umpan tadi sudah dimakan, pelampung jatuh, dan itulah pertanda ikan sudah terkait dan dapat ditarik. *Kekal* ini tidak perlu ditunggu, dipasang sore hari dan bisa dicek keesokan harinya, apakah pelampung tadi sudah jatuh. *Rebetik* adalah sederetan atau puluhan mata pancing yang diikatkan pada rentangan tali yang panjang puluhan meter. Pancing itu diberi umpan cacing atau umpan lain. Pancing ini juga tidak ditunggu, biasanya dipasang sore hari dan dicek lagi keesokan harinya apakah ada ikan yang terkena.

Di antara jenis-jenis ikan tersebut diatas, ikan depik (*Rosbora leptosoma*), merupakan ikan musiman yang hanya hidup di danau Laut Tawar, artinya ikan ini tidak ditemukan di sungai-sungai, bendar, atau kolam. Ikan depik ini "keluar" sekali setahun, yaitu pada *musim depik*. Musim keluarnya depik biasanya ditandai dengan udara dingin, hujan gerimis, dan dengan angin yang amat dingin. Angin semacam ini disebut "angin depik" (*kuyuni depik*). Pada cuaca seperti inilah — yang berlangsung antara bulan Agustus sampai dengan Oktober — ikan depik keluar dari habitatnya yang berada di bagian tengah dan menuju ke bagian pantai danau. Di pantai ikan ini mencari tempat yang bersih, airnya jernih, di pantai berpasir atau berbatu-batu. Ikan depik tidak akan datang ke pantai-pantai yang berlumpur atau tempat yang tercemar limbah yang berasal dari satu pemukiman atau kampung tertentu. Di tempat yang bersih dengan airnya yang jernih tadi itulah ikan depik ini bertelor.

Masyarakat Gayo yang sudah mengetahui perilaku dan tempat ikan depik tersebut bertelor, maka dibuatlah sarana penangkapan yang disebut *penyangkulen* dan *didisen*. *Penyangkulen* sengaja dibuat di seputar tempat ikan depik bertelor. Di dasar danau dengan kedalaman sekitar dua meter diatur batu-batu seluas sekitar 4 x 4 meter. Batu-batu itu harus dibersihkan dari lumut-lumut atau kotoran lainnya. Ke tempat seperti itulah ikan depik datang bertelor. Di sekitar itu pula dibangun pondok di atas air seluas 2 x 2 meter dengan berandanya, berdiri di atas tiang yang menancap ke dasar danau. Pondok ini tempat nelayan berteduh dan menginap selama musim depik. Dari beranda itu nelayan menurunkan *cangkul*, yaitu jala dengan gagang yang bertangkai empat ke dasar air di atas batu-batu yang telah diatur tadi. Nelayan pun menunggu datangnya ikan depik yang akan bertelor. Pada musim bertelor ikan depik itu biasanya datang berduyun-duyun ke arah pantai.

Didisen adalah tempat penangkapan depik di sumber mata air yang jernih di tepi pantai.

Sumber mata air itu ditata sedemikian rupa untuk dapat dipasang bubu (*wu*) ukuran besar. Ikan depik itu menyusuri arus air yang jernih tersebut untuk bertelur, namun terperangkap ke dalam bubu. Hasil tangkapan dengan *didisen* biasanya lebih banyak daripada hasil tangkapan di *penyangkulan*. Jumlah tangkapan ikan depik dalam satu musim relatif banyak – dalam jumlah ton. Hasil tangkapan ikan depik umumnya dipasarkan ke kota Takengon, di samping dikonsumsi sendiri. Sebagian dari ikan ini dikeringkan (*depik kering*) sehingga tahan lama. Pengamatan ikan ini dibuat dengan dua cara, yaitu yang disebut *pekasam* dan *belacan*.

Pada masa kini orang menangkap ikan depik di tengah danau dengan menggunakan jaring (*doran*). Alat ini bisa menjaring depik yang masih kecil-kecil, sebelum sempat bertelur. Ketika ikan ini akan bertelur tentu ukurannya jauh lebih besar. Cara penangkapan dengan *doran* ini ikan depik akan terhalang untuk berkembang biak dan tentunya akan menyebabkan kepunahan ikan yang khas danau Laut Tawar ini.

Pada masa lalu *penyangkulan* dan *didisen* merupakan warisan yang diturunkan dari orang tua kepada anaknya. Pada masa lalu satu keluarga akan merasa sempurna dalam bidang ekonomi kalau mereka memiliki sawah yang luas, punya ternak kerbau dan tempat penangkapan ikan depik. Wilayah sekitar danau Laut Tawar ini sebenarnya merupakan wilayah adat dari sub kelompok bukit. Namun, untuk kepentingan ikan ini sub kelompok Cik mendapat jatah untuk membuat *penyangkulan*. Orang-orang dari sub kelompok Cik ini mendirikan tempat penangkapan ikan depik di pantai selatan danau Laut Tawar bersama – sama dengan penduduk setempat di kampung Toweren, Rawe, Nosar, dan lain – lain.

Cara penangkapan ikan di sungai, dengan cara yang mirip seperti *penyangkulan*, adalah apa yang disebut *penyelamon*, dengan sebuah pondok didirikan di atas aliran sungai itu. Ikan yang ditangkap bukan ikan depik, tetapi jenis ikan apa saja yang datang ke tempat itu. Tempat itu dibuat sedemikian rupa sehingga kawanan ikan datang dan di tempat itu ditaruh jala dengan gagang bertangkai empat, yang disebut juga *cangkul*. Jala ini sewaktu-waktu diangkat ketika kawanan ikan datang. Di tengah aliran sungai itu dibuat pondok, di mana pemiliknya memasang jala.

3. PERTANIAN SAWAH

Pada era orang Gayo masih terisolasi dari dunia luar, mereka sudah mengenal beberapa jenis tanaman yang cukup penting guna memenuhi kebutuhan pokok, misalnya padi (*Oriza*), tebu (*Saccharum officinarum*), jagung, dan kapas (*Gossypium*) (Loeb, 1972: 247). Mereka malahan sudah mengenal beberapa jenis padi yaitu padi biasa (*rom* atau *rom pedih*) dan ketan (*pulut*). Padi biasa dikenal beberapa macam nama, yaitu *rom kuning*, *rom delu*, *rom kepal*, *rom runtek*, *rom panak*, *rom pelu*, *rom jire gading*, *rom jire benang*, *rom cicem*, *rom item*, *rom alas*, *rom padang*, *rom isak*. Ada pun jenis-jenis ketan ialah *rom pulut bah ru*, *rom pulut kemenyen*, *rom pulut gemang*, *rom pulut gantung*.

Pertanian sawah yang masih ada sampai sekarang masih menyisakan pengetahuan tentang aturan-aturan adat pertanian yang mengindikasikan bahwa bercocok tanam ini sudah lama dikenal oleh masyarakat ini. Sebaliknya, mata pencaharian lainnya tidak banyak aturan adat seperti pada bercocok tanam di sawah. Aturan-aturan adat bertani di sawah itu masih mereka amalkan sampai pada periode 1940-an. Aturan adat itu tampak dalam rangka produksi, distribusi, dan mengkonsumsi hasil pertanian itu. Tanaman lain adalah kapas yang menyisakan bukti-bukti kepandaian membuat benang dan bertenun. Ketika datang masa sulit di jaman pendudukan Jepang, kepandaian memintal kapas menjadi benang dan kemahiran bertenun secara mendadak diaktifkan kembali. Pada masa itu bahan pakaian memang amat sulit didapat, sehingga tidak jarang orang di daerah Gayo ini memakai pakaian dari bahan karung goni.

Pengadaan lahan persawahan tentu dengan menebang hutan terlebih dahulu, yang tentunya sudah menggunakan alat seperti kapak (*galang*) atau beliung. Lahan itu kemudian dicetak (*irukah*) menjadi petak-petak sawah yang dibatasi pematang-pematang. Teknologi yang digunakan untuk mengolah sawah itu sendiri masih menyisakan alat-alat yang bersahaja, terbuat dari kulit pohon riman — sejenis enau (*temor*) — yang memang keras. Penggunaan *temor* itu tentunya karena tidak mudah mendapat bahan dari besi di masa lalu itu. Alat *temor* ini berfungsi sebagai pacul, linggis, atau semacam tugal. Ketika mereka sudah mengenal bajak (*nengel*), mata bajaknya sendiri masih menggunakan bahan *temor* tadi, yang seharusnya terbuat dari besi.

Di satu kawasan tahap-tahap awal dimulainya kegiatan bercocok tanam di sawah harus berdasarkan petunjuk dari *kejurun belang*, pimpinan adat pertanian di kawasan tersebut. Seorang petani tidak boleh memulai bekerja di sawahnya sebelum ada isyarat atau perintah dari *kejurun belang*. Semua petani di satu kawasan harus serentak mengolah atau mengerjakan sesuai dengan komando dari pimpinan adat pertanian tadi. Komando itu diumumkan secara resmi oleh juru bicara (*harie*) dari satu kampung. Sebaliknya kalau ada petani yang terlambat memulai atau mengerjakan sawahnya juga menjadi buah bibir dan dianggap sebagai orang yang *merke* dan berarti tidak punya “rasa malu” (*gere mukemel*).

Tahap-tahap pekerjaan bercocok tanam di sawah setelah adanya komando *kejurun belang* tadi adalah seperti berikut ini. Sebelum akan memulai tahap-tahap mengolah tanah sawah, para pemilik sawah yang pengairannya bersumber dari satu sumber mata-air (*ulu ni wih*) mengadakan kenduri atau selamatan yang disebut *keduri ulu ni wih*. Kenduri itu dilaksanakan di hulu atau di sumber mata air itu. Pada masa terakhir ini kenduri semacam itu sudah tidak dilakukan lagi karena dianggap bertentangan dengan kaidah agama.

Selanjutnya adalah tahap pertama menyiapkan tempat persemaian bibit padi (*penyemen*) yang harus dipagar rapi agar tidak diganggu atau dimakan ayam atau hewan lainnya. Bibit itu sebelum disemai terlebih dahulu direndam selama beberapa hari sampai timbul akar pada butir-butir bibit itu. Kemudian bibit itu ditabur (*suk*) ke tempat persemaian yang telah disiapkan. Kemudian lahan sawah diolah untuk tahap pertama dengan cara dipacul atau diluku. Olahan tahap pertama ini disebut *mubelah*. Beberapa waktu kemudian lahan yang sama diolah untuk tahap kedua (*muduwe*). Tahap ini terkadang dilakukan dengan cara menggiring beberapa ekor kerbau, kuda, atau sapi, sambil berputar-putar di tengah petak-petak sawah sehingga tanah sawah itu menjadi lumat. Cara semacam ini disebut *mungoro* (*koro* = ‘kerbau’). Sementara itu pematangnya dibersihkan dari rumput-rumput (*munerlis*) dan bagian atas pematang dibubuhi tanah lumpur (*mumatal*) sehingga tampak rapi dan tidak menjadi sarang tikus.

Di masa lalu pengolahan tanah untuk tahap pertama tadi sering dikerjakan secara bergotong-royong (*bejamu*) atau ada bantuan spontan dari para remaja seklen (*munempuh*). Kehadiran kerabat itu biasa membawa alat atau pacul sendiri atau membawa bajak dengan kuda yang mengelanya sekaligus. Kehadiran kerabat untuk menolong ini sering dengan sistem *mango-lo*, seseorang datang menolong di mana pada kesempatan lain dia yang dibantu. Para kerabat yang datang membantu hanya disediakan makanan kecil (*jingo*), dan makan siang dan makan sore. Tolong-menolong *mango-lo* ada asas timbal-baliknya (*reciprocity*), di mana pihak yang dibantu akan balas membantu pihak lainnya.

Tahap menanam (*munomang*) sepertinya saat yang dinanti-nanti. Pekerjaan dilakukan dengan penuh keceriaan. Pekerjaan yang dilakukan hanya meratakan tanah dengan *serde* (papan sepanjang 40-an cm dengan gagang untuk mendorong), terakhir diratakan dengan kaki (*numerjak*) dan lalu siap untuk ditanam. Yang meratakan tanah tadi adalah laki-laki dan yang menanam adalah perempuan. Dalam rangka *munomang* ini kalau sebelumnya ada penganten baru dengan satus

patrilokal (*juelen*) , maka pihak laki-laki datang membawa rombongan gadis-gadis dari klennya untuk membantu bertanam padi. Kehadiran rombongan gadis-gadis seperti ini disebut *berelat*. Pekerjaan meratakan tanah tadi umumnya dilakukan oleh remaja dari klen yang punya sawah. Suasana seperti ini dikesankan menjadi milik kaum remaja itu. Para orang tua mengambil jarak sedemikian rupa sehingga ada kebebasan bercengkerama bagi kaum remaja itu. Kegiatan ini merupakan salah satu arena berkenalan bagi remaja-remaja yang berbeda klen itu. Itulah sebabnya kegiatan *munomang* menjadi istimewa bagi masyarakat Gayo di masa lalu.

Sesudah padi ditanam maka dalam jangka beberapa bulan kemudian datang masa menyangi rumput (*mulamut*). Kegiatan ini umumnya dilakukan oleh kaum perempuan dari pemilik sawah. Bagi orang yang rajin pekerjaan *mulamut* dilakukan sampai dua kali. Pemilik sawah yang kebetulan seorang yang berusia lanjut dan janda, pekerjaan menyangi rumput sawahnya dibantu secara spontan oleh para gadis tertentu. Kalau orang tua ini mempunyai keahlian membuat keramik, para gadis ini dihiahi benda-benda keramik (*keni, labu, dan lain-lain*). Bagi para gadis ini benda tersebut sangat penting, sebagai simbol gengsi pada saat upacara perkawinannya kelak. Pada satu mata acara perkawinan di masa lalu kepada para hadirin dipamerkan koleksi dari penganten perempuan, berupa barang-barang keramik dan barang-barang anyaman (*alas-penalas*) dengan motif-motif hiasan yang indah-indah. Pada kesempatan itu orang menilai rajin-tidaknya sang penganten di masa gadisnya.

Bagi orang Gayo padi itu ada masa "daranya", yang disebut "*dere rom*" (*dere* = "dara"; *rom* = "padi"), ketika padi itu akan mengeluarkan buah dari kelopaknya. Pada masa ini diadakan lagi kenduri, seperti pada *kenduri ulu ni wih* tersebut di atas. Dalam rangka kenduri ini dikumpulkan bermacam-macam bunga dan daun-daunan yang berjumlah 44 macam. Bunga dan daun-daunan ini dipotong-potong dan dicampur menjadi satu yang disebut *menayang* atau *menanyang*. Masing-masing peserta upacara dibagi dan diaduk lagi dengan sisa kenduri, lalu dibawa pulang yang nantinya ditaruh di bendar atau saluran air yang masuk ke sawah masing-masing (Hurgronje, 1903). Sekarang kenduri semacam ini juga sudah lenyap dari kegiatan bersawah di Gayo ini.

Setelah padi berbuah (*seroh*) sampai menjelang memotong padi (*munuling*) pemilik sawah harus menjaga sawahnya dari gangguan dari hama burung (*mumio*). Penjagaan gangguan hama burung ini dibantu dengan alat menakut-nakuti burung dengan apa yang disebut *getih* dan *tetaket*. Burung-burung yang memakan padi di sawah adalah pipit (*tumpit*), *mene*, *bosek*, *beret*, *sersakan*, *derah*, dan lain-lain.

Tahap yang amat dinanti-nanti adalah memotong padi (*munuling*). Memotong padi selalu dilakukan oleh perempuan. Di masa lalu kegiatan *munuling* ini pun mewujudkan tolong-menolong, bahkan ada bantuan spontan dari para gadis, lebih-lebih untuk sawah pada janda atau jompo. Bagi para gadis ini, seperti pada kegiatan *munomang*, lagi-lagi untuk mengumpulkan "kum" masa kegadisannya, agar mendapat rapor yang baik di mata masyarakat. Hal-hal seperti itu menjadi ukuran bagi seorang gadis untuk dipinang sehingga ia menjadi laris atau tidak (*tir lagut below*).

Memotong padi menghasilkan ikatan-ikatan padi (*raden*) yang masih tergeletak di tengah petak-petak sawah. *Raden* nanti akan diangkat oleh laki-laki dan akan dikumpulkan dan diatur pada satu tumpukan (*binuhen*). Kalau sawah itu cukup luas maka akan dibuatkan pondokan yang muatannya lebih banyak disebut *seladang* tempat mengumpulkan *raden* tadi.

Tahap yang paling ditunggu adalah mengirik, merontokkan padi dari tangkainya dengan cara menggilas dengan kaki (*mujik*). Yang melakukan pengirikan ini adalah laki-laki terutama para remaja (*bebujang*). Ketika mengirik itu para pengirik itu berada dalam dua atau kadang-kadang tiga barisan. Urutan paling depan pertama menggilas, kemudian dioper ke belakang, dan seterusnya sampai pada giliran paling belakang, di mana seluruh butir padi sudah habis rontok. Hasil yang telah

digilas dalam gumpalan merang yang masih menyimpan butir-butir padi, yang kemudian dipisahkan oleh perempuan terutama para gadis (*beberu*) yang berada pada posisi paling belakang. Pada saat seperti inilah sambil bekerja ada kesempatan bercengkerama antara *beberu* dan *bebujang* yang tentunya harus berbeda klen.

Pada masa lalu apabila seseorang akan *mujik* ia mengundang kerabat-kerabatnya. Undangan untuk hadir ke sawah itu dinyatakan sebagai "undangan makan", bukan untuk bekerja. Untuk kegiatan *mujik* ini yang punya sawah memang mengeluarkan biaya yang besar untuk para kerabat yang datang. Pada masa-masa belakangan pemilik sawah meminta orang non-kerabat yang mengerjakan pekerjaan itu dengan membayar, tidak lagi mengundang kerabat untuk kerja bergotong royong, karena biaya yang cukup besar (lihat juga : Mukhlis, 1983: 90).

Setelah diperoleh butir-butir gabah yang dikumpulkan dalam *seladang*, pemilik sawah biasanya mengambil waktu beberapa hari untuk istirahat di gubuknya (*jamur ume*) di sawah itu. Seolah-olah mereka mau menikmati hasil serih payahnya sejak menyemai bibit yang lalu sampai sudah mendapatkan hasilnya sekarang. Sesungguhnya selama istirahat itu konon padi yang ada dalam *seladang* tadi diberi minum. Yang punya sawah meletakkan sebuah *labu* (semacam kendi terbuat dari keramik) berisi air dan membenamkan sebatas leher *labu* ke dalam tumpukan gabah tadi selama empat hari. Kemudian kendi itu diasapi dengan asap kemenyan. Acara ini disebut "memanggil semangatnya padi (*nalu semangat ni rom*). Acara semacam ini pun sudah tidak dilakukan lagi oleh para petani Gayo masa kini.

Selepas masa empat hari itulah mereka membuat *benyang*, suatu kerangka kayu berkaki tiga setinggi sekitar dua meter. Di atas kerangka kayu ini dibuatkan papan untuk tempat berdiri. Dari atas papan itu seorang perempuan menuangkan gabah ke bawah dari dalam wadah bernama *bili*, sehingga gabah yang bernas dan yang hampa terpisah oleh tiupan angin. Gabah yang bernas tertampung di atas tikar di bawah *benyang*, sedangkan yang hampa terpisah karena diterbangkan angin. Padi yang bernas semacam inilah yang kemudian dibawa (*ituyuh*) ke rumah atau ke kampung untuk dimasukkan ke dalam lumbung (*kebben* atau *beranang*).

Sebelum padi itu dimasukkan ke dalam lumbung terlebih dahulu dimasukkan *pedenen* (yang arti harfiahnya : "pemberat"). *Pedenen* adalah sumpit ukuran kecil (*tape*) yang diisi macam-macam benda, seperti batu, potongan kayu, akar kayu, gumpalan tanah, yang diikat rapi. Sumpit ini diletakkan di dasar lumbung sebelum diisi padi hasil panen baru yang dibawa dari sawah. Makna dari *pedenen* adalah agar padi itu menjadi berkah, cukup untuk kebutuhan sampai datangnya masa panen yang akan datang. *Pedenen* semacam itu juga ditaruh dalam pendaringan (*peberasan*) dengan maksud dan harapan yang sama dengan yang ditaruh di dalam lumbung tadi. Ada satu prinsip lain dalam mengkonsumsi beras dalam pendaringan tadi. Jangan mengambil beras terus menerus sampai habis dari dalam pendaringan. Artinya sebelum habis harus diisi dengan yang baru (lihat Hurgroje, 1903). Semua ini sudah tidak dilakukan lagi, karena sebagian orang sudah tidak punya lumbung padi lagi, dan pendaringannya pun sudah pindah ke warung penjual beras.

Bersawah sebagai mata pencaharian tampaknya semakin bergeser. Hal ini dapat dilihat misalnya dari luas areal sawah yang semakin berkurang. Luas areal persawahan di Kabupaten Aceh Tengah tahun 1990 adalah 13.245 ha, sedangkan pada tahun 2001 adalah 12.074 ha, atau masing-masing 2,29 % dan 2.0 % dari luas wilayah Kabupaten ini. Padahal jumlah penduduk atau konsumen bertambah dari 199.729 jiwa (tahun 1990) menjadi 244.314 jiwa (tahun 2001) (lihat Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah 1990 dan 2001). Kedudukan mata pencaharian pokok memang sudah bergeser dari sawah ke kebun (*empus*), pegawai, atau dagang, dan lain-lain sejak beberapa dekade yang lalu. Gambaran tentang pergeseran mata pencaharian masyarakat Gayo dapat dilihat, misalnya dari hasil penelitian terhadap empat desa di Kabupaten Aceh Tengah tahun 1972. Dari

jumlah 501 responden (N = 501) yang mata pencaharian pokoknya pernah berubah jumlahnya lebih besar (67,3 %), yang belum pernah berubah hanya 29,7 %, sedangkan selebihnya (3 %) kosong (Vredendregt, 1974: 38).

Mata pencaharian pokok para responden (N = 501) dari empat desa tersebut di atas dapat dilihat seperti pada Tabel 7 berikut ini.

Tabel 7
RESPONDEN DIGOLONGKAN MENURUT
JENIS MATA PENCAHARIAN POKOK
1972

No. Urut	Value	Absolute Frequency	Adjusted Frequency (%)	Cumulative Adj. Freq. (%)
1.	Bersawah	128	25,5	25,5
2.	Berkebun kopi	163	32,5	58,8
3.	Berkebun palawija	4	0,8	58,8
4.	Berkebun tembakau	12	2,4	61,2
5.	Dagang	40	8,0	69,2
6.	Guru	48	9,6	78,8
7.	Pegawai Negeri	35	7,0	85,8
8.	Pegawai Swasta	3	0,6	86,4
9.	Rumah Tangga	35	7,0	93,4
10.	Jasa (skilled)	6	1,2	94,6
11.	Jasa (unskilled)	9	1,8	96,4
12.	Lain-lain	14	2,8	99,2
13.	Tidak ada jawaban	3	0,6	99,8
14.	Bersawah dan berkebun kopi	1	0,2	100,0
T o t a l		501	100,0	100,0

Sumber : Vredendregt, 1974: 31.

4. BERKEBUN

Konsep berkebun dalam bahasa Gayo disebut *berempus* (*empus* = "kebun"). Berkebun artinya bercocok tanam di tanah kering untuk bermacam-macam jenis tanaman seperti tebu, tembakau, kopi, sayur-mayur, buah-buahan, dan lain-lain. Jadi konsep berkebun tidak sama dengan konsep umum "ladang" (*shifting cultivation*), yaitu bercocok tanam padi di lahan kering, yang biasa disebut padi ladang. Masyarakat Gayo tidak mengenal sistem bercocok tanam padi seperti dalam pengetahuan *shifting cultivation* atau tidak mengenal padi ladang.

Ketika sawah masih dominan atau menjadi mata pencaharian pokok, maka kebun tidak mendapat perhatian yang berarti. Kebun itu ada di sekitar kampung atau di pinggiran hutan yang ditanami sayur-sayuran, tanaman untuk bumbu, atau beberapa jenis buah-buahan seperti pisang, jambu biji, jeruk, dan lain-lain. Kebun semacam itu sering tidak terawat dan menjadi terlantar (*empus talu*). Pada masa itu kebun yang agak berarti adalah kebun tebu (*empus tau*), yang diperlukan untuk membuat gula merah (*gule ilang*), kebun tembakau guna memenuhi kebutuhan sendiri untuk merokok.

Kehadiran kekuasaan Belanda ke Gayo tahun 1904 menyebabkan hadirnya pendatang-pendatang yang ikut menetap di sini. Mereka itu adalah para prajurit Belanda, pegawai pemerintah jajahan ini. Kemudian menyusul pula orang-orang Cina bekas buruh pembuat jalan antara Bireuen – Takengon, guru, mubalig, pedagang, dan lain-lain. Semua pendatang ini tentunya membutuhkan paling tidak bahan pangan dan tentu kebutuhan-kebutuhan lain. Semua kebutuhan ini seharusnya tersedia di tempat yang namanya “pasar”. Sebagian dari kebutuhan pendatang ini tentu yang berasal dari masyarakat setempat — orang Gayo, misalnya beras, sayur-mayur, ikan. Pasar pertama itu muncul di sekitar lokasi yang sekarang menjadi kota Takengon. Pasar ini terbentuk tentunya setelah tahun 1904, setelah dimulainya kekuasaan Belanda di sini.

Kehadiran Belanda juga memperkenalkan dan membuka perkebunan kopi pertama seluas 100 ha pada tahun 1918 di kawasan Belang Gele, yang sekarang termasuk wilayah Kecamatan Bebesen. Pada tahun 1920 muncul kampung baru masyarakat Gayo di sekitar perkebunan kopi Belanda itu. Masyarakat ini tampak cukup cepat dalam merespons tanaman yang baru diperkenalkan ini. Pada 1925-1930 mereka membuka sejarah baru dengan munculnya kebun-kebun kopi rakyat sebagai buah pengetahuan bertetangga dengan perkebunan Belanda tadi. Pada akhir tahun 1930 empat buah kampung telah berdiri di sekitar kebun Belanda di Belang Gele itu, yaitu kampung Belang Gele, Atu Gajah, Paya Sawi, dan Pantan Peseng. Dengan demikian pada tahun 1930 dua macam perkebunan bergandengan yaitu perkebunan Belanda dan perkebunan rakyat (Mukhlis, 1983: 92-94). Namun, mata pencaharian pokok bersawah masih tetap dominan.

Pada paruh kedua tahun 1950-an orang Gayo seperti demam kebun kopi, setelah lepas dari gangguan keamanan akibat pergolakan DI/TII yang menyebabkan keadaan ekonomi rakyat yang murat-marit. Pada periode itu hutan – hutan yang baik untuk ditanam kopi dibabat habis oleh para petani kopi. Pada tahun 1972 kabupaten Aceh Tengah adalah penghasil kopi terbesar di bandingkan dengan kabupaten lain di Daerah Istimewa Aceh. Sekedar gambaran perkembangan dan luas perkebunan kopi rakyat di Aceh Tengah tahun 1970-1975 adalah seperti dalam Tabel 8 berikut ini.

Tabel 8
LUAS AREAL PERKEBUNAN KOPI RAKYAT DIPERINCI
MENURUT KECAMATAN DI KABUPATEN ACEH TENGAH
TAHUN 1970-1975

No	Kecamatan	1970 (ha)	1971 (ha)	1972 (ha)	1973 (ha)	1974 (ha)	1975 (ha)	Ket.
1	Kota Takengon	125	129	133	137	145	650	
2	Bebesen	4.500	4.635	4.774	4.918	5.066	5.218	
3	Bukit	4.000	4.120	4.244	4.372	4.503	4.638	
4	Bandar	4.750	4.893	5.040	5.191	5.347	5.507	
5	Silih Nara	3.500	3.605	3.713	3.825	3.940	4.058	
6	Timang Gajah	1.500	1.595	2.058	2.610	2.688	2.768	
7	Linge	-	-	-	-	-	-	
Total		18.375	18.927	19.912	21.053	21.687	22.839	

Sumber: Nasir, 1976: 3.

Areal perkebunan kopi rakyat di Aceh Tengah adalah yang terluas dibandingkan dengan luas areal di kabupaten lainnya di Propinsi Daerah Istimewa Aceh pada tahun 1972. Luas areal kebun kopi Kabupaten Aceh Tengah tahun 1972 adalah 17.180 ha dan itu berarti 62,79 % dari keseluruhan areal kebun kopi di Propinsi Aceh. Tabel 7 di atas mencatat prosentase terbesar adalah petani kopi (32,5 %) sebagai mata pencaharian pokok tahun 1972. Bagaimana taraf hidup petani kopi kabupaten Aceh Tengah ini? Suatu hasil penelitian hasil penelitian lapangan dari Soegyarti Mangkuatmodjo tentang taraf hidup petani kopi daerah ini pada tahun 1973 menyimpulkan seperti berikut.

(1). Dilihat dari segi pendapatan dan pengeluaran disimpulkan bahwa taraf hidup petani kopi Kabupaten Aceh Tengah tergolong rendah. Walaupun ada pendapatan tambahan, total pendapatan petani tidak mampu menutup seluruh pengeluaran. Total pendapatan hanya mampu menutup 70,99 % pengeluaran dari seluruh pengeluaran. Jadi petani hidup di bawah tingkat subsisten, karena itu tidak mampu mengadakan tabungan (*saving*) untuk tujuan investasi. Petani harus menambah dari sumber hutang. Akibatnya sistem ijon tetap berlaku di daerah pertanian kopi ini.

(2). Dilihat dari segi perimbangan jumlah pengeluaran antara kebutuhan primer dengan kebutuhan sekunder jelas bahwa taraf hidup petani kopi adalah rendah. Sebesar 94,18 % pengeluaran petani teruntuk bagi kebutuhan primer, di antaranya 86,29 % untuk makan. Ini menandakan bahwa pola konsumsi petani kopi masih sangat sederhana baik dalam jumlah maupun dalam jenis (Mangkuatmodjo, 1974: 45).

Keadaan di atas mungkin disebabkan oleh beberapa factor. Pertama, ada kemungkinan ketika penelitian ini dilakukan di Ratawali (salah satu lokasi penelitian) sekitar tahun itu memang kopi kebetulan tidak berbuah banyak dan harga kopi turun. Kedua, seringkali para petani terkesima dengan pengalaman harga kopi yang tinggi sehingga bersifat konsumtif dan lupa menabung. Kemudian mereka mungkin sadar kembali dan mulai mengatasi kesulitan memenuhi kebutuhan primer tadi. Itulah sebabnya di sela-sela kebun kopi itu mereka menanam buah-buahan seperti jeruk (jeruk siam, jeruk keprok, dan jeruk lainnya) yang merupakan tanaman buah-buahan yang terluas (1.164 ha) dibandingkan dengan buah-buahan lainnya (Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah, 2002:86). Pada masa yang lebih akhir (tahun 2000-an) konon kebun kopi banyak yang terlantar, tak terawat, dan bahkan tak sempat dipanen karena situasi keamanan yang buruk di Aceh Tengah khususnya dan di Propinsi NAD umumnya.

Pengalaman para petani kopi mungkin juga dialami oleh petani tembakau. Aceh Tengah di masa lalu. Aceh Tengah ini pernah menjadi daerah penghasil tembakau terbesar di daerah Aceh. Kini rupanya hanya tinggal di tiga kecamatan (Kecamatan Bintang, Bandar, Kota Takengon) yang ada tanaman tembakaunya, yang seluruhnya 27 ha pada tahun 2001. Kecamatan-kecamatan lainnya, seperti Bebesen, Pegasing, Silih Nara, Timang Gajah, Bukit tampaknya tidak menanam dan tidak menghasilkan tembakau (Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah, 2002: 93). Lagi pula sejak lama perdagangan tembakau di Aceh umumnya punya pola tradisi yang khas, yang bisa memberatkan petani tembakau.

5. DAGANG

Kehadiran kekuasaan Belanda pertama ke Gayo tahun 1904 memulai munculnya cikal-bakal apa yang dinamakan "pasar", yang berarti akan timbulnya pranata "perdagangan" yang sederhana. Belanda datang dengan tugas utama adalah operasi militer dengan kekuatan 10 brigade, tetapi disertai pula tim kesehatan, tim topografi. Selain itu Belanda membawa ratusan orang kuli dan narapidana (*merante*) untuk mengangkut perbekalan. Segala kebutuhan operasi militer itu telah disiapkan, kecuali untuk sayur-mayur mereka membuat kebun sayur sendiri. Kebun sayur itu dikerjakan oleh para narapidana atau kuli tadi. Orang Gayo sendiri waktu itu sebagian terbesar menyingkir untuk bergerilya (*meslimin*) di hutan-hutan.

Langkah lebih lanjut dari Belanda ialah membuka jalan antara pesisir Aceh Utara di kota Bireuen dengan Gayo di Aceh Tengah ini, yang selesai pada tahun 1911. Orang-orang yang dipekerjakan sebagai buruh pembuatan jalan itu sebagian terbesar adalah orang-orang Cina. Akhirnya sebagian dari orang-orang Cina ini menetap di Gayo dan muncullah kampung Cina (*kampung Cine*) di pinggir kota Takengon waktu itu. Orang-orang Cina ini mulai membuka usaha sendiri dan di antaranya sebagai pedagang dan tukang. Dengan terbukanya jalan Bireuen-Takengon maka mulailah berdatangan orang-orang dari suku bangsa lain, seperti orang Aceh, Minangkabau, Batak dan Jawa.

Di antara orang Minagkabau itu sebagian menjadi pedagang dan sebagian lain bekerja sebagai guru. Dengan semakin banyaknya para pendatang, yang tentunya tidak bisa menghasilkan sendiri semua kebutuhan yang diperlukannya. Keadaan itu mendorong timbulnya pasar, suatu pranata yang mengatur penawaran dan permintaan, yang mengatur komunikasi dan interaksi antara dua pihak yang saling membutuhkan. Akhirnya memang timbulah sebuah pasar pertama di daerah ini yang terletak di pusat kota Takengon yang ada sekarang.

Padamulanya pasar ini lebih banyak melibatkan hubungan antara pendatang dengan pendatang, kemudian timbul pula hubungan-hubungan antara pendatang dengan orang Gayo sebagai penduduk setempat. Kontak antara sesama orang Gayo sendiri dalam kegiatan pasar itu belum begitu berarti. Perkembangan tahap berikutnya ditandai dengan datangnya benda-benda ekonomi yang tidak ada di Gayo seperti garam, kelapa, dan bahan pakaian. Benda-benda ekonomi lain seperti jenis-jenis makanan, alat-alat pertanian seperti pacul, parang menyusul dijual di pasar itu.

Dimasa lalu Barang dagangan yang penting yang dihasilkan oleh masyarakat Gayo diantaranya tembakau dan kemudian kopi. Dalam perdagangan tembakau dan kopi ini orang Gayo berkedudukan sebagai produsen sedangkan pedagangnya adalah orang dari luar, misalnya orang Aceh akan tetapi kemudian ada diantara orang Gayo yang mencoba menjadi pedagang atau toke yang berhasil. Keberhasilan itu menjadi contoh untuk ditiru oleh orang Gayo lainnya. Keberhasilan sebagai "toke" itu akhirnya menjadi simbol status yang dipandang tinggi oleh anggota masyarakat Gayo pada periode-periode tertentu yang lalu. Fenomena seperti ini dialami pula oleh orang Gayo sebagai pedagang atau toke kopi, yang juga menjadi simbol status yang tinggi pada periode kemudian.

Yang menarik tidak muncul pedagang untuk benda-benda ekonomi lainnya misalnya pedagang jeruk, pedagang alpukat dan lain-lain. Ada kemungkinan pedagang jeruk atau alpukat akan mendapat keuntungan yang lebih besar dibandingkan dengan berdagang tembakau dan kopi karena perdagangan untuk kedua komoditi terakhir ini cukup rumit. Akan tetapi tidak ada orang Gayo yang menjadi pedagang atau toke jeruk. Karena menjadi toke jeruk dirasa tidak bergengsi.

IV. ORGANISASI SOSIAL

Deskripsi organisasi sosial ini lebih dititik-beratkan pada organisasi sosial tradisional dalam rangka melihat perubahan-perubahan yang telah dan sedang terjadi. Organisasi sosial tradisional ini terkait dengan prinsip-prinsip adat perkawinan, sistem kekerabatan, sistem kepemimpinan dalam lingkup kekerabatan, pelapisan sosial, dan lingkaran hidup individu atau daur hidup.

Deskripsi ini diawali dengan perihal perkawinan, karena pranata ini yang akan melahirkan kelompok-kelompok kekerabatan. Dalam kelompok-kelompok kekerabatan itu berkembang pranata-pranata sosial yang lain yang akan dideskripsikan berikutnya.

1. PRINSIP-PRINSIP DALAM ADAT PERKAWINAN

Perkawinan di Gayo diatur menurut adat eksogami klen (*belah*), artinya seseorang harus mencari jodoh keluar dari klenya. Seseorang dari klen Cebero harus mencari pasangan ke luar klen itu, misalnya ke klen Ujung, atau Munte, dan lain-lain. Di masa lalu aturan ini sangat ketat dan pada beberapa kampung masih juga diamalkan sampai sekarang, tetapi pada beberapa kampung sudah semakin longgar. Pada masa lalu pelanggaran atas aturan eksogami *belah* ini akan menimbulkan sanksi, misalnya akan dikucilkan dari pergaulan klenya, yaitu sanksi yang disebut *parak* (Abubakar, 1976: 59-60). Sanksi yang lebih berat lagi adalah apa yang disebut *jeret-naru* ("kuburan-panjang"). Pelaku yang melanggar adat biasanya menyadari kesalahannya lalu keduanya melarikan diri. Sanksinya sendiri membayangkan-bayangnya berupa ancaman akan "dibunuh". Oleh kerabat atau lingkungan klenya dianggap sudah "mati" dan karena itu kuburannya dibayangkan menjadi "panjang", yang kemungkinannya terletak di mana saja (Vredenburg, 1973 : 8- 9; Husin LB, 1973 : 2). Menurut para informan jarang terjadi pelanggaran berat semacam itu dan belum pernah mendengar jatuhnya sanksi yang berat semacam itu. Di beberapa kampung tertentu pelanggaran terhadap eksogami *belah* itu sudah tidak banyak dipersoalkan lagi. Dasar dari pelanggaran aturan ini biasanya mereka hubungkan dengan hukum Islam, di mana hukum Islam tidak melarang. Dasar tersebut jelas terungkap dalam pepatah yang berkembang di kalangan masyarakat Gayo: *ipangan wih rukah, ipangan ukum nikah* ³³

Perkawinan juga diatur oleh adat menetap sesudah nikah (*resident patterns*). Adat menetap sesudah nikah di Gayo pada umumnya adalah *virilokal*, di mana sesudah nikah kedua penganten akan bertempat tinggal di sekitar lingkungan kediaman kerabat suami. Dalam masyarakat Gayo dikenal dengan kawin *juelen* atau *ango* ³⁴ (Hugronje, 1903:272; Djauhari, 1973 : 23; Kadir, 1971a: 1; dan sebagainya). Adat *virilokal* ini merupakan adat yang penting dan umum, yang dapat disimak dalam ungkapan: *Kerje bertenes, mate berbedes*. Artinya, suatu pernikahan harus diikuti penyerahan penganten perempuan kepada pihak keluarga suami (*tenes/tanas*) dan kalau suatu waktu suami meninggal, maka isteri itu harus dikembalikan kepada kerabatnya semula (*bedes*) (Kadir, 1971a : 4; Husin, tt.: 3; dan sebagainya).

Sesuai dengan arti kata *juelen* (*juel* = "jual") maka sang penganten perempuan itu merasa dirinya sudah "terjual" kepada pihak kerabat suaminya. Ia merasa bukan lagi milik orang tuanya atau kerabat-kerabatnya. Dalam kenyataannya memang seorang perempuan dengan status *juelen* ini, dianggap tidak baik lagi banyak bergaul dengan orang tuanya atau dengan kerabat pihak orang tuanya atau kerabat seklennya.

³³ Artinya "Air sudah bisa masuk ke sawah, hukum (Islam) sudah membolehkan nikah", maka aturan adat bisa mereka "langgar" (lihat pula, Team Monografi Daerah, 1975 : 111).

³⁴ *Juelen* adalah istilah yang dipakai oleh kerabat pihak perempuan, sedangkan *ango* istilah yang digunakan oleh pihak laki-laki.

seorang perempuan dengan status demikian itu masih banyak bergaul dengan kerabat pihak orang tuanya, maka secara langsung atau tidak ia akan digosip olah kerabat-kerabat suaminya. Itulah sebabnya ia bertambah sedih saja dalam upacara perkawinannya, lebih-lebih dalam upacara *munen*, di mana adat membenarkan penganten "meratap" sepuasnya dalam rangka "perpisahan" dengan seluruh kerabatnya (*sebuku-mengerje*, khususnya lagi *sebuku-munen*) (Melalatoa, 1967). Pergaulan yang terbatas ini terjadi juga meskipun mereka masih berada dalam satu kampung; apalagi kalau sudah berlainan kampung.

Perkawinan dengan status *juelen* menyebabkan kerabat pihak laki-laki membayar mas kawin (*unyuk*) kepada pihak perempuan. Menurut adat *unyuk* itu adalah berupa dua ekor kerbau; yang seekor disebut *dapatan* atau *subang* dan seekor lainnya dipotong dan dimakan dalam rangka upacara perkawinan. Seekor kerbau yang pertama itu sebenarnya bersifat simbolis saja, sedangkan yang diberikan adalah sawah dengan bibit dua *nalih* (satu *nalih* = 40 liter). Sawah ini disebut *ume subang*. Sawah ini secara resmi akan diterima oleh pihak perempuan setelah diserahkan sejumlah uang, yang pada jaman Belanda berjumlah f.10,-, kepada pimpinan *belah* (*Sarak Opat*).

Sesudah jaman kemerdekaan *unyuk* ini berubah namanya menjadi *teniron* (*tiro* = "minta"; "permintaan pihak perempuan") (Abubakar, 1976:47). Apa yang "diminta" bukan lagi kerbau atau sawah, tetapi berupa hasil-hasil teknologi baru yang berasal dari luar, misalnya mesin jahit, tempat tidur besi, sepeda, barang-barang pecah belah untuk keperluan dapur, radio, dan sebagainya sesuai dengan perkembangan jaman. Permintaan ini kemudian menjadi simbol status untuk mengangkat gengsi orang tua gadis dan gadis itu sendiri. Semakin tinggi nilai *teniron* itu, yang diukur dengan nilai uang, semakin tinggi gengsi orang tua atau gadis itu. Lalu ada tendensi berlomba-lomba meningkatkan nilai *teniron* setinggi mungkin. Padahal menurut adat tinggi-rendahnya penilaian masyarakat terhadap seorang wanita (gadis) ada empat hal. Penilaian itu menyangkut kualitas pengamalan agama, cantik, berasal dari keturunan orang baik-baik, dan berharta.

Pergeseran seperti yang tergambar di atas ini telah merubah nilai perkawinan itu pada nilai materialistik. Pada masa itu bagi pihak wanita siapa yang mampu mengisi *teniron* yang bernilai tinggi itu dialah yang akan mendapat anak gadisnya. Hal ini rupanya telah menimbulkan dampak tertentu di dalam masyarakat. Pertama para gadis banyak yang jatuh ke tangan orang-orang yang mempunyai uang, yang kadang tidak peduli orang yang sudah berkeluarga, yang mendorong terjadinya *polygyny*. Kedua, bagi para perjaka ada kecenderungan timbul frustrasi, namun mereka tentu mencari jalan keluar untuk memenuhi kebutuhan yang sifatnya biologis itu. Hal ini menyebabkan timbulnya penyimpangan atas norma-norma adat, misalnya kawin lari. Selain daripada itu yang cukup mengkhawatirkan ialah banyaknya terjadi hubungan diluar nikah (*dukhu*).³⁵ Untuk mengatasi hal ini pada tahun 1967 DPRD Kabupaten Aceh Tengah telah menetapkan Peraturan Daerah tentang *teniron* tersebut diatas.

Selain *teniron* tentu masih ada permintaan wajib dari calon penganten perempuan yang harus dipenuhi oleh pihak laki-laki. Permintaan ini disebut *mahar* yang berasal dari hukum Islam, biasanya berupa uang atau cincin, yang benar-benar permintaan pribadi, yang tidak boleh dipengaruhi oleh orang lain. Pada masa terakhir ini *mahar* itu kadang-kadang berupa perlengkapan alat sembahyang, seperti mukena, sajadah, atau sebuah kitab suci Al Qur'an. Tidak jarang pula hanya meminta kalimat: *Bismillahi rakhmanirrahim*.

Adat menetap sesudah nikah selain yang virilokal, ada pula yang *uxorilokal*, yang di Gayo dikenal dengan istilah *angkap*. Artinya sesudah nikah kedua penganten menetap

³⁵ Hubungan di luar nikah dikenal beberapa istilah seperti *kahar*, *angkara*, *masuk kara*, *kehorah* yang masing-masing ada perbedaan pengertian (Husin LB, 1973 : 3).

di lingkungan kerabat istri. Adat menetap ini lebih jarang terjadi dibandingkan dengan yang *virilokal*. Seorang laki-laki yang berstatus *angkap* dianggap “rendah” dalam pandangan masyarakat Gayo tempo dulu. Dengan status itu seolah-olah pihak laki-laki tidak mampu membayar *teniron* tadi, sehingga tidak dapat mengambil seorang perempuan masuk ke dalam lingkungannya. Padahal latar belakang terjadinya perkawinan semacam itu kadang-kadang karena keluarga pihak perempuan hanya mempunyai anak tunggal perempuan. Oleh karena itu, orang tuanya sangat berat melepas anak tunggalnya itu dari lingkungannya. Memang ada pula seorang perjaka yang orang tuanya tidak mampu memenuhi *teniron* dari pihak perempuan. Ada lagi kenyataan seorang gadis itu memang tidak ada orang yang melamarnya, sehingga harus kawin dengan laki-laki pendatang yang memang mencari induk semang di rantau orang (Djahuri, 1973:40-42). Sebaliknya ada pula seorang perjaka yang memang senang dengan status kawin *angkap* ini, justru orang tua yang mempunyai anak tunggal ini adalah orang memiliki harta kekayaan dan terpandang.

Menurut adat seorang laki-laki yang di-*angkap* ini sesungguhnya akan dijadikan sebagai anak kandung sendiri oleh orang tua pihak perempuan. Ia akan dijadikan tulang punggung dalam kehidupan keluarga mertuanya, bahkan diharapkan sebagai orang yang “menguburkannya” sampai kepada memakai harta peninggalannya³⁶ (Kadir, 1971a: 3; Husin, tt :4). Status laki-laki ini dikuatkan dan disahkan oleh adat untuk masuk ke dalam *belah* istrinya, dengan jalan pihak istrinya membayar sejumlah uang kepada *Reje* sebagai apa yang disebut *penesah*.³⁷ Dengan demikian meskipun ada anggapan bahwa orang seperti ini dianggap “rendah”, tetapi orang seperti ini pantang sekali untuk diejek secara terbuka.³⁸ Apabila ada orang yang berani mengejeknya, maka orang itu akan dihukum dengan denda menurut adat berupa : seekor kerbau, emas 10 *til* (kira-kira f. 50), dan beras “secukupnya”.³⁹ Denda semacam ini kiranya cukup berat, oleh karena itu biasanya orang tak akan berani melakukan penghinaan terhadap orang semacam itu. Kami kira aturan adat ini merupakan salah satu perwujudan bagaimana orang Gayo itu menghormati tamu atau orang luar. Tamu di sini meliputi orang yang berasal dari *belah* lain, atau orang yang berasal dari luar daerah Gayo.

Perkawinan dengan adat menetap sesudah nikah yang *uxirilokal* (*angkap*) ini paling sedikit mempunyai tiga bentuk (Abubakar, 1976 : 53-54).

1. *Angkap nasap* (*angkap nas*), di mana sang suami menetap untuk selama-lamanya di lingkungan kerabat pihak istri. Kedudukan sang istri dalam warisan sama dengan saudara laki-laknya. Keluarga batih junior ini tidak akan *jawe*, artinya secara ekonomis tetap bergabung dengan orang tua istri (mertuanya). Kepada mereka ini biasanya diserahkan satu bagian rumah (*umah sara ruang*) dan sebidang sawah. Dalam *angkap nasap* ini setelah dibayar *penesah* tadi, kedua belah pihak – baik orang tua istri maupun laki-laki yang di *angkap* – tidak boleh melanggar perjanjian yang ada. Bila terjadi pelanggaran maka dalam aturan adat disebut : “bila laki-laki ini dianggap melanggar, maka nyawanya akan hilang; kalau orang tua istri yang melanggar maka hartanya akan hilang”. Namun, bila kedua suami-istri ini sepakat untuk meninggalkan orang tuanya, maka mereka harus membayar segala kerugian orang tua sesuai perjanjian (Husin, tt :4).

2. *Angkap biasa*. Pada bentuk ini bisa saja terjadi *jawe* dengan persetujuan orang tuanya. Orang tuanya berkewajiban memberikan lapangan pekerjaan, sawah, kebun, yang terbatas pada hak pakai saja. Suami-istri ini boleh saja berkediaman di lingkungan

³⁶ Dalam pepatah Gayo dinyatakan : Penurip murip, penanom mate, pemake ni jarum patah.

³⁷ Dalam jaman Belanda uang tersebut terdiri dari *penesah* f. 3, cap f. 1,25, usur f.1,-, *jari malim* d.1,- dan *penesah* f. 10,- (Ara, 1972 : 6).

³⁸ Dilarang untuk menyebut-nyebut *angkap*-nya seseorang, atau yang lebih tajam lagi kalau mnyebut : *Acih-angkap* (*Acih* Artinya ‘Aceh’).

³⁹ Beras “secukupnya” berarti berapa kira-kira cukup beras untuk menjamu orang untuk menghabiskan seekor kerbau, yang dalam istilah adat disebut “*oros segenap dirie*.”

kerabat suaminya, asal dengan persetujuan orang tua pihak isteri dan pihak suami, dan harus membayar kembali mas kawin (*unyuk*). Dalam keadaan sudah kembali demikian, maka statusnya kembali sebagai *virilokal (juelen)* (Abubakar, 1976 :54).

3. *Angkap sentaran (angkap sejep)* (*sentaran* = "sementara"; *sejep* = "sebentar"). Bentuk *angkap* ini dapat dibedakan menjadi dua macam :

- a. *Angkap duduk edet* (= *angkap tekunul utang*) di mana kedua penganten menetap di lingkungan kerabat istri karena tidak mampu membayar seluruh atau sebagian dari *teniron*. Pada saat itu sang suami menjadi anggota *belah* istrinya dan untuk itu dibayar *penesah*. Apabila satu saat pihak laki-laki ini telah dapat membayar hutangnya" berupa *teniron*, ia juga harus membayar *penesoh* (*soh* = 'kurang'), karena kepergiannya itu menyebabkan masyarakat *belah* tadi menjadi berkurang, maka harus diisi dengan *penesoh* (lihat juga Kadir, 1971a: 4).
- b. *Angkap dengan pejanyin*, di mana status itu menjadi demikian berdasarkan perjanjian dengan alasan tertentu, misalnya karena orang tua sang isteri sudah amat tua (ozor), sehingga memerlukan perawatan. Setelah orang tua itu meninggal, maka mereka boleh pindah ke lingkungan kerabat suaminya. Ada pula perjanjian itu didasarkan sampai kedua penganten itu melahirkan anak satu; atau ditetapkan waktunya, misalnya satu atau dua tahun. Namun ada juga kemungkinan pihak orang tua isteri masih juga menahan untuk tetap tinggal bersamanya, meskipun waktu menurut perjanjian sudah tiba. Hal ini berdasarkan permupakatan kedua belah pihak orang tua (lihat pula Djauhari, 1973 :42).

Pada masa ini telah berkembang pula adat menetap yang *utrolokal*, yang menurut istilah setempat disebut *kuso-kini* dalam adat menetap ini kedua penganten bebas untuk memilih tempat kediamannya di lingkungan kerabat suami atau isteri (*kuso-kini* = 'ke sana-kemari'). Selain daripada itu pada masa ini telah menjadi biasa adanya adat menetap yang *neolokal* (Melalatoa, 1971a: 30; Vredenberg, 1972 : 61 –63). Adat menetap yang terakhir ini ada hubungannya dengan jauhnya tempat pekerjaan dari lingkungan kerabat kedua belah pihak, misalnya di kota atau di luar daerah Gayo sendiri.

Kawin lari. Dalam hubungan dengan pemilihan jodoh, selain dari pada dengan cara peminangan, dikenal juga adanya kawin lari (*marriage by elopement*). Berdasarkan proses terjadinya kawin lari ini dikenal beberapa macam, yaitu *munik*, *tik-sangka*, dan *mah tabak*.

Munik apabila seorang gadis bermaksud kawin dengan seorang laki-laki di mana laki-laki ini sendiri memang sepakat. Mereka biasanya pergi di malam hari ke rumah *kadhi* atau *imem* dari klen pihak laki-laki meminta untuk dinikahkan (*tahkim*). Oleh *kadhi* tentu diselidiki tentang latar belakang maksud mereka. Apakah mereka sadar, tidak dalam keadaan mabuk. Kalau *kadhi* ini sudah yakin benar dengan maksud baik kedua insan ini, maka ia pun memberitahukan hal ini kepada penguasa adat dari pihak klen perempuan itu. Kemudian *Kadhi* menyediakan sejumlah uang untuk dibayarkan kepada *Kadhi* pihak perempuan sebagai apa yang disebut *tulak senjata*. Kalau uang ini tidak diserahkan maka besar kemungkinan terjadi "perang" antara kerabat pihak perempuan (*wali porak*) menyerang pihak laki-laki (*wali sejuk*) (Husin, tt :5). Selain *tulak senjata* masih ada denda-denda yang harus dikeluarkan oleh pihak perempuan atau pihak laki-laki, seperti apa yang disebut *gene*, *penomen*, *pesaran bale*, *tebus temet*. Orang tua perempuan sendiri terkena denda karena dianggap lalai menjaga anaknya (Kadir, 1971a :4).

Ada beberapa kemungkinan yang menyebabkan terjadinya perkawinan *munik* ini. Dua orang yang sudah mengikat janji itu, tidak disenangi oleh orang tua pihak perempuan; karena itu pinangan dari pihak laki-laki juga ditolak. Mungkin sekali orang tua pihak perempuan ini sudah mempunyai pilihan sendiri untuk anak gadisnya itu. Oleh karena itu, gadis ini mengambil jalan sendiri pergi kepada *Kadhi* untuk minta dinikahkan.

Ada pula karena orang tua laki-laki merasa tidak mampu membayar *teniron*, padahal kedua anak tadi sudah sepakat untuk kawin (Djauhari, 1973 : 43 – 44).

Tik sangka. Seorang laki-laki yang berkeinginan kawin dengan seseorang lalu membawanya ke rumah *Kadhi* dari klennya sendiri. Oleh *Kadhi* perempuan ini diselidiki apakah ia memang bersedia kawin dengan laki-laki yang membawanya itu. Kalau sampai di tempat itu si perempuan mengatakan tidak, maka ini sangat berbahaya, sebab kerabat perempuan itu bisa sangat marah. *Kadhi* sendiri tidak akan berani memberikan nikahnya. Laki-laki yang membawa perempuan yang menjawab tidak suka ini, biasanya akan dikenakan denda, yang pada jaman Belanda sebesar f. 50,- (Husin, tt : 5).

Pernyataan tidak suka dari perempuan itu mungkin sesaat setelah sampai di rumah *kadhi*, sedangkan sebelumnya ia masih suka dan karena itulah ia dibawa oleh laki-laki tadi.

Mbah tabak adalah tindakan seorang laki-laki yang ingin mengawini seorang gadis. Menurut pertimbangan laki-laki ini bila melalui prosedur biasa ia tidak akan mendapatkan perempuan yang diinginkannya itu. Oleh karena itu, ia pergi menyerahkan diri kepada orang tua perempuan dan menyatakan maksudnya untuk mengawini anaknya. Pertama kali tentu orang tua ini akan mempertimbangkan permintaan itu dan kemudian biasanya melaporkan kepada pemangku adat dari klennya. Biasanya permintaan seperti itu akan diterima (Djauhari, 1973). Kedatangan seorang laki-laki yang nekat seperti ini memang jarang terjadi. Sesuai dengan nama proses perkawinan itu, yang datang ini biasanya membawa “tampah” yang terbuat dari kayu disebut *tabak* (*mah tabak* = ‘membawa tabak’). Di samping itu ia juga membawa alat penggali tanah, semacam sekop. Ini semua sebagai perlambang, bila permohonan itu ditolak, maka ia sudah siap untuk “mati”, dan alat-alat yang dibawanya tadi adalah alat penggali kuburannya.

Perceraian. Perceraian menurut adat dibedakan berupa “cerai kasih” (*cere kasih*) dan “cerai benci” (*cere banci*). *Cere kasih* terjadi apabila salah seorang di antara suami-isteri itu meninggal dunia sedangkan *cere banci* akibat terjadi ketidakcocokan atau perselisihan antara suami-istri. Kedua macam perceraian ini mempengaruhi status keduanya dan juga berpengaruh terhadap harta yang ada. Perceraian itu berbeda pula antara kawin *juelen* dan *angkap*.

Menurut adat bila terjadi *cere banci*, maka sang istri harus diantar kerumah *kadhi* atau *pengulu* pihak laki-laki, dengan membawa segala *tempah*, yakni barang-barang yang dibawa perempuan ini dari rumah orang tuanya ketika perkawinannya dulu, tanpa ada yang tertinggal. Kalau terjadi *cere kasih*, di mana istri yang meninggal, yang disebut juga *cere tembilang* – segala *tempah* tadi juga harus dikembalikan. Pengembalian seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya dengan pengembalian segala *tempah* dalam adat disebut *bedes* (Kadir, 1971 a : 4; Ara, 1972 : 16). Apabila istri yang meninggal itu mempunyai anak, maka semua *tempah* itu dapat pula diserahkan kepada anak-anaknya. Dalam *cere banci* semua harta yang diperoleh bersama atau harta *seharekat* (*poh-roh*) harus dibagi sama antara suami – istri itu (Husin LB, 1973 : 9).

Perceraian yang talaknya dijatuhkan oleh suami dalam perkawinan *angkap*, maka harta yang pernah diserahkan kepadanya, atau harta *poh-roh* dan termasuk anaknya tidak boleh dibawanya (Husin, tt : 6). Apabila dalam perkawinan *angkap* ini sang istri meninggal, maka anaknya wajib dibawa suaminya, tetapi dengan membayar sejumlah uang kepada pihak mertuanya yang disebut *tebus waris* (Ara, 1972 : 15). Perceraian dalam perkawinan Gayo pada umumnya dapat juga atas dasar permintaan dari pihak perempuan (*pasah*). Seseorang perempuan meminta *pasah* harus memenuhi salah satu syarat misalnya : si laki-laki buruk napas, gila, cacat (*cabok*), atau berpenyakit lepra (*buduk*). Mengenai harta *poh-roh* tergantung kepada suami, apakah ia memberikannya atau tidak, bagi istri tidak menjadi persoalan (Husin, tt : 6).

Biasanya sesudah terjadi perceraian sulit untuk terjadi rujuk kembali. Dalam ungkapan adat setempat dikatakan: "Ludah yang telah dibuang tidak mungkin dijilat kembali" (*Ilih singe iloahan gere nguk ne idelap*). Namun demikian tentu ada juga kasus-kasus yang rujuk kembali setelah terjadi perceraian (Djauhari, 1973 : 45).

2. SISTEM KEKERABATAN

Sistem kekerabatan (*kinship system*) adalah keseluruhan adat-istiadat atau sistem budaya yang menata tingkah laku satu kelompok kerabat. Adat-istiadat itu tersirat dalam jaringan yang kompleks dalam prinsip-prinsip keturunan, sistem istilah kekerabatan, pola sopan santun kekerabatan dalam kelompok kerabat tadi. Sistem kekerabatan ini dalam berbagai masyarakat di dunia telah lama menjadi perhatian pakar-pakar ilmu antropologi.

Pada dasarnya prinsip-prinsip keturunan di atas dapat ditelusuri berdasarkan hubungan darah dari para kerabat yang biasa disebut kerabat biologis. Namun, lingkup kerabat biologis sesungguhnya amat luas, sehingga tidak seorang pun bisa mengetahui keseluruhan kerabatnya berdasarkan hubungan darah itu. Seseorang hanya dapat bergaul dan mengadakan hubungan sosial dalam lingkup yang terbatas dari keseluruhan kerabat biologisnya. Lingkup kerabat yang terbatas itu bisa disebut kerabat sosiologis.

Luasnya lingkup kerabat sosiologis itu sendiri berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat lainnya atau etnik yang satu dengan etnik lainnya. Perbedaan itu bahkan mungkin terwujud antara satu golongan dengan golongan lain dalam satu masyarakat. Semua itu tergantung kepada kesadaran kekerabatan satu masyarakat atau golongan, batas pergaulan yang dikembangkan dan hubungan kekerabatan berdasarkan prinsip keturunan yang dibudayakan.

Lingkup kerabat ini mungkin dipengaruhi pula oleh adat menetap sesudah menikah yang berbeda-beda, misalnya virilokal, uxorilokal, neolokal, dan lain-lain. Lingkup pergaulan dan hubungan kekerabatan itu dipengaruhi pula oleh prinsip penarikan garis keturunan yang bervariasi, misalnya patrilineal, matrilineal, bilineal, dan lain-lain.

Unsur istilah kekerabatan dalam sistem istilah kekerabatan memberi makna tentang hak dan kewajiban seseorang terhadap kerabat-kerabatnya. Istilah kekerabatan memberi arah kepada seseorang bagaimana harus bersikap terhadap kerabat tertentu. Sikap itu merupakan merupakan perwujudan nilai atau norma-norma yang terwujud dalam sopan santun pergaulan antarkerabat. Ada kerabat yang harus dihadapi oleh seseorang dengan sikap sungkan (*avoidance relationship*) dan ada kerabat lain yang boleh dihadapi dengan sikap bebas atau tak-sungkan (*joking relationship*).

Orang Gayo menarik garis keturunan berdasarkan prinsip patrilineal. Artinya memperhitungkan hubungan kekerabatan melalui garis keturunan laki-laki, sehingga semua kaum kerabat ayah termasuk dalam batas kekerabatannya, sedangkan semua kaum kerabat ibu berada di luar batas itu. Adat menetap sesudah menikah pada umumnya virilokal, meskipun ada pula yang uxorilokal, dan kemudian berkembang menjadi neolokal, dan lain-lain.

Orang-orang Gayo dalam komunitas-komunitas *kampung* di masa lalu mengenal kerabat-kerabatnya sampai angkatan ke lima atau ke enam di *kampung-kampung* yang berjauhan sekalipun asalkan mereka masih satu klen (*belah*). Empat angkatan ke atas dari Ego dikenal dengan istilah-istilah : *Ama/Ine*, *Awan/Anan*, *Datu*, *Muyang*, *Nini*, *Entah*; dan enam angkat ke bawah dari Ego dengan istilah: *Anak*, *Kumpu*, *Piut*, *Unyang*, *Nini*, *Entah*.

Sistem istilah kekerabatan dan sopan santun pergaulan kekerabatan akan diketahui dalam deskripsi tentang kelompok-kelompok kekerabatan berikut ini.

Kelompok Kerabat. Kelompok-kelompok yang akan dideskripsikan berikut ini mulai dari kelompok terkecil sampai kelompok yang terbesar, yaitu keluarga inti, keluarga luas, *sara berine*, *sara umah*, dan kelompok klen (*belah*).

1. *Keluarga Inti.* Kelompok kerabat yang terkecil adalah keluarga inti (*sara ine*) yang terdiri dari ayah (*ama*), ibu (*ine*) dan anak-anak (*anak*) yang belum kawin. Dalam pandangan anggota-anggota satu keluarga inti, ayah adalah pihak yang mempunyai kedudukan yang tertinggi, kemudian menyusul ibu dan anak-anaknya. Di kalangan anak-anak sendiri tinggi rendahnya status itu tergantung pada senioritas umurnya. Anak laki-laki yang lebih tua akan disebut (*term of reference*) dan disapa (*term of address*) oleh adik-adiknya dengan tutur *abang*; dan anak perempuan yang lebih tua akan disebut dan disapa oleh adik-adiknya dengan tutur *aka*. Sebaliknya seorang anak yang lebih tua menyebut dan menyapa adik laki-laknya dengan istilah *owin* dan *ipak* kepada adik perempuannya atau menyebut namanya saja.

Dalam keluarga inti, sang ayah adalah orang yang paling dihormati, baik oleh ibu maupun anak-anaknya. Kedudukan yang tinggi dari sang ayah tampak dari tempat duduknya yang khusus (*tar uken*), wadah tempat air minumannya yang khusus berupa kendi (*keni rawan*), kadang-kadang makanannya diletakkan di atas *dulang*. Anggota keluarga yang lain wadah tempat air minumannya disebut *labu* berupa kendi yang lebih sederhana bentuknya yang dipakai bersama secara bergantian. Semua kendi ini adalah gerabah, benda yang terbuat dari tanah liat (*dah*).

Semua kebijakan yang penting biasanya diputuskan oleh ayah. Ibu dan anak-anak tunduk kepada kebijakan itu. Bila dalam satu keluarga inti ada seorang ibu (isteri) yang tampak lebih “berkuasa” dari pada ayah (suami), di mana sang ayah lebih banyak “mengalah”, maka keluarga semacam itu akan menjadi gunjingan masyarakat sekitarnya. Orang mengatakan “laki-laki takluk pada perempuan” (*rawan royo boh banan*).

Para anak-anak biasanya sangat hormat, patuh, dan bahkan takut kepada ayahnya, sehingga berkembang hubungan enggan⁴⁰ (Sujionohadi, 1973 : hlm. 23 – 27). Antara ayah dan anak ada jarak pemisah. Keadaan itu akan semakin nyata dan terasa di kala anak tersebut semakin menjadi lebih dewasa. Seorang anak yang semakin dewasa sampai menjelang perkawinannya semakin jarang berbicara dengan ayahnya, kecuali bila ada hal-hal yang sangat penting untuk dibicarakan. Semua perintah ayah tidak pernah dan tidak patut dibantah, meskipun tidak semua perintah itu dilaksanakan sang anak. Ada suatu pandangan umum dalam kebudayaan Gayo, bahwa seseorang yang belum kawin berada dalam status yang disebut *warus*. Status ini menyiratkan pengertian bahwa seseorang yang belum kawin masih dianggap “belum menjadi orang”. Sebaliknya seseorang yang sudah kawin ia memperoleh status yang disebut *wajip*, berarti ia telah mendapatkan hak-hak, kewajiban dan tanggung jawab tertentu menurut adat.

Para anak-anak di Gayo di masa lalu umumnya tidak mengenal nama ayah dan ibunya, karena nama kedua orang itu seakan-akan tabu untuk didengar atau diucapkan oleh sang anak. Hal ini rupanya ada kaitannya dengan adat teknonimi (*teknonymy*), artinya nama sapaan terhadap seseorang berdasarkan nama anaknya yang sulung. Dalam budaya Gayo, seseorang yang bernama Ali yang mempunyai anak sulung yang bernama Kasim, maka Ali tadi akan disapa atau disebut “Aman Kasim”, dan isterinya yang bernama Aisah disapa atau disebut “Inen Kasim”. Bahkan sejak hari pernikahan sampai mereka punya anak tidak lagi disebut namanya, tetapi berubah menjadi *Aman Mayak* untuk Ali (suami) dan *Inen Mayak* untuk Aisah (isteri). Kemudian hari ketika mereka sudah mempunyai cucu pertama, misalnya cucu perempuan bernama Fatimah, maka Ali dan Aisah disapa dan disebut menjadi “*Mpun Fatimah*”. Ini bisa dikaitkan dengan prinsip di

⁴⁰ Hubungan enggan antara kaum kerabat atau lain warga suatu masyarakat dalam karangan-karangan etnografi dan antropologi sering disebut avoidance relationship.

atas bahwa orang yang sudah kawin, apalagi punya anak dan cucu, sudah menempati status tertentu dan tidak lagi dikembalikan pada status “belum menjadi orang” tadi. Sebaliknya, pihak orang tua – ayah dan ibu, jarang menyapa dengan nama anaknya, tetapi berganti sapaan dengan *owin* untuk anak laki-laki dan *ipak* untuk anak perempuan. Sapaan ini terasa lebih akrab dan mengandung rasa kasih sayang.

Hubungan anak dengan ibu jauh lebih dekat dan intim dibandingkan dengan ayahnya. Keintiman itu jauh lebih nyata lagi antara ibu dengan anak perempuannya. Ibu menjadi tempat mengadukan banyak masalah pribadi anak-anaknya. Hal yang pantang (*sumang*) adalah yang berkaitan dengan hubungan muda-mudi atau pacaran. Sang ayah atau ibu dapat mengetahui hubungan pacaran tentang anaknya, atau keinginan sang anak untuk kawin dengan seseorang, biasanya lewat adik perempuan ayah (*ibi*) atau kepada nenek (*anan*) atau kakek (*awan*).

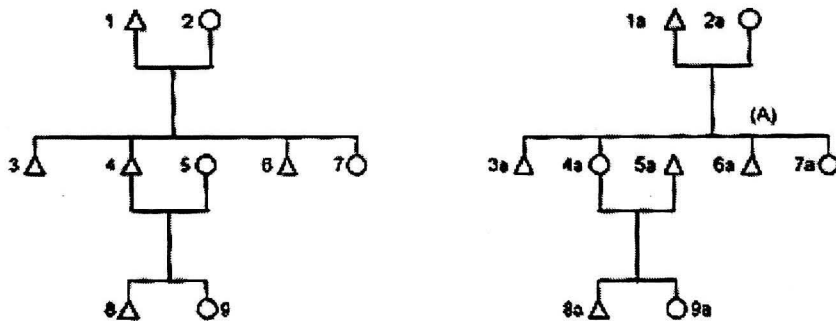
Seorang anak yang sudah memasuki jenjang dunia remaja (akil balig) tidak lagi tidur di seputar ruang, *dapur penurun*, yang ditempati orang tuanya. Bagi remaja laki-laki mengambil tempat di satu ruang yang disebut *serami*. Ruang ini merupakan ruang khusus bagi remaja laki-laki (*bebujang*), siang atau malam untuk bercengkerama, merencanakan kegiatan kumpulan remaja itu, dan untuk tidur pada malam hari. Yang mendiami ruang ini pasti para remaja dari satu klen, yang mungkin berasal dari beberapa rumah panjang tersebut di atas. Ruang ini menjadi arena untuk sosialisasi dan enkulturasi sistem budaya yang menyangkut kehidupan remaja dalam menghadapi kehidupan masa depannya masing-masing. Norma-norma dan nilai-nilai budaya Gayo itu tidak sepenuhnya dapat mereka peroleh melalui orang tuanya. Biasanya kelompok remaja satu *serami* ini punya pimpinan yang disebut *Ulu ni Serami*. Pimpinan ini memberi arahan kepada anggota dalam kegiatan bersama yang akan dilakukan, misalnya untuk membantu pekerjaan kerabat seklen atau kerabat di luar klen yang membutuhkan, misalnya membantu mengerjakan sawah dari seorang yang tidak mempunyai anak remaja laki-laki atau seorang janda tua. Kelompok remaja satu *belah* ini juga punya kewajiban menjaga dan melindungi gadis seklennya, dari gangguan atau fitnah dari remaja laki-laki klen lainnya. Para gadis (*beberu*) menyebut perjaka (*bebujang*) seklennya dengan istilah *dengan* dan sebaliknya para perjaka itu kepada para gadis seklennya dengan istilah yang sama. Hubungan *dengan* ini mewujudkan sikap saling menghormati, saling menjaga marwah klennya. Hubungan mereka terasa pula ada sikap sungkan.

Perilaku mengiringi status yang disandang, misalnya tempat duduk, piring, wadah tempat air minum (*keni*) yang khusus untuk ayah yang tidak akan ditempati atau digunakan oleh anak yang sudah berangkat dewasa yang seharusnya sudah mengerti tentang norma-norma yang terkait dengan perilaku tadi. Sopan santun itu tampak juga dalam berkomunikasi atau berbicara antara anak dengan orang tua terutama pada ayah tadi. Dua orang bersaudara yang berlainan jenis yang sudah dewasa juga ada sopan santun, di mana mereka terbatas pada hal-hal yang biasa, tidak akan pernah bicara hal-hal yang tidak senonoh, misalnya tentang pacar dan yang semacam itu. Yang satu tampak menghormati yang lain, lebih-lebih saudara laki-laki harus menjaga nama baik, menjaga dan membela kehormatan saudara perempuannya. Dari lingkup kerabat keluarga ini telah mulai disosialisasikan dan diinternalisasikan prinsip apa yang disebut di atas : *malu tertawan* dan *bela mutan*.

2. *Keluarga Luas*. Dalam sistem kekerabatan masyarakat Gayo dikenal pula kelompok keluarga luas (*extended family*) yang disebut *sara dapur*. Keluarga luas adalah perluasan dari keluarga inti senior yang ditambah dengan keluarga inti anak laki-lakinya atau keluarga inti anak perempuannya, di mana keseluruhannya berada dalam satu kesatuan ekonomi. Keluarga luas itu terbentuk karena perkawinan anak laki-lakinya

menurut adat menetap nikah yang virilokal (*ango*),⁴¹ atau karena perkawinan anak perempuannya dengan adat menetap nikah yang uxoriilokal (*angkap*).

Keluarga luas virilokal dan keluarga luas uxoriilokal dapat digambarkan seperti dalam Bagan 1 berikut ini.



Bagan 1 : Keluarga Luas Virilokal (A) dan Uxoriilokal (B).

Hubungan orang tua (1 dan 2, atau 1a dan 2a) adalah seperti pola hubungan yang telah diuraikan pada keluarga inti di atas. Satu hal yang menyebabkan berubahnya hubungan itu, karena munculnya person menantu perempuan (*pemen*) (5) dan kemudian lahirnya cucu (*kumpu*) (8 dan 9) dalam keluarga luas virilokal. Anak yang telah kawin (4) atau yang telah membentuk keluarga inti baru, statusnya menjadi *wajip*; artinya ia telah memperoleh hak-hak, kewajiban, dan tanggung jawab tertentu menurut adat, yang dengan kata lain ia sudah "dituakan". Pola hubungan dengan orang tuanya tidak lagi ketika dia masih remaja (*bujang*). Ia sudah bisa bertukar pikiran dengan orang tuanya dalam suasana lebih terbuka. Apabila orang tua (1 dan 2) bersama dengan kerabat lain yang sudah berstatus *wajip* berembuk tentang masalah keluarga, maka anak (4) ini sudah harus ikut serta pula.

Sejak anak (4) ini memasuki jenjang perkawinannya ia tidak lagi disapa dan disebut dengan namanya. Ia akan disapa atau disebut dengan *aman mayak*. Julukan ini dikenakan kepada mereka sampai dengan lahir anaknya yang pertama. Begitu anak pertama lahir, maka julukannya berubah menjadi *aman + uwin* (*aman uwin*) bila anak itu laki-laki atau menjadi *aman + ipak* (*aman ipak*) bila anaknya perempuan, sedangkan isterinya (5) disebut atau disapa dengan *inen uwin* atau *inen ipak*. Ketika anak laki-laki pertama itu sudah diberinya nama, misalnya Ali (8), maka masing-masing, suaminya (4) disapa dan disebut "Aman Ali" dan isterinya (5) disapa atau disebut "Inen Ali", sedangkan kalau anak pertama perempuan (9), misalnya bernama Siti, maka ayahnya (4) disebut atau disapa dengan "Aman Siti" dan ibunya (5) disebut atau disapa "Inen Siti". Ketika mereka (4 dan 5) belum punya anak, maka adik-adiknya (6 dan 7) menyapa dan menyebutnya dengan *abang mayak* kepada (4) dan *aka mayak* kepada (5), sedangkan sesudah punya anak dengan nama Ali, disapa atau disebut dengan *Abang 'nAli* kepada (4) dan *Aka'n Ali* kepada (5).

Pada awal masa kepengantennanya, ia (4) banyak menghadiri acara (*sinte*) atau kegiatan lainnya di lingkungan kerabat isteri di klen lain. Tujuannya adalah agar penganten baru ini lebih banyak mengenal kerabat isterinya dan sekaligus mengetahui

⁴¹ Istilah *ango* digunakan oleh pihak laki-laki, sebaliknya pihak wanita menggunakan istilah *juelen*.

tutur apa yang harus digunakan. *Tutur* itu sendiri akan menentukan sikap, sopan santun yang bagaimana yang harus ditampilkan dalam berkomunikasi dengan kerabat tertentu dari isterinya. Dalam berbagai forum kegiatan itu, ia harus membuktikan kepada kerabat isteri, bahwa ia adalah seorang yang mengerti sopan santun (*tertip sopan*), rajin, dan punya harga diri. Semua itu adalah untuk menjaga marwah orang tua dan semua kerabatnya. Sebaliknya, apabila ia tidak dapat membawa diri di lingkungan kerabat isterinya, berarti akan membuat malu atau aib (*kemele*) orang tuanya sendiri.

Menantu perempuan (5) yang muncul di tengah-tengah keluarga luas virilokal ini sebenarnya sudah siap dengan pengetahuan bagaimana seharusnya menghadapi anggota-anggota kerabat di lingkungan keluarga suaminya. Hal itu telah dipelajari sejak masa gadisnya. Pada acara perpisahan dengan kerabatnya, sesaat sebelum ia di antar ke rumah suaminya, yang disebut *munenes*, diungkap lagi tentang masalah hubungan itu. Pengungkapan itu dengan cara "meratap" dalam bentuk pantun (*sebuku*) yang ditembangkan oleh penganten perempuan (5), ibunya dan kerabat-kerabatnya yang lain. Contoh "ratapan" penganten perempuan yang ditujukkannya kepada orang tuanya seperti dalam cuplikan berikut ini.

....."Dengan kepergianku ini semoga ayah dan ibu tidak repot lagi. Beban ayah dan ibu akan menjadi berkurang; pikiran ayah dan ibu akan lebih senggang dan lega. Tidurnya akan nyenyak pulas dan makannya akan menjadi lahap. Tapi pandaikah nanti hamba mengikuti tata krama di rumah orang. Tidakkah nanti hamba kaku dan canggung menghadapinya"....dan seterusnya. Sang ibu akan membalas pula yang ditujukan kepada buah hatinya itu.

Berikut ini adalah cuplikan pantun yang ditembangkan ibunya, yang ditujukan pada sang anak buah hatinya, yang sesaat lagi akan diiringkan ke lingkungan kerabat suaminya.

....."Memang akan berubah dunia yang akan kau hadapi, sudah akan lain orang yang akan kau rawat. Bapakmu bukan lagi bapak yang sekarang, rumahmu bukan lagi rumah yang biasa. Semua ini sudah menjadi hukumnya hidup, sudah menjadi kehendak Yang Maha Kuasa. Namun anakku, pandai-pandailah engkau meniti buih agar selamat ke seberang. Bijaksanalah mengambil hati orang. Hati-hatilah menempuh semak belukar hidup ini. Pandai-pandailah engkau membawa diri di tempat yang baru nanti. Jagalah nama baik keluarga yang ditinggal, agar orang tidak mengkaji dan mencaci untungku yang sakit ini.....dan seterusnya."⁴²

Menantu perempuan (5) dengan mertua laki-lakinya (1) ada dalam hubungan sungkan atau segan (*avoidance relationship*). Mertua laki-laki jarang, hampir tidak pernah, bicara secara langsung dengan menantu perempuannya, ia selalu bicara lewat orang ketiga. Orang yang biasanya dijadikan sebagai orang ketiga adalah cucunya (8 atau 9), yang mungkin saja pada saat ia sedang bicara sang cucu tidak ada, atau memang belum lahir karena menantunya ini masih penganten baru. Sebaliknya, sang menantu pun menunjukkan pembicaraan kepada mertuanya juga melalui orang ketiga. Dalam kenyataannya memang jarang sekali terjadi pembicaraan antara kedua pihak ini, kecuali dalam keadaan terpaksa atau mendesak.

Hubungan menantu perempuan ini dengan mertua perempuan (*inen tue*) sedikit lebih bebas dan intim dibandingkan dengan mertua laki-laki tadi. Hubungan yang bersifat "segan" lainnya yang dihadapi oleh perempuan (5) ini adalah dengan saudara laki-laki suaminya yang lebih tua, baik yang sudah kawin maupun yang belum kawin (3). Saudara

⁴² *Sebuku* dalam rangka perkawinan lengkapnya dapat dilihat dalam Ara (1979).

laki-laki suaminya ini disebutnya dengan istilah *temude*⁴³. Laki-laki ini dalam pandangan perempuan (5) ini hanya sedikit lebih rendah dibandingkan dengan mertua laki-lakinya. Laki-laki ini tidak boleh (pantang) disebut namanya oleh perempuan tadi, namun kalau terlanjur atau tidak sengaja namanya terucap, maka perempuan ini harus mengucapkan kata : *palis tulah*. Dengan mengatakan “palis tulah” itu berarti ia seolah-olah telah meminta maaf kepada *temudenya* itu.

Kerabat lain di lingkungan keluarga luas virilokal ini adalah adik-adik suaminya, baik laki-laki maupun perempuan (6 dan 7). Tutur acuan yang digunakan bagi adik laki-lakinya adalah *era*, sedangkan tutur sapaan adalah *owin* atau menyebut namanya saja. Tutur acuan kepada adik perempuan suami adalah *kawe*, sedangkan tutur sapaannya *ipak* atau menyebut namanya. Sebaliknya, dari pihak adik-adik suaminya menggunakan tutur acuan sapaan dengan *aka*. Adik-adik perempuan suaminya inilah tempat berhubungan dalam keadaan sangat terbuka serta bisa bersenda gurau, lebih-lebih dengan saudara-saudara perempuan suaminya. Senda gurau itu tentunya tidak dilakukan dihadapan mertua atau di hadapan *temude* nya tadi.

Pola hubungan anak-anak keluarga inti muda ini (8 dan 9) dengan orang tuanya (4 dan 5) adalah sama dengan apa yang telah dideskripsikan dalam uraian tentang keluarga inti di atas. Sikap hormat dan sopan terhadap ayah (*ama*) harus diwujudkan anak-anak ini kepada saudara laki-laki ayahnya yang lebih tua (*ama kul*) (3) dan kepada saudara laki-laki ayahnya yang lebih muda (*ama ecek* atau *ama ucak*) (6). Hubungan paling bebas (*joking relationship*) dari anak-anak ini adalah dengan saudara perempuan ayahnya (*ibi*) (7) dan dengan kakek (*awan*) (1) serta nenek (*anan*) (2). Sifat hubungan semacam ini dapat mereka lakukan sampai mereka menjadi dewasa. Ketiga pihak inilah nantinya yang akan menyampaikan kepada orang tuanya (4 dan 5).

Semua tingkah laku anggota keluarga luas virilokal tersebut di atas adalah pola ideal menurut nilai dan norma adat. Baik atau buruknya mereka menjalankan peranan masing-masing akan dinilai oleh orang lain. Orang lain yang dimaksud di sini, yang paling dekat, adalah keluarga luas lainnya yang tinggal bersama-sama dalam satu rumah besar, yang akan diuraikan kemudian. Keseluruhan anggota keluarga luas ini, yang hubungannya satu dengan yang lain sesuai dengan nilai dan norma adat, akan dinilai sebagai keluarga yang terhormat, yang tahu harga diri (*mukemel*).

Khusus untuk perempuan yang diambil sebagai menantu (5) tadi, sesuai dengan apa yang dipesankan dalam contoh *sebuku* di atas, segala tingkah lakunya yang baik akan mengangkat harkat atau nama baik (*nahma*) orang tua dan kerabat yang ada pada klen (*belah*) asalnya. Dengan demikian perempuan semacam itu dinilai sebagai perempuan yang menjaga harga diri (*mukemel*). Sebaliknya, tindakan-tindakannya yang buruk akan menodai nama baik orang tuanya, dan perempuan semacam itu dianggap tidak menjaga harga diri (*gere mukemel*).

Dalam keluarga luas uxorilokal (*angkap*), laki-laki yang diambil sebagai menantu (5a) mempunyai kedudukan tersendiri pula. Kehadiran laki-laki semacam itu ke tengah keluarga tertentu ada beberapa faktor penyebabnya. Pertama, laki-laki itu mungkin tidak mampu membayar mas kawin (*unyuk teniron*). Kedua, isterinya merupakan anak tunggal perempuan atau anak satu-satunya. Ketiga, orang tua isterinya memang membutuhkan tenaga atau perhatian seseorang untuk merawatnya di hari tua. Sesuai dengan kemungkinan alasan-alasan tersebut di atas, kedudukan seorang laki-laki dalam status *angkap* ini berbeda-beda pula. Ada laki-laki yang untuk selama-lamanya berada di lingkungan kerabat isterinya disebut *angkap nasap* (Abubakar, 1986 : hlm. 54). Laki-laki yang tidak mampu membayar mas kawin menyebabkan ia tinggal di lingkungan kerabat isterinya, tetapi kalau satu saat ia melunasi mas-kawinnya, maka ia kembali ke lingkungan

⁴³ *Temude* berasal dari kata *tuen* dan *mude* yang berarti “mertua muda”, sesuai dengan kedudukannya yang berada di bawah mertua laki-laki (*tuen*).

kerabatnya sendiri, disebut *angkap duduk edet* atau *angkap tekunul utang* (Kadir, 1971 : hlm. 4). Seorang laki-laki memang diperlukan oleh kerabat isterinya untuk merawat orang tuanya yang sudah tua. Setelah orang tua itu meninggal mereka kembali ke kerabat suami. Status perkawinan semacam ini disebut *angkap dengan pejanyin* (Djauhari, 1973 : hlm. 42).

Seorang laki-laki yang berstatus *angkap* seperti itu oleh umum biasanya dipandang 'rendah'; dibandingkan dengan seorang yang berada dalam status perkawinan *ango*. Padahal dalam kenyataannya seorang laki-laki yang demikian mempunyai tugas yang mulia, misalnya untuk merawat orang tua yang sangat memerlukannya. Di pihak lain lagi, isterinya yang anak tunggal itu tidak mungkin berpisah dengan orang tuanya. Namun dasar dari adanya pandangan yang menganggap rendah tadi, karena dianggap tidak mampu membayar mas kawin. Oleh sebab itu aturan adat telah menggariskan bahwa pandangan yang bersifat merendahkan tadi tidak boleh sekali-kali diucapkan kepada yang bersangkutan (5a), baik oleh anggota keluarga luas yang bersangkutan maupun oleh orang luar⁴⁴. Apabila ada orang yang terlanjur atau sengaja mengatakannya dengan maksud melecehkan merendahkan status orang yang demikian, maka aturan adat telah menentukan adanya sanksi yang berat. Sanksi itu berupa denda seekor kerbau, beras dan biaya upacara. Sanksi ini biasanya disebut dengan *Koro sara oros segenap dirie*. Upacara ini dihadiri oleh anggota klenya beserta anggota dan pimpinan klen yang lainnya. Penghinaan terhadap status *angkap* seseorang itu dianggap telah menjatuhkan pimpinan klen (*Reje, Pengulu*) dari kedudukannya. Oleh sebab itu yang bersangkutan harus "mengangkatnya kembali" melalui suatu upacara memotong kerbau dan makan bersama⁴⁵.

Kedudukan laki-laki itu (5a) dalam pandangan mertuanya (1a dan 1b) sama dengan kedudukan anak-anaknya yang lain (3a dan 6a). Apabila ada satu keluarga yang kebetulan hanya mempunyai satu-satunya anak perempuan, maka anak menantunya ini dianggap sebagai anak kandung yang diharapkannya sebagai orang yang akan merawatnya di hari tua dan sekaligus akan mewarisi harta pusakanya.⁴⁶ Dalam bahasa adat dinyatakan : *Penurip murip, penanom mate, pemake ni jarum patah*.

Kedudukan laki-laki yang demikian itu menyebabkan pola hubungan dengan kerabat isterinya agak berbeda dengan keluarga luas virilokal. Hubungannya dengan mertua laki-laki (1a) sedikit agak terbuka; mereka bisa bicara secara langsung tanpa ada orang ketiga. Namun sikap hormat tetap harus ada. Tutur acuan dan sapaan terhadap mertua bukan lagi menggunakan *tuen*, melainkan *ama* seperti tutur yang digunakan oleh isteri dan saudara-saudara isterinya. Demikian pula mertua perempuan disapa dan disebutnya *ine*. Saudara laki-lakinya yang lebih tua (3a) disapa dan disebutnya dengan *abang*, bukan *temude*, seperti orang-orang yang berstatus *ango*. Hubungan dengan *abang* (3a) tidak tampak adanya hubungan sungkan yang berlebihan, cukup dengan menunjukkan sekedar sikap hormat.

Orang-orang yang kawin *angkap*, dalam kenyataannya banyak yang lebih baik dan telaten dari saudara-saudara isterinya dalam memelihara atau merawat mertuanya. Pihak mertua sendiri banyak yang menghibahkan sebagian dari hartanya kepada menantu semacam ini, yang seolah-olah sebagai imbalan atas kebaikan yang dilakukannya. Saudara-saudara isterinya tidak berhak untuk iri hati, karena hal itu merupakan hak dari seseorang untuk menghibahkan hartanya. Kenyataan semacam ini bagi seseorang yang berstatus *angkap* sekaligus mengangkat nama baik orang tua yang ditinggalkannya pada

⁴⁴ Ungkapan yang menyatakan larangan untuk merendahkan orang yang berstatus *angkap* itu adalah : *Gere nguk iperin acih angkape* ('Tidak boleh disebut-sebut mengenai status 'angkap'nya).

⁴⁵ Informan kami menggambarkan besar biaya upacara pada masa itu sama dengan biaya naik haji.

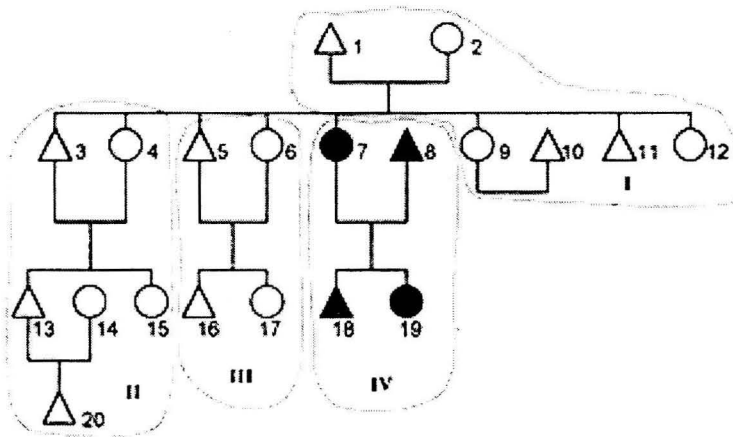
⁴⁶ Dalam ungkapan adat laki-laki ini disebut sebagai : "Orang yang memelihara orang tua semasa hidupnya yang menguburkannya ketika meninggal, dan orang yang memakai harta pusaka sampai kepada jarum patah sekalipun" (*Penurip murip penanom mate, pemake ni jarum patah*).

klen asalnya. Orang tua yang kebetulan tidak mempunyai tentu merasa bahagia, karena anaknya mengangkat harga dirinya.

Dalam satu keluarga luas, peranan keluarga inti muda (4 dan 5) lebih banyak ditentukan oleh keluarga inti senior (1 dan 2). Keluarga inti muda lebih banyak menjalankan kebijakan keluarga inti senior. Keseluruhan anggota satu keluarga luas yang masih berada dalam satu kesatuan ekonomi itu di mana kebijakan ekonomi itu dikendalikan oleh keluarga inti senior, terutama sang ayah (1) dan keluarga inti muda seolah-olah hanya sebagai pelaksana saja. Apabila peranan keluarga inti muda ini sesuai dengan amanat adat, maka keluarga luas itu akan mendapat penilaian yang baik dari kerabat yang lain atau lingkungan sosial sekitarnya. Orang tua keluarga isteri (5) itu pun secara tidak langsung mendapat 'malu'.

Kapankah sebuah keluarga inti muda itu melepaskan diri atau disapih (*jawe*) dari kelompok keluarga inti senior. Pemisahan itu biasanya terjadi setelah keluarga inti muda mempunyai seorang anak, meskipun tidak selalu demikian. Ada keluarga inti muda berpisah sesudah mempunyai dua anak, dan tidak jarang pula sebelum mempunyai anak sudah pisah. Khusus pada keluarga luas uxorilokal ada keluarga inti muda yang tidak pernah pisah selamanya, karena tugasnya memang untuk merawat mertuanya.

3. *Kelompok Kerabat Sara Berine*. Keanggotaan kelompok kerabat *sara berine*⁴⁷ jauh lebih besar jumlah anggotanya dibandingkan dengan satu keluarga luas. Satu kelompok kerabat *sara berine* dapat digambarkan seperti pada Bagan 2.



⁴⁷ *Sara berine* (*sara* = 'satu', *berine* = 'memanggil ibu') dalam arti biasa 'satu ibu'; sedangkan dalam arti luas, dan juga apa yang kami maksudkan dalam pembahasan ini adalah 'seibu-sebapak' termasuk anggota keluarganya masing-masing.

Bagan 2 : Kelompok Kerabat Sara Berine

Kelompok kerabat *sara berine* ini terdiri dari 'keluarga luas induk' (I) ditambah dengan keluarga anaknya yang sudah membentuk keluarga luas baru pula (II), keluarga inti anaknya yang sudah berdiri sendiri secara ekonomi (*jawe*) (III) dan keluarga inti anak perempuan yang sudah kawin menurut adat menetap virilokal (IV). Keluarga inti anak perempuan (IV) ini disebut keluarga inti *anak juelen* di mana mereka sudah menjadi anggota klen lain. Dalam bagan ini tampak ada pula anak perempuan (9) yang kawin menurut adat menetap uxorilokal (*angkap*). Keseluruhan anggota kerabat dari beberapa kelompok keluarga luas, keluarga inti, termasuk *anak juelen* adalah anggota kelompok *sara berine*. Keluarga luas baru atau keluarga inti yang sudah berdiri sendiri tadi (II dan III) ada yang tinggal bersama dengan keluarga luas induk (I), tetapi mungkin juga tinggal terpisah di rumah lain, namun masih berada dalam satu klen.

Pada kesempatan tertentu kelompok kerabat *sara berine* tersebut berkumpul bersama di sekitar lingkungan kediaman keluarga luas induk atau di sekitar kediaman keluarga yang lainnya. Mereka berkumpul dalam rangka merundingkan pelaksanaan upacara daur hidup (*life cycle*) tertentu, misalnya, perkawinan, kematian, khitanan masalah harta, kegiatan pertanian misalnya *bejamu*, *berelat* dan lain-lain. Prinsip-prinsip yang dimusyawarahkan dan diputuskan dalam menghadapi upacara perkawinan salah seorang anggotanya diputuskan di kalangan mereka sendiri. Forum semacam itu disebut *pakat sara ine*. Kesepakatan apa yang dihasilkan dalam forum ini kemudian dibawakan ke dalam forum *pakat sawudere* yang dihadiri oleh anggota kerabat yang sudah lebih jauh atau luas hubungan kerabatnya. Forum ini hanya akan mengesahkan dengan tidak merubah prinsip-prinsip yang telah diputuskan oleh *pakat sara ine*.

Dalam forum *pakat sara ine* tadi *anak-juelen* (IV) turut diundang, tetapi tidak turut memberikan keputusan. Kedatangan *anak-juelen* sangat dielu-elukan dan mereka berperan membantu saudara-saudaranya yang sedang sibuk menyiapkan segala sesuatunya untuk upacara itu. Sebaliknya, apabila satu saat *anak juelen* ini melaksanakan perkawinan anaknya (misalnya 18), maka orang tuanya (1 dan 2) harus diundang dalam kedudukannya sebagai apa yang disebut *ralik*. Dalam satu mata acara perkawinan *ralik* harus hadir; apabila tidak hadir upacara itu harus batal. *Ralik* menempati posisi terhormat dalam satu upacara, misalnya upacara perkawinan.

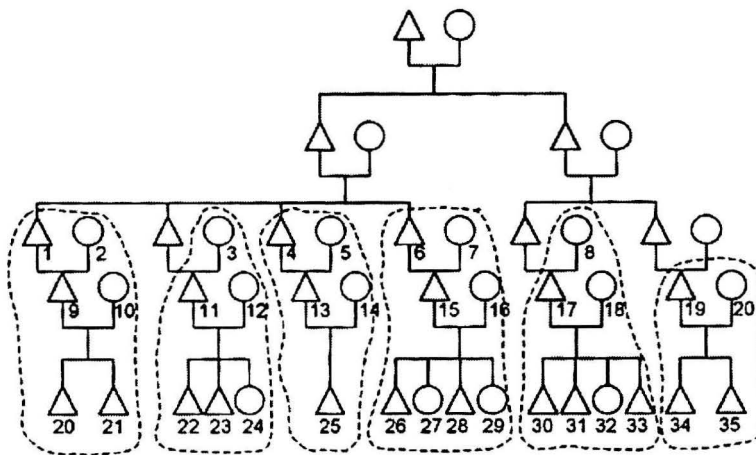
Dalam forum seperti *pakat sara ine* semua anggota kelompok tetap berorientasi kepada figur yang paling senior yakni ayah (1). Interaksi antara mereka selalu berpedoman kepada aturan-aturan adat, sehingga berkembang hubungan yang diwarnai oleh suatu suasana penuh sopan santun. Sopan-santun itu dari siapa dan kepada siapa dapat diketahui dari *tutur* atau istilah kekerabatan yang mereka gunakan seperti yang telah digambarkan di atas. *Tutur* sebagai simbol status yang menentukan siapa yang duduk di tempat atau bagian ruang yang lebih terhormat (*tar uken*) dan sebaliknya, siapa yang duduk di bagian arah *tar duru*. Selain daripada itu, mereka yang berhak ikut dan turut memberikan pendapat adalah mereka yang sudah kawin atau berstatus *wajip*. Sebaliknya yang belum kawin atau berstatus *warus*, misalnya para remaja, tidak pantas ikut dalam forum tersebut. Kelompok kerabat *sara berine* ini harus tolong menolong antarasamanya. Lebih daripada itu seorang anggota kelompok harus membela anggota kelompok yang lainnya, kalau nama baik seseorang atau kelompok itu tercemar atau dinodai oleh pihak luar. Norma adat menyatakan bahwa seorang kerabat harus siap membela anggota kerabat lain, yang artinya "harus membela meski pun dengan darah dan nyawa". Hubungan kesetiaan antara sesama anggota kerabat itu biasa disebut *si muninihi bangeke*.

4. *Kelompok Kerabat Sara Umah*. Pada masa lalu, sampai pada bagian akhir tahun 1930-an, dalam kampung dengan pola perkampungan yang mengelompok padat terdapat rumah-rumah dengan ukuran besar. Rumah besar ini merupakan rumah panggung

menunjukkan pola yang sama dalam hal letak dan tata ruangnya. Umumnya rumah itu menghadap ke timur.

Secara vertikal rumah itu terdiri dari bagian bawah (*teleten*), bagian tengah tempat hunian yang terbagi atas beberapa ruang, dan bagian atas (*para buang*) yang berada di bawah atap. Bagian bawah tadi merupakan tempat menyimpan kayu api (*sengkarang*), alat-alat pertanian, alat-alat untuk benda gerabah, mengandangkan ternak dan lain-lain. Pada bagian tengah terdapat beranda (*lepo*) yang letaknya ada pada bagian timur, di mana ada tangga naik-turun dari permukaan tanah ke bagian tengah ini. Pada sisi selatan ada ruang terbuka memanjang dari timur ke barat. Ruang panjang ini disebut *dapur penurun*. Ruang ini ditandai pula adanya sejumlah tungku (*dapur*) yang jumlahnya sesuai dengan jumlah keluarga luas yang menghuni rumah itu. Itulah sebabnya keluarga luas itu disebut *sara dapur* seperti telah dikemukakan di atas. Bagian timur ruangan ini ada bagian yang disebut *anyung*, yang digunakan oleh semua penghuni untuk mencuci piring atau peralatan dapur lainnya. Bagian tengah ada deretan kamar (*umah rinung*) yang jumlahnya sama dengan jumlah tungku atau keluarga luas tadi. Bagian utara ada ruang terbuka yang juga memanjang dari timur ke barat yang disebut *serami*. Ruang ini adalah tempat tidur atau tempat berkumpul para remaja laki-laki (*bebujang*).

Rumah seperti inilah yang didiami oleh kelompok kerabat yang disebut *sara umah*. Anggota kerabat satu rumah ini pasti masih dalam satu klen (*belah*) (lihat : Hurgronje, 1903 : hlm. 131 – 133, Vredenburg, 1973 : hlm. 8). Berikut ini kita ambil contoh yang menunjukkan keadaan jumlah penghuni dan hubungan kerabat dari salah satu rumah di kampung Bebesen pada tahun 1926 seperti yang tampak pada Bagan 3 berikut ini (lihat : Melalatoa, 1983 : 150 – 151).



Bagan 3 : Penghuni Umah Lanting Di Kampung Bebesen, Tahun 1926.

Keterangan :

- 1 s/d 36 penghuni rumah Umah Lanting, sedang yang lainnya sudah meninggal.
- I s/d V Masing-masing sebuah keluarga luas
- VI Keluarga Inti

Pada contoh di atas ini antara mereka jelas sekali masih ada hubungan kerabat. Rupa-rupanya di rumah tertentu lainnya ada variasi dilihat dari latar belakang asal usul orang yang menjadi penghuninya. Sebuah rumah di kampung Bebesen bernama *Umah Ayu*, penghuninya terdiri dari dua keluarga luas bersaudara kandung, tiga keluarga luas bersaudara sepupu tingkat kedua, dan satu keluarga luas berasal dari Gayo Luwes, Kabupaten Gayo Luwes.

Syarat yang terpenting dari penghuni sebuah rumah semacam itu, mereka harus satu klen (*belah*). Anggota satu *belah* itu ada yang karena hubungan darah atau karena hubungan perkawinan, dan ada pula karena diangkat (*jema geh* = lihat Daud Ali). Orang yang diangkat ini mungkin berasal dari sebuah klen dari *kampung* yang sama atau dari *kampung* lain. Mungkin pula mereka itu berasal dari klen lain dari satu kampung pada *moiety* yang berbeda. Seperti pada kenyataan salah satu keluarga luas yang mendiami Umah Ayu tersebut di atas berasal dari daerah di luar Gayo Lut, yaitu dari anggota kelompok orang Gayo lain di Gayo Luwes.

Pengangkatan anggota satu *belah* dilakukan secara resmi oleh pimpinan *belah* yang disebut *Sarak Opat* atau oleh pimpinan *moiety* yang disebut *Kejurun* atau *Reje*. Orang-orang yang datang menjadi anggota baru klen ini, biasanya karena terjadi perselisihan adat dengan anggota atau pimpinan klen asalnya di *kampung* atau *moiety* lain. Namun ada pula orang yang datang seperti dari Gayo Luwes tadi, misalnya sebagai pencari pekerjaan, pengembara dan karena sebab lain. Sekali seseorang diangkat menjadi anggota satu *klen*, maka ia akan mempunyai hak-hak dan kewajiban yang sama dengan anggota klen lainnya. Di sini berarti pula bahwa kalau pendatang (*jema geh*) menempati satu *ruang* dalam satu rumah besar tadi, ia pun mendapat hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang sama dengan anggota keluarga yang menghuni *ruang* lainnya.

Hak-hak yang dimaksud, misalnya sesuai dengan aturan adat seseorang berhak mendapatkan status tertentu di dalam masyarakatnya. Mereka berhak menggunakan lingkungan alamnya untuk kepentingan mata pencaharian. Sebagai anggota satu rumah atau *klen*, mereka berhak mengikuti berbagai upacara adat, mereka berhak menerima bantuan dari anggota yang lain dalam rangka gotong royong (*alang tulung*) untuk pertanian, mendirikan rumah, dan melakukan upacara (*sinte*) dalam berbagai acara *life cycle*. Seseorang berhak pula membela diri atau mendapat perlindungan apabila terjadi pelanggaran terhadap personnya atau dirinya sebagai anggota kelompok.

Sebagai anggota masyarakat dalam satu rumah atau anggota satu *klen*, seseorang berkewajiban menolong dan membela anggota lain manakala diperlukan. Sebagai person berkewajiban menjaga diri untuk membina hubungan baik antarsesama. Dari berbagai informan diketahui bahwa setiap anggota masyarakat Gayo seharusnya menjaga tingkah laku dengan tidak melakukan enam macam tindakan yang "dimusuhi adat". Tindakan-tindakan yang kurang baik itu adalah apa yang disebut *terjah*, *empah*, *tangak*, *tonga*, *keliling* dan *juge*. Keenam tindakan itu biasanya disebut *madu ni edet* ("musuhnya adat"). Macam-macam tindakan itu bisa berakibat menyinggung perasaan orang lain sebagai person atau person sebagai anggota kelompok. Tindakan itu bisa membuat malu (*kemel*) seseorang dan karena itu seseorang berhak membela diri. Di pihak lain orang yang melakukan tindakan itu dipandang tidak baik menurut adat.

Untuk tidak melakukan tindakan-tindakan yang termasuk *madu ni edet*, maka dalam satu keluarga, misalnya orang tua harus selalu memperingatkan anak-anaknya untuk tidak berbuat demikian. Dalam pidato-pidato adat (*melengkan*) hal ini selalu diulang-ulang guna mengingatkan warganya. Hal itu dilakukan seiring dengan proses internalisasi bagi generasi muda atau anak-anak. Apabila anaknya bertingkah laku demikian, maka orang tua sendiri khususnya atau keluarga yang bersangkutan akan merasa "malu" (*kemel*). Karena itu setiap anggota keluarga berkewajiban menjaga diri, karena tindakan yang menyimpang itu begitu cepat diketahui oleh orang lain, terutama oleh orang-orang yang berdiam dalam satu rumah besar itu. Dengan demikian secara terselubung setiap

keluarga luas dalam rumah itu “berkompetisi” (*bersikekemelen*) berbuat baik sesuai dengan nilai “harga diri” *mukemel* yang telah dijelaskan di atas.

Sehubungan dengan pembelaan seseorang terhadap yang lain dalam satu kelompok tertentu, dalam adat Gayo dikenal satu kategori yang disebut *si muninihi bangke* yang secara harafiah berarti “orang yang menindih bangkai”. Pengertian menurut adat adalah orang-orang yang sama bersedia mengorbankan jiwanya untuk membela kepentingan sesama karena harga diri. Menurut para informan orang-orang yang termasuk kategori ini adalah orang-orang yang masih dalam ikatan kerabat dalam klenya atau penghuni satu rumah besar dan kelompok *sara berine*.

Dalam satu rumah semacam ini para penghuninya tidak mempunyai pimpinan resmi. Hanya saja dalam keseluruhan hubungan mereka akan tampak adanya gejala yang satu menghormati yang lain. Penghormatan itu berdasarkan senioritas dalam *tutur*. Apabila seseorang disapa dengan *tutur* yang lebih tinggi oleh seseorang yang lain, maka orang yang pertama tadi harus dihormati oleh pihak yang menyapa. Seseorang yang disapa dengan *tutur* misalnya *ama* (“ayah” atau “bapak”) lebih tinggi dari pada yang menyapa, karena yang menyapa berstatus sebagai “anak”. *Tutur ama* selain berarti “ayah”, juga ditujukan kepada saudara laki-laki ayah atau saudara laki-laki sepupu ayah. Demikian antara penghuni sebuah rumah besar tadi akan dapat diketahui siapa yang paling dihormati antara yang satu dengan yang lain berdasarkan tinggi rendahnya *tutur*. Oleh karena itu pula siapa yang harus menempati suatu ruang tertentu adalah berdasarkan hasil undian; bukan berdasarkan tinggi rendahnya *tutur* tadi.

Dalam ungkapan Gayo dikenal, siapa yang duduk pada tempat yang terhormat disebut *kunul tar uken*, sebaliknya yang duduk di tempat kurang terhormat disebut *kunul tar duru*. Kalau dihubungkan dengan *ruang-ruang* yang ada pada sebuah rumah tradisional Gayo, seharusnya ruang yang terletak paling barat disebut *uken* dan ruang yang terletak paling timur disebut *duru*. Khusus untuk letak ruang ini tidak disebut *uken* dan *duru* tetapi disebut *ralik* (“pangkal”) dan *ujung* (“ujung”). Penempatan keluarga-keluarga dalam setiap ruang itu pun tidak berdasarkan terhormat atau tidak terhormatnya. Kalau berdasarkan *tutur* memang sukar untuk menentukan siapa yang paling terhormat di antara penghuni-penghuni *ruang* yang ada.

Berikut ini kita dapat mengetahui bagaimana kedudukan keluarga dalam satu rumah yang mempunyai lima *ruang*. Kita buat saja urutan ruang itu dari timur ke barat sebagai *ruang* satu sampai *ruang* lima. Keluarga yang menempati *ruang* satu disapa dengan *tutur* “tinggi” oleh keluarga ruang lima, padahal ruang lima ini bisa disebut *uken*. Sebaliknya keluarga *ruang* lima tadi bisa disapa dengan *tutur* “tinggi” oleh keluarga *ruang* dua; dan keluarga *ruang* empat dan seterusnya. Semua ini bisa terjadi karena penempatan keluarga-keluarga itu pada ruang yang ditempatinya berdasarkan undian. Karena itu pulalah rupanya sukar untuk menentukan pimpinan mereka secara formal. Hanya saja mungkin di antara penghuni rumah itu ada orang yang kebetulan sebagai pimpinan formal dari klen (*belah*) mereka, tetapi kedudukannya di sini adalah sebagai anggota *sara umah*. Berdasarkan keterangan dari informan keseluruhan dari anggota satu rumah itu adalah sama rata. Kedudukan sama rata semacam itu dikatakan dalam ungkapan adat sebagai berikut :

*Ratipe musara anguk, dawate musara peluk, beluh sara loloten mowen sara tamunen.*⁴⁸

⁴⁸ Ungkapan ini secara harafiah berarti : ‘Ratib satu gerak, dawatnya satu wadah, pergi satu jejak, tinggal satu kelompok’.

Dilihat dari status mereka dalam ekonomi di antara anggota satu rumah itu tidak ada perbedaan yang mencolok. Menurut para informan di masa lalu apabila ada satu keluarga dalam rumah itu tidak punya beras, yang bersangkutan tidak perlu khawatir akan kelaparan. Jadi dalam hal ekonomi rumah tangga, mereka tidak ada persaingan atau kompetisi. Mereka malahan malu kepada anggota rumah lain kalau ada anggota serumah yang kelaparan. Kalau pun ada persaingan hal itu terjadi dengan anggota rumah lain atau klen lain.

Dari keseluruhan hubungan anggota satu rumah ini secara terselubung terjadi persaingan mengenai bagaimana menjalankan aturan adat sebaik-baiknya. Mereka merasa malu kalau tingkah laku anak-anaknya bersifat *terjah, empah, keliling, juge, tangak, tonga*, seperti telah disinggung di atas. Mereka juga merasa malu kalau terjadi cekcok antara suami isteri, antara mertua dengan menantu. Sang suami merasa malu kalau ia sudah kelihatan terlalu banyak dikuasai oleh isterinya. Semua ini oleh masing-masing keluarga luas itu tidak diharapkan terjadi pada keluarga mereka masing-masing.

Dalam kelompok kerabat *sara umah* ini seorang person mendapat pengetahuan, pengalaman dan juga pengendalian terhadap tingkah lakunya. Pengendalian terhadap person itu datang dari keluarga intinya sendiri, dari sesama anggota keluarga luasnya, dan dari anggota lain penghuni rumah itu. Di sini jelas bahwa semakin luas lingkungan sosial yang dimasuki seseorang, semakin ketat pengendalian yang diterimanya. Semua itu menggiring seseorang untuk lebih cermat mempedomani nilai-nilai dan menjalankan norma-norma atau aturan adat mereka. Sebaliknya, tindakan-tindakan yang tidak mencerminkan pengamalan nilai dan aturan adat, akhirnya akan menimbulkan rasa malu, baik sebagai person maupun anggota kelompok keluarga inti atau keluarga luas dalam rumah tersebut. Anggota kerabat satu rumah itu sendiri secara keseluruhan seharusnya menjaga nama baik kelompoknya terhadap lingkungan sosial yang lebih luas lagi.

5. *Klen (Belah)*. Keharmonisan hubungan antara anggota satu klen (*belah*) sebenarnya sudah terbina sejak dari lingkungan kehidupan satu rumah besar (*sara umah*) yang keseluruhannya merupakan anggota satu *klen*. Pada masa lalu, jumlah rumah dalam satu *klen* tidak banyak, yang dalam satu *kampung* hanya berkisar sekitar dua sampai lima buah rumah (Hurgronje, 1903 : hlm. 164 – 168). Para informan menyatakan jumlah rumah milik klen Cebero di *kampung* Bebesen sampai tahun 1935 hanya empat buah.⁴⁹ Jumlah semacam ini menyebabkan mudahnya terbina hubungan yang harmonis di kalangan anggotanya. Hubungan harmonis yang dikehendaki dan yang selalu didengung-dengungkan dalam berbagai pelaksanaan upacara adat ialah seperti apa yang tercermin dalam ungkapan adat :

*Bulet lagu umut tirus lagu gelas, rempak sembilang re susun sembilang belo.*⁵⁰

Ungkapan ini memberikan gambaran betapa harmonisnya hubungan antara anggota suatu kelompok, mulai dari kelompok kerabat yang paling kecil sampai kepada kelompok klen (Melalatoa, 1977 : hlm. 17). Di samping itu para informan menyatakan bahwa anggota satu klen merupakan kelompok *sara kekemelen* artinya kelompok satu "rasa malu" serta senasib sepenanggungan.

Hubungan harmonis antara anggota *klen* itu selalu dibina dan dijaga dalam berbagai upacara adat atau pranata adat. Khusus bagi kaum muda remaja, para jejaka

⁴⁹ Rumah-rumah milik klen Cebero pada masa itu masing-masing bernama Umah Lintang, Umah Uce, Umah Kul dan Umah Naru.

⁵⁰ Ungkapan ini secara harafiah berarti : "Bulat seperti pokok pisang lancip bagai joran, rata seperti sisir tersusun seperti daun sirih".

dan gadis (*beru-bujang*) satu *klen* setiap tahun diadakan upacara “makan bersama” (*man kuwih*). Acara ini diadakan setelah selesai masa panen padi. Pada musim panen dan “mengirik” (merontokkan butir padi dari tangkainya), para gadis (*beberu*) dan para perjaka (*bebujang*) membantu pekerjaan di sawah milik kerabat satu klennya. Dari para kerabat itu para *beru-bujang* ini biasanya mendapat “hadiah” gabah hasil panennya, sehingga terkumpul dalam jumlah yang cukup banyak. Gabah yang terkumpul ini mereka gunakan sebagai biaya untuk mengadakan upacara *man kuwih*, antara lain membeli kerbau atau sapi untuk dipotong. Bahan lain seperti sayur-mayur didapat dari kebun sendiri; sedangkan kayu api dicari bersama ke hutan.

Upacara makan bersama ini diadakan di lingkungan *kampung* dengan membuat tenda (*benten*), namun terkadang diadakan di tempat terbuka di luar *kampung*. Dalam rangkaian upacara ini ada gelar kesenian, yaitu pertandingan kesenian *didong* semalam suntuk. Biasanya yang bertanding adalah antara grup dari *klen* yang bersangkutan dengan grup dari *klen* lain yang khusus diundang. Yang diundang dalam acara ini adalah para anggota *klen* yang sama yang mungkin berdiam di *kampung-kampung* lain, yang keseluruhannya disebut dengan nama *kum segenap*, yang dalam istilah antropologi dikenal dengan istilah *kindred*.

Tujuan yang tersirat dari upacara *man kuwih* ini ialah untuk mempererat hubungan anggota satu dan kerabat-kerabat lain di luar *klen* atau *kampung* itu. Tujuan ini terutama bagi generasi muda atau muda-mudi tadi, yang sekaligus mereka harus tahu siapa sebenarnya kerabat seklennya (*kum segenap*). Dalam upacara ini akhirnya mereka akan mengenal *tutur* (istilah kekerabatan) apa yang harus digunakan kepada seseorang yang belum dikenalnya. Dengan mengetahui *tutur* itu mereka segera akan tahu pula bagaimana seharusnya tingkah laku atau sikap harus diwujudkan dalam menghadapi seseorang, baik kerabat satu *klen* maupun kerabat di luar *klen* atau dari *kampung* yang lain. Dengan demikian mereka akan terhindar dari tindakan-tindakan yang melanggar norma-norma adat yang sangat diperhatikan dalam kehidupan masyarakat Gayo. Artinya, seseorang akan terhindar dari tindakan yang sangat dicela adat misalnya yang disebut *madu ni edet* (*terjah, empah, tangak, tonga, keliling, juge*) dan tindakan-tindakan “sumbang” (*sumang*).

Muda-mudi di Gayo harus mengetahui secara pasti siapa *dengan* mereka masing-masing. *Dengan* adalah kerabat-kerabat saudara sekandung, saudara sepupu, dan saudara se-*klen*, yang berbeda jenis kelamin. Antara *dengan* ini ada hak-hak dan kewajiban yang bersifat timbal balik. Para perjaka (*bebujang*) harus menjaga para gadis (*beberu*) seklennya dari gangguan orang atau anggota *klen* lain. Para gadis itu sendiri harus menjaga tingkah laku yang baik di hadapan *dengan* laki-lakinya. Sebaliknya, para perjaka itu sendiri harus sopan di hadapan *dengan* perempuannya. Itulah sebabnya mereka harus mengetahui dengan pasti siapa-siapa *dengan* mereka masing-masing. Dalam kesempatan seperti *man kuwih* ini mereka ada kesempatan berkomunikasi dan akan mudah mengenalinya. Pihak orang tua yang hadir pun biasanya memperkenalkan kerabat-kerabat yang tinggal di tempat yang jauh dan jarang bertemu. Inilah salah satu tujuan pokok dari upacara *man kuwih* ini.

Dalam rangkaian upacara perkawinan seseorang, anggota klennya turut berperan serta secara penuh dalam pelaksanaan upacara itu. Para kerabat se-*klen* yang tinggal di tempat atau di kampung lain harus diundang. Bila tidak diundang, kerabat tersebut bisa menyalahkan pihak yang mengadakan perhelatan (*sukut besinte*) tersebut. Jadi pada prinsipnya kerabat-kerabat se-*klen* dan yang sudah kawin dengan anggota *klen* lain (anggota *kindred*) harus ikut serta. Kadang-kadang kerabat dari tempat yang jauh tadi seringkali datang dengan cara khusus yang disebut *mah atur*. Kehadiran dengan cara *mah atur* ini berarti mereka datang dengan membawa segala persiapan, seperti beras, sayur mayur, seekor kambing atau kerbau yang siap untuk dipotong, yang disumbangkan kepada kerabat yang sedang mengadakan perhelatan (*sinte*) tadi. Bahkan bukan sekedar itu saja, mereka juga membawa rombongan kesenian untuk menghibur dalam rangka pesta itu. Semua itu bertujuan untuk mempererat ikatan kekerabatan dan saling mengenal

antara kerabat, terutama kalangan generasi mudanya. Jadi tujuannya sama dengan apa yang ingin dicapai dalam upacara *man kuwih* di atas tadi. Dengan adanya *mah atur* tadi, terselip pula sifat "pamer"nya yang secara tidak langsung ditujukan kepada *klen-klen* lain, menyangkut kemeriahannya dan kekompakan *klennya*, karena dalam upacara seperti itu turut diundang pula anggota *sarak opat* dari *klen-klen* tertentu lainnya.

Keharmonisan hubungan di kalangan anggota satu *klen* tadi rupanya juga sangat penting dalam menghadapi belah lain secara adat. Beberapa informan memberikan contoh, apabila seorang gadis atau wanita dari satu *klen* diganggu oleh orang atau remaja *klen* lain bisa terjadi "perang" antara kedua *klen*. Latar belakang perang ini karena mereka berpegang pada prinsip adat atau pantang adat yang disebut *malu tertawan*. Apabila gadis atau wanita satu *klen* diganggu orang lain maka keseluruhan anggota *klen* itu merasa martabatnya terganggu. Karena itu harus dibela seperti diamanatkan oleh adat. Pembelaan itu biasanya dilakukan oleh para perajaka dari *klen* yang terkena. Sebenarnya prinsip apa yang mereka bela itu adalah juga prinsip yang dibela oleh *klen* lain bila mereka yang terkena. Oleh karena itu di masa lalu setiap saat bisa terjadi "perang" antar *klen*. Di masa lalu itu orang-orang tua, terutama ibu-ibu sering mengamanatkan kepada anak-anaknya: "Cepat-cepatlah makan, siapa tahu nanti ada perang".

Umumnya para anggota dari setiap *klen* menyadari bahwa mereka harus menjaga harga diri atau marwah *klennya*. Oleh sebab itu mereka harus membina kerjasama, saling tolong-menolong, saling membela, setia kawan, seadainya terjadi gangguan dari pihak. Sebaliknya, anggota satu *klen* menyadari bahwa dalam hal tertentu mereka membutuhkan *klen* lain. Mereka tentu membutuhkan *klen* lain dalam hal mencari pasangan atau jodoh, karena adanya adat *exogami klen*.

Istilah-istilah kerabat yang menunjukkan status dalam keluarga luas di atas berkaitan dengan sopan santun (*tertip-sopan*) dalam pergaulan antara anggota keluarga luas tersebut. Hal ini mengingatkan satu ungkapan adat: *Tertip bermenjelis umet bermenlie* ("tertib dalam majelis umat yang mulia"). Artinya, orang yang tertib dalam masyarakat adalah orang yang mulia. Dapatlah kita nyatakan bahwa *tertip* ("tertib") adalah merupakan sebuah nilai dalam kebudayaan Gayo.

Istilah kekerabatan dan sopan santun pergaulan kekerabatan itu berkembang di antara penghuni satu rumah panjang (*sara umah*) yang terdiri dari beberapa keluarga luas. Masing-masing keluarga luas (*sara dapur*) menempati satu ruang yang antara lain ditandai oleh adanya sebuah tungku (*dapur*) dan sebuah kamar (*umah rinung*). Jadi jumlah keluarga luas dalam sebuah rumah panjang itu dapat dihitung dari jumlah tungku dan kamar. Kalau rumah itu memiliki tujuh tungku, maka rumah itu disebut *umah pitu ruang*. Ada pula rumah yang hanya terdiri dari lima atau enam ruang, yang berarti dihuni oleh lima atau enam keluarga luas. Semua anggota keluarga luas dalam satu rumah panjang itu masih ada hubungan kerabat, yang keseluruhannya ditata oleh satu sistem nilai dengan norma-normanya yang garis besarnya telah dikemukakan di atas.

Perilaku dalam interaksi antar anggota keluarga luas didasarkan pada senioritas kerabat, yang diwujudkan dalam istilah kekerabatan (*tutur*). *Tutur* dapat dikategorikan dalam dua kategori utama, yaitu apa yang disebut dengan *tutur-beret* (*beret*="berat") dan *tutur ringen* (*ringen*="ringen"). Hubungan antara dua pihak yang terkategori dalam *tutur-beret* menyebabkan mereka berada dalam hubungan sungkan (*avoidance relationship*), hubungan dengan sopan santun yang bersifat "menghindar", misalnya, hubungan antara menantu perempuan (*pemen*) dengan mertua laki-laki (*tuen*), hubungan antara seorang isteri dengan saudara laki-laki suaminya yang lebih tua atau senior. Mereka hanya bicara dalam hal-hal yang sangat penting saja dengan sikap hormat seperti berlebihan. Misalnya, seorang wanita tidak pernah menatap wajah mertua laki-lakinya ketika mereka berkomunikasi. Sebaliknya, sang mertua berbicara kepada menantu itu seolah-olah ditujukan kepada pihak ketiga.

Mereka yang terkategori *tutur ringen* adalah antara kakek dan nenek dengan cucunya, dan juga antara seseorang dengan saudara perempuan ayah (*ibi*). Mereka berada dalam posisi “tak sungkan” (*joking relationship*). Mereka bebas membicarakan apa saja dalam suasana tak-sungkan, misalnya seorang cucu kepada kakek dan neneknya, atau seorang kemenakan (*until*) kepada bibinya (*ibi*) bisa mengemukakan perihal pacarnya, sebagai sesuatu hal yang tidak mungkin disampaikan kepada ayah atau ibunya, atau kepada saudara laki-laki ayah (*ama kul*, *ama ecek*), dan kerabat tertentu lainnya. Dalam pandangan budaya Gayo seorang ayah (*ama*) dan saudara laki-laki ayah (*ama kul*, *ama ecek*) sama statusnya atau hak dan kewajibannya terhadap seorang anak.

Pola hubungan dalam sopan santun dan istilah kekerabatan yang ada di antara kerabat dalam satu rumah (*sara umah*) tadi berlaku pula diantara anggota satu *klen* (*belah*). Anggota satu *belah* adalah kumpulan dari anggota beberapa rumah dalam satu komunitas kampung (*kampung*). Anggota satu *belah* biasa disebut *sara kekemelen* (“satu rasa malu” atau “satu harga diri”). Artinya harga diri seseorang anggota satu *klen* adalah juga harga diri keseluruhan anggota *klen*nya, dan “harga diri” (*malu*, *nahma*) sendiri merupakan nilai utama dalam kebudayaan Gayo (lihat juga : Melalatoa, 1997). Ada sejumlah nilai sosial yang menunjang “harga diri” itu, misalnya : *tertip* (“tertib”), *setie* (“setia”), *gemasih-semayang* (“kasih sayang”), *alang-tulung* (“tolong menolong”), *genap-mupakat* (“musyawarah-mufakat”), *mutentu* (“rajin”). Nilai-nilai ini seolah-olah digerakkan oleh satu nilai lain, yaitu nilai “kompetitif” (*bersikekemelen*) untuk mewujudkan atau mempertahankan “harga diri” tadi. Keseluruhan nilai tadi merupakan sistem nilai yang menata kehidupan sosial masyarakat Gayo di masa lalu. Semua itu terwujud mulai dari dalam kelompok keluarga inti sampai ke kelompok yang lebih besar atau *klen*, bahkan untuk keseluruhan Gayo sebagai etnik.

Kelompok *klen* (*belah*) merupakan kelompok yang sangat penting di masa lalu. *Klen* menjadi pusat segala macam bentuk hubungan social dari kelompok-kelompok yang tergabung dalam keluarga inti, keluarga luas, sampai kepada kelompok *sara umah*. Semuanya muncul dalam berbagai pranata dengan mengacu kepada system nilai dan system norma di atas. Dalam hal kesetia-kawanan mereka mengikat hubungan yang pekat, di mana dinyatakan dalam satu ungkapan adat bahwa “yang satu pembela yang lain” (*si muninihi bangke*). C. Snouck Hurgronje (1903) menyatakan *klen* (*belah*) merupakan “republik mini”, yang tentunya sehubungan sistem politik tradisionalnya.

Contoh nama-nama *belah* di Gayo Lut dan Gayo Deret adalah sebagai berikut :

I. Nama *Belah* di Kampung Kebayakan.

1. Kala : dengan sub *belah* :
 - 1.1. Kala.
 - 1.2. Lot.
 - 1.3. Gading.
 - 1.4. Jalil.
 - 1.5. Mude.
 - 1.6. Cik Kuala.
2. Jongok, dengan sub *belah* :
 - 2.1. Jongok Meluem.
 - 2.2. Jongok Batin.
 - 2.3. Timangan.
 - 2.4. Bujang.
 - 2.5. Cik Serule.
3. Gunung, dengan sub *belah* :

- 3.1. Gunung.
- 3.2. Gunung Baluhen.

- 4. Bukit, dengan sub belah :
 - 4.1. Bukit Bersah.
 - 4.2. Bukit Lah.
 - 4.3. Bukit Iwih.

II. Nama *Belah* di Kampung Bebesen.

- 1. Munte, dengan sub belah :
 - 1.1. Munte Padang.
 - 1.2. Munte Gayo.
 - 1.3. Munte Enam Puluh.
 - 1.4. Munte Kala.
 - 1.5. Munte Lot.
- 2. Cebero, dengan sub belah :
 - 2.1. Cebero Kebbet
 - 2.2. Cebero Cik.
 - 2.3. Cebero Toa.
- 3. Tebbe, dengan sub belah :
 - 3.1. Tebbe Toa
 - 3.2. Tebbe Lah.
 - 3.3. Tebbe Uken.
- 4. Melala, dengan sub belah :
 - 4.1. Melala Sagi/Uken.
 - 4.2. Melala Toa.
 - 4.3. Melala Kemili.
- 5. Linge, dengan sub belah :
 - 5.1. Linge Gading.
 - 5.2. Linge Reje Kaya.
- 6. Ujung
- 7. Suku.
- 8. Setie Reje.
- 9. Baluhen.

III. *Belah* di Siah Utama

- 1. Kejurun

- 8. Uning

2. Mude Tue
3. Mude Baru
4. Imem
5. Bale
6. Hakim
7. Gerpa

IV. Belah di Linge

1. Linge
2. Lot.
3. Gading.
4. Cik.
5. Tengku
6. Guru.
7. Gerpa.
8. Beno
9. Payung.
10. Owaq.
11. Kerlang
12. Bugak.
13. Tukik.
14. Lane.
15. Kuta Robel.
16. Kuta Baru.
17. Riem.
18. Kute Rayang.

9. Jalil.
10. Kerlang.
11. Payung.
12. Lane.
13. Beno.
14. Pasir Putih.
19. Kute Keramil.
20. Uning.
21. Pantau Nangka.
22. Mungkur.
23. Genting.
24. Loyang.
25. Nalum.
26. Lenang.
27. Penarun.
28. Lumut.
29. Pertik.
30. Sekinel.
31. Tekik.
32. Jamat.
33. Nasuh.
34. Mulik.

3. KEPEMIMPINAN

Pada bagian ini akan dilihat hal-hal yang berhubungan dengan kepemimpinan dalam berbagai kesatuan sosial pada masyarakat Gayo Lut. Kesatuan sosial itu mulai dari yang terkecil sampai kepada kesatuan sosial yang lebih besar seperti keluarga inti, keluarga luas, *sara berine*, *sara umah*, klen sampai kepada paroh-masyarakat. Setiap kesatuan sosial itu memiliki unsur-unsur pemimpin dengan sistem kekuasaan tertentu. Adanya kekuasaan itu mempunyai komponen-komponen yang rupanya terdapat pada berbagai masyarakat. Komponen-komponen itu adalah kewibawaan, wewenang, kekuasaan dalam arti khusus, dan kharisma. Komponen kekuasaan yang satu mungkin lebih penting daripada komponen yang lain pada bentuk masyarakat yang berbeda. Disamping itu ada syarat-syarat yang berbeda pada setiap komponen kekuasaan bagi pemimpin pada masyarakat yang berbeda tadi (Koentjaraningrat, 1978).

Koentjaraningrat dalam karangannya tersebut di atas, yang didasarkan pada himpunan data-data etnografi mengenai komponen kekuasaan serta syarat-syarat kepemimpinan, melihat adanya tiga bentuk masyarakat, yaitu "masyarakat kecil dan sedang", masyarakat negara kuno yang tradisional, dan masyarakat masa kini. Setiap tipe masyarakat tersebut memperlihatkan susunan komponen-komponen kekuasaan dan sifat -

sifat yang menjadi syarat pemimpin yang berbeda-beda. Kerangka tersebut akan kami gunakan dalam melihat masalah kepemimpinan pada kesatuan-kesatuan sosial di Gayo Lut. Sesuai dengan uraian Koentjaraningrat (1978 : hlm 2 – 3) kesatuan-kesatuan sosial berupa kelompok-kelompok kerabat di Gayo Lut menurut hemat kami termasuk tipe “masyarakat kecil dan sedang”. Urutan komponen kekuasaan dalam masyarakat tipe itu terdiri dari kewibawaan, wewenang, kharisma, dan kekuasaan dalam arti khusus.

1. *Kepemimpinan dalam Keluarga Inti*. Dalam keluarga inti yang terdiri dari ayah, ibu, dan anak-anak yang belum kawin, person yang dipandang sebagai pemimpin adalah ayah (*ama*). Kekuasaan ayah dalam arti luas, menunjukkan adanya kewibawaan. Sang ayah mempunyai kepandaian dalam berbagai usaha ekonomi seperti bersawah, berladang, menangkap ikan, beternak dan lain-lain. Ia memberikan bimbingan kepada anak-anaknya dalam usaha-usaha semacam itu.

Dalam hal-hal tertentu sang ayah dibantu oleh ibu (*isteri*). Ayah dan ibu mengajar, mendidik anaknya agar mengenal dan meresapi nilai-nilai yang ada dalam masyarakatnya. Nilai-nilai itu diperkenalkan secara tidak langsung, dengan cara menceritakan dongeng-dongeng, legenda-legenda kepada anak-anaknya. Apabila sang ayah melarang sesuatu perbuatan, yang dianggap berbahaya atau kurang baik, biasanya mereka menyebutnya dengan larangan yang diawali kata : *kemali*.⁵¹ *Kemali* ini sebenarnya merupakan suatu bentuk strategi kepada anak-anak, sehingga anak-anak itu tidak melakukan perbuatan yang kurang baik atau berbahaya. Seorang ayah atau seorang ibu selalu mengajarkan kepada anak-anaknya agar menjadi orang yang selalu memiliki “rasa malu” (*mukemel*) terhadap lingkungan sosialnya. Perintah-perintah yang bersifat keras, atau larangan-larangan yang asalnya dari ayah seringkali disampaikan lewat ibu, karena seorang ibu biasanya lebih dekat atau lebih intim dengan anak-anaknya. Menjadikan ibu sebagai perantara itu maksudnya ialah untuk menjaga kewibawaan sang ayah sendiri.

Seorang ayah dipandang mempunyai sifat-sifat yang baik; ia melindungi dan mencari nafkah bagi anggota keluarganya. Oleh karena itu ia mendapat kedudukan yang terhormat, semua perintahnya dituruti serta tidak boleh dibantah. Kedudukan yang demikian dapat dilihat dari lambang-lambang tertentu yang ada pada ayah. Ia mempunyai tempat yang khusus dalam ruangan rumahnya, baik tempat duduk maupun tempat tidurnya. Ia juga mempunyai tempat minum dan tempat makanan yang khusus yang tidak bercampur baur dengan anggota keluarga yang lain.

Seorang ayah bisa juga dikatakan mempunyai kharisma dalam pandangan anggota keluarganya. Artinya, suatu kualitas yang ada pada pribadi seorang ayah yang membuatnya kelihatan mempunyai kesanggupan dan keistimewaan yang luar biasa, sehingga ia mendapat kemampuan untuk memimpin orang lain. Kenyataan membuktikan bahwa kedudukan yang demikian sangat dirasakan oleh anak-anaknya. Seorang anak tidak pernah menyebut nama ayahnya secara langsung kepada ayahnya itu. Bahkan seorang anak bisa marah atau tersinggung kalau ada orang lain menyebut-nyebut nama ayahnya. Hal ini dirasakan seakan-akan merendahkan martabat ayahnya. Itulah sebabnya banyak orang tidak mengetahui nama ayahnya sendiri.⁵² Seorang ayah atau kedua orang tua dianggap mempunyai kekuatan yang luar biasa, sehingga kalau ia menghendaki dengan serapahnya saja sang anak bisa celaka atau mendapat kesulitan

⁵¹ Kami sendiri pernah membicarakan hal ini dalam satu tulisan : “Unsur-unsur paedagogis dalam Kemali” dalam *Renggal*, No. 3, I, Agustus 1961. Contoh-contoh *kemali*, misalnya : “Dilarang (*kemali*) minum dari gentong karena menimbulkan gondok”. “Kemali duduk di atas bantal karena bisa bisulan”. “Kemali menunjuk pelangi karena jari-jari bisa buntung”, dan masih banyak lagi contoh-contoh lain.

⁵² Nama seseorang laki-laki biasanya diganti dengan *peraman* dan seorang perempuan diganti dengan *perinen* sejak masa perkawinannya sesuai dengan adat teknonimi.

dalam hidupnya. Kesaktian orang tua itu dapat dilihat dalam peribahasa-peribahasa atau dongeng-dongeng tertentu.

Satu peribahasa mengatakan : "Serapah orang tua bisa membuat rumput yang hijau yang ada di hadapan seseorang (anak) menjadi kering dan gosong sendiri (*Kelsih ni jema tue mera meputme kerpe i arapte*). Peribahasa ini mengandung arti bahwa atas kutukan orang tua seseorang akan menjadi sulit untuk memperoleh rezeki.

Sebuah dongeng yang hidup dalam masyarakat Gayo bernama *Inen Mayak Pukes* mengisahkan bagaimana sepasang penganten yang tidak mengindahkan amanat orang tuanya. Di tengah perjalanan dari rumah isteri ke rumah suami (karena adat menetap yang patrilokal) kedua penganten ini menjadi batu, karena mereka melupakan amanat orang tua tadi (Kadir, 1971).

Kekuasaan dalam arti khusus juga dimiliki seorang ayah, di mana ia dapat mengatur anggota keluarga lain secara fisik. Seorang ibu tidak mempunyai kekuasaan yang demikian; apabila seorang ibu berlaku demikian akan mendapat celaan dari masyarakat.⁵³

Besarnya kekuasaan ayah terhadap anak berlangsung dalam intensitas yang tidak konstan. Semakin dewasa seorang anak semakin berkurang kekuasaan ayahnya. Berkurangnya kekuasaan itu mulai terasa sejak anak menginjak masa akil baliq sampai saat menjelang perkawinannya. Sebagian dari kekuasaan dan wewenang ayah itu diambil alih oleh klen sebagai kesatuan sosial yang lebih besar. Dalam kesatuan sosial ini seseorang lebih banyak diatur oleh *ulu ni serami* sebagai pemimpin kelompok remaja dari klen yang bersangkutan. Hubungannya dengan kekuasaan ayah hanya mengenai hal-hal yang khusus saja lagi.

Antara anak-anak sendiri dalam satu keluarga inti tampaknya ada tingkatan-tingkatan sehubungan dengan komponen-komponen kekuasaan tertentu. Ketika anak-anak itu masih kecil perbedaan itu belum begitu jelas. Namun setelah menginjak masa akil baliq, anak laki-laki lebih berkuasa, dan berwenang dari pada saudara-saudara perempuannya. Seorang anak laki-laki remaja berkewajiban mengawasi, melindungi saudara-saudara perempuannya. Ia juga harus menunjukkan sifat-sifat yang terpuji di hadapan saudara perempuannya sebagai *dengan*.

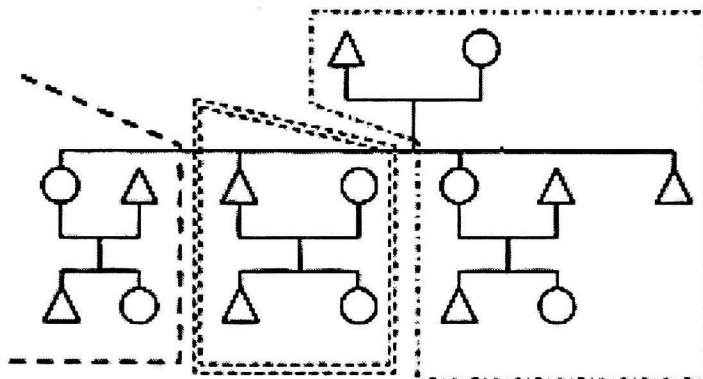
2. *Pimpinan dalam Kelompok Kerabat yang lain.* Kelompok-kelompok kerabat yang dimaksud disini adalah keluarga luas, *sara berine*, dan *sara umah*. Keluarga-luas (*extended family*) di Gayo Lut ada keluarga luas virilokal dan ada keluarga luas uxorilokal, yang terdiri dari keluarga inti senior dengan keluarga inti dari anak laki-lakinya atau keluarga inti anak perempuannya. Kesatuan sosial semacam ini berdiam dalam satu bagian rumah atau dalam satu rumah dan berada dalam satu kesatuan ekonomi (*sara dapur*). Kesatuan sosial ini berada di bawah satu pimpinan, yaitu ayah pada keluarga inti yang senior tadi. Kekuasaan dan wewenang pada masing-masing keluarga inti masih ada pada ayah, misalnya dalam rangka pengasuhan anak. Namun kekuasaan pada ayah dari keluarga inti senior berlaku untuk seluruh anggota keluarga luasnya. Kekuasaan itu berlaku untuk kepentingan keseluruhan anggota keluarga luas, misalnya dalam hal kebijaksanaan ekonomi rumah tangganya, pengambilan keputusan untuk memulai pekerjaan di sawah atau di ladang, pengambilan keputusan untuk perkawinan anggota keluarga luas mereka. Anggota keluarga yang lainnya seolah-olah sebagai pelaksana dari keputusan itu, meskipun sebenarnya antara mereka tetap ada musyawarah.

Bila sudah sampai pada waktunya setiap keluarga inti muda melepaskan diri secara ekonomis dari keluarga inti senior. Dengan pemisahan secara ekonomis itu

⁵³ Bahwa ibu akan dicela apabila mengatur ayah dalam satu keluarga inti tampak dalam peribahasa : Enti kemili banan boh kin emping.

mungkin mereka masih berdiam dalam satu rumah tetapi mungkin pula mereka sudah mendiami rumah yang berbeda. Seluruh keluarga inti, baik yang sudah melepaskan diri dari keluarga inti yang senior maupun yang belum dan keluarga inti senior itu sendiri disebut *sara berine*. Pemisahan diri secara ekonomis bukan berarti seluruh hubungan dengan seluruh kepentingannya akan terpisah. Di luar bidang ekonomi sang ayah dari keluarga inti senior tadi tetap sebagai pimpinan kelompok yang mempunyai kewibawaan, wewenang, kekuasaan dan kharisma. Kepemimpinan ini akan terwujud dalam pertemuan anggota kerabat itu ketika membicarakan masalah warisan, perkawinan, kematian dan lain-lain. Berikut ini akan diberikan contoh tentang kekuasaan pimpinan dari kesatuan sosial *sara berine*.

Di sini akan diberikan contoh bagaimana batas-batas kekuasaan seorang ayah dari keluarga inti senior dalam kelompok kerabat *sara berine* (lihat Bagan 5).



Keterangan :

- batas kluen
- ===== batas keluarga inti
- batas keluarga luas

Bagan 5 : Kelompok Kerabat *Sara Berine*

Ayah (1) pada keluarga inti senior merupakan pimpinan dari anggotanya yang terdiri dari ibu (2) dan anak (9) yang belum kawin. Ia juga pimpinan dari anggota keluarga luas uxorilokal dengan anggota-anggotanya 2, 7, 8, 9, 14 dan 15. Keseluruhan anggota dalam bagan ini (2 s/d 15) adalah anggota kerabat *sara berine*, namun masih dapat dibedakan atas hak dan kewajiban tertentu. Dalam menentukan dan memutuskan masalah-masalah prinsip, ayah (1) sebagai pimpinan hanya bermusyawarah dengan anggota-anggota 2, 5 s/d 8 dan 12 s/d 15. Sedangkan dalam pengerahan tenaga untuk melaksanakan upacara itu ia bisa mengerahkan tenaga anggota *sara berine* yang sudah termasuk kluen lain, yang disebut *anak juelen* terdiri dari 3, 4, 10 dan 11.

Pada masa lalu, sebuah rumah panjang dihuni oleh sejumlah keluarga luas atau keluarga inti. Syarat utama untuk bisa menjadi penghuni sebuah rumah itu kalau mereka dari anggota kluen yang sama. Dalam kenyataannya mereka masih terikat dalam hubungan darah. Hubungan mereka sehari-harinya ditandai oleh bermacam-macam kegiatan dengan saling tolong menolong. Di balik hubungan dengan sifat tolong menolong ini hubungan mereka dijiwai pula oleh sifat berkompetisi (*bersikekemelen*). Kompetisi itu lebih banyak ditekankan dalam hal bagaimana mereka seharusnya bertingkah laku sesuai

dengan aturan adat atau nilai budaya yang berlaku. Contohnya, bagaimana seorang pimpinan keluarga luas dapat mendidik dan memimpin anak-anaknya serta menantunya sesuai dengan aturan adat. Bagaimana pula seorang isteri dapat diatur oleh suami sehingga tidak menyebabkan timbulnya rasa malu kepada keluarga luas atau keluarga inti lain yang ada dalam rumah tersebut. Itulah sebabnya dalam kumpulan keluarga luas yang mendiami satu rumah besar seperti ini seolah-olah tidak ada pemimpin untuk mengatur keseluruhan anggota penghuni rumah itu. Apabila ada kegiatan khusus seperti menangkap ikan, berburu, membuat perahu maka dipilih seseorang yang ahli dalam bidang itu. Orang semacam itu belum tentu diambil dari rumah tersebut, mungkin sekali penghuni dari rumah lain asalkan saja masih satu klen. Hal ini berlaku pula dalam pengangkatan pemimpin dari golongan remaja (*ulu ni serami*) adalah seseorang yang mempunyai kewibawaan, wewenang dan kekuasaan dari kalangan remaja satu klen.

3. *Pimpinan dalam Klen*. Struktur kepemimpinan dalam klen merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan struktur kepemimpinan dari paroh-masyarakat. Kepemimpinan dalam klen ini unsur-unsur pemimpinnya merupakan pemimpin resmi (*formal leader*), di mana kewibawaan, wewenang dan kekuasaannya telah diatur berdasarkan adat istiadat yang telah terperinci secara khusus. Aturan-aturan adat itu dalam masyarakat Gayo tradisional merupakan aturan yang tak tertulis. Namun sejak tahun 1940 telah dituliskan garis-garis besar aturan adat Gayo itu, termasuk tentang hak-hak dan kewajiban para pemimpinnya. Aturan adat itu dituliskan sedemikian rupa sehingga menjadi tertuang dalam sejumlah pasal-pasal (lihat lampiran).

Menurut C. Snouck Hurgronje sistem kepemimpinan pada klen (*belah*) sama sifatnya dengan sistem kepemimpinan dalam satu republik, sehingga dikatakan pimpinan klen itu sama dengan presiden dalam satu republik kecil (Hurgronje, 1903 : hlm. 88 – 89). Adapun yang dimaksud dengan “presiden” dalam pimpinan klen ini ialah salah satu unsur pimpinannya yang disebut *pengulu*, yang sering juga disebut *reje* (“raja”). Pimpinan satu klen bukan hanya pengulu, tetapi ada lagi unsur-unsur lain yang tergabung dalam satu pranata yang disebut *sarak opat*.⁵⁴ Dalam *sarak opat* ini ada empat unsur pimpinan yang masing-masing mempunyai peranan yang khusus. Keempat unsur ini memperlihatkan jaringan hubungan sedemikian rupa sehingga muncul sistem kepemimpinan yang demokratis.

Unsur-unsur dari *sarak opat* masing-masing memiliki kewibawaan, wewenang dan kekuasaan sesuai dengan aturan adat, di mana ketiga komponen itu dapat dimiliki seseorang yang dianggap sebagai “keramat”. Kedudukan yang keramat itu bisa diperolehnya kalau ia memang bertuah (*mutuah*). Seseorang baru dapat disebut bertuah apabila mahkamah (masyarakat) telah menjatuhkan pilihan terhadap dirinya. Sebaliknya masyarakat berkeyakinan seseorang tidak akan dipilih kalau ia memang tidak bertuah.

Dalam satu ungkapan adat sehubungan dengan pengangkatan seorang pemimpin disebutkan : *Tuah berpapah bahgie bertona*. Ungkapan ini mengandung arti bahwa “tuah”nya seseorang itulah yang menyebabkan tergeraknya pikiran anggota mahkamah memilihnya sebagai pemimpin. Tuahnya itulah yang menimbulkan adanya kekeramatan yang dimilikinya. Semua ini bersifat amat abstrak, yang hanya dilandasi oleh keyakinan orang-orang yang memilihnya.

Apabila pilihan sudah dijatuhkan kepada seseorang barulah adat memantapkan kedudukannya (*iboh keduduk ne*) yang ditetapkan dalam aturan adat sendiri :

⁵⁴ *Sarak opat* artinya *sarak* = unsur, *opat* = empat; jadi empat unsur pemimpin.

Ike mate ni gajah ku padang sari bulen
*Ike manuksie ku kus kadem te*⁵⁵

Ungkapan di atas ini menyatakan bahwa tempat paling terhormat untuk kematian seekor gajah ialah di Padang Sari Bulen, dan tempat paling terhormat bagi seorang manusia ialah Kus Kudem. Tempat tersebut merupakan tempat-tempat yang abstrak. Tempat terhormat khusus untuk manusia ialah kalau pilihan lewat musyawarah (*genap mupakat*) telah jatuh kepadanya. Di sini jelas bahwa mereka mengkeramatkan apa yang disebut kesepakatan atau musyawarah. Setelah syarat abstrak ini terpenuhi barulah diusahakan melengkapi syarat-syarat formal. Hal itu sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat (1978 : hlm. 9) bahwa suatu pusat orientasi yang dikeramatkan dapat merupakan alat yang kuat untuk menyeragamkan aneka warna kebutuhan, kehendak, serta keyakinan orang dan dengan demikian menjaga loyalitas mereka.

Dalam sifatnya yang bertuah dari pimpinan yang terpilih tadi, kiranya ada terselubung di dalamnya komponen yang disebut kharisma. Itulah sebabnya pemimpin tersebut dipatuhi dan kepatuhan itu tercermin pula dalam ungkapan adat : *Tuah berpapah bahgie bertona* tadi. Kedua pihak sudah menyadari siapa yang memimpin dan yang dipimpin serta berkewajiban mematuhi pimpinan itu. Ungkapan adat sendiri telah mengikat mereka tentang siapa yang harus mengemban suatu tugas, misalnya orang bijaklah yang seharusnya menjadi juru bicara, orang kuatlah yang berkewajiban mengemban suatu beban yang berat.⁵⁶ Berdasarkan kemampuan itu adat memberikan status tertentu dengan hak-hak dan kewajiban-kewajibannya. Hak-hak dan kewajiban itu termaktub pula dalam ungkapan-ungkapan adat seperti : *Reje kunul tar uken, remalan tar mulo*.

Ungkapan itu berbunyi :

Si mutuah bon kin reje
Si malim bon kin tengku
Si bijak bon kin perawah
Si tegger bon kin penemah
Si behu kin panglime
 ("yang bertuah dijadikan raja
 yang alim dijadikan ulama
 yang bijak jadi juru bicara
 yang kuat jadikan pembawa beban
 yang perkasa jadi panglima").

Dalam ungkapan adat ini tersimpan pengertian, bahwa pemimpin karena tuah yang diperolehnya dari musyawarah rakyatlah maka ia berhak menduduki tahta; tetapi ia juga berkewajiban berdiri paling depan dalam berbagai kegiatan atau pekerjaan termasuk dalam menghadapi tantangan dan kesulitan.

Pemimpin-pemimpin yang dimaksudkan di atas adalah unsur pimpinan yang mengasuh suatu klen, yang disebut sarak opat tadi. Unsur-unsur pimpinan itu adalah *reje*,

⁵⁵ Terjemahan secara harafiah :

"Matinya gajah di Padang Sari Bulen
 Matinya manusia di Kus Kedem te"

⁵⁶

petue, *imem* dan *sawudere* (anak buah atau *rayat*). Ketiga unsur tersebut pertama pada suatu kesempatan dinobatkan oleh rakyat (*rayat*) dalam satu upacara penobatan yang sangat resmi (*munik reje*). Upacara penobatan ini dimeriahkan dengan malam kesenian, makan bersama, dan puncak dari upacara itu adalah "pidato penobatan" yang disampaikan oleh seorang juru bicara (*ulu dawa*) yang mewakili rakyat. Isi pidato pengukuhan yang sifatnya sebagai "sumpah" atau ikrar itu, juga merupakan pengakuan, harapan dan amaran terhadap pemimpin itu.

Pidato pengukuhan dari wakil rakyat (*ulu dawa*) tadi berbunyi sebagai berikut :

"Maaf raja, bertuahlah kita, berbahagialah kita, beruntunglah kita, makmurlah kita, agar kau bisa kami sanjung, agar bisa kami dukung, agar selalu kami akui ke-raja-anmu, agar kami selalu memujamu". Pidato pengukuhan ini dalam bahasa Gayo berbunyi : *Ampun reje, mutuahmi kite, mubahgiemi kite, berlebemi kite, bergenemi kite, kati nguk kami tatang, kati unguk kami jejajang, kati nguk kami purereje, kati nguk kami puje-puji, ampun reje*.

Dalam pidato ini wakil rakyat menuntut dan mengharapkan dari pemimpin itu akan datang keuntungan, kemakmuran dan kebahagiaan.⁵⁷ Dengan demikian rakyat akan bisa menghargai, menjunjung tinggi dan mengakui pemimpin itu serta kepemimpinannya. Sebaliknya dalam pidato itu terselebung juga suatu "ancaman", kalau rakyat tidak bisa memperoleh apa yang diharapkan itu, rakyat tidak bisa menghargai dan memuja pemimpin. Seperti apa yang akan kita lihat pada uraian berikut nanti, rakyat (*sawudere*) sendiri akan bertindak menurunkan pemimpin yang tidak memenuhi harapan mereka. Tindakan itu dilakukan oleh rakyat sesuai dengan aturan adat.

Ketiga unsur kepemimpinan dalam *sarak opat* tadi menurut para informan mempunyai sifat "keramat", bahkan rakyat (*rayat*) pun memiliki sifat keramatnya sendiri. Sesuai dengan yang dikemukakan oleh para ahli, bahwa raja dan pemimpin pada umumnya bisa bertambah kewibawaannya kalau ia mempunyai kharisma, yang bisa menyebabkab ia dianggap keramat (Koentjaraningrat, 1978 : hlm. 9 – 10); dan di Gayo sendiri semua unsur kepemimpinan mempunyai sifat keramat. Raja (*reje*) atau *pengulu* mempunyai sifat keramat yang disebut *musuket-sipet*. Sifat keramat dari Raja atau *pengulu* ini dikaitkan dengan sifat-sifat adil, kasih, benar, suci (*cuci*) dan bijaksana. Sifat semacam itu memang merupakan sifat yang disyaratkan secara universal kepada seorang pemimpin dari mana pun dan zaman apa pun saja (Koentjaraningrat, 1978 : hlm. 10 – 11).

Unsur kepemimpinan yang lain ialah *petue* dengan sifat keramatnya yang disebut *musidik-sasat*. Sifat *petue* yang *musidik-sasat* itu dapat diartikan sebagai sifat teliti, peka, cepat tanggap, segera mengambil tindakan untuk penyelesaiannya apabila terjadi masalah-masalah yang bertentangan dengan aturan adat. Kewajiban pertama seorang *petue* sesuai dengan kewibawaan, wewenang, dan kekuasaan yang ada padanya, ia harus segera mencari penyelesaian masalah tersebut. Apabila masalahnya memang dianggap cukup berat barulah ia membawakannya kepada raja untuk mendapat kata putus. Selain daripada itu apabila masalahnya menyangkut bidang agama maka akan diserahkannya kepada unsur kepemimpinan yang lain (*imem*).

Unsur kepemimpinan yang ketiga adalah *imem* dengan sifat keramatnya yang disebut *mupertu-sunet*. *Imem* sebagai pemimpin yang dapat dan mampu melaksanakan upacara-upacara yang berkaitan dengan hal-hal yang berhubungan dengan keagamaan atau kepercayaan tertentu. Ia memiliki kewibawaan di mata masyarakat yang

⁵⁷ Harapan rakyat itu dapat kiranya disimpulkan sebagai apa yang diharapkan orang sekarang, yakni "masyarakat adil dan makmur".

dipimpinnya, karena ia memberi contoh-contoh sambil membimbing tentang hal-hal yang wajib, perlu sunat untuk dikerjakan menurut kaidah-kaidah agama. Ia juga mengetahui serta melarang perbuatan-perbuatan yang makruh atau berdosa bila dilakukan oleh anggota masyarakat penganut agama mereka. Jadi, *imem* harus memberi teladan dalam bidang keagamaan dan ia akan menjadi panutan. Sebaliknya bila ada penyimpangan oleh warga masyarakat dialah yang menegur dan meluruskannya.

Unsur keempat dari *sarak opat* adalah *anak-buah* (atau *sawudere* atau *rayaf*) yang meliputi keseluruhan warga klen atau yang disebut orang kebanyakan. Orang kebanyakan ini pun menurut adat mempunyai sifat keramat yang disebut *genap mupakat*, yang artinya bisa disamakan dengan "musyawarah". *Anak-buah* itu dalam melakukan berbagai aktivitas, mengambil sesuatu keputusan yang penting, untuk kepentingan semua warga harus melalui musyawarah (*genap mupakat*). Hasil dari musyawarah itu biasanya merupakan keputusan yang tertinggi, lebih tinggi dari keputusan-keputusan *reje*, *petue* dan *imem*. Anggapan bahwa hasil musyawarah rakyat ini dapat disebut sebagai keputusan tertinggi dapat dilihat pada uraian berikut ini.

Dalam aturan adat sendiri memang telah digariskan bahwa pengangkatan pemimpin klen didasarkan atas hasil pemilihan. Pemilihan atau penggantian anggota *sarak opat* atau salah satu unsur *sarak opat* dilakukan karena meninggal dunia atau karena diturunkan oleh hasil musyawarah rakyat (*rayaf*). Penurunan anggota *sarak opat* dari kedudukannya adalah karena yang bersangkutan dipandang tidak lagi menjalankan sifat-sifat "keramat" yang seharusnya dimilikinya (Ara, 1972 : hlm. 21 -22).

Apabila satu saat seorang raja (*reje*) atau pengulu sudah kelihatan dan dirasakan oleh rakyat tidak bertindak adil, tidak ada kasih sayang terhadap rakyat, tidak suci, tidak bijaksana, maka rakyat akan mulai menilainya.⁵⁸ Apabila tindakan-tindakan yang menyimpang dari keramatnya (*musuket sipef*) itu benar-benar nyata dan dapat dibuktikan,⁵⁹ maka rakyat akan mengadakan musyawarah untuk menimbang dan mengambil sesuatu keputusan. Keputusan rakyat itu harus benar-benar merupakan keputusan yang obyektif; di mana para informan menyatakan sebagai suatu keputusan yang keramat. Keputusan yang terberat sekalipun bisa dihasilkan oleh musyawarah itu, misalnya menurunkan raja dari tahtanya. Apabila raja itu memang sudah nyata menyimpang, maka kedudukannya itu dikatakan sudah *taksir*, yang artinya ia telah menodai sifat keramat yang seharusnya dimilikinya. Untuk kesalahan semacam itu, informan kami menyatakan bahwa raja itu secara simbolis harus "dimatikan" (*imaten*) dan "dikuburkan" (*ikuburen*) dengan cara yang disebut *pepakiren*.

Adapun cara melaksanakan *pepakiren* itu, mula-mula para anggota klen mengadakan urunan uang atau beras atau barang lain yang bisa dimakan. Dengan modal itu mereka membeli seekor kerbau untuk disembelih dan kemudian dimakan bersama dalam suatu upacara. Dalam upacara ini dinyatakan secara resmi tentang penurunan raja dari kedudukannya akibat penyimpangan-penyimpangan yang telah diperbuatnya, yang sudah tidak sesuai dengan sifat keramatnya. Setelah upacara ini dilaksanakan barulah penurunan raja dari kedudukannya dianggap syah dan rakyat boleh mengangkat penggantinya. Sanksi yang telah dijatuhkan sebagai hasil musyawarah rakyat ini tidak dapat diganggu gugat oleh siapapun dan yang bersangkutan tidak berhak lagi untuk

⁵⁸ Sifat raja seperti yang tercantum pada pasal 3 aturan adat Gayo berbunyi : adil, kasih, benar, suci. Murip kanung edet, mate kanung bumi. Mate enggih muapah, murip enggih mupenangisen. Murip benar mate cuci, munyuket gere rancung, munimang gere angik, seneta due jengkal, senare opat kal (Ara, 1972; hlm. 2) (Terjemahan harafiah : "adil, kasih, benar, suci. Hidup berpagar adat, mati dikandungkan bumi. Mati tidak digerayangi setan, hidup tidak disesali. Hidup benar, mati suci, menakar tidak rancung, menimbang tidak miring, sehasta dua jengkal, se-"nare" empat "kal").

⁵⁹ Untuk menyatakan sesuatu perbuatan yang nyata dan dapat dibuktikan ditegaskan ungkapan adat : lengon sareh ipanang nyata, iamat mutubuh ipangan murasa ("Dilihat jelas dipandang nyata, dipegang ada bendanya dimakan ada rasanya").

membela diri. Dengan terselenggaranya upacara itu berarti bekas raja itu sudah dianggap sebagai fakir (*pakir*). Status fakir itu sendiri dipandang lebih rendah dari kedudukan rakyat biasa.

Dengan upacara *pepakiren* tadi terkandung suatu pengetahuan bahwa rakyat telah melakukan musyawarah (*genap mupakat*) sebagai keramatnya yang sangat dihormati dan yang melahirkan keputusan tertinggi. Selain dari itu berarti pula bahwa rakyat itu melakukan tindakannya setelah melihat sesuatu yang nyata yang bisa dibuktikan dan tak dapat dibantah lagi. Dengan demikian pada sistem kepemimpinan dalam klen ini agaknya mereka menjalankan suatu sistem kepemimpinan yang bersifat demokrasi.⁶⁰

Ketika dilakukan pengangkatan raja yang baru sebagai pengganti raja yang telah *taksir*, para pemimpin dari klen-klen lain dan pemimpin-pemimpin yang lebih tinggi kedudukannya, seperti *kejurun* beserta pembantu-pembantunya (*sagi-pendan*) turut diundang. Dengan demikian lebih jelas lagi bahwa penurunan seseorang pemimpin berdasarkan hasil musyawarah rakyat tadi bukanlah bersifat tertutup. Keputusan dari rakyat satu klen itu seolah-olah mendapat pengesahan dari klen-klen lainnya. Dalam pengangkatan pengganti raja yang baru kembali diadakan upacara resmi antara lain dengan pidato penobatan yang disampaikan oleh *ulu dawa* yang mewakili rakyat.

Seorang *petue* yang seharusnya mempunyai sifat keramat *musidik-sasat*, seperti raja tadi, mungkin juga bertingkah laku menyimpang dari peranan yang seharusnya dia jalankan. *Petue* itu dikatakan telah menyimpang apabila telah dapat dilihat dengan nyata dan dapat dibuktikan oleh rakyat. Ia tidak lagi berbuat cepat tanggap terhadap gejala-gejala yang timbul dalam lingkungan klenya. Ia seolah-olah sudah menjadi bersifat masa bodoh terhadap keluhan anggota masyarakat banyak, bersikap masa bodoh terhadap penyimpangan yang dilakukan masyarakat sendiri, tidak lagi mempedulikan aspirasi masyarakatnya, tidak lagi mendorong dinamika yang timbul dalam masyarakat dan lain-lain. Manakala seorang *Petue* dari satu klen sudah bersikap demikian maka ia disebut sudah *tingel*.⁶¹ Pemimpin semacam ini akan dinilai oleh rakyat dan kalau kelemahannya sudah jelas dirasakan oleh rakyat ia akan diturunkan dari kedudukannya itu. Cara melaksanakan penurunan kedudukan *petue* ini pun sama dengan seperti yang telah dilukiskan di atas.

Satu saat seorang *imem* yang memiliki sifat keramat *mupertu-sunet* mungkin bisa juga berbuat salah. Rakyat mengetahui bahwa *imem* adalah pemimpin yang seharusnya lebih mengetahui apa yang wajib dilakukan dan yang terlarang dilakukan menurut norma-norma dan nilai yang ada dalam agama. Namun dalam kenyataannya dia sendiri tidak melakukan yang wajib, atau sebaliknya ia melakukan perbuatan yang dilarang agama. Ia telah menghalalkan yang haram, sebaliknya mengharamkan yang halal. Ia sendiri tidak lagi berbuat memberi petunjuk-petunjuk atau bimbingan kepada rakyat banyak tentang hal-hal yang berhubungan dengan agama. *Imem* yang semacam ini dikatakan telah menjadi *laman*, dan musyawarah rakyat akan menggesernya dari kedudukan yang sesungguhnya dianggap suci itu. Cara pemberhentianya sama seperti yang dilakukan terhadap raja atau *petue*.

Rakyat sebagai kesatuan sosial dalam satu klen mempunyai kekuasaan dan wewenang yang bisa menjatuhkan raja dan pemimpin yang lainnya. Sebaliknya, rakyat sebagai anggota kesatuan sosial itu atau sebagai person tentunya tidak luput dari kesalahan-kesalahan karena melanggar aturan-aturan adat yang berlaku. Tindakan yang menyimpang yang dilakukan oleh rakyat sebagai person disebut *salah*. Suatu kesalahan akan diganjar pula dengan sanksi tertentu yang dijatuhkan oleh raja atau unsur *sarak*

⁶⁰ Demokrasi adalah keadaan dimana kekuasaan tertinggi dalam kehidupan politik berada di tangan rakyat (Tim Penelitian Penyusunan Istilah Antropologi FSUI, 1979).

⁶¹ Kata *tingel* ada persamaan maknanya dengan kata "tinggal". Di sini berarti *petue* sudah melalaikan tugasnya, sehingga ia dapat dikatakan tertinggal dalam mengikuti perkembangan yang timbul dalam klen yang dipimpinnya.

opat yang lainnya. Sanksi itu tentunya ada yang ringan dan ada yang berat. Kesalahan-kesalahan itu timbul karena pelanggaran terhadap adat *exogami* klen, zina, perkosaan, kawin lari, pembunuhan (diet) (Husin dan Boerhanuddin, 1973 : hlm. 3 – 5). Sanksi-sanksi yang dijatuhkan antara lain denda, pengucilan (*parak*), pengusiran dengan disertai ancaman pembunuhan (*jeret naru*) (Hurgronje, 1903 : hlm. 119).

Demikian dalam kepemimpinan klen ada dua pihak, yaitu tiga unsur *sarak opat* di satu pihak dan rakyat di pihak lain, dapat menjatuhkan sanksi terhadap pihak yang melakukan penyimpangan atas aturan-aturan atau nilai yang mereka miliki.

Sistem kepemimpinan yang diuraikan di atas adalah sistem kepemimpinan di dalam satu klen, yang merupakan unsur dari struktur kepemimpinan yang lebih luas. Gabungan dari beberapa klen mendiami satu *kampung* seperti yang tampak pada *kampung* Kebayakan dan *kampung* Bebesen serta *kampung-kampung* yang lainnya di Gayo Lut.⁶² Setiap *kampung* di Gayo Lut merupakan bagian dari salah satu paroh-masyarakat, dan setiap paroh-masyarakat mempunyai struktur kepemimpinan dan sistem kepemimpinan yang sama pada kedua paroh-masyarakat itu (Hurgronje, 1903 : hlm. 65 – 66; Melalatoa, 1971 : 97 – 99).

Struktur kepemimpinan dari satu paroh-masyarakat Gayo Lut di masa lalu dapat dilihat dari satu kerangka yang dikemukakan oleh C. Snouck Hurgronje (1903 : hlm. 105) yakni : *Kejurun mupendari, reje mujarikaki, tue musekolat, imem mukatip*. Artinya : “*Kejurun* mempunyai *pendari*, raja mempunyai “jari kaki”, *tue* mempunyai *sekolat*, *imem* mempunyai *katip*”, yang semuanya merupakan pembantu atau wakil. Kerangka ini dapat kami jelaskan bahwa pimpinan tertinggi dari satu paroh-masyarakat adalah *kejurun*, yang dalam pekerjaan sehari-hari dibantu oleh *Sagi pendari*. *Sagi pendari* terdiri dari empat orang raja (pimpinan klen) yang terpilih dari klen-klen yang jumlahnya tidak lebih dari empat. *Sagi pendari* ini sering juga disebut *si opat* (“yang empat”). Dalam pelaksanaan tugasnya, *kejurun* lebih banyak mempercayakan kepada para *Sagi pendari*. Keputusan-keputusan yang dihasilkan oleh *Sagi pendari* tinggal disahkan oleh *kejurun*, yang dalam bahasa adat dikatakan; *kejurun* memberikan *dawat kesemat*. Anggota *Sagi pendari* tadi selain sebagai pembantu langsung dari *kejurun*, mereka juga pimpinan (raja) dari klennya sendiri, seperti halnya raja-raja pimpinan klen lain yang tidak termasuk *Sagi pendari*.

Dalam kerangkanya C. Snouck Hurgronje tersebut di atas disebutkan bahwa raja (*reje*) *mujarikaki*, artinya raja memiliki pembantu-pembantu yang terdiri atas lima unsur, yang seolah-olah seperti lima jari kaki landasan berpijaknya. Kelima unsur itu adalah *tue* (*petue*) dengan pembantunya (*skolat*). *Imem* dengan pembantunya (*katip*) dan rakyat sendiri. Keseluruhan unsur kepemimpinan dari paroh-masyarakat itu dapat digambarkan seperti dalam Bagan 6 berikut ini. Sebenarnya dalam unsur *jari kaki* itu sendiri ada kekuasaan yang otonom seperti yang dimiliki oleh *imem* dalam bidang keagamaan. Dalam bidang ini raja tidak memiliki wewenang dan kekuasaan apa pun; ia hanya memiliki kekuasaan di atas istananya dengan segala hak-hak dan kewajibannya. Demikian pula kekuasaan *petue* dan *kejurun* jelas sekali batas-batasnya (Ara, 1972 : hlm. 11).

Peranan-peranan dalam struktur kepemimpinan seperti diungkapkan di atas ini sama pada kedua paroh-masyarakat. Dalam berbagai aktivitas kepemimpinan itu mereka seolah-olah berdiri sendiri atau tidak ada hubungan satu dengan yang lain. Hanya saja satu pihak menganggap pihak lain sebagai pendatang yang pernah merebut wilayah atau hak pihak yang satunya. Sebaliknya pihak yang disebut “pendatang” itu tidak pernah lagi merasa sebagai pendatang, sehingga tidak harus berbeda hak-haknya. Sementara itu di tingkat pemimpin kedua paroh-masyarakat seakan-akan ada kekhawatiran bahwa satu pihak akan menguasai satu pihak yang lain.

⁶² Ada beberapa *kampung* di Gayo Lut dimana dalam *kampung* tersebut hanya terdiri dari satu klen saja.

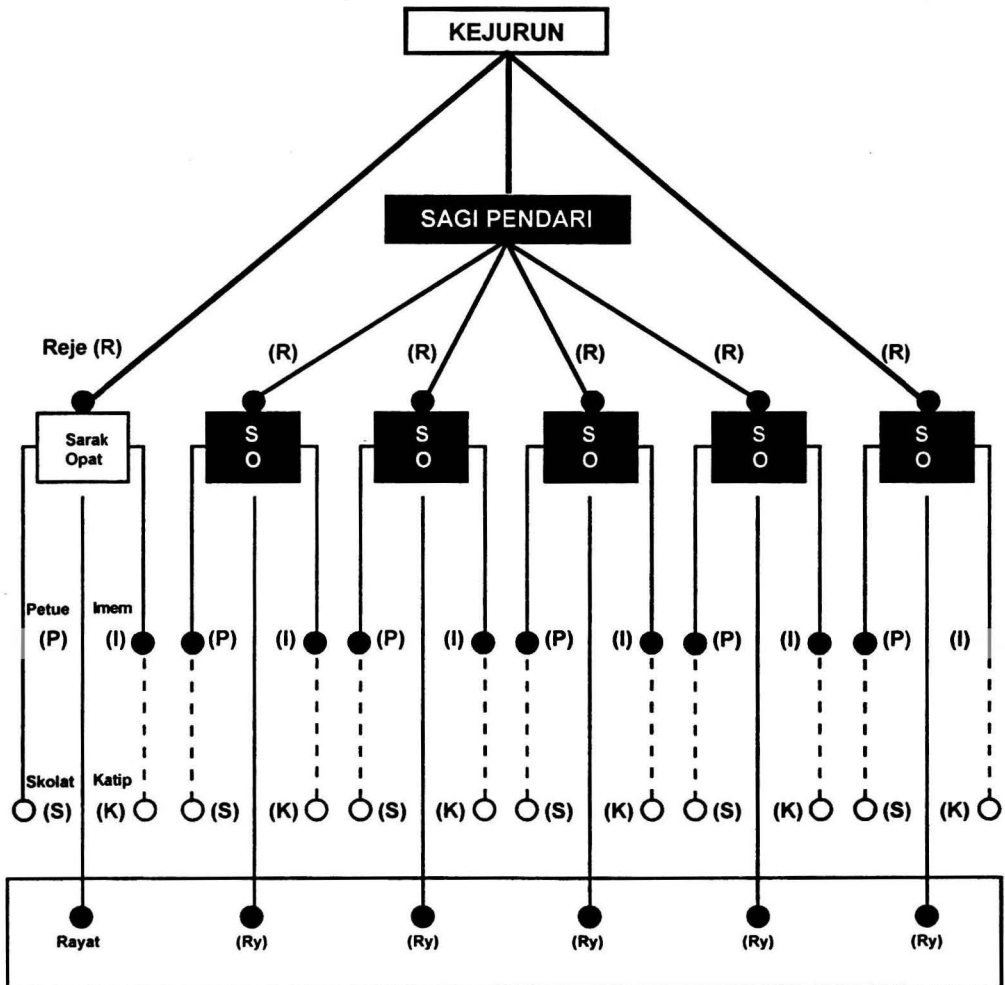
Prasangka seperti inilah yang menjadi benih ketegangan hubungan antara kedua paroh-masyarakat, yang memang hal itu sudah diendapkan dalam legenda yang hidup dari masa ke masa seperti telah dilukiskan di bagian terdahulu dari karangan ini.

Bagan 4 : Struktur Kepemimpinan Paroh Masyarakat.

Keterangan :

Sarak Opat Klen

Sarak Opat di mana rajanya menjadi pembantu langsung Kejurun (Sagi Pandari) yang disebut Si Opat



4. PELAPISAN SOSIAL.

Satu kesatuan sosial dapat digolong-golongkan menjadi apa yang disebut pelapisan sosial (*social stratification*). Penggolongan itu berdasarkan pandangan adanya kedudukan tinggi-rendah menurut ciri-ciri sosial budaya yang dimiliki warga suatu masyarakat, sehingga tampak adanya golongan dengan kedudukan berlapis. Kedudukan sosial itu timbul ada yang bersangkutan paut dengan agama, politik, ekonomi dan keahlian tertentu. Pelapisan sosial itu berbeda-beda kadarnya, tergantung kepada apa yang mendasari tinggi-rendahnya kedudukan tadi (Ross, 1963 : hlm. 333–335). Kenyataan pelapisan sosial pada berbagai suku bangsa di Indonesia menunjukkan adanya pelapisan sosial 'yang tak berarti', pelapisan sosial 'sedang' dan pelapisan sosial yang 'agak kompleks' (Koentjaraningrat, 1971 : hlm. 33 – 34).

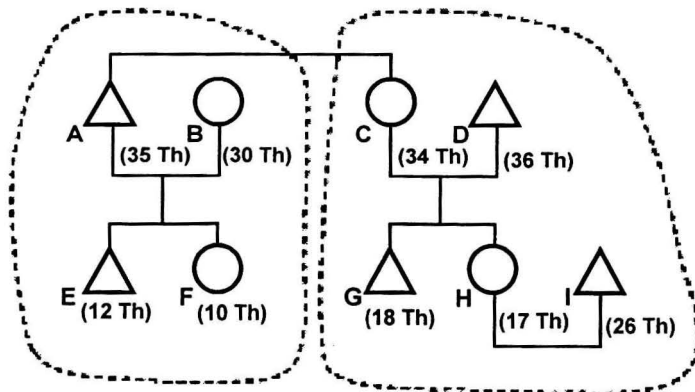
Pada masyarakat Gayo Lut di masa lalu, dasar alasan terwujudnya pelapisan sosial kiranya tidak begitu jelas atau 'samar'.⁶³ Dasar yang "samar" itu dapat diketahui dari peribahasa-peribahasa yang mengatur hubungan antara person dengan person dan yang dapat memberi petunjuk tentang kedudukan tinggi-rendah sehingga ada kedudukan berlapis. Pelapisan sosial dengan sifatnya yang samar itu dapat pula dipelajari dengan mengamati sikap-sikap mereka dalam sopan santun pergaulan, serta pengamatan terhadap simbol-simbol status yang mereka miliki. Sifat samar tentang kedudukan tinggi-rendah itu dapat kiranya diperhatikan dalam kenyataan-kenyataan yang kami kemukakan di bawah ini.

Pada mulanya kami melihat bahwa dasar yang penting dari adanya pelapisan sosial pada masyarakat Gayo Lut adalah tingkat umur yang senior.⁶⁴ Orang-orang yang senior dalam tingkat umur dipandang tinggi dan dihormati. Hal ini menjadi dasar hubungan yang mengatur sopan santun pergaulan dalam keluarga inti, keluarga luas dan kelompok kerabat *sara berine*, penghuni satu rumah besar (*sara umah*), dan kesatuan sosial lainnya yang lebih besar seperti klen. Orang-orang tua (*si tetue*) biasanya mendapat tempat terhormat (*tar uken*) dalam upacara-upacara. Orang tua dianggap bisa membawa berkah kepada orang-orang yang lebih muda (*si memude*). Sebaliknya orang-orang muda menunjukkan sikap hormatnya kepada orang tua; orang muda harus patuh kepada orang-orang tua.

Dalam kenyataannya tingkat umur yang senior tadi bisa berubah disebabkan istilah kekerabatan (*tutur*) yang dipakai oleh seseorang. *Tutur* bisa membuat kedudukan seseorang menjadi lebih tinggi atau lebih rendah tanpa memperhatikan tingkat umur lagi. Tinggi-rendahnya *tutur* itu sangat tergantung kepada kerabat penghubung atau karena perkawinan. Hal itu dapat dilihat pada Bagan 4.

⁶³ Kata "samar" kami pergunakan sebagai sifat pelapisan sosial orang Gayo, yang mungkin merupakan pengganti rumusan "yang tak berarti" yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat tersebut di atas.

⁶⁴ "Tingkat umur yang senior" adalah salah satu dari tujuh dasar alasan yang menyebabkan adanya kedudukan tinggi-rendah dalam satu masyarakat. Dasar pelapisan sosial yang lain adalah kualitas dan kepandaian, sifat keaslian, keanggotaan kaum kerabat kepala masyarakat, pengaruh dan kekuasaan, pangkat, kekayaan harta benda (Koentjaraningrat, 1977 : hlm. 178).



Bagan 4 : Pelapisan sosial dalam kelompok kerabat.

Dalam keluarga inti I : A (35 th) adalah orang yang mendapat kedudukan tinggi dalam pandangan E (12 th) dan F (10 th). Pandangan yang serupa diberikan EF kepada B (30 th). Dalam keluarga luas II : D (36 th) adalah orang yang mendapat kedudukan tinggi dalam pandangan G (18 th), H (17 th) dan I (26 th). Pandangan serupa diberikan pula terhadap C (34 th). Pandangan tinggi itu diberikan berdasarkan senioritas dalam umur. Faktor lain yang menyebabkan tinggi-rendahnya kedudukan itu adalah karena perkawinan dan kerabat penghubung yang ditandai oleh *tutur* tertentu. Kedudukan A (35) lebih tinggi daripada D (36 th) karena dihubungkan oleh C yang lebih muda dari A. Kedudukan B (30 th) lebih tinggi daripada C (34 th) dan D (36 th) karena suami B sebagai penghubung lebih senior daripada C sendiri. Kedudukan I (26 th) lebih rendah dari G (18 th) karena H (17 th) sebagai penghubungnya lebih rendah daripada G. Kedudukan I (26 th) lebih rendah juga daripada E (12 th) dan F (10 th) akibat kerabat penghubungnya (AB) lebih senior daripada mertuanya CD sebagai penghubung pula. Dalam hubungan biasa kedudukan G (18 th) lebih tinggi daripada adiknya H (17 th). Namun dalam segi lain, status H lebih tinggi daripada G karena H sudah kawin.

Orang yang belum kawin disebut masih berstatus *warus*. Ia tidak berhak ikut dalam forum-forum resmi guna memecahkan masalah-masalah adat, masalah keluarga dan lain-lain. Sebaliknya, seseorang yang sudah kawin disebut sudah berstatus *wajip*; ia sudah mempunyai hak-hak, kewajiban-kewajiban serta tanggung jawab tertentu, meski pun ia masih lebih muda dari pada orang yang berstatus *warus*. Orang yang berstatus *wajip* tergolong orang yang dituakan. Oleh karena itu muncullah dua golongan orang tua, yakni *si tetue* dan orang yang dituakan (*tetue peten*).

Kenyataan-kenyataan di atas ini memberi petunjuk bahwa dasar pelapisan sosial berdasarkan senioritas umur tidak begitu ketat. Dasar yang tidak ketat itu dapat pula kiranya ditelusuri dalam berbagai peribahasa yang menyimpan nilai-nilai dan norma-norma dari suatu kebudayaan. Dalam dua buah naskah atau sumber tertulis yang masing-masing memuat 400-an dan 500-an buah peribahasa Gayo (Ara, 1971; Aman, 1974) kami belum melihat adanya peribahasa yang menekankan kedudukan tinggi dari orang tua. Dalam kedua sumber ini kami hanya dapat melihat kesamaran kedudukan-kedudukan yang dipandang tinggi.

Berikut ini kami mencoba melihat beberapa peribahasa yang berkaitan dengan tinggi-rendahnya kedudukan pihak-pihak tertentu. *Si bijak kin perawah, si tegger kin penemah* ("Orang yang bijak jadi juru bicara. Orang yang kuat membawa beban"). *Kayu rubu kin pelongohen, daling kolak kin seserenen*. ("Pohon rimbun tempat berteduh, pohon besar tempat bersandar"). Pada kedua peribahasa ini, siapa yang mendapat kedudukan dengan segala kewajibannya tampaknya sangat tergantung kepada keadaan. Pada peribahasa terakhir malahan tidak jelas siapa yang dimaksud dengan "pohon rindang" dan "pohon besar" itu.

Ada pula orang yang berpendapat bahwa dalam setiap aspek kehidupan, orang Gayo selalu menekankan pada sifat kebersamaan (Thantawy, 1980 : hlm. 50). Nilai semacam ini dapat pula dicari dalam berbagai peribahasa. *Konot kin penikot, naru kin penegu* ("Yang pendek untuk pengikat, panjang untuk penarik"). Di sini ditunjukkan bahwa setiap orang mempunyai arti yang sama pentingnya. Dengan demikian tidak ditunjukkan perbedaan tinggi-rendah; yang ada hanya variasi peranan saja.

Dasar memandang yang cenderung kepada sifat kebersamaan tadi dapat dilihat pada beberapa peribahasa lain. *Beluh sara loloten, moen sara tamunen* ("Pergi seiring jalan, tinggal satu kesatuan"), *Bulet lagu umut tirus lagu gelas* ("Rata seperti umbut pokok pisang, lancip seperti joran"). Isi kedua peribahasa ini menekankan sifat kebersamaan (Melalatoa, 1977 : hlm. 17).

Gejala-gejala tentang pelapisan sosial biasanya dapat diobservasi lewat simbol-simbol status tertentu, seperti bentuk rumah, pakaian, senjata dan lain-lain. Di kampung Kebayakan dan di kampung Bebesen khususnya, kami tidak menemukan simbol-simbol status yang bisa dijadikan dasar penggolongan kedudukan yang berlapis. Rumah pemimpin klen atau pemimpin paroh masyarakat (*kejurun*) tidak ada perbedaannya dengan bentuk rumah orang kebanyakan. Keadaan ini tampak pula pada pakaian yang dikenakan oleh masing-masing orang, sukar untuk membedakan satu dengan yang lain. Perkembangan kemudian terjadi pada masa menjelang berakhirnya kekuasaan Belanda di Gayo. Di wilayah paroh-masyarakat Bukit dan Cik didirikan bangunan untuk kediaman rajanya (*kejurun*) masing-masing. Kedua bangunan ini sudah berbeda dengan bangunan tradisional, baik dalam bentuk, struktur ruangan dan bahan yang digunakan.

Contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa pelapisan sosial di Gayo bersifat "samar". Pandangan terhadap perbedaan tinggi-rendahnya kedudukan satu golongan terhadap golongan yang lain tidak terlalu menyolok. Tinggi-rendahnya kedudukan itu dapat diketahui dengan jalan mengobservasi hubungan kedua pihak yang senior dalam umur atau senior dalam *tutur* dengan pihak yang bukan senior dalam umur atau *tutur*. Pihak yang berkedudukan lebih rendah tampak menunjukkan sikap menghormati terhadap yang berkedudukan lebih tinggi. Dalam hal pemakaian bahasa orang Gayo tidak mengenal tingkat-tingkat bahasa sehubungan dengan perbedaan kedudukan. Perbedaannya hanya tampak dalam hal irama atau tekanan suara yang lemah lembut atau tidak (Armoza, 1961 : hlm. 24), kecuali sejumlah kata-kata tertentu.

Dalam etnografi sering ada uraian yang menyatakan bahwa masyarakat tradisional terdiri dari golongan bangsawan, orang kebanyakan dan budak.⁶⁵ Dalam masyarakat Gayo di masa lalu ada pelapisan sosial yang seolah-olah bersifat lebih resmi dan seolah-olah menyerupai susunan ketiga lapisan tadi. Setiap lapisan mempunyai hak-hak dan kewajiban yang tetap dan ketat menurut ketentuan adat. Lapisan-lapisan itu dianggap berdasarkan kepada keturunan (*kuru*).

1. Lapisan pemimpin, yang terdiri dari unsur keturunan raja (*reje*), keturunan *petue*, dan keturunan *imem*.
2. Lapisan orang kebanyakan (*anak buah* atau *rayat*).

⁶⁵ Lihat misalnya Mattulada, 1974 : hlm. 17 – 18; Beals & Hoijer, 1957 : hlm. 461; Suparlan, 1980 : hlm. 62

3. Lapisan *temuluk* atau 'budak'.

Lapisan pertama menempati kedudukan yang tinggi dan dihormati oleh lapisan lain, yang tampak dalam berbagai upacara adat dan upacara agama.⁶⁶ Namun aturan adat menentukan bahwa apabila salah satu unsur lapisan atas itu melakukan tindakan yang menyimpang, kedudukannya bisa tergeser dan bisa dipandang lebih rendah dari orang kebanyakan.⁶⁷ Ada pun yang menggeser kedudukan itu adalah musyawarah *anak buah* itu sendiri. Selain daripada itu lapisan atas tadi tidak mutlak berdasarkan keturunan. Hal itu bisa ditelusuri melalui peribahasa seperti : *Anak ni reje mujadi kude, anak ni tengku mujadi asu* ("Anak raja menjadi kuda, anak ulama menjadi anjing"). Berdasarkan kenyataan bahwa anak raja atau anak ulama (*tengku* atau *imem*) tidak selalu baik seperti orang tuanya. Di sini jelas bahwa faktor keturunan itu tidak mutlak dalam meneruskan kedudukan lapisan atas tadi.

Lapisan sosial yang kedua memang dianggap lebih rendah dari lapisan pertama. Tetapi seperti telah disebutkan di atas, kedudukan lapisan ini dalam wujudnya sebagai kesatuan sosial bisa menjadi lebih tinggi dari lapisan pertama. Lapisan ketiga, *temuluk* atau "budak"⁶⁸ pada mulanya terdiri dari orang-orang yang berasal dari suku bangsa lain yang datang ke Gayo oleh bermacam-macam sebab antara lain sebagai musafir. Orang-orang semacam itu biasanya ditampung dan bekerja sebagai pembantu di lingkungan kerabat pemimpin klen atau raja. Dalam kenyataannya kedudukan mereka tidak bisa disamakan dengan kedudukan budak dalam arti yang sesungguhnya, karena mereka pada waktunya dikawinkan serta diberi tanah atau sawah. Tidak jarang di antara mereka ini dipandang sebagai bagian dari kerabat pemimpin klen atau raja tadi. Mereka mendapat hak-hak dan kewajiban yang sama dengan warga klen lainnya. Kalau mereka pernah disebut sebagai suatu lapisan tersendiri, maka hanyalah merupakan lapisan baru yang tidak berakar dalam masyarakat Gayo. Lapisan ini akhirnya memang sudah lenyap dari tengah-tengah kehidupan masyarakat Gayo itu.

Alasan penggolongan masyarakat dalam lapisan sosial yang "resmi" di atas, memang terasa bertolak dari dasar yang tidak begitu kuat. Dasar semacam ini berlaku pada paroh-masyarakat Bukit dan paroh-masyarakat Cik. Dasar yang samar ini menjadi lebih rapuh lagi karena kecenderungan mereka pada sifat kebersamaan atau kesamaan. Hal itu memudahkan mereka tergeser kepada pelapisan sosial yang lain.

Dasar stratifikasi sosial yang tak jelas itu rupanya telah menyebabkan cepatnya terjadi perubahan pandangan masyarakat terhadap dasar apa yang menentukan lapisan tinggi rendah itu. Hubungan dengan dunia luar telah mendorong terjadinya pergeseran dalam pandangan itu. Dasar-dasar yang pernah dianggap menyebabkan tingginya kedudukan, misalnya; pengetahuan tentang masalah adat, pengetahuan tentang ilmu agama, pengetahuan sekuler, kemampuan secara ekonomis, dan yang terakhir adalah "kejujuran" (Melalatoa dan Rusdi Muchtar, 1972 : 70).

Lingkungan "dunia luar" yang pertama mereka kenal adalah pesisir utara Aceh yang sekarang di sekitar kota Bireun. Daerah sekitar kota ini adalah yang terdekat buat mereka untuk mendapatkan garam yang memang mutlak mereka perlukan. Di kota ini sudah lebih dahulu timbul dan berkembang lembaga-lembaga pendidikan agama. Kunjungan mereka yang pada mulanya mencari kebutuhan materi kemudian berkenalan dan memasuki lembaga pendidikan agama (pesantren) tadi (Hanafiah, 1974). Mereka ini satu saat kembali ke Gayo dengan membawa ilmu yang dituntutnya. Kemudian mereka lebih banyak lagi menuntut pengetahuan agama itu ke kota-kota yang lebih jauh lagi misalnya ke Sumatera Barat, bahkan ada yang ke Pulau Jawa (Vredenburg, 1973 : 12).

⁶⁶ Lihat pula keterangan Loeb, 1972 : Hlm. 250-252; Vredenburg, 1973 : hlm. 10 – 11.

⁶⁷ Lihat juga Ara, 1972 : hlm. 21 – 22.

⁶⁸ Budak adalah manusia yang menjadi hak milik dan karena itu dikuasai penuh oleh manusia lain, karena ia dibeli, ditangkap dalam peperangan atau karena ia dilahirkan demikian (Tim Penelitian/Penyusunan Istilah FSUI, 1979 : hlm. 31).

Orang-orang yang memiliki pengetahuan agama yang diperoleh dari luar daerah ini, kemudian mendapat kedudukan yang tinggi dalam pandangan masyarakat. Hal ini menyebabkan semakin banyak orang yang terdorong mendapat pendidikan itu dan yang berada di lapisan atas. Kemudian mereka mendorong lagi timbulnya pesantren baru di Gayo (Hanafiah, 1974).

Orang-orang yang mendapat pendidikan umum pada jaman Belanda hanya terbatas bagi anak-anak orang yang terkemuka, misalnya anak kepala adat atau pamong-pamong tertentu. Orang yang mendapat pendidikan umum ini ada yang dipakai oleh Pemerintah Belanda menjadi pegawai meskipun dalam tingkat rendah. Anggapan umum ketika itu orang yang mengikuti pendidikan sekuler adalah kafir, karena itu jarang yang mau masuk sekolah meskipun ada kesempatan (Melalatoa, 1972). Pada umumnya anak masuk sekolah waktu itu dipaksa oleh Belanda untuk kepentingan Belanda sendiri. Sekolah-sekolah *Vervolkschool* yang didirikan pertama-tama, para gurunya pada umumnya berasal dari suku bangsa lain, terutama Minangkabau. Melihat kenyataan itu masyarakat setempat mulai tertarik mendapat pendidikan sekuler dan menjadi guru. Status guru menjadi terpendang di mata masyarakat, apalagi di antara mereka ada yang menjadi tokoh pergerakan melawan Belanda. Akhirnya orang-orang yang mendapat pendidikan sekuler ini merupakan lapisan tersendiri sebagai lapisan elite (Rauf, 1965 : 5 – 6).

Pada masa berikutnya ada kenyataan bahwa orang-orang yang memiliki kekayaan adalah orang yang berstatus tinggi dalam pandangan masyarakat. Mereka itu adalah para pedagang (*toke*), misalnya pedagang tembakau (*toke bako*). Memang para pedagang cita, sudah dimulai oleh orang-orang Gayo lebih awal, mencontoh orang-orang Cina atau Minangkabau. Namun di bidang ini mereka tidak berkembang atau kalah bersaing. Sebaliknya dalam perdagangan tembakau ada yang berhasil, justru mereka berasal dari petani-petani tembakau sendiri. Pada masa itu orientasi masyarakat tampak berubah untuk mengejar kekayaan terutama melalui dagang. Hal ini sampai berpengaruh kepada tingginya mas kawin, karena mereka dapat memenuhinya. Kenyataannya di antara pedagang ini banyak terjadi *polygyny* (Melalatoa 1975c : 4). Para orang tua tidak segan melepas anak gadisnya kawin dengan laki-laki yang berkeluarga karena laki-laki itu kaya.

Sejak tahun 1950-an generasi muda dari Gayo mulai mengarus keluar daerah untuk mendapat pendidikan yang lebih tinggi. Mereka itu umumnya adalah tamatan sekolah lanjutan pertama. Beberapa tahun kemudian di antara mereka ada yang dapat menyelesaikan studinya sampai sarjana muda atau sarjana penuh. Kenyataan itu kembali merubah pandangan masyarakat kepada mereka yang mendapat pendidikan itu lagi. Gelar-gelar mereka seolah menjadi mode, menjadi simbol kebanggaan keluarga dan kampungnya. Keadaan ini kiranya masih dapat dirasakan sampai masa yang lebih akhir ini. Suatu penelitian antropologis yang pernah dilakukan di empat desa di Aceh Tengah tahun 1972, para responden (N= 501) menganggap tinggi kedudukan orang yang berilmu pengetahuan (30,5 %), orang yang jujur (28,7 %) dan alim ulama (13,6 %), sedang variabel yang lainnya jumlahnya jauh lebih kecil (Vredenburg, 1974 : 65).

Demikianlah bahwa status yang dianggap tinggi dalam masyarakat Gayo telah bergeser dari masa ke masa. Pergeseran ini tentunya karena tidak adanya dasar yang kuat bagi pelapisan sosial itu. Keadaan ini akan mempengaruhi hubungan-hubungan sosial yang lain. Dalam hal yang lebih khusus misalnya akan terlihat pengaruhnya misalnya dalam hal kepemimpinan, dan lain-lain.

5. LINGKARAN HIDUP INDIVIDU

Adat masyarakat manusia umumnya membagi kehidupan individu ke dalam tingkatan-tingkatan tertentu. Tingkat-tingkat sepanjang hidup individu itu disebut *stages along the life cycle*, misalnya masa hamil, masa bayi, masa penyapihan, masa kanak-kanak, masa remaja, masa pubertas, masa tua, dan sebagainya. Masa peralihan dari satu

tingkat ke tingkat lainnya biasanya diadakan pesta atau upacara karena masa peralihan itu dianggap kritis. Satu masa peralihan tertentu dianggap gawat oleh masyarakat tertentu, tetapi dianggap biasa oleh masyarakat lainnya. (Koentjaraningrat, 1977; hlm. 88 – 89).

Kehamilan. Pada masyarakat Gayo ada beberapa tingkatan dalam lingkaran hidup individu, ada yang dilalui dengan upacara, tetapi ada tingkatan yang tak diiringi upacara bahkan seperti dirahasiakan, misalnya masa hamil. Masa hamil itu disebut *berel* atau dengan istilah yang terasa 'kasar' disebut *derres* (*derras*). Di masa lalu kehamilan itu agaknya seperti dirahasiakan kepada orang banyak. Seorang wanita seakan-akan merasa malu diketahui orang kalau dirinya sedang hamil. Itulah sebabnya wanita itu menyelimuti tubuhnya dengan kain yang disebut *ules*, sehingga perutnya yang membesar tidak diketahui orang. Lagi pula memakai selimut ini adalah umum, karena iklim tanah Gayo yang sejuk. Seseorang sudah harus mengemukakan sesuatunya ke klinik-klinik seperti BKIA (Balai Kesehatan Ibu dan Anak). Untuk itu sudah harus diadakan pemeriksaan secara teratur. Masih ada hubungannya dengan kehamilan ini sudah banyak pula perhatian terhadap pembatasan kehamilan dan kelahiran atau KB (Keluarga Berencana) (lihat hlm. 67 – 68).

Menurut pendapat orang Gayo di masa lalu, untuk kelahiran seorang bayi ada waktu-waktu yang dianggap baik. Waktu yang baik itu berbeda bagi bayi laki-laki dan bayi perempuan, seperti tampak pada tabel di bawah ini :

Tabel 9
WAKTU YANG BAIK BAGI KELAHIRAN ANAK DI GAYO

Waktu (jam)	Kelahiran anak jenis kelamin	
	Laki-laki	Perempuan
4.00 – 10.00	-	Perempuan
10.00 – 16.00	Laki-laki	-
16.00 – 22.00	-	Perempuan
22.00 – 4.00	Laki-laki	-

Sumber : Seorang informan perempuan, umur 65 tahun di Gayo.

Bila kelahiran seorang bayi tidak berkisar pada waktu seperti dalam tabel di atas, maka diperkirakan bayi itu akan sering sakit-sakitan. Untuk menghindari hal itu biasanya sang dukun beranak akan memotong seekor anak ayam di atas tubuh bayi itu. Darah ayam ini harus menetes di atas tubuh sang bayi dan ayam itu disebut *kurik sayaman*. Orang yang sering sakit-sakitan karena kelahiran yang menyimpang dari waktunya itu disebut *sayaman*. Apabila pemotongan anak ayam tidak dilakukan di masa bayinya, maka waktu dewasanya nanti pun harus dilakukan. Namun ayamnya harus ayam yang sudah besar. Ayam ini biasanya dibawa oleh sang dukun atau dikuburkan dengan memakai kain kafan (*saput*).

Sesudah seorang bayi berumur tujuh hari biasanya ada upacara turun mandi (*turun mani*), sekaligus sebagai upacara pemberian namanya. Dalam pelaksanaan upacara ini ada perbedaan antara bayi laki-laki dengan bayi perempuan, yang kelihatan pada hiasan kepala seorang perempuan yang membawa bayi (*budak*) itu. Perempuan yang membawa bayi ini adalah salah seorang kerabat dari perempuan yang melahirkan disebut *ralik*. Oleh *ralik* yang diiringkan oleh beberapa orang perempuan lainnya, bayi itu dibawa ke tempat pemandian umum atau ke sebuah kali atau anak kali. Bila bayi itu perempuan maka *ralik* yang memakai pakaian bagus harus menyuntingkan jeruk purut (*mungkur*) pada

sanggunya. Jeruk purut yang dicucukkan pada sepotong kayu kecil yang tersunting di kepala itu dinamakan *tajuk mungkur*. Sebaliknya bila bayi itu laki-laki, maka *ralik* tadi harus melilitkan di kepalanya sejenis tumbuh-tumbuhan menjalar (*keriris*) yang dinamakan *bulang keriris*.

Benda-benda yang dibawa ke tempat upacara adalah *ampang*,⁶⁹ parang, sepotong kain tua yang dibakar (*demi*) yang dikepitkan pada kacip (*kelati*), dan buah kelapa. *Ampang* adalah untuk tempat duduk *ralik* di sekitar tempat upacara; sedang kacip dan *demi* tadi maksudnya agar setan (*belis*) tidak mendekati mereka. Di tempat upacara kelapa dibelah dengan parang persis di atas kepala si bayi, yang maksudnya agar bayi itu tidak takut pada petir (*pungi*). Air kelapa yang menetes pada tubuh bayi mengandung makna kesucian, kesejukan, santun, dan lain-lain. Setelah itu bayi dimandikan dan dikenakan pakaian bagus.

Sekembalinya dari tempat pemandian bayi itu harus ditebus dari *ralik* dengan beras dua liter (*senare*), dua buah pinang, sirih dan uang setali,⁷⁰ dan barulah bayi itu dikembalikan kepada ibunya. Semua ini dilakukan pada pagi hari yang disebut waktu matahari sedang naik (*munyang matan lo*). Kemudian baru disusul dengan selamat (*kenduri*) dan diikuti pemberian nama yang dipimpin oleh seorang ulama (*Imem*). *Imem* biasanya membuat tiga calon nama, yang satu di antaranya akan dipilih oleh orang tua bayi itu. Nama yang terpilih ini kembali didoakan oleh *imem* agar mendapat berkat dan keselamatan (lihat pula Hakim, 1974 b : 4 – 5). Upacara membawa bayi ke tempat pemandian sekarang sudah jarang dilakukan orang karena dianggap banyak bertentangan dengan kaidah agama atau rasio. Pembuatan nama bayi kebanyakan sudah dirancang atau dibuatkan oleh orang tuanya, dan pada upacara *turun mani* tinggal meresmikan saja.

Setiap anak yang menetek pada ibunya satu waktu harus disapih (*jawe*).⁷¹ *Jawe* ini adalah salah satu pertanda bahwa ibunya sudah mengandung lagi, namun itu tidak pernah disebut-sebut; atau karena anak itu sudah dianggap terlalu besar untuk menetek. Waktu anak ini akan disapih selama tiga hari, badan anak tersebut diguyur dengan *gelasah*, yaitu air dari ramuan makan sirih yang dikunyah, yang dilakukan oleh dukun beranak atau perempuan tua yang memang sudah biasa melakukan penyapihan itu. Pada hari-hari itu dukun 'memanggil semangat' (*munalu semangat*) anak ini, yang maksudnya untuk memberikan ketabahan kepadanya menghadapi penyapihan itu. Di samping itu ibu dari anak itu sendiri meminta izin (*muniro ijin*) kepada anak, bahwa anak itu tidak akan menetek lagi kepadanya. Pada hari ketiga ketika anak itu tidak boleh menetek lagi, anak tersebut diberikan makan telur, pisang dan beras yang digongseng (*bertih*). Pada waktu makan makanan itu ibu dan anaknya saling membelakangi yang disaksikan oleh dukunnya.

Pengasuhan (*mungengkun*) anak ini selanjutnya kadang-kadang dibantu oleh neneknya. Hal ini masih mungkin karena mereka masih tinggal dalam satu rumah, meskipun mungkin tidak lagi dalam satu kesatuan ekonomis. Seorang nenek baru lebih penuh membantu pengasuhan ini, apabila ia tidak mempunyai suami lagi (lihat juga Vredenberg, 1972 : 20). Pengasuh yang lain ialah kalau di antara anak-anak mereka yang sudah lebih besar. Pada masa lalu apabila seorang anak sudah lebih besar, maka mereka dibiarkan bermain sendiri dengan berbagai macam bentuk permainan tradisional

⁶⁹ *Ampang* adalah tikar dengan ukuran kira-kira $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2}$ meter yang diberi hiasan, yang selalu digunakan dalam berbagai upacara sebagai tempat duduk orang yang dihormati.

⁷⁰ Pada tahun 1974 uang setali itu kira-kira bernilai Rp. 300,00

⁷¹ Di samping *jawe* untuk anak ini, ada lagi *jawe* antara keluarga batih junior yang terlepas dari keluarga batih senior secara ekonomis (lihat him. 135)

Gayo sesuai dengan umur mereka.⁷² Namun, sejak lembaga pendidikan, baik pendidikan agama⁷³ maupun umum mulai tumbuh dan kemudian berkembang di Gayo, maka sebagian dari waktu anak-anak itu sudah tersita di sekolah.

Pada masa kanak-kanak ini, khusus bagi anak laki-laki ada suatu inisiasi yang harus dialaminya, yaitu apa yang disebut *bereles* (=menjelisen, *sunet*) atau khitanan, yang memang diwajibkan dalam ajaran agama.⁷⁴ Dalam rangka khitan ini biasanya ada upacara. Upacara itu ada yang dilaksanakan hanya sekedar saja (*usuhen*), ada pula secara besar-besaran (*beratur*).

Dalam upacara yang bersifat *beratur*, sebelum upacara itu dilaksanakan, maka pihak yang melakukan hajat (*si besinte*) terlebih dahulu mengundang kerabat-kerabat yang menurut adat sudah semestinya diundang, yaitu *kum segenap*, yang dalam istilah antropologi dikenal sebagai anggota *kindrednya*. Hal ini penting agar tidak timbul kekecewaan (*cakap cangon*) dari para kerabat itu. Di antara anggota kerabat yang mesti diundang dengan cara terhormat adalah kerabat dari pihak ibu yang dikhitan (*ralik*). Kedatangan *ralik* ini dan kerabat yang lain biasanya membawa *gedabuhen*, misalnya berupa beras, beras ketan, ayam, bahkan kambing yang siap dipotong, dan sebagainya. Semua bawaan itu hanyalah sekedar membantu menambah bahan hidangan dalam rangka upacara itu.

Pada malam menjelang hari khitan, biasanya diadakan pertunjukan kesenian, misalnya pertandingan kesenian *didong*, yang berlangsung sampai menjelang subuh. Sesudah kesenian *didong* disusul dengan musik rakyat berupa *cenang* dan *repa'i* sebagai pengiring tari-tarian. Dalam tarian ini massa penonton bisa ikut menari terutama kaum lelaki. Selama tarian itu berlangsung biasanya ada perempuan yang menabur-naburkan beras (*suk*) yang maksudnya sebagai pemberkat guna mendapat keselamatan.

Upacara khitan itu sendiri dilaksanakan pagi hari waktu matahari sedang naik (*munyang matan lo*) yaitu kira-kira pukul sembilan. Upacara ini mulai dengan tampilnya pemangku adat (*sarak opat*) dari pihak yang melakukan hajat untuk meminta izin kepada *sarak opat* pihak *ralik*, bahwa upacara khitan ini akan dilaksanakan. Permintaan izin dilakukan dengan bahasa adat yang khusus (*melengkan*). Kemudian anak yang akan dikhitan itu diserahkan kepada 'dukun khitan' (*mudim*). Bersama itu kepada *mudim* diserahkan pula seekor ayam jantan sebagai *awangan*, yang dipergunakan oleh *mudim* untuk melihat nasib anak tersebut dikemudian hari. Selain itu dukun khitan ini juga bisa melihat nasib anak itu dari jeruk purut (*mungkur*), yang dipukulnya dengan semacam tongkat kecil (*nogar*), dan dari darah yang menetes dari luka anak tersebut.

Dalam pelaksanaan khitan ini biasanya *mudim* juga didampingi oleh dua orang yang duduk di kanan kirinya. Seorang *mudim* sering juga diganggu oleh "pihak lain", sehingga khitanan itu gagal, dalam arti bagian kemaluan yang harus dipotong itu konon tidak mau putus. Untuk ini ia mempersiapkan mantera-mantera tertentu, dan itulah sebabnya ia perlu adanya pendamping tadi. Selesai upacara khitanan itu ayam *awangan* tadi dilepas atau diterbangkan.

Ketika anak yang dikhitan ini sembuh, maka orang tuanya masih harus mengucapkan terima kasih (*muniro ijin*) kepada *mudim*. Orang tua anak ini harus mencuci tangan *mudim* dengan air murni dan jeruk purut. Dalam rangka ini diadakan pula selamatan kecil dengan suguhan-suguhan khusus. Pada masa sekarang upacara

⁷² Permainan anak-anak di Gayo, misalnya : main kemiri (*men kemilli*), gasing, *jalu kemili*, *men lantak*, *men gampar*, *bejejerosen*, main layangan, *beteram*, *dedetok*, *men simang*, *bejejerangen*, dan lain-lain.

⁷³ Lihat, misalnya Hanafiah (1974)

⁷⁴ Bagi anak wanita sebenarnya ada juga *sunet* yang dilakukan ketika masih bayi, tetapi biasanya tidak pernah disebut-sebut dan tidak ada upacara yang harus diketahui oleh umum. *Sunet* ini dilakukan secara diam-diam oleh dukun beranak yang diketahui oleh ibu dari bayi itu sendiri.

khitanan seperti tergambar di atas sudah jarang sekali dilakukan, bahkan sudah banyak dilakukan di balai-balai kesehatan atau rumah sakit (Hakim, 1974a : 7 – 8).

Masa remaja. Dalam kehidupan remaja laki-laki maupun perempuan ada suatu sistem hubungan antara sesamanya dan antara satu kelompok remaja dengan kelompok kerabat lainnya. Seorang laki-laki yang sudah menginjak masa remaja disebut sudah *bujang* dan untuk perempuan disebut sudah *beru*; sedangkan para remaja laki-laki itu sendiri disebut *bebujang* dan para remaja perempuan disebut *beberu*. Hubungan antara remaja yang berlainan jenis dalam satu klen (*belah*), antara remaja yang berlainan jenis dan berlainan klen dan antara remaja dengan anggota masyarakat lainnya diatur oleh satu sistem nilai dengan aturan-aturan adat (*edet*) dan kebiasaan (*resam*) tertentu (lihat Melalatoa, 1971c : 28 - 29).

Remaja yang berasal dari satu klen membentuk kelompok sejenisnya dengan mengikuti aturan adat tertentu. Para *bebujang* dari satu klen punya tempat bersama di salah satu bagian rumah yang disebut *serami*, yang memang sudah disediakan khusus untuk tempat berkumpul dan tidur bersama (*men's house*). Selain daripada di *serami*, kadang-kadang mereka juga tidur bersama di langgar (*mersah*) (Loeb, 1972 : 249). Seorang *bebujang* yang tidur di lingkungan keluarganya, tanpa ada sebab-sebab khusus, misalnya sakit, biasanya akan mendapat gosip dari teman-temannya, yang dicap sebagai "anak kecil yang masih menetek pada ibunya". Tentu saja setiap orang yang merasa dirinya telah *bujang* tidak akan mau menerima lecehan seperti itu.

Para *bebujang* di satu *serami* merupakan satu kelompok yang mempunyai pimpinan (*Ulu ni Serami*) yang beranggotakan remaja dari satu klen. Pimpinan ini biasanya dipilih seorang yang bijaksana, yang mempunyai wibawa, dan kadang-kadang memiliki tubuh yang kekar. Pimpinan dan anggota-anggota diatur oleh nilai disiplin yang ketat. Bila di antara anggotanya akan melakukan suatu kegiatan tertentu harus dengan sepengetahuan pemimpinnya. Izin ini diperlukan apabila anggota itu mendapat bahaya atau ancaman dari remaja klen lain, misalnya, waktu berpacaran di tengah malam (*murojok* atau *mudere*) atau berpacaran di siang hari di tengah hutan atau tempat terpencil lainnya (Marzali, 1972; Vredendregt, 1973 : 9 – 10; Suzak, 1972). Di *serami* ini pula mereka membuat perencanaan berbagai aktivitas, seperti upacara makan bersama sesudah panen (*man kwih*), berbagai aktivitas gotong royong yang akan mereka lakukan seperti *berelat*, *mah atur*, *bejamu*, *mango lo* dan sebagainya (Vredendregt, 1973 : 10; Daud, 1975 : 30 – 31). Partisipasi setiap remaja dalam aktivitas yang bersifat gotong royong itu akan mendapat perhatian dan penilaian dari masyarakat lingkungan klenya dan klen lain. Penilaian itu menentukan apakah seseorang tergolong orang yang mengamalkan nilai-nilai budaya tertentu. Pada masa ini kita tidak akan bisa lagi menemukan *serami* sebagai suatu wadah dengan aktivitas remaja seperti di atas, justru rumah tradisionalnya sendiri sudah tidak ada lagi.

Sebagaimana remaja laki-laki (*bebujang*), remaja perempuan (*beberu*) pun biasanya tidur bersama pada malam hari di satu rumah tertentu. Hanya saja bagi para *beberu* ini tidak ada ruang khusus seperti *serami* bagi perjaka laki-laki. Mereka tidur di rumah tertentu tadi ditemani ("dikawal") oleh seorang perempuan tua usia. Pada malam-malam tidur bersama itu mereka belajar pada perempuan tua itu atau saling belajar antarsesamanya, tentang hal-hal yang patut mereka ketahui dalam menghadapi periode berumah tangga kelak.

Sementara itu sebagai gadis (*beberu*) yang seumpama "bunga" sewaktu-waktu akan didatangi "kumbang" (perjaka) klen lain, apakah sebagai pacar atau perkenalan baru. Kedatangan remaja biasanya pada malam hari ke rumah di mana para gadis tadi menginap. Kedatangan para perjaka ini disebut *murojok* atau *mudere*. Sebaliknya kalau pertemuan itu pada siang hari, pasti di luar *kampung* yang biasanya di tepian hutan. Pertemuan muda-mudi semacam ini disebut *bedemu* atau *beluh gip* (*beluh* = "pergi"; *gip* =

"jauh"). Untuk kedua aktivitas ini ada syarat-syarat atau norma-norma yang harus dipatuhi oleh kedua belah pihak.

Aktivitas atau komunikasi antar muda-mudi berlangsung secara "rahasia". Pertemuan ini tidak boleh diketahui orang lain, terutama oleh *bebujang* dari klen pihak perempuan yang biasanya mengetahui adalah orang tua tertentu atau seorang nenek dari pihak gadis. Para gadis itu biasanya pamit pada orang tua tersebut. Para *bebujang* dari setiap klen menjadi pengawal atau pelindung bagi gadis-gadis seklennya, agar terhindar dari fitnah atau penodaan dari pihak lain. Menjaga "kerahasiaan" tadi berarti kedua pihak telah berlaku "tertib" dalam hubungannya dengan resam ini. Ini juga berarti para remaja laki-laki telah menghormati keseluruhan pihak klen gadis itu. Sebaliknya kalau tidak "tertib" atau tidak mentaati norma-norma adat itu, bisa terjadi konflik fisik, yang biasa disebut *perang* antara klen terkait.

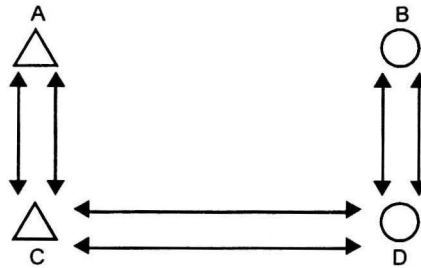
Aktivitas *murojok* di masa lalu adalah merupakan *resam*, masa-masa indah yang harus dilalui oleh para remaja. Pada malam-malam tertentu sekelompok remaja laki-laki pergi mengunjungi pacar-pacar mereka yang juga tidur bersama di satu rumah tertentu. Kunjungan ini dilakukan biasanya ketika orang-orang dalam kampung itu sudah tertidur lelap sampai menjelang subuh. Kedatangan ini mungkin berdasarkan suatu janji di antara kedua belah pihak, tetapi ada kalanya si perjaka baru akan mencoba hubungan yang baru. Dalam pertemuan semacam ini para *bebujang* hanya dapat berkomunikasi dengan pacarnya dari bawah kolong rumah panggung (*teleten*) yang dibatasi oleh lantai. Mereka berbicara berbisik-bisik dari sebuah lobang atau celah lantai, tanpa bisa bertatap muka secara langsung artinya tidak bebas. Dalam keadaan demikianlah mereka saling berpantun dan merajut ikatan batin, yang mungkin satu saat bisa dilanjutkan dengan pertemuan jodoh (lihat pula Virgo, 1972a : 22 – 25). Pada masa-masa terakhir ketika rumah-rumah panggung sudah merapat ke tanah, mereka berkomunikasi dari celah-celah dinding. Kesempatan lain untuk bertemu pada masa ini sudah lebih banyak dan lebih bersifat terbuka, misalnya, di sekolah atau tempat pertemuan lain (Marzali, 1972; 1976 : 123 – 128; Suzak, 1972).

Berpacaran dalam pertemuan (*bedemu*) di tempat jauh di luar kampung (*beluh gip*) misalnya di pinggiran hutan, diatur pula oleh norma-norma adat. Untuk terciptanya ketertiban, pertemuan muda-mudi yang berasal dari klen yang berbeda ini, harus diikuti beberapa pasang muda-mudi, paling sedikit diikuti oleh tiga pasang. Masing-masing pasangan itu seolah-olah saling mengawasi dan di hutan itu tidak boleh berpencar, agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, yang melanggar norma adat atau norma kesusilaan. Di sana mereka bebas bercengkerama, berbalas pantun sambil bernyanyi (*bedidong*), makan bersama, dan lain-lain.

Apabila dalam kelompok itu ada pasangan yang sudah bermaksud meningkatkan hubungan ke jenjang perkawinan, tentunya mereka harus lebih banyak mendiskusikan langkah yang akan ditempuh selanjutnya. Namun aturan adat menentukan pembicaraan semacam itu tidak bisa mereka lakukan berdua saja. Mereka harus dibantu oleh pasangan lain yang bertindak sebagai "perantara". Istilah acuan untuk kedua perantara ini disebut *Tengku*⁷⁵. Sedangkan istilah sapaan untuk perantara laki-laki adalah *ama* ("ayah") dan *ine* ("ibu") untuk perantara wanita. Hal inilah rupanya menyebabkan adanya peribahasa Gayo yang berbunyi : "Perjaka punya ayah dan gadis punya ibu" (*Bujang muama beru muine*).

Proses percakapan antara dua insan yang akan menjalin ikatan perkawinan itu yang dibantu oleh dua orang "perantara" tadi dapat dilihat melalui skema berikut ini .

⁷⁵ Istilah *Tengku* biasanya diperuntukkan bagi para ulama, dan ini satu bukti bahwa peranan "perantara" ini dianggap terhormat dan suci.



Keterangan :

A dan B : Pihak yang akan menjalin ikatan perkawinan

C dan D : "perantara"

—————→ : pembicaraan langsung

- - - - -→ : pembicaraan tak langsung

△ : laki-laki

○ : perempuan

Pembicaraan antara kedua insan melalui "perantara" itu dapat diketahui seperti dalam contoh berikut ini :

Pertanyaan dari A yang terarah kepada B melalui C ("ayah") dan D ("ibu") berbunyi : 'Tolong "ayah" tanyakan kepada "ibu" sudah bolehkah kiranya kami datang meminang ?'

Pertanyaan itu dijawab oleh B kepada A melalui D ("ibu") dan C ("ayah") berbunyi : 'Tolong "ibu" katakan kepada "ayah" bahwa tangga sudah terpasang dan pintu terbuka setiap saat'. Artinya pinangan dari pihak laki-laki sudah dapat dilakukan kapan saja.

Hasil pembicaraan ini, kalau dianggap penting akan disampaikan kepada orang tua masing-masing melalui nenek (*anan*) atau saudara perempuan ayah (*ibi*), yang selanjutnya akan diproses oleh pihak kerabat dalam klennya. Sistem komunikasi semacam ini diharapkan sebagai salah satu cara untuk mewujudkan ketertiban. (lihat Melalatoa, 1987 : hlm. 8 – 9).

Seperti juga para perjaka, perempuan yang sudah tergolong gadis, sebagian besar dari masa remajanya tersita dalam aktivitas-aktivitas bersama dengan rekan-rekan gadis lainnya. Aktivitas-aktivitas itu antara lain yang ada hubungannya dengan pekerjaan di sawah, yang menurut pembagian kerja secara sex dilakukan oleh perempuan. Selain dari itu adalah berbagai aktivitas dalam rangka perkawinan, baik di dalam maupun di luar klennya. Malahan jauh sebelum upacara perkawinan itu berlangsung, para gadis sudah banyak membantu keluarga yang mengawinkan terutama, bila yang mengawinkan itu anggota klennya sendiri.

Mereka juga belajar dan membuat tembikar (*pottery*) yang terbuat dari tanah liat (*dah*) yang dicampur dengan pasir (*kersik*). Bahan itu mereka cari bersama-sama. Bahan itu diaduk dengan cara menumbuknya yang dikerjakan secara bergotong royong. Bagi gadis-gadis Gayo di masa lalu, hasil kerajinan tembikar ini merupakan lambang prestise, seandainya seorang gadis mempunyai koleksi yang cukup banyak. Bila seseorang tidak mahir membuat barang-barang itu, maka ia akan meminta bantuan kepada ahlinya

(tukang tepa). Sebagai kompensasinya sang gadis tersebut harus membantu *tukang tepa* dalam berbagai pekerjaannya di sawah.

Pada malam hari gadis-gadis itu menganyam berjenis-jenis barang anyaman dari bahan tumbuhan rawa.⁷⁶ Barang-barang anyaman ini ada yang digunakan untuk kebutuhan sehari-hari seperti tikar, karung, karung ukuran kecil bernama *sentong*, dan sebagainya. Ada pula barang anyaman yang digunakan dalam upacara seperti *ampang*, *bebalun*, *alas belintem*, dan lain-lain. Kalau barang keramik tadi dibubuhi ukiran-ukiran, maka pada barang anyaman ini pun dibuat hiasan-hiasan yang menarik dengan bermacam-macam pola hiasannya. Koleksi kedua macam barang ini turut menjadi alat ukur bagi masyarakat apakah seorang gadis itu rajin (*mutentu*) atau tidak, yang selalu diintai untuk dijadikan menantu (lihat Virgo, 1973 : 21 – 24; Melalatoa, 1976)

Selain dari pada yang di sebut di atas, pada malam hari para gadis ini saling belajar atau latihan bagaimana seharusnya *bersebuku*. *Bersebuku* adalah salah satu unsur dari upacara perkawinan, di mana seorang penganten perempuan menangis di hadapan orang tuanya, kerabat-kerabatnya, dan handai tolannya, bahkan ia menangisi tempat bermainnya (*belang pediaangan*). Di sela-sela sedu-sedannya penganten perempuan berpantun dan pantun itu mempunyai pola-pola tersendiri. Tema dari *sebuku* kepada ibunya, ayahnya, bibiknya, handai tolannya berbeda satu dengan yang lainnya. Pantunnya dalam *sebuku* di hari pertama upacara (*beguru*) berbeda dengan pantun ketika ia akan meninggalkan rumah orang tuanya (*munes*) untuk kemudian menetap selamanya di lingkungan kerabat keluarga suaminya. Tangisan dengan berpantun ini dalam upacara itu bisa berlangsung berjam-jam lamanya. Isi dan pola *sebuku* itu sudah harus dipelajari semasa remajanya, di samping yang pernah didengarnya pada upacara perkawinan orang lain. Hal lain yang mendorong para gadis itu belajar *bersebuku*, bila dalam perkawinannya ia tidak bisa mengungkapkan perasaan hatinya itu, mungkin sekali ia akan merasa malu (Melalatoa, 1967 : 14 – 15).⁷⁷

Contoh *sebuku* dari penganten perempuan sebelum ia diserahkan kepada *Imem*, untuk diberi nasehat keagamaan, sebagai salah satu pertanda lagi bagi dirinya akan berpisah dengan kerabatnya.

*Kin sanahan pulang inengku
munuhen sejuk tawar
ni koro derongni ku aku*

*Sana dalih wih setenting si muasaliah
ulung kayu si tanih manih
ibon ine ku umuk-umukenu*

*Kagerepe sine i boh ine sejuk tawar oya
gere bayuh semangatku
gere juh pikireнку*

*Besilo ke buet kucak enti ne pekekel ine
buet konot enti ne penenaru ine
kena sana nge kubetih
ine bebelenye ku punce ni upuh*

⁷⁶ Tumbuh-tumbuhan rawa itu antara lain : *kertan*, *benyet*, *beldem*, *cike*, *bernung*.

⁷⁷ Contoh *sebuku* lihat lampiran, halaman 172 – 176.

bepangkal i tapak ni pumu

*Inipe nge kul tuaiku
nge raya bahgiengku
ari mudah ni ate ni kum biak
ulung kayu ni sudere
oya kati kukowa
buet kucak enti ne kul nine*

*Oya kati ku sawahan ku ine
enti kena aku ine bekekecut salak
belelayu rupe
kati bermamang serapah ari ama
muluahan si beret
munatangan si sipet*

*Terih pedih ama mukekus kulit
mutenting rayoh
si kena aku
oya kati ama bermamang serapah
berbabit segere
kati nge iteldus ni ama ari tenumpit rapat
kati nge iluah nine ari nemen king
terih pedih asal ama
si kena aku mugulung langit
mutimpe bumi
kati renyel ama munyerah naku
beroros senare berpinang tulu*

Terjemahan :

*Buat apa gerangan ibu
meneteskan setawar dingin
seperti kepada "kerbau rebahan" bagiku*

*Mengapa air setetes yang berasaliah
dedaun kayu yang bertumpah tindih
ibu taruhkan di atas ubunku*

*bila itu tidak diteteskan tadinya
tidaklah tersentuh perasaanku
tidaklah melayang jauh sangkaku*

Namun kini yang kecil jangan lagi ibu besarkan
yang pendek usah lagi ibu panjangkan
karena aku pun maklum sudah
ibu berbelanja di simpulan kain
bermodal telapak tangan

Dengan begini saja aku sudah merasa bertuah
aku sudah bahagia
dengan kasih sayang sanak famili
dengan dedaunan kayu dari saudara-saudara
karena itulah aku menghalangi
masalah kecil jangan lagi ibu besarkan
yang pendek jangan lagi ibu panjangkan

Karena itu kuharapkan padamu ibuku
jangan karena aku ibu berkerinyut kening
sampai ibu berpucat muka
lepaskan yang berat darimu
ambillah putusan

Takut benar ayahku tergores kulitnya
menetes darahnya
buat diriku ini
karena itu ayah serba tergopoh
bergegas-gegas
agar aku lepas dari pangkuan ayah
agar tersingkir dari beban ibu
takut benar kiranya ayahku
karena aku tergulung langit
dan terban bumi
karenanya buru-buru melepas diriku
dengan secupak beras dengan pinang tiga

Contoh *sebuku* dari penganten perempuan yang sasarannya agak umum :

Tar bilangan si jeroh tar ketike si bise
Nge susun sembilang pucuk, nge rempak lagu re
Ku ini ku ini mi melekat ari timur ari barat
Ari kubah ari kubur
Munuhen longoh, ini si seringini

Ku umuk-umuk ni amangku ni

Ku ujung jejari ni inengku ni

*Gelah lagu wih muserae ku amangku ni
 Meh longoh si mubatang tebeh, si mu kayu atu
 Gelah mi muralik si muperdu
 Gelah lagu kuning urum kapur
 Mukale ku umangku ni*

*Ike nong longoh si ari ruesku
 Enti mamang serapah ama munyerane
 Ike sejuk tawar ari ruesku
 Enti babit segere ama mumakulne
 Kena sejuk tawar ari aku
 Si ku emah ari rerupenku
 Ike nong longoh ari ruesku
 Enti mamang serapah
 Kena ku emah ari belang pedianguku*

Terjemahan :

Pada saat yang baik ini
 Semua telah tersusun bagai pucuk dan rata bagai sisir
 mari mendekatlah malaekat dari timur dan barat
 dari kubah dan dari kubur
 menurunkan kesejukan di makam ini
 ke atas ubun-ubun ayahku
 ke ujung jemari ibuku ini

Semoga bagai air meresapnya pada ayahku
 sejuklah semua yang porak poranda
 semoga teranglah asal-usulnya
 semoga seperti kunir dan kapur
 rinduku pada ayahku

Kesejukan yang datang dari tubuhku
 jangan terburu ayah menerimanya
 setawar sedingin yang kubawa
 jangan tergesa ayah menampungnya
 karena setawar sedingin dari diriku
 kubawa dari lubuk yang keruh
 setawar sedingin yang kubawa
 usah bergegas tergesa menerimanya
 karena kubawa dari tempat tak menentu
 (Dan sebagainya)

Semua yang kami gambarkan di atas adalah kehidupan para remaja di masa sebelum kedatangan Jepang. Kedatangan Jepang yang relatif singkat itu membuat keadaan menjadi porak poranda, sehingga nadi kehidupan adat dan kebiasaan (*resam*) lainnya hampir tidak berdenyut lagi (Coubat, 1976a : 1 – 2). Keadaan tak menentu warisan Jepang ini disusul peristiwa-peristiwa lain seperti revolusi fisik, peristiwa DI/TII, pemberontakan G 30 S PKI dan seterusnya. Bagaimana pengaruh peristiwa-peristiwa itu terhadap kehidupan remaja, kiranya belum banyak mendapat perhatian, sehingga tulisan-tulisan mengenai masalah itu belum banyak kami temukan. Menurut hemat kami dalam periode yang penuh gejolak tadi, golongan remaja tidak banyak mendapat kesempatan untuk mengenali nilai-nilai, norma-norma adat; sedang acuan penggantinya belum ada yang mantap, sehingga dunia remaja itu seolah tanpa pegangan. Norma agama yang secara umum bertambah baik, tetapi golongan remaja belum menjadi sasaran yang semestinya. Perkembangan agama lebih banyak tertuju kepada orang-orang tua. Komunikasi dengan dunia luar semakin terbuka lebar yang menawarkan banyak pilihan untuk ditiru. Para remaja pun lalu memilih jalan sendiri-sendiri tanpa kontrol norma yang pasti.

Hubungan seksual. Hubungan seksual di luar pernikahan adalah sangat tercela dalam masyarakat ini. Hubungan seksual ini di masa lalu telah menjadi perhatian dalam norma adat dan kaidah agama Islam. Aturan yang sedemikian ketatnya menyebabkan jarang ditemukannya kasus-kasus pelanggaran hubungan seksual. Bila hal ini terjadi dalam satu lingkungan masyarakat mereka, maka biasanya menjadi kabar yang sangat menggemparkan (Husin LB, 1973 : 4). Dalam *resam* di Gayo hubungan muda-mudi itu disalurkan melalui lembaga *murojok* dan *bedemu*. Pertemuan muda-mudi terutama dalam *bedemu* sesungguhnya berlangsung dalam keadaan bebas, karena mereka berada di tengah hutan atau di suatu tempat yang sangat terpencil. Namun demikian jarang terjadi pelanggaran hubungan seksual.

Seandainya terjadi hubungan seksual di luar nikah, maka sebab terjadinya mungkin akan berbeda-beda. Ada hubungan seksual yang terjadi karena suka sama suka (*due sekenak*), tetapi mungkin juga atas dasar paksaan dari pihak laki laki atau perkosaan (*roba*). Dalam adat dinyatakan ada tiga macam tanda sebagai bukti adanya perkosaan (*roba*) yang menimpa seorang perempuan. Bukti itu ditemukan di tempat yang berbeda di mana perempuan biasa melakukan kegiatan sehari-hari.

(1). Di sekitar tempat pemandian terdapat bukti *labu* (keramik) yang pecah. Dalam adat dinyatakan : *Ike i waih wunen labu mupecah*.

(2). Di seputar bukit di mana kaum perempuan biasa mencari kayu api terdapat sobekan baju. Dalam bahasa adat dinyatakan : *Ike i bur perutemen baju murebek*.

(3). Di seputar tempat menjemur padi terdapat *jangkat* ('tali') yang putus. Dalam bahasa adat dinyatakan : *Ike i belang pejemuren, jangkat metus*.

Pelanggaran seksual yang terjadi antara pihak yang masih terbelang kerabat atau pihak yang tidak dibenarkan oleh adat disebut *mengeroba*. Dalam bahasa adat dinyatakan : *Gere ipan wih rukah, gere ipan hukum nikah*. Bila hubungan seksual di luar nikah itu terjadi atas dasar suka sama suka, keduanya akan dikenakan sanksi denda seekor kerbau dan beras. Denda itu akan dibayar oleh kedua belah pihak. Kerbau dan beras ini akan dimakan bersama-sama oleh warga dalam satu upacara.

Pihak laki-laki akan dikenakan denda seekor kerbau (*koro sara*), dan pihak perempuan di denda dengan beras (*oros segenap dirie*). Kerbau tadi akan dipotong untuk suatu upacara "membersihkan kampung" dari noda yang diperbuat oleh dua insan tadi. Sedangkan beras tadi juga untuk makan bersama yang dihadiri oleh orang sekampung. Kemudian kedua orang itu akan diusir dari kampung itu (*parak*) tanpa dinikahkan (Husin LB, 1973 : 1 – 2).

Dilihat dari tempat di mana pelanggaran seks itu dilakukan dapat di bedakan antara pelanggaran yang disebut *kahar*, *angkara*, dan *masukara*. Pelanggaran seks di mana seorang laki-laki masuk ke kampung atau ke klen lain disebut *kahar*. Apabila pelanggaran seks itu dilakukan di perbatasan kampung disebut *angkara*. *Masukara* apabila seseorang laki-laki melakukannya di suatu kampung kemudian dikejar dan tertangkap di kampung lain (Ara, 1972 :5, 21; Husin LB, 1973 : 3).⁷⁸

Persangkaan terhadap telah terjadinya pelanggaran hubungan seksual dapat dilihat dari bukti-bukti tertentu. Tentang bukti-bukti telah tersimpul dalam pepatah adat yang berbunyi : *Item tenoran man, kuring mupegaruten*, artinya kalau seekor binatang buas telah memakan mangsanya tentu ada sisa-sisa atau bekas-bekasnya. Bukti-bukti itu dapat terwujud dengan apa yang disebut *iyet*, artinya bila perbuatan itu dilakukan dengan kekerasan dapat dilihat misalnya dari baju si perempuan yang robek. Bukti lain bahwa perbuatan itu dapat atau pernah dilihat karena tertangkap basah (*alal mal*), sedangkan yang terlihat saja disebut *penayat*. Bukti lain dengan menemukan barang milik si laki-laki tertinggal di rumah perempuan di mana perbuatan itu dilakukan (*mata bene*) (Husin LB, 1973 : 5 – 6; Ara, 1972 : 3).

Berkenaan dengan hubungan antara pihak-pihak yang berbeda jenis kelamin yang bukan muhrimnya, ada beberapa perwujudan hubungan yang dianggap tidak baik (*sumang*). Ada empat macam *sumang* yaitu *sumang kenunulen*, *sumang pecerakan*, *sumang perbueten* dan *sumang penengon*. Bila seorang laki-laki dan perempuan yang belum menikah duduk berdekatan tanpa ada orang lain disebut *sumang kenunulen*. Seorang laki-laki dengan seorang perempuan yang bukan muhrim tidak baik membicarakan soal-soal yang berhubungan dengan sex (*sumang pecerakan*). Seorang laki-laki yang melihat perempuan, misalnya sedang mandi disebut *sumang penengon*. Seorang laki-laki yang bukan muhrim dari seorang perempuan lalu memegang perempuan itu (*sumang perbueten*). Semua ini dilarang oleh adat dan sanksinya hanya berupa teguran (Husin LB, 1973 : 7 – 8)⁷⁹. Pada masa terakhir ini perwujudan hubungan-hubungan yang demikian ini sudah banyak berubah, di mana anggota masyarakat sendiri sudah mulai tidak mepedulikan lagi.

Upacara perkawinan. Di bagian terdahulu telah dibicarakan hal-hal yang berhubungan dengan prinsip adat perkawinan, kecuali mengenai upacara perkawinannya sendiri. Dalam rangka membicarakan upacara perkawinan ini kami telah mempergunakan beberapa sumber (Coubat, 1976 : 28 – 106; Djauhari, 1973 : 27 – 39; Kadir, 1971a : 1 – 3; Husin, tt. : 1 – 3, dan lain-lain) ditambah dengan hasil pengamatan dan wawancara. Dalam perkawinan dengan adat menetap sesudah nikah yang virilokal, upacaranya ada yang dilaksanakan secara sederhana dan ada pula yang berlangsung secara besar-besaran dengan mengikuti seluruh tata cara adat (*kerje beratur*). Dalam pembicaraan ini kami mulai dari peminangan sampai kepada mengantarkan penganten perempuan ke lingkungan kerabat laki-laki (*munenes* atau *munanas*).

Peminangan (*munginte*) dilakukan oleh pihak laki-laki kepada pihak perempuan. Utusan yang pergi melakukan peminangan ini biasanya bukanlah orang tua kandung dari pemuda itu, tetapi anggota kerabat yang lain. Kerabat yang paling baik adalah pihak *juelen*, yaitu saudara perempuan ayahnya yang telah kawin secara *juelen* (patrilokal) bersama dengan suaminya. Kedatangan mereka ini hanya membawa bahan-bahan atau perangkat makan sirih (*mangas*) yang akan disuguhkan untuk dicicipi oleh pihak perempuan. Pihak yang didatangi ini kadang-kadang bukan orang tua kandung dari gadis itu, tetapi kerabat yang telah ditunjuk untuk mewakilinya.

⁷⁸ Antara kedua sumber ini ada perbedaan pengertian antara konsep-konsep tersebut di atas.

⁷⁹ Dalam penelitian kami (1975) untuk bermacam-macam *sumang* seperti tersebut di atas, sanksinya bukan sekedar teguran, tetapi ada sanksi yang lebih tegas yang diatur norma adat.

Selesai makan sirih dan bicara penuh basa basi, lalu pihak yang meminang menyampaikan maksud yang sebenarnya. Maksud ini disampaikan dengan cara yang penuh sopan-santun dan dengan bumbu ungkapan-ungkapan adat. Pihak yang didatangi juga harus menyambut dengan ramah-tamah. Kedatangan pertama ini biasanya tidak menghasilkan suatu putusan apapun, kecuali pihak yang menerima akan mengatakan bahwa mereka akan berpikir-pikir dulu untuk beberapa hari dengan ucapan *berhamal-hamal*⁸⁰ terlebih dahulu. Selama beberapa hari berpikir ini pihak perempuan akan berembuk dengan kerabat-kerabatnya. Sementara itu kepada gadis yang dipinang juga ditanyakan apakah dia suka kepada laki-laki yang meminang.⁸¹ Tentu saja pihak kerabat tidak lupa menilai laki-laki yang meminang sesuai dengan harapan yang terkandung dalam sistem nilai budaya masyarakat Gayo umumnya. Menurut lazimnya meskipun pihak gadis jauh-jauh hari sudah menilai dan sudah setuju dengan pihak pemuda itu, tetapi waktu untuk *berhamal-hamal* itu tetap ada untuk menjaga harga dirinya.

Pada masa yang lebih akhir (1972) kecenderungan sebagai syarat yang diharapkan oleh masyarakat Gayo untuk kawin dapat dilihat dari suatu hasil penelitian pada tahun 1972. Dari sejumlah responden (N = 501) harapan yang terbesar untuk laki-laki dan perempuan adalah berbudi pekerti yang baik, kemudian disusul berpendidikan dan syarat agama. Variabel yang lain, yang kecil jumlahnya, misalnya, mempunyai mata pencaharian sendiri, berharta, keturunan bangsawan, dapat mengurus rumah tangga dan lain-lain (Vredenburg, 1974 : 94 – 95). Untuk lebih jelasnya lihat pada tabel berikut ini, :

Tabel 10
Pendapat Responden Terhadap Syarat Berumah Tangga
Bagi Seorang Laki-laki dan Perempuan
(N = 501)

No	Value	Absolute Frequency (%)		Adjusted Frequency (%)		Cumulative Adj. Freq. (%)	
		L	P	L	P	L	P
1.	Pendidikan	120	100	24.0	20.0	24.0	20.0
2.	Keturunan Bangsawan	16	17	3.2	3.4	27.2	23.4
3.	Berharta	20	13	4.0	2.6	31.1	26.0
4.	Budi Pekerti Baik	196	244	39.2	48.8	70.3	74.7
5.	Syarat Fisik (Gagah/Cantik)	7	10	1.4	2.0	71.7	76.6
6.	Dapat Mengurus Rumah Tangga	14	21	2.8	4.2	74.5	80.8
7.	Syarat Beragama	68	63	13.6	12.6	88.0	93.4
8.	Lain <i>belah</i>	1	1	0.2	0.2	88.2	93.6
9.	Punya Mata Pencaharian	28	1	5.6	0.2	93.8	93.8

⁸⁰ *Berhamal-hamal* (berasal dari kata *hamal* = 'mimpi') yang berarti seakan-akan keputusan itu didasarkan kepada hasil tafsiran suatu mimpi. Baik buruknya mimpi itulah yang menentukan keputusan itu, meskipun itu hanya satu cara agar terasa lebih halus. Masa *berhamal-hamal* ini kadang-kadang disebut *peramalan*.

⁸¹ Di masa lalu ada kasus-kasus di mana sebelum perkawinan itu mereka belum saling mengenal, karena ditentukan oleh orang tuanya.

No	Value	Absolute Frequency (%)		Adjusted Frequency (%)		Cumulative Adj. Freq. (%)	
		L	P	L	P	L	P
	Sendiri	28	1	5.6	0.2	93.8	93.8
10	Lain-lain	21	23	4.2	4.6	98.0	98.4
11	Tidak tahu	10	8	2.0	1.6	100.0	100.0

Sumber : Vredenburg, J., et al, 1974 : hlm. 94 – 95.

Beberapa hari kemudian sesuai dengan janji yang telah diberikan oleh pihak perempuan, maka pihak laki-laki datang kembali mendengarkan keputusan pihak perempuan (*murai pikir*). Bila lamaran itu dapat diterima oleh pihak perempuan, maka pihaknya pada kesempatan itu akan memberitahukan berapa besarnya mas kawin (*unyuk = teniron*) yang diminta. Mas kawin yang diminta ini tentu masih akan dipikirkan oleh pihak laki-laki apakah mereka sanggup untuk memenuhinya. Pada suatu hari yang telah ditentukan mereka akan mengabarkan sanggup atau tidak memenuhinya (*munulaken pikir*).

Bila *teniron* itu dapat dipenuhi oleh pihak keluarga laki-laki, maka akan ditentukan kapan penyerahannya. Acara penyerahan itu disebut *turun caram* (*mubilang mas = mujule mas*). Pada saat *turun caram* ini pula pihak laki-laki membawa beras dua liter (*senare*), telur dan sebetuk cincin yang disebut *cencim keselan*, yang semuanya diserahkan kepada pihak perempuan. Sebaliknya pihak perempuan menyerahkan sebuah kantong yang terbuat dari kain yang berisi bahan-bahan makanan sirih (*cana*). Penyerahan itu dilakukan oleh laki-laki dari kedua belah pihak. Penyerahan semacam ini harus dihadiri oleh pemangku adat yaitu *Sarak Opat* yang terdiri dari *Pengulu*, *Imem*, *Petue* dari kedua belah pihak. Penyerahan ini dipimpin oleh seorang juru bicara (*telangke*) yang berpidato secara adat (*bermelengkan*).

Tiga hari setelah penyerahan mas kawin ini datang lagi utusan untuk menanyakan kapan dilaksanakan akad nikah (*katip*). Upacara akad nikah ini di masa lalu biasanya dilaksanakan di mushola (*mersah*) yang harus dihadiri oleh *Sarak Opat* kedua belah pihak dan dipimpin oleh *Imem* dari pihak perempuan. Pada masa terakhir ini tidak lagi dilaksanakan di mushola, tetapi di rumah penganten perempuan sendiri, yang dipimpin oleh pejabat kantor agama tingkat *Kemukimen* yang disebut *Tengku Kali* (*Kadhi*). Setelah *katip* barulah menyusul upacara peresmian perkawinan. Antara *katip* dan peresmian itu ada masa *tongkoh* yang kadang-kadang berlangsung satu atau dua bulan, tetapi tidak jarang mengambil waktu tahunan. Selama *tongkoh* bagi pihak laki-laki merupakan masa *mantang*, artinya ia harus bersikap sopan terhadap kerabat isterinya terutama kepada mertua. Apabila pada masa itu kebetulan berpasangan dengan mertuanya di jalan, maka penganten laki-laki ini harus berhenti dan memalingkan muka dengan tidak perlu menyengamnya. Pada masa ini segala tindak-tanduknya selalu dalam pengamatan pihak kerabat perempuan. Pada masa inilah ia harus menunjukkan bahwa ia berbudi baik dan berakhlak baik sesuai dengan nilai dan norma adat. Apabila pada masa ini kerabat wanita menilai tingkah lakunya tidak baik, maka perkawinannya itu bisa gagal. Pada masa terakhir ini masa *tongkoh* dan *mantang* itu tidak ada lagi, karena *katip* disusul dengan peresmian perkawinan tanpa tenggang waktu.

Dalam rangka upacara peresmian perkawinan secara besar-besaran (*kerje beratut*) ini selain anggota kerabat terdekat, terlibat juga anggota klennya bahkan anggota *kum segenap* (*kindred*). Untuk ini jauh-jauh hari mereka sudah pergi mencari kayu api untuk keperluan memasak selama upacara dan mencari kayu *uyem* (*pinus mercusii*) untuk penerangan, karena di masa lalu belum ada lampu seperti petromaks apalagi listrik.

Biasanya yang mencari semua ini adalah para jejak dan gadis dari klen ibunya penganten (*ralik*) dan pihak *juelen* yaitu klennya dari suami saudara perempuan ayah. Bila hari peresmian itu sudah lebih dekat lagi mulailah mengambil gabah dari lumbung (*menakut*) yang kemudian dijemur terlebih dahulu. Banyaknya gabah ini tergantung kebutuhan, sedangkan untuk peresmian *kerje beratur* biasanya tidak kurang dari 60 kaleng (*sukunce*), atau 1200 liter.

Semakin dekat hari peresmian itu, anggota kerabat semakin banyak lagi terlibat dalam macam-macam pekerjaan. Mereka mulai mencari bahan sayur mayur untuk upacara itu. Bahan sayur itu ada yang diambil dari ladang-ladang mereka, tetapi ada juga yang dicari saja di hutan. Bahan sayur yang biasanya tidak pernah ketinggalan adalah nangka. Menjelang sehari atau dua hari sebelum upacara kadang-kadang kerabat yang datang dari kampung yang jauh juga membawa bahan sayur mayur.

Menurut biasanya hari yang dianggap paling baik yang dipilih untuk hari peresmian itu adalah *due rebulen* (tanggal dua) atau *empat belas rebulen* (tanggal 14) bulan Arab tertentu. Sebaliknya hari yang kurang baik adalah sesudah tanggal 14 sampai akhir bulan (*tirus ni ulen*). Hari yang kurang baik itu sehubungan dengan apa yang disebut *mugue*⁸², di mana diyakini akan timbul bahaya tertentu. Untuk bulannya sendiri, bulan yang dianggap kurang baik adalah bulan Muharram, Rajab, dan Sya'ar, sedang bulan yang lainnya dianggap baik. Sekarang tidak banyak lagi orang yang mengetahui apa alasannya, karena orang tidak lagi banyak mengamalkan perhitungan itu. Pelaksanaan perkawinan itu pada umumnya diadakan setelah musim panen padi atau menjelang masa bersawah. Hal ini mungkin sehubungan dengan akan dipakainya tenaga penganten laki-laki dalam pengerjaan sawah. Di sinilah ia pertama menunjukkan sifat rajin kepada pihak mertuanya dan pada saat itu ia diperlakukan seperti orang "dipelonco".

Pesta perkawinan ini dimulai dengan malam musyawarah para kerabat terdekat dari orang tua penganten. Para kerabat dekat itu, misalnya, saudara sekandung ayah dan saudara sepupu ayah, saudara kandung dan sepupu yang sudah kawin dari sang penganten; sering pula saudara sepupu dari pihak ibu penganten. Forum pertemuan kelompok ini disebut *pakat sara ine*. Pada malam inilah secara resmi diputuskan bagaimana sifat upacara itu, apakah secara sederhana (*si bensi*), sedang-sedang saja (*si lah*), atau secara besar-besaran (*si kul* atau *kerje beratur*). Putusan itu hanya formalitas saja, karena sesuai dengan persiapan atau perlengkapan yang ada atau yang sudah diusahakan jauh-jauh hari sebelumnya, sudah diketahui besar kecilnya upacara itu. Dalam forum musyawarah tadi, orang tua yang bersangkutan biasanya dengan rendah hati meminta supaya upacara itu yang sederhana saja (*si kucak*). Pihak kerabat biasanya mengusulkan lain, yaitu supaya dilaksanakan secara besar-besaran, meskipun hal itu sudah diketahui memang demikian.

Pada malam berikutnya adalah *genap sedere* (= *pakat sedere*). Malam ini merupakan pertemuan anggota kerabat yang lebih luas lagi, meliputi anggota *belah* yang bersangkutan dan para anggota *kindred*. Malam tersebut meskipun disebut musyawarah (*pakat*), namun sebenarnya mengemukakan apa yang telah diputuskan pada malam *pakat sara ine* tersebut di atas. Pada malam kedua ini tidak ada lagi keputusan-keputusan yang baru, meskipun dari sana sini ada usul-usul tetapi tidak lagi mempengaruhi putusan malam sebelumnya kecuali untuk penyempurnaan. Malam ini sering juga disebut malam *man brahrum* (*man* = 'makan'; *brahrum* = 'onde-onde') yang merupakan salah satu makanan khusus di malam seperti itu di samping hidangan nasi dan lain-lain. Mereka yang ikut membuat onde-onde dan memasak nasi dan lain-lain malam itu, di samping gadis-gadis dari yang telah disebut di atas, juga gadis-gadis dari klen (*belah*) lain.

⁸² Hari *mugue* itu ada untuk manusia, kerbau, padi, emas (uang untuk membeli sesuatu atau untuk memberikan utang kepada orang lain) dan sebagainya.

Selesai upacara resmi *genap sedere* para kerabat yang hadir diharapkan tidak pulang. Pada malam itu di rumah penganten perempuan ada semacam "pameran" hasil kerajinan calon penganten perempuan itu. Barang-barang anyaman (*alas penalas*) dan tembikar hasil karya penganten perempuan ini di masa gadisnya, diperlihatkan kepada hadirin. Barang anyaman dengan motif-motif ukiran yang indah tentu akan mendapat pujian dari hadirin. Pada hakikatnya acara ini adalah untuk mendorong para gadis lain untuk berbuat lebih rajin menganyam. Barang-barang hasil kerajinan itu menjadi simbol harga diri bagi sang calon penganten. Kalau koleksinya sedikit dan buruk yang bersangkutan akan merasa malu.

Pada malam itu juga di antara kerabat perempuan ada yang memasak sayur tanpa kuah (*jantar pengat*) yang akan dihidangkan pada acara *beguru* keesokan harinya. Malam ini juga sejumlah laki-laki dan perempuan menjemput (*munangon*) anggota *Sarak Opat* dan *ralik* untuk mengatakan bahwa besoknya ada acara *beguru*. Kedatangan utusan ini biasanya membawa bahan makanan sirih (*mangas*) yang diserahkan kepada pihak yang diundang ini. *Beguru* adalah upacara di mana penganten perempuan diserahkan kepada *Imem* untuk diberi nasehat yang berhubungan dengan masalah-masalah keagamaan.

Pagi harinya penganten perempuan ini bersama teman-teman gadisnya dibawa ke tempat pemandian di luar kampung. Sekembalinya dari tempat pemandian ini ia tidak pulang lagi ke rumahnya, tetapi dibawa ke sebuah rumah lain yang disebut *umah selangan*. Dari sana nanti penganten ini akan dijemput oleh beberapa perempuan yang masih muda-muda, tetapi sudah kawin (*tetue peten*) dan mengembalikannya lagi ke rumah penganten itu sendiri. Sampai di rumah ini ia akan menangis sejadi-jadinya. Tangisan sambil menembang pantun (*sebuku*) merupakan ungkapan rasa duka yang dalam karena sudah di ambang perpisahan dengan orang tua yang dicintai, dengan teman sepergaulan (*kum segenap*), dengan tempat bermain (*belang peditangan*).

Penganten perempuan ini didudukkan di atas *ampang*, tikar tradisional yang ukuran kecil, sebagai tempat duduk kehormatan. Di sini juga telah tersedia sebuah wadah sejenis talam, yang di atasnya telah tersedia kalung (*tangang*), sejenis gelang (*ikel*), sepotong kain, beras dalam cawan, beberapa jenis tumbuhan yang telah diikat (seperti *batang teguh*, *dedingin*, *celala*, *ongkal*, *kayu kul* dan lain-lain). Pangkal dari tumbuhan yang diikat ini dicelupkan ke dalam wadah tembikar (*buke*) yang berisi air. Dalam cawan tadi ada pula padi yang telah digongseng (*bertih*) dan beras, di mana nanti akan ditaruh di atas kepala penganten perempuan sebagai apa yang disebut *jujung*, yang secara simbolik dianggap sebagai beban hidup yang harus dipikul. Kemudian seseorang mendekati *ralik* sambil menyodorkan *mangas*, sebagai tanda permohonan supaya ia menepung tawari penganten perempuan dengan sarana tumbuh-tumbuhan dan beras tadi. Maksud tepung tawar ini agar penganten mendapat keselamatan, kebahagiaan, banyak rejeki dan sebagainya (Umar, 1966 : 8 – 9). Cara menepung tawar, pertama-tama menyatukan kedua telapak tangan penganten. Bagian akar tumbuhan tadi dicelupkan ke dalam *buke* yang telah diisi air. Akar itu dikenakan ke tangan yang terlipat dan ke bahunya berturut-turut tiga kali. Demikian pula beras ditaruh di atas tangan, bahu, kening berulang-ulang. Selesai menepung tawar *ralik* mengenakan pakain penganten perempuan ini. Akhirnya penganten menyembah *ralik* dan menangis sambil menembangkan kata-kata tertentu yang puitis sifatnya (*bersebuku*).

Cuplikan *sebuku* :

I atan asar i tuyuh ni ruhul mane

Nge mu doa sempena ari ine ari ama

Mudowa i murai rakan sebetku

Kenalamku kin rapatku kunul

Kin emisku nome bang urum rakan sebetku

Rupen kin jelenku musirang

Kin denengku cere

Nge ku rempekan rakan sebetku

Urum kum segenapku

Mujurahan lemak urum lungi

Catan urum cati

Kupen pamarinku mujulen alas penomenku

Kupen kin pamarinku murum urum rakan sebetku

Terjemahan :

Sebelum asar sesudah lohor kemarin

rupanya sudah ada restu dari ibu dan ayah

merestui mengumpulkan teman sepermainanku

kukira buat menghibur diriku

untuk melelapkan tidurku dengan mereka

rupanya menjadi jurang pisah

menjauhkanku dengan mereka

Telah kukumpulkan teman sepermainanku

dengan handai tolanku

aku dihidangi lemak manis

sedap dan gurih

rupanya akhir dari penyerahan tikar tidurku

kiranya sebagai akhir dari cengkeramaku dengan mereka

Seusai penganten ini *bersebuku* kemudian ia diantarkan ke rumah *Imem* di mana di sana ia diajarkan membaca sahadat dan nasihat-nasihat keagamaan lainnya. Di sini terbukti bahwa pada masa yang lalu ajaran agama belum mendalam, padahal kalimat sahadat itu sebagai salah satu rukun Islam yang paling dasar. Di sini juga diketahui ada kemungkinan lain di antara anggota masyarakat itu belum benar untuk mengucapkan kalimat sahadat itu. Upacara *beguru* ini disusul dengan *tongkoh* lagi selama dua atau tiga hari, seakan-akan merupakan hari istirahat. Di hari-hari itu sebenarnya merupakan kesempatan untuk mengecek kembali apakah semua persiapan sudah tersedia. Apakah sudah siap *upuh ulen-ulen*, yakni kain adat dengan motif hiasan tertentu yang merupakan selimut penganten yang dikenakan pada bagian upacara tertentu. Persiapan lainnya ialah hiasan sanggul (*cemara*), cerana (*batil*), alat penggiling bumbu (*legen*), alas periuk belanga (*rekal*), sunting kepala yang dibuat oleh *ralik*, dan sebagainya.

Selesai masa *tongkoh* ini barulah mulai masuk kepada upacara inti dari perkawinan ini. Upacara inti itu dimulai dengan malam *jeye uce* (*jeye* = 'jaga'; *uce* = 'kecil'), di mana yang hadir hanya kerabat-kerabat dekat saja. Pada malam-malam berikutnya mereka ini bertindak sebagai tuan rumah (*sukut bersinte*). Di malam *jeye uce* ini ditentukan pembagian tugas, misalnya siapa yang harus mengundang penari adat (*guru didong*), penabuh rebana (*guru guel*), petugas khusus yang memasak nasi penganten laki-laki (*bei* = *aman mayak*) yang biasanya terdiri dari tiga orang gadis. Pada malam ini juga biasanya ada pergelaran kesenian *didong* yang hanya dilakukan oleh orang-orang dari klen yang bersangkutan saja.

Malam berikutnya adalah malam *jeye kul* (*kul* = 'besar') yang biasanya berlangsung semalam suntuk. Acara kesenian yang dipertunjukkan lebih banyak ragamnya, misalnya *guru didong*, *guel*, *didong*. *Guru didong* adalah tarian yang dilakukan oleh satu orang penari atau duet. Sang penari meliuk-liuk sambil berpantun dan mengibas-ibaskan kain yang disandangnya. Bila penarinya dua orang maka kedua penari seperti ayam yang sedang berlaga, saling sambar menyambar, dengan pantun bersahut-sahutan. Tarian ini biasanya disusul dengan tari *guel*, tarian yang melambangkan penganten itu sebagai jelmaan seekor gajah putih yang diangkat dari legenda "gajah putih" yang terkenal di Gayo. Penari ini berselimutkan kain yang terhias dengan motif hiasan tertentu (*upuh jerak*), memakai kalung (*tangang birah mani*), ikat kepala dari kain hitam (*bulang rekai*), Tarian diiringi instrumen musik seperti *repa'i*, seperangkat canang, dan gong. Kesenian *didong* dipertandingkan antara dua group yang berbeda klen. Kadang-kadang kerabat-kerabat yang datang dari kampung yang jauh tidak ketinggalan membawa group *didongnya* yang siap pula dipertandingkan pada malam itu. Dengan demikian pada malam tersebut akan dimeriahkan oleh tiga group kesenian yang berlangsung semalam suntuk.

Kerabat yang datang dari jauh tadi biasanya juga membawa bahan-bahan sayur mayur, beras, bahkan seekor kambing untuk dipotong dan dimakan bersama pada malam pesta itu. Apa yang dibawa ini dengan tujuan meringankan beban *sukut bersinte*, di samping kedatangan mereka adalah untuk memeriahkan suasana. Hakikat yang sebenarnya kedatangan kerabat ini adalah untuk mempererat ikatan hubungan kekerabatan. Kedatangan mereka yang seperti ini biasanya disebut *mah atur*.

Pada sore keesokan harinya pihak penganten laki-laki dan pihak penganten perempuan turun dari rumahnya masing-masing. Rombongan yang turun dari rumah pihak perempuan adalah dengan urutan : pendamping penganten perempuan (*pengasuh*), penganten perempuan (*inen mayak*), wakil *juelen* dengan tanda menyandang kain merah di pundaknya, diikuti oleh para gadis yang membawa seperangkat canang, *guru didong*, lelaki setengah baya yang sudah kawin (*tetue peten*) yang masing-masing membawa pohon tebu yang masih berdaun, diikuti lagi para perjaka yang biasanya berkeredong kain sarung sambil bersorak sorai. Di pihak lain dari rumah penganten laki-laki dengan urutan : *pengasuh* penganten laki, penganten laki (*aman mayak*), *tetue peten* perempuan yang membawa pulut (*kunyit*) dan nasi, disusul para gadis dengan canangnya, *guru didong* yang membawa talam berkaki dari kuningan (*dulang*) yang di atasnya ada potongan-potongan pohon tebu dengan ukuran panjang kira-kira sehasta. Selain itu dibawa pula tiga buah wadah air sejenis kendi dari tanah liat (*labu*) yang berisi sejenis minuman bandrek (*serbet*). Mulut wadah ini ditutup dengan daun pisang dan diikat (*beketing*).

Iring-iringan dari kedua belah pihak ini menuju ke suatu tempat di luar kampung di mana biasanya ada lapangan. Di tempat itu *guru didong* masing-masing pihak menari-nari seperti akan berlaga dengan mengibas-ngibaskan kain yang terselimut di badannya dan berpantun berbalasan (*sining*). Sambil menonton *sining* ini para *pengasuh* meminum *serbet*. Irisan-irisn buah kelapa yang dicucukkan pada belahan bambu sebesar lidi (*keramil bercucuk*) dibagi-bagikan kepada anak-anak yang hadir. Di antara rombongan pihak penganten laki-laki ada seorang anak kecil laki-laki yang disebut "penganten kecil" (*bei kucak*). *Bei kucak* ini tugasnya mengajak penganten laki-laki yang biasanya malu-malu itu menari bersama *guru didong*. Akhir dari upacara ini biasanya sudah menjelang senja.

Sekembalinya dari tempat upacara yang di luar kampung itu, penganten laki-laki bersama para gadis dan *guru didong* dibawa ke sebuah rumah (*umah selangan*). Rumah itu bukan rumah kerabat atau anggota klennya, tetapi rumah orang yang sudah jauh hubungan kerabatnya (*biak*). Sekitar jam 22.00 ke rumah ini datang utusan dari pihak penganten perempuan membawa *ampang* dan *sedelung*. *Ampang* ini merupakan *ampang* yang istimewa dengan motif-motif hiasan yang indah dan disebut *ampang tulu*. Tujuan kedatangan utusan ini adalah untuk menjemput penganten laki-laki yang akan dibawa ke

rumah penganten perempuan. Namun pihak penganten laki-laki ini tidak begitu saja mau berangkat, mereka masih memeriksa *ampang* yang dibawa tadi. Apakah anyaman dan hiasan *ampang* itu tidak ada cacatnya. Kalau *ampang* itu cacat dan tidak berkenan di hati mereka, maka keberangkatan ke rumah penganten perempuan bisa tertunda, yang disebut *muten rempele*. Sebaliknya kalau tidak ada masalah, sebelum berangkat mereka terlebih dahulu makan makanan (*gegerip*) yang dibawa dalam piring besar (*seludung*) tadi.

Kemudian penganten laki-laki ini naik ke rumah penganten perempuan. Di beranda depan penganten ini biasanya disodori bermacam-macam pertanyaan oleh para gadis dari pihak penganten perempuan. Semua unsur pakaian dan perhiasan yang dipakainya menjadi sasaran pertanyaan. Seorang di antara gadis itu memegang senduk nasi (*senuk*) yang panjang gagangnya. Dengan ujung gagang itulah ia menunjuk dan menanyakan.. Semua jawaban penganten ini tidak ada yang dibenarkan oleh gadis-gadis itu. Oleh karena itu penganten itu pun biasanya menjawab dengan sesuka hatinya; sedangkan jawaban yang salah itu menyebabkan gadis-gadis itu bertambah galak bertanya. Demikianlah penganten itu menjadi lama tertahan di beranda sampai datang teguran dari pihak orang-orang tua di dalam.

Penganten ini lalu dibawa ke *serami banan* yang dijemput oleh dua orang, masing-masing *wali kuwen* ("wali kanan") dan *wali kiri* ("wali kiri"). Penganten harus berjalan dengan sangat perlahan (*bejoros*) dengan sikap yang harus sopan. Ia didudukkan di tengah-tengah para tamu. Selesai makan kemudian tampil *reje* dan *ralik* dari kedua belah pihak. Mereka saling menyodorkan tempat sirih (*batil*) dan makan sirih bersama. Di hadapan para *reje*, *ralik* dan para tamu inilah penganten perempuan mencium kaki penganten laki-laki dengan cara dan sikap amat santun (*semah tungel*). *Semah tungel* yang dilaksanakan dengan cara yang khidmat itu baru sah kalau *reje* dan *ralik* tadi sudah menganggapnya benar. Dalam rangkaian upacara perkawinan di Gayo, *semah tungel* dianggap salah satu unsur upacara adat yang sangat penting, karena di sinilah khalayak ramai secara simbolis menyaksikan pengabdian isteri terhadap suaminya.

Selesai *semah tungel* kedua penganten dibawa ke dalam sebuah kamar yang sehari-harinya disebut *umah rinung*, sedangkan dalam rangka perkawinan ini disebut *delem*. Di sini dilakukan beberapa acara seperti saling menyodorkan tempat sirih (*batil*) di antara kedua penganten, saling menyapu muka (*sapu meke*), saling suap menyuapi nasi ketan (*sulang kunyit*) dan lain-lain. Selama itu tentu banyak diselingi senda gurau dan penganten laki-laki merupakan sasaran utama untuk diganggu. Selesai upacara *delem* ini kedua penganten menyalami hadirin sebagai suatu pertanda pihak kerabat penganten laki-laki akan pulang; meskipun ada beberapa orang gadis.

Pagi harinya kedua penganten ini diantarkan ke tempat pemandian (*turun kuwih*) yang terletak di luar kampung. Pergi ke pemandian itu biasanya keduanya lengkap dengan pakaian kepengantenannya. Sekembalinya dari tempat pemandian mereka makan bersama (*man berera*) dengan para gadis. Kemudian tiba-tiba terjadi "perang adat" (*perang delem*) antara gadis pihak penganten laki-laki dengan pihak penganten perempuan. Penyebab terjadinya perang ini adalah karena para gadis pihak penganten perempuan merasa kehilangan temannya dan yang dituduh menculiknya adalah para gadis pihak penganten laki-laki. Pihak yang dituduh tidak pernah mau mengaku, sedangkan pihak yang lain terus menuntut, sehingga "perang" ini tak terhindari dan biasanya berlangsung lama. Alat yang dipergunakan adalah "pedang" dari sejenis kayu yang amat ringan, *selupik* namanya. "Pedang" ini dibuat dan dikirimkan oleh para perjaka dari klen penganten laki-laki.

Pada pagi harinya kedua penganten diantar lagi ke pemandian. Malam hari disusul dengan acara *semah* di mana penganten perempuan menyembah atau sungkem pada kerabat-kerabat yang hadir. Sembari menyembah ia menangis sambil *bersebuku*. Bila ia berhadapan dengan kerabat wanita, maka kerabat itu sendiri akan menangis sambil

bersebuku. Puisi-puisi *sebuku* berbeda terhadap kerabat yang satu dengan kerabat yang lain. Isi *sebuku* kepada ibunya lain dengan kepada ayah, bibi dan teman sepergaulannya dan sebagainya. Karena banyaknya kerabat yang dihadapinya, maka suasana yang mengharu biru ini akan memakan waktu berjam-jam lamanya. Keharuan itu karena ia merasa semakin dekat saja datangnya waktu berpisah, di mana ia akan hidup di lingkungan yang baru, lingkungan kerabat suaminya.

Hari berikutnya sebelum pergi ke pemandian, para gadis membuat sambal (*cecah*). Sambal ini dibuat dari campuran ikan *depik* dengan buah hutan bernama *gele*. Sambal itu beserta nasi bungkus (*kero tum*) dikirim kepada para perjaka pihak klen penganten laki-laki. Pagi itu penganten laki-laki mengenakan pakaian penganten dan sebelum turun dari rumah oleh para gadis klen isterinya kakinya digantungi tiga karung kecil (*sentong*) berisi barang yang agak berat. Oleh sebab itu ketika ia menuruni tangga harus hati-hati. Sampai di halaman para gadis memintanya berjalan pelan-pelan. Lalu gadis-gadis itu datang mengganggunya dengan berbagai pertanyaan. Semua sikap penganten itu dinilai serba salah. Kalau jalannya terlalu lambat disuruh cepat, sebaliknya kalau cepat disuruh lambat, dan seterusnya. Beban yang memberati tubuhnya baru boleh ditanggalkan kalau sudah ada perintah dari para gadis pihak klen penganten laki-laki itu.

Sekembalinya dari pemandian ada acara menari-nari hingga kira-kira pukul 10.00. Di beranda rumah (*lepo*) kedua penganten disandingkan. Sebuah wadah tempat air dari tanah liat (*kelalang*) diserahkan kepada penganten perempuan. *Pengasuh* menyalakan tujuh potong *uyem* (*pinus mercusii*) sambil diputar-putarkannya di tangannya. Nyala api itu harus dipadamkan oleh penganten laki-laki dengan jalan menyemburkan air dengan mulut, yaitu air yang ada dalam *kelalang* tadi. Kemudian kedua penganten dijerat dengan benang sebagai simbol bahwa mereka tak terpisahkan lagi. Kemudian penganten perempuan mencuci kaki suaminya. Dalam keadaan masih terjat benang tadi keduanya dimandikan yang dilakukan para gadis pihak penganten perempuan. Sementara beberapa gadis lain bertugas mengambil air menjaga agar airnya tidak kurang. Penganten laki-laki ini tentu merasa tersiksa tetapi tidak bisa berkutik. Gadis-gadis dari pihak penganten laki-laki yang turut hadir hanya bisa melongo saja tanpa bisa membela penganten laki-laki yang "dikeroyok" itu. Acara ini biasanya berakhir menjelang petang dan diakhiri dengan makan bersama.

Malam harinya setelah acara makan bersama (*man berera*) terjadi lagi "perang". Perang ini terjadi karena ada tuduhan bahwa penganten perempuan diculik oleh para gadis pihak penganten laki-laki. Perang ini disebut "*perang berume-ume*". Dalam "perang" ini tempat tidur darurat yang terbuat dari bambu menjadi rusak sehingga tidak bisa dipakai lagi. Keesokan harinya penganten laki-laki kembali dibawa ke tempat pemandian. Tubuhnya kembali digantungi macam-macam benda. Beban yang digantungi itu tampak lebih banyak, seperti alat pendayung perahu (*luge*), keranjang rumput tempat makanan hewan (*rege*), sabit (*sedep*), pacul, potongan pohon pisang dan sebagainya. Lagi-lagi ia tidak boleh dibantu dan harus berjalan pelan-pelan. Sekembalinya dari pemandian ada acara *mubilang mas*, yaitu acara pelunasan mas kawin (*unyuk*). Acara ini harus dihadiri oleh anggota *Sarak Opat* dari kedua belah pihak dan dilaksanakan di beranda rumah (*lepo*). Selesai acara ini kembali makan bersama (*man ederen*) di mana salah satu unsur makanannya adalah "sambal" dengan ramuan jantung pisang (*cecah jantung*).

Keesokan harinya adalah hari terakhir diantar ke tempat pemandian. Acara ini disebut *mulepas*. Sekembalinya dari acara *mulepas* ini pada tubuh penganten laki-laki disangkuti dengan berbagai jenis tumbuh-tumbuhan dan rumput-rumputan. Sebagai acara penutup ada acara makan bersama dengan kerabat-kerabat yang selama ini sedemikian lelahnya membantu dalam rangkaian keseluruhan upacara. Ini tentunya merupakan ucapan terima kasih dari *sukut* atau keluarga yang punya hajat.

Mah kero dan munenes. Beberapa hari kemudian sejumlah kerabat pihak laki-laki datang ke rumah penganten perempuan dengan membawa nasi dan lauk pauknya (*mah kero*). Kedatangan ini maksudnya untuk menanyakan kapan kedua penganten ini diantarkan untuk tinggal selamanya di lingkungan kerabat laki-laki (*munenes*). Pada saat *mah kero* ini semua barang-barang milik penganten perempuan yang nanti waktu *munenes* akan dibawa, ditunjukkan lebih dahulu kepada yang hadir. Barang-barang itu yang merupakan pemberian orang tua penganten perempuan dan kerabat yang lain disebut *tempah*, misalnya barang-barang anyaman (*alas penalas*), berbagai jenis pakaian, kalung dari perak (*tangang*), barang tembikar, dan juga tidak ketinggalan kayu api. Pada kesempatan ini pula penganten laki-laki mendapat nasihat dari orang-orang tua tentang bagaimana seharusnya dia memimpin rumah tangganya yang baru kelak. Penganten perempuan yang sudah mengetahui dengan pasti hari berpisah dengan kerabat dan lingkungan yang dicintainya kembali menangis dengan puisi-puisi *sebuku* yang menyayat hati dalam lirik-lirik dengan tema yang lain pula.

Kalau sudah sampai hari *munenes* kedua penganten pergi mengunjungi rumah-rumah kerabat yang banyak membantu pelaksanaan pesta perkawinannya. Kepada setiap kerabat yang dikunjungi ia memberikan beras kira-kira setengah liter (*sengkal*) dan sementara itu penganten perempuan ini akan menangis sejadi-jadinya. Kadang-kadang ada penganten perempuan dalam situasi batin sedemikian rupa sampai pingsan karena terlalu banyak menangis dan bersebuku. Puncak kesedihannya adalah menjelang keberangkatannya atau akan meninggalkan orang tua yang dikasihinya, dan merasa dirinya sudah terjual, sesuai dengan statusnya menurut adat yang disebut *juelen* (*juel* = "jual"), yang pengertiannya adalah sama dengan patrilokal atau virilokal.

Pada masa kini semua rangkaian upacara seperti tersebut di atas sudah jarang sekali dilakukan orang. Kebanyakan orang sudah mencari praktisnya saja lagi. Demikian pula perasaan yang tersimpan dalam tangisan *sebuku* tadi juga tidak terhayati lagi, karena perpisahan dengan orang tua sudah bukan hal yang harus ditangisi. Lagi pula adat menetap yang virilokal (*juelen*) hanya bersifat formal, sedangkan kenyataannya sudah kembali menjadi neolokal atau *kuso-kini*.

Setelah seseorang kawin, secara adat statusnya berubah dari *warus* menjadi *wajib*. Seseorang yang sudah kawin berhak ikut dalam berbagai forum untuk memecahkan masalah adat dalam lingkungan kerabat. Sebaliknya seseorang yang belum kawin masih berstatus *warus*, meskipun umurnya sudah lanjut, ia tidak akan diikuti sertakan dalam membicarakan masalah-masalah adat, bahkan hadir pun tidak dibenarkan.

Kematian. Dalam rangka menghadapi kematian umumnya orang Gayo mengambil dasar ajaran Islam. Masih dalam 3 – 4 dekade yang lalu pengamalan ajaran Islam itu masih dipengaruhi kepercayaan lama. Dalam menghadapi penguburan mayat ada perbedaan tafsir. Satu pihak berpendapat bahwa di kuburan itu harus membaca Qur'an, mengadakan kenduri mayat pada hari pertama (*turun met*), hari ketiga (*nenggar*), hari ke tujuh (*nujuh*), hari ke 40, ke 100 dan sebagainya (lihat juga Kadir, 1960 : 1 – 2). Cara-cara demikian itu sudah tidak dilaksanakan oleh pihak yang lainnya. Kedua pihak yang bertentangan ini yang satu disebut "kaum tua" (*kum tue*) dan yang lainnya disebut "kaum muda" (*kum mude*).

Perwujudan dari perbedaan paham sehubungan dengan kematian ini rupanya juga dilihat dalam penelitian Jurusan Antropologi tahun 1972 di daerah Gayo (Vredenburg, 1973 : 63; Vredenburg, 1974 : 98). Di antara perbedaan paham yang diteliti menyangkut pelaksanaan talkin dan kenduri mayat.⁸³ Pendukung dari kedua paham itu dapat disimak pada hasil penelitian di empat buah desa di Gayo dengan 501 responden, seperti yang tampak dalam tabel berikut ini :

⁸³ Selain dari kedua unsur perbedaan ini masih banyak lagi unsur lain yang berbeda antara kedua golongan ini.

Tabel 11
RESPONDEN DIGOLONGKAN MENURUT PERSETUJUAN DIADAKAN TALKIN DAN
KENDURI MAYAT DI GAYO TAHUN 1972
(N = 501)

No.	Nilai	Talkin (%)	Kenduri Mayat (%)
1.	Setuju	64,9	67,1
2.	Tidak Setuju	25,3	26,9
3.	Tidak ada pendapat	9,8	6,0
Jumlah		100	100

Sumber : Diolah dari Vredenburg, 1974 ; 98

Suatu hal yang umum di masa lalu, setiap jenazah yang akan diantar ke kubur diratapi (*sebuku mate*) terlebih dahulu, (Melalatoa, 1967 : 15). Dalam ratapan itu kembali diungkapkan hal ihwal kehidupan almarhum. Kepada si mati seakan diceritakan kembali bagaimana orang yang masih hidup itu akan menderita setelah ditinggalkannya. Dari keseluruhan *sebuku* itu kerabat yang ditinggal seakan tidak ikhlas menghadapi kematian itu. Ratapan itu umumnya dilakukan oleh orang-orang perempuan. Pada masa ini para ulama telah melarang adanya ratapan seperti itu, meskipun diakui bahwa kesedihan itu adalah wajar.

V. KESENIAN

1. RAGAM KESENIAN GAYO

Orang Gayo Lut mengenal jenis-jenis kesenian seperti seni sastra, tari, musik, seni rupa, seni rias, arsitektur, dan lain-lain. Etnik ini kiranya tidak begitu menonjol dengan variasi artistik budaya yang berwujud materiil. Keterangan mengenai wujud seni materiil ini banyak dikemukakan oleh C. Snouck Hurgronje (1903) dan Leigh (1989). Sebaliknya orang Gayo tampaknya lebih kaya dengan seni bertutur, karya-karya sastra, misalnya puisi, teka-teki, perumpamaan, ungkapan adat, nyanyian, "deklamasi seperti *sebuk*" (*recitation*), legenda, dongeng. Di antara unsur seni sastra itu yang bertahan dan berkembang adalah *didong*, yang di bawah nanti akan dideskripsikan secara khusus. Dalam karangan-karangan dari masa terakhir lebih banyak menampilkan atau membicarakan karya sastra dan tarian. Oleh karena itu rupanya unsur-unsur kesenian dari luar seperti *sa'er*, drama, nyanyian, lebih cepat diterima oleh masyarakat etnik ini.

Seni rupa, terutama seni ukir atau seni rias terlihat tampil pada arsitektur, keramik, busana, hasil kerajinan anyaman. Ukiran pada rumah tradisional tampak pada lisplang, tiang penyangga bubungan, dan pada tangga. Alat-alat rumah tangga berupa tembikar, seperti *keni*, *labu*, *kelalang*, *kiup*, *belanga*, terdapat ragam hias. Kerajinan anyaman terbuat dari bahan tumbuh-tumbuhan rawa, seperti *kertan*, *cike*, *benyet*, *beldem*, *bengkuang*. Hasil anyaman ini berupa macam-macam tikar (*alas-penalas*), macam-macam sumpit (*tape*, *bebalun*, *sentong*, *karung*) juga dihiasi beragam motif ukiran. Beragam pakaian, terutama pakaian perempuan, dihiasi dengan bermacam-macam motif (*ragi*) seperti yang tertera pada *upuh-kio*, *ketawak* (ikat pinggang perempuan), beberapa jenis *ules* ("selimut adat"), misalnya : *upuh-jerak*, *upuh ulen-ulen*, *upuh pera* (lihat: Hurgronje, 1903: 371-376; Melalatoa, 1976; 1980: 41).

Wadah tembikar tersebut di atas diukir dengan alat-alat tertentu, misalnya tanduk, beling, kayu, dengan motif-motif hiasan : *kekukut* (*kukut* = "kuku"), *memayang* (*mayang* = "mayang"), *kekuyang* (nama tumbuhan), *tapak tikus* ("telapak tikus"), *gegenit* (*genit* = "tali pinggang"), *uruk*, dan lain-lain. Bentuk dan ukirannya dibuat seindah mungkin karena bukan hanya untuk dipakai sendiri, tetapi juga untuk hadiah yang diberikan seorang penganten perempuan kepada kerabat suaminya. Keindahan motif hiasan dapat juga dilihat pada barang-barang anyaman, seperti yang disebut : *lelintah* (*lintah* = "lintah"), *sesiput* (*siput* = "siput"), *keketol* (*ketol* = "cacing"), *kiding lipen* ("kaki lipan"), *tulen niken* ("tulang ikan"), *pejet*, *serit mayang*, *kulis kuril*, *papan catur*, *ulip-ulipen*, *leladu*, dan lain-lain. Keindahan dan kekayaan motif-motif hiasan tadi akan meningkatkan gengsi pemiliknya. Berbagai macam unsur busana tersebut diatas merupakan ajang untuk menuangkan kreativitas seni hias masyarakat Gayo (Melalatoa, 1976; 1980: 41).

Dalam seni musik masyarakat Gayo mengenal beberapa macam alat musik dengan sistem pemakaian yang berbeda-beda, misalnya : *teganing*, *canang*, *bensi*, *repana* atau *gegedem*, *tenggong*, *serunai*, *gamang*, dan lain-lain. *Teganing* terbuat dari seruas bambu dengan mencukil kulit bambu sebagai senar. Instrumen ini dimainkan dengan memukul senar tadi dengan alat pemukul berupa "tongkat kecil" yang juga terbuat dari belahan bambu. Pada satu sisi bambu ini dikuatkan yang juga dipukul dengan telapak tangan sebelah kiri, dimana bunyinya berfungsi sebagai gendang (*gegedem*). *Canang* bisa berarti nama alat pukul yang terbuat dari kuningan ; bisa juga berarti seperangkat instrumen yang terdiri dari beberapa buah *canang*, sebuah *memong*, sebuah *gong*, sebuah *gegedem* atau *repana* yang masing-masing dimainkan oleh satu orang. Perangkat instrumen tersebut diatas biasanya dimainkan oleh kaum perempuan atau para gadis dalam kesempatan upacara perkawinan. Irama perangkat instrumen ini ada beberapa macam, misalnya *reddep*, *cincang-nangka*, dan lain-lain. Irama-irama *canang* ini biasanya juga mengiringi tarian adat, misalnya tarian yang dilakukan oleh sang

pengantin laki-laki (*aman mayak*). Instrumen seperti *bensi*, *serune*, *genggong*, *suling* adalah alat musik tiup. *Gamang* adalah instrumen yang ditangkan dari luar, yang kemudian sangat digemari oleh para remaja (*bebujang*) Gayo tempo dulu. Instrumen ini tidak lain daripada harmonika (Hurgronje, 1903).

Perangkat perhiasan umumnya dipakai oleh kaum perempuan, misalnya perhiasan pada sanggul pangantin perempuan dalam acara tari *guel* sanggul ini dilengkapi dengan perhiasan yang disebut *iling-iling*, terbuat dari emas yang berfungsi untuk menahan rambut. Disamping itu ada pula *sunting* yaitu, mahkota yang terbuat kertas warna-warni yang diancapkan pada sanggul sang pengantin. *Lelayang* adalah perhiasan dari emas yang menggantung di belakang sanggul. Perhiasan lain yang melekat dibawah sanggul adalah *cemara*.

Perhiasan pada pergelangan tangan, baik pengantin laki-laki maupun perempuan, ada beberapa macam *gelang*, misalnya : *gelang iyok*, *gelang puntu*, *ikel*, *gelang berapit*, *gelang bulet*, *topong*, dan lain-lain. Pada leher pengantin laki-laki dan leher pangantin perempuan menggantung berjenis-jenis kalung dari perak atau manik-manik, misalnya yang disebut *tangang birahmani*, *bergok*, *tawir*, dan lain-lain. Di jemari mereka juga terselip bermacam-macam cincin, misalnya *semsim* (*cencim*) *belelet*, *semsim beramur*, *semsim belah keramil*, *smsim genta*, *semsim patah paku* (Hurgronje, 1903: 367 – 368).

Orang Gayo juga mengenal beberapa macam mutilasi pada tubuh. Pada masa lalu anak-anak laki-laki kepalanya di gundul, kecuali pada bagian depan disisakan sejempit rambut (*gumak*). Orang perempuan mengenal penghitaman gigi (*teeth blackening*) dengan menggunakan tunbuan tertentu yang disebut *beje* (Hurgronje, 1903: 307 –309). Rambut bagian depan dari calon pengantin perempuan dipotong, alisari dirapikan (*kune*), dan giginya dikikir sampai rata (*renges*).

Seperti telah disinggung di atas unsur seni sastra atau tradisi lisan adalah *kekitiken*, *kekeberen*, *melengkan*, *sebuku*, *guru-didong*, *sa'er*, *didong*, ungkapan adat, dan lain-lain. *Kekitiken* merupakan seni berteka-teki yang dilakukan oleh anak-anak menjelang tidur pada malam hari. Di antara mereka ada yang mengajukan "soal" dan ada yang mencari "jawabannya". Memberi soal dan mencari jawaban berlangsung secara bergantian. Soal dari teka-teki biasanya berupa kalimat yang sangat mementingkan tata-bunyi. Teka-teki berfungsi untuk menambah pengetahuan atau wawasan, latihan berpikir mencari jawaban yang benar, melatih diri untuk jujur mengakui kepintaran orang lain. Teka-teki barangkali merupakan bentuk puisi Gayo yang cukup tua (Ara, 1971: 13). Pada masa-masa belakangan ini kebiasaan berteka-teki menjelang tidur ini sudah jarang dilakukan anak-anak, karena sudah digantikan oleh kesibukan belajar untuk sekolah.

Kekeberen adalah salah satu bentuk prosa yang disampaikan secara lisan. Prosa ini pun dituturkan pada malam hari menjelang tidur. Penuturnya adalah orang tua, ibu-ibu, nenek-nenek, atau orang lebih senior dan yang mendengar adalah anak-anak atau remaja. Banyak tema yang mendasari ceritera prosa ini, di antaranya mengenai cinta-kasih, sinisme, patuh kepada orang tua, kesombongn, akal bulus, dan sebagainya (Minosar, 1961: 15-17). Keseluruhan tema itu mengandung pesan pendidikan bagi anak-anak pendengarnya. Pada masa terakhir ini sejumlah ceritera rakyat Gayo itu telah dituliskan dan diterbitkan, baik dalam bahasa Indonesia maupun bahasa daerah Gayo sendiri (lihat misalnya: Melalatoa, 1969, Kadir, 1971, Harun, 1971, Djenen, 1972). Karya Ibrahim Kadir (1971), *Tjeritera Rakjat Gajo Dalam Balada Ibrahim Kadir*, berupa beberapa *kekeberen* yang ditulis dalam bentuk puisi dan disertai dengan melodinya, karena "dituturkan" dengan nyanyian. Penuturan dengan nyanyian itu direkam ke dalam kaset, sehingga bisa didengar sewaktu-waktu oleh siapa pun. Peranan penutur (nenek-nenek) tadi sudah digantikan oleh teknologi kaset yang didengar tentunya lebih nikmat dalam nuansa suara yang merdu dan melodi yang indah. Dengan demikian penyebaran pesan cerita itu menjadi lebih luas.

Melengkan adalah "pidato adat" yang tampil dalam berbagai upacara, misalnya upacara perkawinan, penyambutan tamu, dan lain-lain. Pidato adat ini biasanya dilakukan

oleh dua orang yang saling berbalasan. Kata-kata atau kalimat didalam pidato ini merupakan bahasa sastra yang amat puitis. Dalam pidato yang saling berbalasan ini pendengar dapat menilai kualitas pidatonya, sehingga dapat dirasakan “menang-kalahnya”, karena yang satu lebih mahir, dalam, dan indah kata-katanya.

Guru-didong adalah perpaduan seni tari, seni suara dan seni sastra yang diperankan oleh satu orang atau dua orang seniman secara berbalasan. Unsur seni yang menonjol adalah seni tari, di mana sang penari sang seniman menari meliuk-liuk sambil mengebas-gebas *upuh ulen-ulen* (kain adat). Kalau penari itu terdiri dari dua orang maka penari yang satunya juga meliuk-liuk sambil mengibas kain adat seperti. Sambil menari mereka menembangkan pantun-pantun secara bergantian. Seni ini biasanya tampil dalam rangka perkawinan ketika satu pihak menerima besan dari pihak lainnya. Kesenian ini juga tampil dalam rangka menyambut tamu, misalnya ketika pemerintah kabupaten menyambut kehadiran seorang pejabat tinggi (misalnya menteri) yang datang dari pusat.

Seni lain adalah “seni meratap” atau *sebuku* (recitation) adalah pengungkapan perasaan sambil menangis yang terjalin dalam lirik-lirik puisi yang indah. Ratapan ini biasanya dilakukan oleh kaum perempuan. Lirik-lirik *sebuku* ini ditembangkan dalam menghadapi kematian seorang kerabat yang disebut *sebuku mate* (*mate* = “mati”). Para kerabat perempuan meratap suka duka si mati ketika masih hidup. Sekarang meratap si mati sudah dilarang oleh para ulama sesuai dengan akidah dan kaidah agama. Namun masih ada saja orang yang meratap ketika menghadapi kematian kerabat yang disayanginya. Tembang *sebuku* muncul juga dalam rangka perkawinan yang disebut *sebuku mungeje* (*keje* = “kawin”). Ratapan dalam perkawinan ada beberapa macam, diantaranya *sebuku-beguru*, *sebuku-munenes*. *Sebuku-beguru* adalah malam ketika pengantin perempuan diberi nasehat dalam rangka perkawinannya. *Sebuku-munenes* adalah pada malam pelepasan pengantin perempuan yang keesokkan harinya diantar ke lingkungan kerabat suami. Pengantin perempuan menangis menghadapi orang tua, kerabat yang lain, teman sepergaulan yang akan berpisah dengannya. Lirik-lirik ratapannya di samping mengungkapkan rasa duka, juga menyampaikan rasa rendah hati, apakah ia mampu menghadapi orang tua yang baru, apakah ia mampu menjaga marwah kerabat yang ditinggal. Sebaliknya orang tua (ibu) dan kerabat perempuan yang ditinggal membalas dengan lirik-lirik duka dalam melepas buah hati yang disayanginya itu.

Ungkapan adat atau pribahasa Gayo adalah satu ekspresi seni bertutur yang dituangkan dalam bahasa yang indah dengan pola-pola tertentu. Ungkapan adat itu sesungguhnya merupakan butir-butir norma atau pedoman perilaku dalam kehidupan sosial masyarakat Gayo tempo dulu. Ungkapan adat ini semacam pasal-pasal atau ayat dalam sebuah “undang-undang”. Contoh ungkapan adat dengan pola pengungkapan yang bervariasi, misalnya :

- (1). *Reje si timang beret, si juel muharge, si tangak atas, si mubides kul.*

(“Raja/pemimpin yang berat ditimbang, yang mahal harganya, yang dipandang tinggi, yang besar ukurannya”).

Ungkapan ini memilih pola bunyi dengan mengulang-ulang kata *si* yang berarti “yang”, yang terasa memperindah ungkapan tersebut. Sedang makna ungkapan itu adalah semacam persyaratan bagi seseorang yang menduduki status sebagai Raja/pemimpin, sebagai seseorang kalau ditimbang berat dan tinggi martabatnya, mahal dan agung harga dirinya. Seandainya tidak demikian maka tidak pantas untuk menjadi pemimpin.

- (2). *Gelep gere tenantin terang, uren gere tenantin sidang.*

(“Gelap tak ditunggu terang, hujan tak ditunggu reda”).

Ungkapan ini menunjukkan tata bunyi yang lain lagi yang berbeda dengan yang pertama di atas. Makna yang tersirat di dalamnya adalah merupakan satu keharusan untuk sesuatu yang penting tidak boleh ditunda-tunda lagi, misalnya kalau ada kerabat yang meninggal harus dilongok jangan ditunda hanya karena hari gelap atau hujan belum reda

(3). *Kelaman pantas lewene, ke lememe pe jurahe.*

("Asalkan **cepat** sapanya, biarlah **lambat** memberinya").

Ungkapan ini menunjukkan pentingnya perbedaan kosakata "cepat" dan "lambat" dalam kaitannya dengan tegur-sapa dengan sesuatu materi. Tegur sapa atau keramahan-tamahan lebih berharga daripada pemberian yang berwujud materi.

Sa'er adalah satu bentuk kesenian yang menyampaikan pesan-pesan yang bersumber dari ajaran agama Islam. Sa'er merupakan media dakwah agama, yang isinya berupa tafsir dari kitab Al Qur'an, hadis Nabi, mengisahkan kehidupan para sahabat Nabi, dan nasehat-nasehat agama lainnya. Wujud kesenian ini berupa nyanyian yang menembangkan bait-bait puisi yang dibawakan oleh duet atau trio yang dinamakan *ceh sa'er*. Tembang yang dibawakan oleh *ceh* ini kemudian refrainnya diikuiti oleh sejumlah pengiring. *Ceh* dan pengiring itu bisa berjumlah 20-an orang yang berasal dari satu kampung tertentu. Kelompok ini akan berlawanan dengan kelompok lain, mungkin dari kampung yang berbeda, yang juga terdiri dari *ceh* dan sejumlah pengiringnya. Kelompok sa'er bisa terdiri dari kaum laki-laki saja atau kaum perempuan saja. Gelar sa'er ini digelar pada malam hari, yang bisa berlangsung semalam suntuk atau setengah malam.

Kesenian sa'er tidak berkembang dengan baik, hidupnya seperti kerakap tumbuh di batu. Berbeda dengan kesenian *didong* yang bertahan dan berkembang dengan baik sambil melewati berbagai tantangan. Sesungguhnya bentuk dan sistem pertunjukan kedua kesenian ini hampir sama. Pada era peristiwa DI/TII kesenian *didong* dilarang digelar oleh pihak DI/TII, sehingga tidak ada pertunjukan selama beberapa tahun. Pada saat itulah bangkit seni sa'er, sepertinya mengisi kekosongan akibat tidak adanya kesenian *didong*. Ketika kemudian kesenian *didong* bisa tampil seperti biasa, maka kesenian sa'er pun surut lagi. Buku-buku yang berisi tentang lirik-lirik kesenian sa'er ada yang sudah diterbitkan, misalnya karya-karya dari : Abdurrahim Daudy, *Sejarah Daerah dan Suku Gayo*, I,II, (1971, 1972), Geutjik Mongal, *Beberapa Sa'er Getjik Mongal* (1971), Tengku Khalidin Kemili, *Syair Gayo* (1974), dan lain-lain.

2. DIDONG

2.1. Gambaran Umum

Di antara jenis seni puisi yang paling mendapat tempat dalam kehidupan masyarakat Gayo adalah puisi-puisi yang lahir dalam rangka pertunjukan kesenian *didong*. Didong juga bisa dinyatakan sebagai satu varian dari "nyanyian rakyat" (folk song). Dengan rumusan sederhana, kesenian didong dapat dinyatakan sebagai "suatu konfigurasi ekspresi seni sastra, seni suara, dan seni tari, yang merupakan hasil olah pikir dan rasa". Akan tetapi, didong barangkali bisa dinyatakan sebagai sebuah variasi bentuk "teater", yang dalam risalah ini sambil jalan akan dijadikan wacana awal guna melengkapi pemahaman atas "kesenian" ini.

Gayo sebagai sebuah etnik⁸⁴ dikenal oleh para peneliti sebagai satu masyarakat yang kebudayaannya amat cepat berubah dibandingkan misalnya sejumlah etnik lainnya di pulau Sumatra (lihat misalnya : Vredenburg, 1973 ; Bowen, 1989). Perubahan ini mulai dari gejala lahiriah sampai pada pranata dengan sistem nilai dan norma-normanya. Informasi ini penting diketahui dalam rangka memahami kemungkinan perubahan eksistensi kesenian didong itu sendiri. Atas dasar pemahaman sementara, barangkali didong merupakan salah satu dari barangkali menjadi unsur identitas terakhir yang bisa menjadi ciri pengenal etnik Gayo. Dalam keadaan eksistensi kebudayaan Gayo yang sedang terseok-seok, didong justru mampu tampil garang dengan suara lantang,

⁸⁴ Sebagai kelompok asal, orang Gayo terbagi atas tiga sub kelompok etnik (Gayo Lut, Gayo Luwes, Gayo Serbejadi) masing-masing sebagai penutur dialek tersendiri, kini mendiami tiga wilayah administratif, yaitu di wilayah Kabupaten Aceh Tengah, sebagian wilayah Kabupaten Aceh Tenggara, sebagian kecil (satu kecamatan) wilayah Kabupaten Aceh Timur.

meskipun kadang-kadang terdengar ratap nurani yang serak. Getar suara serak itu mungkin sebagai indikasi kekhawatiran, bahwa perubahan itu sampai menyentuh pada sistem nilai, yang seyogyanya masih relevan sebagai acuan perilaku hari-hari ini. Lebih khawatir lagi seandainya tidak ada acuan pengganti, sehingga masyarakat ini seperti perahu tanpa kemudi ketika menyongsong datangnya amukan badai (lihat pula Melalatoa, 1999).

Mengapa didong bisa tampil dengan peran sedemikian itu? Barangkali kita bisa menjawabnya dengan sebuah tesis berikut ini. Pertama, didong menyimpan acuan bermuatan ganda, yaitu rasio dan rasa. Sadar atau tidak, rasio dan rasa adalah sebuah sisi matauang yang tak terpisahkan dalam kehidupan manusia.⁸⁵ Kedua, kesenian ini mempunyai jaringan yang luas dan jauh menyentuh substansi berbagai aspek kehidupan nyata masyarakatnya. Kedua hal itu rupanya menjadi benang merah yang meregang mengikuti rentang perjalanan didong di tengah periode-periode kehidupan yang dilalui masyarakatnya tadi.

Didong adalah seni yang dipertandingkan (*games*) antara dua kumpulan atau group yang masing-masing disebut *ulu* (atau *kelop*). Acuan dalam pertandingan itu bertolak dari sebuah pesan budaya yang tersirat dalam ungkapan berikut ini :

Idung bertetunung, adi bermemulo.

Pesan atau arti ungkapan ini adalah :

"Berlombalah untuk (mendapatkan, menciptakan, memberikan, menghidangkan) sesuatu yang terbaik".

Pesan budaya dalam kaitannya dengan pertandingan didong ini berarti "berkompetisi" dalam menciptakan dan menyajikan karya yang "berkualitas".

Arti harafiah dari kosakata didong tidak begitu jelas ⁸⁶. Barangkali didong ada kaitan pengertiannya dengan beberapa kosakata lainnya dalam bahasa Gayo, seperti ***denang*** atau ***donang*** yang maknanya sama dengan "dendang" dalam bahasa Indonesia. Namun, didong memuat pengertian yang lebih luas – artinya bukan hanya sekadar "berdendang".

Sali Gobal mendendangkan didong dalam serangkaian bait lirik, dalam tuturan makna luas. Bait pertama dari puisi berjudul "didong" itu adalah seperti berikut ini :

*didong didong didong do didong ni
didong ko kin seni ni urang Gayo ni
tikik tikik teles basa
bijak cerdik tutur kata
roneng tikik makin gaya
osop macik pora-pora
didong denang didong didong ku denang*

*(didong didong duh didong
didong kau seni orang Gayo
sedikit sedikit terasa basa
bijak cerdik tutur kata*

⁸⁵ Sentuhan ganda semacam ini dapat ditemukan pada kebudayaan dari masyarakat lain, misalnya Aceh, Minangkabau, Sunda, Batak, Makassar, dan lainnya.

⁸⁶ Kesenian didong ini mungkin bisa dilihat persamaan bentuk dan sifatnya dengan kesenian indang di Minangkabau.

norak sedikit menambah gaya
resah pun semakin hilang
didong dendang didong dendang ku dendang

(* Bait lirik lainnya : terlampir)

Mungkin didong bisa dianalisis untuk dinyatakan sebagai suatu bentuk "teater", yang biasa disebut sebagai "teater-mula", atau kita katakan saja "teater kehidupan". Seandainya kita akan mencoba memahami didong sebagai sebuah "teater", maka ada beberapa unsurnya yang perlu dijelaskan. Total pertunjukan didong berlandaskan suatu sistem ide yang berakar dari adat-istiadat masyarakatnya.

Sistem ide itu berupa suatu sistem nilai, norma, dan aturan-aturan yang keseluruhannya menjadi acuan yang harus dipatuhi oleh masyarakatnya. Barangkali sistem ide ini masih dapat dirinci, sehingga menjadi apa yang disebut "skenario" yang tidak tertulis. Skenario ini diacu oleh para "aktor" atau "pemain – didong" untuk berimprovisasi atau "berlaga", baik oleh "aktor" yang ada di atas "pentas" maupun "aktor" di "luar-pentas". Aktor yang disebut terakhir ini adalah penonton. Perlu dijelaskan bahwa para penonton itu masih dapat digolongkan menjadi dua kelompok, karena mereka adalah suporter dari dua pihak yang bertanding. Masing-masing kelompok (*kelop* dan penonton) berasal dari orang-orang dengan latar belakang asal-usul yang sama, biasanya mewakili sebuah klen (*belah*), kampung, atau sekarang ada kecamatan, bahkan dua "paroh-masyarakat" (*moeity*) yang ada di Gayo. Penonton ini menjadi pengawal setia bagi *kelop* unggulan atau pujaannya selama pertandingan yang berlangsung semalam suntuk itu.

Para "aktor" itu "berdialog" dengan ragam improvisasi atau *acting* sepanjang malam gelar didong itu. Mereka berdialog dengan lantunan lirik-lirik puisi melalui melodi-melodi ciptaan sendiri. Perihal lirik dan melodi yang diatur dan dikawal berbagai norma permainan yang dijiwai prinsip *adi bermemulo* tadi akan dijelaskan pada bagian lain berikut nanti.

Pertunjukan diadakan di tempat atau ruang khusus sebagai pentas, misalnya tempo dulu di ruang luas rumah panggung (*umah sara*); di atas panggung buatan pada ruang terbuka, misalnya di halaman, lapangan, dan lain-lain. Pentas itu tentu dilengkapi dengan sarana penerangan, mulai dari yang amat sederhana seperti api-unggun, petromak, atau lampu listrik pada masa-masa terakhir ini. Keseluruhan pemain dilengkapi dengan "bantak-kecil" (*kampas*) sebagai alas tepukan-tepukan tangan yang menjadi ritme bagi melodi dalam kesenian ini. Anggota satu *kelop* terkadang memakai baju-seragam yang disebut *baju-kelop*, sedangkan "aktor-utama" biasanya memakai atribut tambahan berupa syal yang dililitkan di leher, dan ada yang memakai kopiah. Perlengkapan lain adalah *canang* yang ditabuh juri sebagai isyarat dimulai atau berakhirnya satu ronde pertandingan.

Para peserta dari masing-masing *kelop* berjumlah sekitar 30 "aktor". Mereka terbagi atas dua kategori utama, yaitu *ceh* dan *penunung* atau *penyur* ("pengiring"). Seseorang yang bisa disebut *ceh* harus memenuhi beberapa syarat. Modal utamanya adalah suara "merdu" (*ling temas*)— yang tentunya merupakan karunia Tuhan baginya. Suara merdu saja tidak cukup, ia pun harus punya kemampuan menciptakan lirik atau puisi (*kekata*) sendiri, yang akan ditentang dengan melodi ciptaan sendiri tadi. Ia harus punya pengetahuan luas perihal latar belakang adat istiadat (*edet*) masyarakatnya dengan segala perkembangan atau perubahan yang terjadi, dan juga pengetahuan tentang lingkungan lain yang lebih luas. Pengetahuan luas ini harus berimbang pula dengan kekayaan perbendaharaan kata, ungkapan, simbol-simbol pikiran, sehingga lahirlah lirik-lirik indah dengan bobot pesan yang dalam, tajam, aktual, tapi juga ajek. Karya dengan bobotnya yang ajek itu berarti sebuah lirik menyimpan pandangan yang menjadi bahan renungan bahkan menjadi acuan dalam kehidupan masyarakatnya.

Dalam kehidupan sehari-hari, misalnya dalam pembicaraan dikala duduk-duduk santai di sekitar musola (*mersah*), orang biasa menyitir ayat atau hadis guna menjelaskan atau memperkuat suatu argumentasi. Akan tetapi orang tidak jarang pula mengutip

ungkapan-ungkapan yang berasal dari lirik karya seorang *ceh*, misalnya karya Muhammad Basir Lakkiki :

***enti gerup sule
tanyor ni si kaya
gerup ni si gemade***

Makna dari lirik ini adalah “janganlah dengan mudahnya mengikuti gaya-laku (“lompatan” = *tanyor*) orang kaya, padahal awak sendiri orang miskin (*gemade*), yang akhirnya jatuh tersungkur (*gerup sule*)”.

Oleh sistem pertandingan didong itu sendiri, *seorang ceh* juga dituntut memiliki kemampuan mencipta lirik-lirik yang diciptakan secara spontan (*munapak*), satu hasil improvisasi dan kreativitas di tengah arena pertandingan yang tengah berlangsung. Lirik-lirik spontan ini diperlukan untuk “menyerang” atau “menangkis serangan” lawan menyangkut isu atau tema yang tak pernah terduga sebelumnya. Penciptaan lirik spontan dan mendadak adalah kemampuan luar biasa yang terlahir oleh system pertandingan didong itu, yang tidak sembarangan orang (*ceh*) memilikinya. Di sinilah hasil ekspresi pikir dan rasa terjelma. Kemampuan ini akan di nilai oleh penonton dan terlebih lagi oleh para juri yang akan memberi kata putus “menang-kalah” pada akhir pertandingan di pagi hari.

Berikut ini kita kutip sejumlah bait karya Abdul Rauf (group Timang Rasa) dalam puisinya berjudul Peringatan (“Peringatan”). Puisi ini seolah memberi arahan kepada lawan-tandingnya bagaimana didong dan “berdidong” yang baik. Cuplikan bait di antara 22 bait liriknya adalah seperti berikut ini :

Cerak enti tekabur
Sergak laing beramur
Sagi ni dapur gere ilen keliling

Ike kenak asal mesehur
Sintak mulo ningko iatur
Enti icampur iguelko suling

Lagu ku enggon ningko
bertiru ari wan redio
ike seni Gayo nge jarak taring

Ike kin ceh gerele beta
turah perseh jalini kekata
titik urum koma gelah miring-miring

Orop nge geh kelop ni pakesa
sintak legeh gere nguk ara
lagu ni jema bewene iranang

Oya mulo laing ari kami
ku bewene ceh cube ipikiri
buge didong ni nguk kin tenaring

(Bertutur jangan takabur
kata kasar yang dihambur
padahal seputar dapur pun belum keliling

Bila ingin masyhur
lagumu dulu diatur
jangan dicampur tiup suling

Yang kudengar pada lagu
tiruan dari radio
bagi Gayo tempatnya di belakang

Jadi ceh semestinya
harus cermat menjalin kata
titik dan koma harus beriring-iring

Sekadar hadir tampaknya mereka
melodi orang sering dicomotnya
milik siapa saja lantas di-running

Inilah peringatan dari kami
semua ceh coba dipikiri
semoga didong ini jadi warisan

Banta Aman Faridah (group Kabinet) dalam karyanya berjudul Kuyu Alus ("Angin Sepoi-sepoi") mengingatkan bahwa seorang ceh harus mempunyai pengetahuan luas tentang adat.

Ike kenak nowin pane kin ceh
Edet wan kampung bu gelah meh
lengon nyata ipanang sareh
Enti orop nge gaeh kao kin sangkalen

("Andai ingin pandai jadi ceh
adat di kampung fahami semua
lihat nyata pandang terang
jangan hadir sekedar tumbal")

Dalam setiap **kelop** biasanya punya dua-tiga "pasang" **ceh** yang tampil berduet atau kadang-kadang trio. Jarang **sekali ceh** bersenandung sendiri (solo) kecuali dalam menyenandungkan melodi untuk lirik sebuah ratapan (**sebuk**). Salah seorang dari **ceh** itu adalah "Ceh Utama" atau "aktor utama" (**Ceh Kul** ; **kul** = "besar"), sedangkan pasangan atau partner dalam berduet atau trio itu disebut **apit**. Sepasangan (duet atau trio) lainnya biasa disebut **Ceh Due** (**due** = "dua") atau "aktor-pembantu" yang dalam pertandingan berperan membantu "Ceh Utama" dalam menghadapi serangan atau menyerang lawan tanding. "Ceh Utama" memiliki suara "termerdu" dibanding **ceh** lain dalam sebuah **kelop**, pencipta melodi dan lirik terbaik, menjadi pemikir, penyusun strategi untuk merebut simpati penonton, serta menjaga semangat "juang" para pengiringnya. Sebuah **kelop** berjaya atau keok (**royo**) dalam satu malam pertandingan lebih banyak ditentukan oleh kebolehan **Ceh Kul**.

Aktor lain terdiri atas puluhan "pengiring" (**penunung**) yang duduk melingkar bersama para **ceh** tadi. Mereka mengiringi permainan dengan kreasi dan variasi tepuk tangan (**tepok**) dan variasi gerak tubuh yang serasi, berfungsi sebagai ritme bagi melodi yang tengah mengantar lirik yang berisi pesan, kritik, petuah, dalam beragam tampilan emosi. Di antara pengiring itu ada satu atau dua yang berperan memberi arah, mengatur variasi gerak yang diperlukan lewat komando suara tepukan atau isyarat bagian tubuh lainnya. Dalam satu malam pertandingan, satu **kelop** menembangkan tidak kurang dari

30-an melodi (*sintak*) (lihat Minosar, 1961) pengantar lirik yang bermuatan rasa indah, humor, duka, luka, geram, sinis, syahdu, dan sebagainya. Suasana itu dipoles dengan nuansa warna gerak yang serasi oleh para pengiring, sehingga penghantaran dan penyajiannya menjadi hidup dan pas, sekaligus mengusir kantuk para penonton selama semalam suntuk itu.

Penonton sendiri, yang berada di luar pentas, sepatutnya dapat dinyatakan sebagai "aktor". Betapa tidak, salah satu *kelop* yang berlaga itu adalah para seniman akan menimbulkan rasa bahagia atau rasa terpuruk pada diri penonton karena latar belakang kelompok (klen, komunitas) yang sama. Pertandingan didong adalah pertarungan mempertaruhkan "harga-diri" atau "rasa malu" kelompok. Kekalahan atau kemenangan sebuah *kelop* adalah kekalahan atau kemenangan sebuah kampung, atau komunitasnya. Suporter terkadang menaburkan rokok ke tengah arena karena simpati kepada *ceh* yang menembangkan lagu indah dengan liriknya yang mengena. Biasa kalau seorang pengiring bangkit menari di tengah arena pernah pula seorang penonton masuk ke arena mengekspresikan kegembiraan dan dukungannya kepada *kelop* pujaannya yang tengah bermain. Itulah sebabnya ketika sarana dan prasarana transportasi belum tersedia seperti sekarang, orang memerlukan diri datang menonton *didong* meskipun harus menempuh jarak 20-30- km dengan berjalan kaki (*Kompas*, 6-11-73).

Ruang arena atau pentas untuk pertandingan diisi oleh para "aktor" seperti telah digambarkan di atas. Di seputar pentas ada unsur juri dan para penonton. Biasanya para juri adalah orang yang mengerti adat atau mantan *ceh* yang telah banyak makan asam garamnya didong. Tempat duduk penonton pria dan wanita biasanya terpisah ditandai batas tertentu. Skema pentas, para aktor, juri, dan penonton dapat digambarkan seperti berikut ini (hlm.13a).

Biasanya pertandingan dimulai sekitar pukul 21.00 dan berakhir sekitar pukul 05.00 beberapa saat sebelum tiba waktu shalat subuh. Selama itu masing-masing *kelop* tampil dalam tempo 30 menit untuk setiap ronde dan terus bergilir-ganti hingga subuh tadi. Ronde awal atau ronde pertama bagi masing-masing *kelop* biasanya tampil dengan lirik-lirik menyampaikan mengucapkan salam (*persalaman*) kepada semua pihak yang hadir (*si kut patut, si layak laku*), yaitu kepada orang-orang terpuja dan terhormat, kepada para penonton tua muda, dan tentunya kepada lawan tanding. Masing-masing *kelop* memperkenalkan diri dengan lirik-lirik santun dan rendah hati. Lirik-lirik santun persalaman itu ada yang terdengar dalam nada *se buku* ("ratapan") seperti pada bait berikut ini :

Kutatangan pumu urum sepuluh jejari
tabi langit tabi bumi
tabi reje tabi peteri "
dst

("kuangkat tangan dengan sepuluh jari
 salam-takzim pada langit pada bumi
 salam-takzim pada yang di kanan yang di kiri
 salam-takzim pada raja dan permaisuri")
 dst.....

Tidak jarang pada ronde pertama, terutama pada akhir ronde itu, sudah mulai menyentil lawan secara halus. Hal itu terasa dalam cuplikan persalaman *kelop* Kabinet Baru (1951) ini :

Salam yang pertama pemulo ku atur
 Male munetahan tutur kati mehat-mehat
 Si kerna kite ni nge mucampur-campur
 Seba ari timur seba ari barat

(salam yang pertama yang ku atur
untuk menentukan sikap agar jadi jelas
Karena kita semua telah bercampur-baur
ada dari timur ada yang dari barat)

Pernyataan ini ditujukan terutama kepada lawan-tanding beserta simpatisannya, yang datang dari timur atau dari barat. Dalam bait ini tersirat suatu pernyataan tentang siapa lawan yang dihadapi malam ini, apakah kelas kakap, atau sekedar “ayam-sayur”. Dengan demikian akan jelas pula pengaturan strategi menghadapi lawan dalam gelar tanding malam itu.

Ronde kedua dan ronde berikutnya mulai dengan langkah-langkah penaklukan lawan lewat tembang puisi pilihan yang sesuai dengan kondisi atau kualitas serangan lawan. Klimak dari pergulatan tanding-seni ini biasanya mulai tengah malam sekitar pukul 24.00 atau pukul satu dinihari. Seterusnya para penonton dan bahkan **kelop** yang bertanding sudah mulai merasakan **kelop** mana akan unggul atau lemah (**bayuh**).

Anti klimaknya tiba pada ronde paling akhir atau penutup yang disebut ronde **gabung**. Pada ronde ini keseluruhan anggota kedua group bergabung menjadi satu. Masing-masing group membawakan satu atau dua lagu. Isinya merupakan pernyataan penyesalan, permintaan maaf kepada lawan-tandingnya, karena sejak awal telah bersikap tak senonoh atau tidak pada tempatnya, dengan mendendangkan kata-kata yang melukai hati lawannya. Melodi yang muncul dalam ronde **gabung** umumnya bernada sendu atau melankolis. Lirik yang bernada penyesalan itu, misalnya seperti berikut :

abang, mungkin ada kata-kata yang terlanjur
ambillah tanah gembur untuk menimbunnya
abang, bila ada ucapanku yang lepas
itu arus deras tempat hanyutnya
(abang, kadang te ara laingku telanjur
boh ko tanoh gemur kin penyebue
abang, ike ara cerakku si lepas
so waih deras kin penanute)

2.2. Melodi dan Lirik

Seperti telah disinggung di atas, bahwa penciptaan, kelahiran, dan keberadaan melodi dan lirik dikawal oleh satu sistem norma yang ketat. Melodi dan lirik adalah milik diri seorang **ceh**, hasil rasa dan pikirannya sendiri, yang kemudian menjadi milik **kelop** dan dirasakan pula sebagai milik komunitasnya. “Warna” melodi itu adalah “warna Gayo”, yang pernah dihasilkan oleh tokoh-tokoh **ceh**, seperti Ceh Tujuh, Muhammad Basir Lakkiki, Ceh Ucak, To’et, Banta, Ecek Bahim, Daman, Idris Sidang Temas, Gobal, Ishak Ali, Ibrahim Kadir, Ecek Umang, Abd Rauf, Cut, Mahlii dan ratusan **ceh** lainnya. Seorang **ceh** idealnya tidak pernah coba-coba munusih (“nyontek”, palgiat, meniru) warna Daman, Muhammad Basi Lakkiki atau sebaliknya, karena akan dihujat dalam pertandingan oleh **ceh** lawan yang mana pun. Ini akan berarti ada lagu (melodi) Gayo yang “berwarna” : Lakkiki, To’et, Daman, Banta, Gobal, Sahak, dan seterusnya.

Satu hal yang kiranya amat berat membebani para **ceh** adalah akibat sistem kesenian didong itu sendiri, dimana seorang **ceh** dituntut untuk terus menerus mencipta dan mencipta, kalau saja masih mau disebut sebagai **ceh**. Melodi dengan liriknya yang sudah sering didendangkan akan terasa atau terdengar “basi” di telinga penonton. Ia harus kreatif kalau tidak mau dihujat, dipermalukan oleh lawan dan dicemoohkan oleh penonton. Hujatan atas diri seorang **ceh** akan menyangkut harga diri **kelop** dan juga harga diri kampungnya. Sistem semacam ini telah mendorong lahir ribuan — mungkin di atas 10 ribu — lagu (**sintak**), sebagai buah pikir dan rasa para seniman Gayo. Kiranya ini merupakan suatu indikasi potensi yang menarik, yang dapat disebut “luar biasa”, kalau itu

terlahir dari satu kelompok etnik yang hanya didukung populasi yang relatif “kecil” (berjumlah 199.729 jiwa – termasuk sekitar 15% penduduk non Gayo (Data sensus Penduduk 1990).

POLA LIRIK. Kesan pertama yang tertangkap pada lirik-lirik didong umumnya, bahwa kesenian ini dalam penciptaan lirik amat gandrung pada keindahan tata-bunyinya, bahkan menjadi suatu keharusan. Pada periode awal tata-bunyi itu menunjukkan keseragaman pola pada semua karya para *ceh*. Namun, daya kompetitif mendorong kreativitas yang lambat laun masing-masing *ceh* melahirkan variasi tata-bunyi yang semakin meninggalkan pola asal. Variasi tata bunyi itu perkembangan hasil kreasi penciptaan melodi, warna suara, dan gaya-tembang masing-masing *ceh*. Contohnya adalah seperti lirik – lirik di bawah ini.

Lale

Lale aku beketor
Meh jongor selapi sane

Lale aku bedidong
Mata mukelong jege sabe

Lale aku besa'er
Laing geder hehe hehe

(Kabinet Baru, 1949)

Gelumang

I Burni Bies emun berangkat
Oya ilamat depik nge ara

Burni Bebuli emun bergunting
Oya pe sinting depik nge kona

(Lakkiki, 1950)

Pola tata bunyi pada dua lirik di atas persis sama. Pada puisi “Lale” bait 1 s/d 3 : pada bait pertama – baris pertama tampak bunyi –or berpadanan dengan bunyi or pada kata di pertengahan bait pertama baris kedua. Pola ini muncul pula di bait 2 dan 3. Pola lain ada persamaan bunyi (-e) pada setiap akhir bait kedua. Pola semacam ini tampak muncul pula pada puisi “Gelumang”. Tata bunyi dengan pola demikian seolah sudah merupakan keharusan, sehingga barulah terdengar enak di telinga pada periode yang lalu itu.

Sampai periode 1950-an pertandingan didong masih sarat dengan lirik-lirik spontan. Pada masa ini lirik itu tidak pernah atau pantang dituliskan dan tidak pernah kelihatan kertas di arena pertandingan. Penciptaan spontan di tengah kesempatan terbatas di sela menit-menit menyimak serangan lawan, menyebabkan pola tata bunyi lirik-lirik yang dihasilkan tampak sederhana seperti contoh di atas.

Akan tetapi dalam periode 1950-an saja telah terjadi perubahan atau pengkayaan pola tata bunyi itu, di mana masing-masing *ceh* menciptakan pola sendiri-sendiri dan yang pasti akan berpengaruh terhadap pengkayaan variasi melodinya. Berikut ini diturunkan beberapa contoh cuplikan beberapa bait lirik dari sejumlah *kelop* dari periode 1950-an itu :

Musakit Kusi Legih

Rede ku si mari
 Muputer ku si mujening
 Lagu tetemi urum aging
 Sesudah kim gasing baro demu jangka

Sejuk ku si bengi
 Porak ku si umping
 Lagu seber urum giging
 Nguk isaring ku jantung rasa

(Kabinet baru, 1952)

Pola tata bunyi ini jelas sudah berbeda dengan puisi "Lale" dan "Gelumbang" di atas. Pengkayaannya terdengar pada adanya persamaan bunyi -i di akhir baris pertama pada kedua bait, dan persamaan bunyi -a pada akhir baris keempat pada kedua bait. Pola lain adanya persamaan bunyi -ing pada akhir baris kedua dan ketiga, serta pada pertengahan baris keempat pada kedua bait.

Pemilihan kata menyangkut isi kata itu pun menunjukkan satu pola, yakni pilihan kata dengan makna yang berlawanan pada baris-baris 1 s/d 3. Makna yang berlawanan itu "diselesaikan" pada baris 4. Pada bait kedua – baris 1 dan 2 — muncul kata **sejuk** ("sejuk") yang berlawanan dengan kata **porak** ("panas"), yang pada baris 3 diibaratkannya : "seperti sabar dengan marah" (**lagu seber urum giging**). Pada baris keempat dinyatakan dengan setengah menghimbau : "cobalah disaringn ke jantung rasa ". Bait ini tentu ditujukan kepada lawan yang dinilainya sebagai orang yang sifatnya : "panas dan pemarah ".

Melodi, lirik, dan makna puisi ini menunjukkan kadar kualitasnya. Rajutan simbol-simbol kata itu mencerminkan kehalusan makna, dan pribadi ciptaannya dengan sentilan yang tajam.

Salah satu "musuh bebuyutan" dari **kelop** "Kabinet Baru" adalah "Dewantara". Ini berarti pula bahwa kedua kumpulan ini biasanya menyedot banyak penonton. Bila pertandingan itu dengan memungut bayaran, maka pertemuan kedua kumpulan merupakan pertandingan yang layak jual pada jamannya. "Dewantara" pun dengan kreativitas tinggi menyunting kata dengan polanya sendiri, misalnya tampak dalam cuplikan satu dari sejumlah bait puisinya "**Koro**" ("Kerbau") berikut ini.

K o r o

Beta lle beta manat ku koro
 sawakku jago
 aku berunger
 ganas kule l uwer
 inget peger
 inget peger
 enti belide rimis
 kat lelah si kucak mude
 sebeb koro tue
 lemen kati emis

(Dewantara, 1950-an)

Patut dicatat bahwa pola tata bunyi lirik di atas hanya satu kali muncul dalam puisi **Koro** ini. Apabila penyair **ceh** yang sama melahirkan puisi baru, maka akan muncul pola lirik lain. Ini berlaku pada semua ciptaan para **ceh** lainnya.

Karya penyair **kelop** Kabinet Mude pada tahun 1962 menampakkan tata bunyi yang lebih rumit lagi, dan itu pun hanya terjadi misalnya pada puisi "**Kurik Kampung**" ("Ayam Kampung") saja, seperti pada petikan beberapa bait berikut ini.

Kurik Kampung

Meh di konoe ni kurik Bangkok
Tedu h kike rede icicok
Pora mulape munyino berok
Isi ni rongok gere nguk gantung

Rongka ni tubehe ulah-ulah jangok
Alih ni ralane asal mengok-mengok
Urum geli natewe kin itik entok
Pepala mumepok nge lagu ketibung

Si lebih lucu asal kurik surak
Nge lagu lunu jangute mulak
I atani ulu keriting si cacak
Bier beminyak tetap mugulung

Ike urusen behu olok di jarak
Seger mudemu renyel mupiak
Dum kul ni nesu munengon dedak
Muibobohe rusak munaringen tempurung

(Kabinet Mude, 1962)

(Lirik selengkapnya : Lihat Lampiran)

Kuyu Keras

Kuyu si keras
Mulewas meh kayu
Lempusing pe mempasing
Murelas meh supu
Cerak tiak atas
Lepas laingmu
Akhire melas
Gih pantas ku aku

(Timang Rasa, 1970)

Pada dua lirik terakhir di atas, selain pola tata bunyi yang berbeda pada lirik **Kuyu Keras** ("Angin Ribut") tampak betapa hemat penggunaan katanya, mungkin disesuaikan dengan situasi amukan angin ribut itu. Demikian variasi pola lirik itu tidak akan pernah habis-habisnya, yang dengan mudah ditemukan; semuanya atas dorongan keharusan kreatif untuk menjaga harga diri sebagai sebuah nilai yang penting.

Contoh variasi tata bunyi lirik didong lain berikut ini dikutipkan satu bait pertama dari "Atu Belah" ("Batu Belah") karya Ibrahim Kadir dari *kelop* Arika Bujang :

Atu Belah

Musim i Penarum
 raom mubunge terbang
 seroh jarang-jarang
 itaos benyang
 sejenyong jema
 derah temabur
 engkip sara buntul
 cico mukekamang
 tauk ipematang
 ibarat canang
 surak mugenca
 lompong eres
 kerpas kerpes
 i patal ijo
 com ku lemboko
 tangke muleno
 tewah ku donya
 gaeh si munyucuk
 tingkup suntuk
 sesire mmumiyo
 sibuk gerico
 suntuk serlo
 kunul gere jenta
 engkip cucuk tuang ku nemen
 subuk-subuk awis ijulen
 silih berganti gere jejelaken
 engkip sara keben
 iasak nge nyanya

(Arika bujang, 1969)

TEMA LIRIK. Tema-tema yang pernah mencuat dalam lirik-lirik didong sesuai dengan masa atau periode yang dilalui masyarakatnya. Tema itu tampaknya berkaitan dengan fungsi hiburan dan fungsi lainnya yang berkembang sesuai dengan perubahan yang hadir mempengaruhi masyarakat Gayo itu.

Rasanya didong turut menjadi donor sekaligus mengalirkan darah kehidupan sosial masyarakat Gayo. Di bagian ini akan diberikan sekedar uraian dan contoh-contoh lirik dalam berbagai periode karya sejumlah *ceh* yang berasal dari *kelop* tertentu.⁸⁷

Pada periode awal didong hadir sebagai bagian dari upacara-upacara adat tertentu, misalnya perkawinan, khitanan, mendirikan rumah, *man kuwih* (upacara tahunan "makan bersama" dari satu klen), dan lain-lain. Tema dan topik didong dalam

⁸⁷ Dalam periode 1937 – 1977 nama *kelop* yang pernah dicatat berjalan 89 buah *kelop*. Tambahan nama-nama *kelop* baru periode 1978 – sekarang — yang diperkirakan sudah melebihi jumlah 100 buah —, belum diperoleh datanya. Para *ceh* yang tergabung dalam ratusan *kelop* itulah yang melahirkan ribuan lagu dengan puluhan ribu bait puisi. Masing-masing ribuan lagu dengan puluhan ribu bait puisi. Masing-masing *kelop* itu punya nama sendiri; ada yang dalam bahasa Gayo: misalnya Ale Bunge, Lakkiki; paduan bahasa Gayo-Indonesia, misalnya : Sinar Pagi, Nusantara, Kabinet Baru, dll.

berbagai upacara adat itu terikat oleh satu "topik wajib", yang menyangkut upacara yang tengah berlangsung, misalnya topik tentang adat perkawinan. Topik wajib itu dibahas oleh kedua **kelop** selama pertandingan. Para dewan orang tua akan menilai **ceh** mana yang paling menguasai substansi adat dalam topik tersebut dalam gelar seni itu. Jadi, fungsi kesenian merupakan wahana bagi proses pembudayaan (enkulturasi) dan internalisasi nilai-nilai dan norma-norma adat. Didong yang membahas satu topik adat seperti ini disebut **didong-berwajib**, yang konon sistem ini terakhir digelar dalam pertandingan antara Lakkiki dan Kabinet Baru pada tahun 1948 di kampung Kenawat.

Perubahan topik atau tema adat di atas sedikit banyak dipengaruhi oleh masuknya balatentara Jepang, yang meskipun waktunya berlangsung singkat, telah memporak-porandakan sendi kehidupan masyarakat, sehingga perihal adat itu seolah tak sempat lagi tersentuh. Mereka trauma oleh kekejaman tentara Nippon itu, misalnya karena derita harus ikut kerja paksa (**rudi**) membuat jalan, kemiskinan yang menyebabkan orang tidur berselimut karung goni atau tikar, tubuh terserang hama tuna dan kutu-kepala, dan mereka tentu saja tidak sempat lagi ber-didong.

Sebaliknya ketika beban derita tadi berubah oleh datangnya sinar fajar kemerdekaan, lalu tenggelam lagi dalam suasana dan kesibukan mempertahankan kemerdekaan, yang dibakar oleh api semangat revolusi fisik mengusir penjajah Belanda disertai mengepulnya rasa nasionalisme. Dalam periode ini terlahir puisi-puisi didong seputar suasana "kemerdekaan" itu, misalnya puisi "Merdeka", Karya Muhammad Basir Lakkiki dengan cuplikannya seperti berikut ini :

Merdeka

Bulen Agustus tanggal tujuh belas
tar lao si temas membangun negara
tahun opat lime iwan bulen lapan
resmi kemerdekaan ni Indonesia

- o deka ya merdeka
deka ya merdeka
- o deka ya merdeka
deka ya merdeka

(Bulan Agustus tanggal tujuh belas
hari yang tepat berdirinya negara
tahun empat lima bulan delapan
resmilah kemerdekaan Indonesia

- o ' deka ya merdeka
' deka ya merdeka
- o ' deka ya merdeka
' deka ya merdeka

(1946)

Dalam lirik ini Lakkiki menyatakan proklamasi itu diumumkan pada saat yang tepat dan seperti turut memberikan legitimasi. Lalu pada bait berikutnya ia mendendangkan kegembiraan dengan menyebut merdeka itu berulang-ulang.

Lalu dengan cepatnya pula Lakkiki melahirkan puisi tentang bagaimana harus mengisi kemerdekaan yang baru seumur jagung itu. Kemerdekaan itu harus diisi dengan menyingsingkan lengan baju untuk kerja keras dalam pertanian sebagai pekerjaan pokok masyarakat Gayo (terdengar dalam puisi : "**Kulu Bana**" : Terlampir).

Tidak ketinggalan Kabinet Baru langsung bicara tentang masalah dagang (puisi : *"Ni Tokesa"*), dan Sali Gobal yang mendorong semangat anggota masyarakat mengejar pengetahuan lewat pendidikan formal terutama bagi generasi muda (puisi : *"Tanoh Takengen"*). Puisi-puisi semacam ini terlahir antara 1945-1950. Para *ceh* itu seolah berlomba membahas isu-isu baru yang aktual sekaligus membangkitkan semangat masyarakat yang baru saja lepas dari belenggu penjajahan. "Lomba-bahas" isu dengan kemampuan dan hasil karya puisi-puisi terbaik dalam berbagai aspek itu disebut *munapak*, sehingga periode ini bisalah disebut "periode-munapak". Periode *munapak* ini berlangsung tidak lama, hanya sekitar 10 tahun (1945-1955). Bagaaimana pun dalam periode singkat ini telah terlahir seniman-seniman (*ceh*) yang rata-rata mampu mencipta puisi-puisi spontan di tengah arena, suatu kemampuan "luar-biasa" yang dimiliki kesenian tradisi ini dan diiringi melodi (*sintak*) berwarna Gayo. Periode ini melahirkan nama-nama yang patut dicatat dalam sejarah kesenian Gayo, misalnya, To'et, Banta, Ecek Bahim, Sali Gobal, Daman, Utih Serasah Damha, Biek alias Ceh Regom, Idris Sidang Temas, Sahak, Syeh Midin, dan yang lainnya. Belakangan Muhammad Basir Lakkiki dijuluki sebagai "Ceh legendaris", antara lain karena lagu-lagunya yang indah dan keindahan itu seolah-olah dipetikanya dari suara alam Gayo itu sendiri, misalnya suara burung, desir air yang tengah mengalir, gelombang danau laut Tawar, suara siamang yang bertalu-talu.

Pada bagian akhir tahun 1953 pecah pergolakan DI/TII di daerah Aceh, termasuk Gayo, yang menyebabkan terusnya rasa aman masyarakat terutama di kampung-kampung; dan didong pun tidak bisa lagi tampil leluasa sebagaimana layaknya. Kebebasan kreatif para *ceh* sendiri terganggu oleh berbagai prasangka sosial dan sekat politik DI/TII-Pemerintah waktu itu. Dalam situasi tak aman semacam ini biasanya kalau seorang *ceh* dari satu kampung harus dijemput dan dikawal pihak TNI untuk bisa bermain di sekitar kota Takengon. Namun para *ceh* tetap selalu berupaya menyumbang setawar-sedingin untuk menyejukkan situasi hati dan rasa tak aman itu dengan puisi-puisi humanis dan sentimental, misal puisi "Aman" ("aman") karya Daman (Dewanatara), puisi "Bergumbara" karya Muhamad Basir (Lakkiki). Dan lain-lain.

Daman menyenandungkan rangkaian lirik yang berjudul "Aman" yang merindukan ketenangan, kedamaian, karena telah bertahun-tahun dicengkam suasana tak aman selama peristiwa DI/TII di Gayo khususnya dan di daerah Aceh umumnya. Berikut kita dengar petikan senandungnya dalam beberapa bait puisi itu :

Aman

*Aman,
jemihlah kolam tempatku berketimbang
luruslah lorong agar jalanku tak tersaruk*

*bersihlah halaman di tengah kampung
jangan lagi terkurung pikiran suntuk*

*hati nan resah usah lagi susah
ibarat rintik mengusik pucuk*

*kembalilah sirih pulang ke cabang
kembalilah pinang pulang ke tampuk*

*Amanlah aman dunia aman
habislah suntuk
amanlah aman dunia aman
habislah suntuk*

(Aman,
 jernihmi ko kulem tempatku berketibung
 lurusmi ko jurung enti jelen musrempuk
 limusmi alaman kase lahni kampung
 enti ne termenung mah pikiren gabuk
 ate si karu enti ne macik
 sembilan rintik munyiremi taruk
 ulakmi ko belo kase ku rudang
 ulakmi ko pinang kase ku tampuk
 Amanmi aman denie aman
 enti ne gabuk
 amanmi aman denie aman
 enti ne gabuk)

Ketika Pemerintah dan DI/TII sudah menacapai kesepakatan damai, keamanan pun mulai pulih; sedang yang tersisa adalah anak-anak yang kehilangan orang tua, buahnya kekerasan dan konflik bersenjata itu. Lakkiki pun menghibur anak-anak yatim itu lewat karyanya berjudul "Bergumbera" ("bergembira"). Inilah petikan dua bait puisinya itu :

Bergumbera

***Tak lama lagi, sayang, winku bujang
 Pacul kau sandang ke sawah kuala
 Tak lama lagi, sayangku, jadi gadis
 Menumbuk alu tikar kau ayam***

***Bergembira kita, sayang, bergembira
 Bergembira kita, sayang, bergembira***

(Gere ne mokot, onot, winku bujang
 munarang jelbang ku ume kala
 gere ne mokot, onot, ipakku beru
 menutu nayu benyet ari paya

Bergembera kite, win, bergumbera
 Bergembera kite, win, bergumbera

Dalam masa gejolak itu pihak DI/TII pernah melarang pertunjukan didong, dengan alasan tidak sesuai kaidah agama. Pertandingan didong pun praktis terhenti. Sementara itu para *ceh* menggeliat-geliat mencari jalan agar gelora seni dalam jiwa dan suara merdunya bisa tersalurkan. Akhirnya ada saluran pengganti yang namanya seni *sa'er*, yang bentuk dan sistemnya hampir menyamai didong. Seni *sa'er* memang pernah tumbuh dalam masyarakat ini meskipun tidak subur didong. Satu kelompok *sa'er* juga duduk bergelung tetapi tanpa tepukan tangan, tidak seperti didong – mendendangkan lirik-lirik khas yang isinya sarat dengan pesan-pesan agama. Seni ini bisa dan biasa dipertandingkan tapi biasa pula bermain hanya satu kelompok. Seni *sa'er* sebelumnya kurang berkembang, pada masa pelarangan didong tadi kembali marak meskipun hanya sekitar dua-tiga tahun (1957 – 1959). Sekitar tahun 1960 sekat pelarangan didong mulai

dibuka karena kondisi keamanan semakin pulih, maka kelop baru pun tumbuh menjamur di berbagai kampung, bahkan ada kampung yang punya dua atau tiga buah kelop. Seperti terlihat dalam tabel 2 (lihat : Lampiran III). Umumnya mereka berasal dari generasi baru, dengan latar belakang pendidikan rata-rata sekolah menengah, dan sebagian adalah mereka yang pernah aktif dalam seni *sa'er* tadi. Kumpulan lirik-lirik *sa'er* dapat dilihat dalam Mongal (1972), Rasyid (1980), dan lain-lain.

Generasi 1960-an ini mewakili mereka yang kreativitasnya baru terpasung, dan entah kenapa generasi ini tampak banyak melahirkan puisi-puisi romantik. Mereka keluar dengan puisi yang banyak berkisar seputar "bunga", cinta, rasa kasmaran. Perubahan lain generasi ini ialah mereka sudah menuliskan puisinya sebelum ditembangkan di gelanggang pertandingan. Hal ini menjadi sebab melemahnya daya cipta melahirkan puisi spontan seperti yang dimiliki generasi atau periode sebelumnya. Hanya saja generasi ini telah melahirkan lirik-lirik panjang hasil perenungan yang dalam dan lama. Di antaranya muncul penyair Ibrahim Kadir, group Arika, menulis puisi-puisi panjang dan secara khusus merintis garapan puisi tentang legenda, dongeng, atau cerita prosa rakyat Gayo yang didendangkan lewat didong. Sebagai orang yang pernah menjadi guru tentu ia sadar bahwa dalam ceritera prosa rakyat itu ada muatan nilai-nilai yang patut dikenali oleh anak-anak atau generasi baru. Tempo dulu ceritera rakyat (*kekeberen*) dituturkan oleh nenek-nenek kepada cucunya sebagai pengantar tidur. Penuturan lewat senandung didong tentu lebih menarik dan bahkan bisa dinyanyikan sendiri atau lewat alat rekaman sebagai pengganti peran nenek tadi.

Puisi-puisi panjang lain muncul pula dari penyair dan kumpulan lain dengan beragam topik. Periode ini barangkali bisa dinamakan periode "bercerita" (*kekeberen*).

Ketika keadaan menjadi semakin tenang, masyarakat di kampung-kampung mulai dimasuki gapaian tangan pembangunan, yang tentu ada kaitannya dengan pesan-pesan yang tergariskan dalam berbagai GBHN. Mereka mungkin menyaksikan atau merasakan ada tanda-tanda semilir angin pembangunan itu terutama menyangkut prasarana dan sarana fisik, mulai dari jalan, SD Inpres, Puskesmas, KB, dan sebagainya. Semuanya itu ditanggapi dengan sikap kritis. Pada saat ada celah merekupun bernyanyi, bicara untuk mengingatkan khalayak penontonnya dan masyarakat luas agar waspada untuk tidak terkecoh, tidak menjadi korban slogan atau jargon pembangunan yang mungkin diselipapi tipu daya, korupsi, pungli, dan bentuk KKN lainnya.

Sikap kritis memang milik seniman – tidak terkecuali para *ceh*. Bahkan *ceh* di zaman 45-an (periode *munapak*) tersebut di atas sudah menunjukkan sikap kritis mengantisipasi keadaan ke depan. Misalnya, group Kabinet Baru telah mulai bersikap tentang kemerdekaan yang belum lama diproklamkan. Sikap itu didendangkan dalam puisi "Menurut Janyi" ("Menurut Janji"), (1949) :

**" Menurut janji tanggal tujuh belas
nasi 'kan matang sayur 'kan empuk sendiri "**

(Menurut Janyi tanggal tujuh belas
ke koro pe ranas ke jantar pe rere)

(Kabinet Baru, 1949)

Bait ini menyatakan bahwa menurut idealnya setelah tercapai kemerdekaan maka segalanya akan beres, "nasi dan sayur akan matang dengan sendirinya". Apakah benar demikian ? Pada bait-bait berikutnya ditembangkan suatu analisis kritis. Harus waspada atas kemungkinan terjadinya penyelewengan atau penghiatan atas cita-cita suci kemerdekaan itu. Oleh sebab itu anasir-anasir semacam itu harus dibersihkan-tuntaskan

Pada bait itu dititipi pesan : "Seumpama menyapu haruslah bersih; jangan pernah terjadi bersih di depan tapi bersampah di belakang".⁸⁸

Pada awal tahun 1960-an masyarakat mendengar kabar dan juga menyaksikan kesibukan persiapan pabrik kertas, yang lebih dikenal dengan "Proyek Kertas" di Gayo. Pabrik ini akan menggunakan bahan baku pohon pinus mercusi, hasil hutan alam yang tumbuh melimpah dalam wilayah Kabupaten Aceh Tengah.

Para *ceh*, khususnya dari kumpulan Kabinet Mude (1962) menyanyikan "proyek" itu dengan rasa syukur dan suka-cita, karena bagaimanapun paling tidak riak pembangunan itu akan menyentuh kehidupan masyarakat daerahnya. Mereka rupanya kembali teringat pada lirik "Menurut Janyi" karya Kabinet Baru (1949), yang didendangkan lebih dari satu dasawarsa sebelumnya, tentang buahnya sebuah kemerdekaan. Kini mereka menyampaikan berita gembira karena sudah ada anjang-ancang pembangunan "Proyek Kertas" (1962) itu, yang sekaligus menjadi topik puisinya, meskipun akhirnya "proyek" ini hanya tinggal menjadi sebuah "dongeng". Pembatalannya pun tanpa diberi alasan yang jelas pada rakyat daerah ini. Bait-bait yang pada awalnya memercikkan suka-cita dengan disertai rasa syukur rakyat, yang dinyanyikan seperti dalam bait ini :

**" Nekmat merdeka tanggal tujuh belas
kini baru membekas di tanah berlumpur "**

(nikmat ni merdeka tanggal tujuh belas
ini baro mubekas ku tanoh ledak)

Pengertian "tanah berlumpur" (*tanoh ledak*) itu adalah orang kebanyakan, rakyat kecil, yang akan merasakan nikmatnya kemerdekaan itu. Akan tetapi pada bait-bait lain berikutnya sang penyair dengan cerdasnya mengingatkan masyarakat kebanyakan untuk berhati-hati agar tidak terpinggirkan atau tergilas dampak negatif yang mungkin timbul kemudian. Hal ini digambarkan dan diingatkannya dalam bait berikut ini :

**Kalau tak hati-hati kau orang Bebesen
Begitu terang ingatan sudah di Jamur Tangak
Kalau tak hati-hati kau orang Kebayaken
Begitu terang ingatan sudah di Kala Bugak**

(Ke gere hati-hati ko urang Bebesen
terang peningeten nge i Jamur Tangak
ke gere hati-hati ko urang Kebayaken
terang peningeten nge i Kala Bugak)

Warga dua kampung tua— Bebesen dan Kebayaken serta kampung lain— pada bait lainnya diperingatkan keras, bahwa dampak proyek ini akan menyebabkan mereka terpental ke pinggir, yang disimbolkan dengan Jamur Tangak dan Kala Bugak. Atau seperti sering yang terjadi dan biasanya pula dinyatakan pada masyarakat di seputar proyek-proyek pembangunan, biasa "akan menjadi penonton dan tidak menjadi tuan di negerinya sendiri".

Meskipun proyek yang satu tadi batal, "pembangunan" lewat sekian Pelita merayap dan menyusup ke sela-sela kehidupan masyarakat ini. Seni didong sering pula "dipakai" sebagai corong politis untuk meneriakan "kiprah-pembangunan" itu. Akan tetapi bukanlah *ceh* kalau mereka tidak menggeliat, hanya menjadi boneka, atau menjadi penonton pasif. Mereka biasanya selalu risau dan berkicau, seumpama burung yang selalu aktif membangunkan alam sekitar dari tidurnya.

⁸⁸ Amaran ini tampaknya masih saja relevan ketika kemerdekaan sudah memasuki usia 55 tahun di awal milenium ke tiga ini.

Salahkah mereka kalau berpaling dan belajar pada masa lalu ketika pranata adat dengan sistem nilai dan norma-normanya masih menjadi acuan atau roh bagi kehidupan sosial yang menuntun masyarakat dalam menghadapi tantangan. Semuanya itu pernah dirasakan dalam wujud kehidupan sosial yang "indah", dapat dilihat lewat potret kasat mata dan tembus rasa oleh para seniman ini. Kini tantangan datang semakin bervariasi, kompleks, dan menggerumuh, tetapi konon acuan adat lama tadi telah hanyut, terbakar, atau raib, sedangkan acuan baru sebagai gantinya belum jelas adanya atau belum kunjung datang.⁸⁹ Kebudayaan dengan pranata-pranatanya tadi menjadi tak berfungsi, yang bermula dari terjadinya disorganisasi atas konfigurasi budaya, yang ujung-ujungnya mengakibatkan terjadinya disintegrasi budaya dan kemudian disintegrasi sosial.⁹⁰ Bagaimana dengan peran akidah dan kaidah agama yang mereka anut? Sesungguhnya pengamalan nilai-nilai dan kaidah agama tampaknya semakin dalam dan kuat, yang seharusnya menjadi benteng yang amat ampuh bagi masyarakat Gayo atau masyarakat lainnya dalam menjawab berbagai sergapan anasir-anasir perubahan itu. Sehubungan dengan hal ini ada acuan yang menarik, di mana masyarakat Gayo pernah punya suatu tesis yang dikenal dalam sejumlah ungkapan lama, yaitu :

"Adat dan agama tak terpisahkan, karena adat mencari dan agama meneliti. Adat merupakan pagar agama".

Ungkapan ini kiranya dapat dianggap sebagai sebuah tesis. Mengikut tesis ini bisa dikatakan bahwa kini agama itu rupanya sedang kehilangan partner, lalu beginilah jadinya. Tesis ini tentu perlu pengujian, meskipun bukti-bukti empirik sudah amat telanjang mencuat ke permukaan.

Sejak dua-tiga dasawarsa yang lalu dengan kepekaan berkadar tinggi, semua gejala di atas telah ditangkap dan terekam dalam berbagai puisi, dan telah disenandungkan oleh para *ceh* dalam menyuruki malam-malam gelar didong. Sejumlah *ceh* atau *kelop* telah mengumandangkan tema-tema itu dalam berbagai balada atau puisi-puisi panjang. Misalnya group Lakkiki melantunkannya dalam puisi : "Guduk-guduk" (1962); Kabinet menuturkan lewat puisi : "Gayo" (1975), "Sedenge" (1978), dll; Sali Gobal bernyanyi dalam puisi "Masa" (1969), "Puspa" (1969), "Nenes" (1970), dll; Ibrahim Kadir bersenandung dalam puisi : "Bebalun Berukir" (1963), "Bines" (1970), dan lain-lain.

Berikut ini diturunkan bait-bait puisi yang bicara nilai-nilai sosial masa lalu dan perubahan yang telah terjadi.

⁸⁹ Di sini kita kutip pandangan pakar ilmu sosial berdasarkan pemahamannya atas gejala sosial sebagai rangkuman atas hasil sejumlah penelitian-lapangan di daerah Aceh: "Kalau satu masyarakat bersikeras untuk berpang teguh kepada sebagian, kalaulah tidak semua, nilai-nilai lamanya tentu ada apa-apanya. Paling kuang ia dapat dilihat sebagai telah memberi kekuatan tertentu bagi masyarakat itu untuk mampu bertahan melalui segala macam percobaan zaman, seperti melawan penjajahan dan dominasi bangsa lain. Nilai-nilai itu terbukti menjadi landasan yang kuat bagi mereka dalam mempertahankan diri; apalagi kalau diketahui bahwa sebagian dari negara yang kini dianggap paling maju, justru tampak memakai sistem yang kini dianggap paling maju, justru tampak memakai sistem lama masyarakatnya sebagai tempat bertumpu yang kuat untuk berkembang pesat." (Alfian, 1977).

⁹⁰ Fenomena semacam inilah barangkali yang menjadi akar gejala disintegrasi yang tengah menerpa bangsa Indonesia belakangan ini (lihat pula Melalatoa, 1999).

Guduk-guduk

***Perjaka menyandang tongkat senja
di telaga gadis mengurai rambutnya
antara iya dan tiada lakunya
maklum dulu halus basanya***

(Bebujang jemen mah tikon senye
i waih telege beberu bersere
sang-sang oya sang-sang nume
malum sedenge alus basae)

(Lakkiki, 1960)

Bait ini menggambarkan bagaimana para perjaka dan gadis tempo dulu berbagi rasa kasmaran yang bermain dalam bahasa simbolis yang tampak santun, halus, dan dalam. Itulah bahasa adat yang amat dinikmati oleh mereka.

Kini telah jauh berubah dari yang digambarkan oleh Lakkiki tadi. Coba kita simak satu bait dari puisi "Sedenge" dari Kabinet Mude berikut ini:

*Oh, kita simak masa kini
bercampur-baur, aduhai
tiada lagi batas
pergaulan bebas
berahir melas
bak ayam culas
terbang jalang, elang*

(O, kite erah besilo ni
muligen di, hahoi wi
gere ne mupentas
pergaulen bebas
ahere melas
lagu kurik pedatas
gere tetuho terbang, kalang)

Dampak perubahan nilai-budaya yang banyak "dirisaukan" para **ceh** dalam berbagai puisi mereka, misalnya mencuatnya gejala keretakan di kalangan kerabat yang sudah sampai menyentuh lingkup kelompok kerabat terkecil. Konon pula lingkup yang lebih luas tentu sudah semakin rapuh dan renggang. Tertip-sopan, kasih-sayang, kesetiaan atarkerabat terdekat sudah jauh surut, yang pada masa lalu demikian kental dan pekat. Hubungan dekat-jauh, mesra-renggangnya hubungan kerabat itu sudah diukur dengan materi, seperti yang dilukiskan dalam puisi "Sedenge" tersebut di atas. Cobalah kita dengar suara Kabinet Mude dalam satu bait puisi "Budi Belangi" ("Budi Luhur") (1969) berikut ini.

***"Bukan emas perak yang dipandang orang
bukan harta yang bergudang-gudang
tapi laku nan manis dan budi basa
yang meneteskan rasa kasih sayang
budi luhurmu yang kukenang"***

(Nume emas pirak la si tanpa jema
nume hareta si mugudang-gudang
kin peri manis urum budi basa

oya kati ara rasa kasih sayang
budi belangimu si kukenang)

(*Budi Belangi*, 1969)

Kini coba kita dengar pengalaman batin seorang *ceh* dalam puisi "Bebesen Taring" lewat bait-bait berikut ini :

Gure di ku Pegasing, sinting, urum Kutelintang
sayang di kampung Uning taring geniring karang
ku Kelaping aku terbayang
Gele Lungi gure di simpang ku Pepalang
Kampung uring ikiri mutali ku Baur Lintang

Eluhku si remenang mugenang i alam – alamen
wo Bebesen

Teringet kin Bur Jamu, Lelabu urum Umuang
Umah Opat, Paya Rabu, Gele Rau, Keding Karang
ine terbayang ko terbayang

Tene berpancang oya nge terang
alamat bersidemun
peltek ni tajak ilang ate senang
asal ku jelobok turun
kekirengku si lungun kutumpun nasip ni beden
ku Uning Niken

Taring, taring
wo taring mi ko Bebesen
taring

Enti mi ne muninget Totor Uyet ko terkenang
sayang di Burni Jimet musemet ku Ujung Karang
ine terbayang, ko terbayang

So Tamak Tue woi gure bersene kekanak sedang
temeng ni time ke sedenge
asal buke kin penganing
manat ni datu munyang
oya telege tetibuken
so Telege Dumen

Taring, taring
Wo taring mi ko bebesan
taring

(*Senang ke Pegasing dan Kutelintang
sedih kampung Uning letak di pinggir tebing
ke Kelaping aku terbayang
Gele Lungi senag indah sekali simpang ke Papalang
kampung Uring di kiri tali-temali ke Bur Lintang*)

**Air mataku berlinang tergenang di halaman
o Bebesen**

**Teringat ke Bur Jamu, Lelabu, dengan Umang
Umah Opat, Paya Rabu, Gele Rau, Keding Karang
oh terbayang kau terbayang**

Tanda terpancang jelas terang
isyarat satu pertemuan
petikkan kembang merah hati pun senang
ke pancuran kita turun
pikiran terayun tumpuan perasaan badan
ke Uning Niken

Selamat tinggal, selamat tinggal
o Bebesen
selamat tinggal

Usah lagi diingat Totor Uyet terkenang
sayang Bumi Jimet bertaut Ujung Karang
o terbayang, terbayang

Tamak Tue o riang bercanda kanak-kanak tanggung
menentang timba di masa silam
memang buke buat penguinang
amanat nenek-moyang
itulah telaga berair bening
telege Dumen

Selamat tinggal, selamat tinggal
o Bebesen
selamat tinggal

Tahun 1985 saya mendengar Ecek Umang (*ceh* – Timang Rasa) mendendang puisi “Bebesen Taring”, Bebesen kampung halamannya. Ia merasa seperti terusir oleh dukanya sendiri – yang dulunya ia tahu kampungnya itu seperti punya segalanya; ya, punya harga diri, kasih – sayang, tertib bermajlis, kesetiaan, kerukunan, dan entah nilai adat istiadat apa lagi. Kini, semuanya seperti telah tergerus pupus. Rasa keterusiran itu membuatnya mengembara dalam kidung dengan senandung di lorong-lorong harapannya menjelajahi Pegasing, Uning, Pepalang, Bur Lintang, dan lelah terhenyak singgah sejenak di Uning Niken. Dalam gontai menuju Lelabu, Gele Rau, Totor Uyet, Bur Jimet. Dan kembali lagi menjadi lumat, yang dapat cuma bayangan masa lalu : sebuah telaga tua – Telege Dumen – tempat moyang-datu menimba airnya yang bening. Lalu, dengan sebuah kidung ia pun bersenandung : — Selamat tinggal Bebesen.

Barangkali itulah sebabnya Ibrahim Kadir pun hadir bersenandung tentang “tanah asalnya” dengan simbol Negeri Linge dalam puisi “*Bines*”. Dalam satu bait puisi itu : Negeri Linge sudah tampak menjauh dan sayup dalam ruang matanya; sebuah negeri yang telah kehilangan jati diri, negeri yang tersia-siakan oleh insan itu sendiri. Mengapa, mengapa ? Bait terakhir puisi itu mengajak semua kembali pulang ke masa yang memiliki sesuatu, pulang ke Negeri Linge. Mudah-mudahan masih ada nilai-nilai yang bisa diraih diamalkan dan dinikmati.

Bines

*Sayang kau tanah asalku
hilang dari matak
disia-siakan
mengapa, mengapa ?*

*Kembali-pulang sayang
kampung jauh Negeri Linge
kembali-pulang sayang
kampung jauh Negeri Linge*

(Sayang ko tanoh asalku
osop ari matangku
isesien heme
mukune, mukune?)

Ulah biak
kampung jarak Negeri Linge
ulak biak
kampung jarak Negeri Linge)

Tidaklah berlebihan kalau dikatakan, bahwa sepertinya hampir tidak ada lagi celah masalah kehidupan masyarakatnya yang belum terjamah kepekaan pikir dan rasa, untuk diangkat ke pentas teater kehidupan ini. Bahkan mereka berbicara tentang berbagai masalah bangsa (yang berkaitan dengan sejarah, pahlawan bangsa, Pancasila, pungli, Keluarga Berencana, koperasi, pemilu, pelestarian alam, penyakit AIDS, dan lain-lain). Terkadang mereka begitu jauh merasuk-masuk menyuruki gejala-gejala teknologi-tinggi yang dicapai bangsa lain seperti Amerika atau Jepang. Pencapaian negara maju itu dibandingkannya dengan Gayo yang tertinggal. Mereka seperti tidak merasa betapa tidak setaranya membandingkan Amerika, Jepang, dengan Gayo. Puisi **kelop** Kabinet Muda bicara cermat dan rinci tentang perjalanan pesawat ruang angkasa —"Apollo 11"— ke bulan. Puisi ini mungkin sekalian untuk "membantah" kaum nenek-nenek yang dahulu sering mendongengi cucu-cucunya bahwa para bayi yang meninggal dunia akan menetek pada akar **kayu-ara** yang ada di bulan.

Berkarya dengan memacu kepekaan dengan daya inovasi, kreativitas, guna membuahkan rakitan pikir dan rasa — yang berkualitas, dikemas dalam suara merdu karunia Tuhan itu — yang harus ditembangkan pula, dan akhirnya akan dinilai dengan pujian atau cercaan oleh lawan, kawan dan khalayak. Semuanya adalah perjuangan untuk meraih sebuah nilai : "harga-diri". Semua itu dirasakan oleh para seniman itu sebagai kiprah yang melelahkan. Tetapi adakah orang yang menghargai para seniman itu ? Jawaban atas pertanyaan ini disenandungkan antara lain oleh **ceh** Ecek Umang dari **kelop** Kabinet Muda dalam puisi "*Nasip ni Seni*" (Nisip Seniman (1974) berikut ini :

Nasip ni Seni

*"Kudendangkan sekarang dengan lagu
ini ratap dalam kata
luka yang tersayat sembilu
tak tahu mengadu pada siapa*

*Mengalir air-mata ke dagu
terhempas ke batu di telan bumi*

semalam suntuk berdendang lagu
yang dapat cuma secangkir kopi

Ini tembang seniman berdendang lelah
mata celong tak berarti
o, dunia seni

Hanya tenaga yang dikuras
di semua pelosok menunjang pembangunan
di kota atau di desa
banyak buah tangan para seniman

Aduh, sayangnya tubuh ini
tiada hati dari kanan kiri
berharap adalah imbalan
agar serapah jangan terjadi

Duduk bergelung
semalam suntuk bersabung
berkeredong kain sarung
beralas tikar lusuh berdebu
o, dunia seni

Dari senja hingga pagi
tepuk membahana jemari nyeri
hasilnya tak terbilang
kami pandang remuknya hati

Sedihnya ketika datang hidangan
nasi dingin sayur selayang
dari senja ke subuh mata memerah
dinilai setali sekedar pembeli kipang

O, dunia yang malang
semua berlepas diri
hati bingung tercengang
yang terbayang hanya rugi
o, dunia seni

Ku pilihkan contoh nyata
semoga terkenang budi-basa
itu : To'et dan Kemara
Winar Toa dan Lakkiki

Itu : Teruna, Pesisir, Musara
itu : Dewantara, Kabinet Asli
tersanjung di masa jaya
di arena gemulai tari

Kini suara merdu telah surut
tak terpakai dalam ramai
mengharap pun sudah takut
muka berkerut kanan kiri
o, nasibmu seni

Usah lagi kau menangis
tak lama lagi akan dibenahi
karena Pelita tengah beringsut
kecuali berdiam-diri, entahlah

Teranglah cahaya kunang-kunang
mengikut jejak dilem-renggali
jangan sangga rumah yang doyong
karena pengikatnya teramat rapuh

Kata terakhir
maafkan peri terlanjur
semoga jadi perhatian
nyanyian seniman
o, dunia seni

Dunia didong bergelung
bersusun bahu menyusur malam
tepuk berketimbang
tubuh apung pulang pagi"

Nasip ni Seni

(Ku jangan se urum seni
ini sebuku kujalin peri
nge lagu si layang urum sembilu
ton mengadu gere paham kami

Mutuang lauh ku dagu
mempas ku atu itelan bumi
ari iyo ku terang suntuk berlagu
paling ara demu sara mangkok kupi

Sebuku ni jema seni letih berdidong
mata mukelong gere muarti
nasipmu seni

Tenegeé wa sipergunen
munaos pembangunen nge jep sagi
baik i kute atawa i luweren
dele nge sumbangan ari jema seni

Duh sayange nasip ni beden
gere ara pikiren ari si kuwen kiri
ku harap boh ara belesen
pengelsihen kati enti terjadi

Kunul mugelung
berasabung suntuk seringi
ules upuh kerung
mujempung atan ari-ari
nasipmu seni

Ari iyo sawah ku terang
tepok si runcang luis ni jejari
ringite simen ibalang
paling ara pecengang ku sone kami

Sedihe waktu beredang
jantar sara layang berkero bengi
ari iyo ku soboh mata nge ilang
kin reggeni kipang orop demu setali

Nasip si malang
sayang orop luah diri
galipmi cengang-cengang
terbayang nge kin rugi
nasipmu seni

Ku sedder conto si nyata
buge boh ara teringet kin begi
ibarat to'et urum kemara
Winar Toa tamah Lakkiki

Teruna pe, Pesisir, Musara
so dewantara, kabinet asli
tengah megah ko tetatang jema
i umah sara likak betari

Laing temas nge surut
gere lagut ku rami
muniro pe nge takut
salak kerut si kuwen kiri
nasipmu seni

Agihmi ne ko mongot
gere ne mokot bekal itetahi
kena pelita ni ku rasa beresot
melengkan berongot oya mila emi

Mununung lolot ni dilem renggali
enti salah tupang jamur murenyot
si kena penikot olok di meri

Cerak pamarin
berijin ke lepas peri
buge iperhatin
nasip ni seni

Nasipni didong bergelung
mudeme dayung suntuk seringi
tepok nge muketibung
beden nge ulak ku umah diri)

Sebuah lirik lain berjudul "Nasip ni Ceh" (Nasipnya ceh) hampir sama isinya denga puisi di atas ini (lihat : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1984).

2.3 Fungsi Didong

Selama ini kebanyakan orang melihat dan memahami didong sebagai *kesenian* semata. Kalau kita mencoba memahaminya sebagai sebuah “teater” atau “teater kehidupan” tentu bersifat etik (*etic view*), yang memang belum tentu sama dengan pandangan atau persepsi masyarakatnya sendiri. Pandangan etik memang hanya merupakan sebuah pendekatan. Secara keseluruhan pertunjukan didong itu mengemban pesan masyarakat dengan fungsi memenuhi beragam kebutuhan integratif, kebutuhan sosial, dan kebutuhan yang lainnya. Semua ini agaknya bersentuhan dengan pengertian konsep *theatron* (“teater”) yang berasal dari bahasa dan zaman Yunani Kuno sebagai tempat asal mulanya konsep itu.

Fungsi didong bagi masyarakat Gayo terus berubah dalam ragam dan luasnya, mengikuti irama perkembangan pandangan masyarakatnya, oleh perubahan teknologi dan pengetahuan yang berkembang di “luar” sana. Yang datang dari luar itu ada yang sudah sempat merasuk, tetapi ada pula yang belum sempat masuk secara langsung ke dalam masyarakat ini. Fungsi-fungsi itu adalah misalnya: (a) fungsi hiburan, (b) fungsi pemenuhan kebutuhan akan keindahan dan estetika, (c) pelestarian budaya, (d) pencari dana sosial, (e) sarana penerangan, (f) kritik dan kontrol sosial, dan (g) wahana mempertahankan struktur sosial.

Substansi beragam fungsi tersebut akan dijelaskan dalam uraian berikut ini. Perlu diingat bahwa hampir keseluruhan fungsi itu sesungguhnya saling berkaitan satu dengan yang lainnya. Fungsi yang amat dasar adalah butir terakhir, yang sangat abstrak sehingga kurang disadari oleh peneliti apalagi bagi kalangan awam.

2.3.1 MEMPERTAHANKAN STRUKTUR SOSIAL. Dasar utama untuk memahami berbagai fungsi tadi bisa bertolak dari struktur sosial masyarakat Gayo itu sendiri. Masyarakat Gayo mengenal sistem klen (*belah*)⁹¹ dan juga suatu perwujudan sistem “paroh-masyarakat” (*moiety*).⁹² Pada masa lalu didong merupakan satu “permainan adat” yang turut memberi denyut kehidupan klen dalam arti sebagai sarana pembudayaan (enkulturasi), serta internalisasi nilai-nilai dan norma adat. Dalam perkembangan berikutnya didong telah menerabas batas klen (*belah*) dan merambat antar-kampung, yang mulai merebak pada paroh awal 1940-an. Pada periode ini lawan-lawan tanding yang sering muncul adalah pasangan Lakkiki (kampung: Kutelintang) vs Kabinet Baru (kampung: Bebesen). Pada periode berikutnya gelar didong antar-“paroh” mulai semakin marak menggantikan antarklen dan antarkampung yang terjadi sebelumnya (lihat data pada Lampiran : III)

Sistem *moiety* biasanya terdapat pada masyarakat unilineal, seperti Gayo, di mana masyarakat bersangkutan seolah terbagi menjadi dua “paroh” yang saling bersaing. Sistem ini untuk menjaga keseimbangan sosial antara kedua “paroh”, di mana yang satu sebagai pihak yang “berkuasa” dan yang lainnya sebagai “oposisi”. Ketegangan antar dua pihak itu disalurkan melalui upacara atau “permainan adat” yang menonjang ciri-ciri

⁹¹ Di berbagai komunitas kampung di Gayo, orientasi, pemahaman, pengetahuan warga masyarakatnya terhadap sistem klen (*belah*) berangsur-angsur melemah bahkan cenderung tidak mengenal lagi. Ini merupakan satu wujud perubahan yang mendasar dalam aspek sosial budaya. Di beberapa kampung gejala perubahan ini mulai terasa sejak dasawarsa pertama setelah kemerdekaan, meskipun pada beberapa kampung lain dengan susah payah cenderung bertahan.

⁹² Sistem *moiety* terwujud pula pada berbagai masyarakat lain di Indonesia, juga di Australia, Melanesia, Amerika Utara, Afrika. Di Indonesia sistem ini dikenal atau pernah dikenal pada banyak suku-bangsa, misalnya : Dani (Irian), Minangkabau, Bugis, Seram, dan lain-lain.

bersaing atau kompetitif tadi (lihat : Murdock (1949); Radcliffe-Brown, 1950; Gould dan Kolb (1965); Hoebel (1966); Koentjaraningrat (1977), dan lain-lain).

Penyaluran yang namanya "permainan adat" itu pada masyarakat Gayo antara lain adalah didong, guna mewujudkan keseimbangan sosial.⁹³ Akan tetapi sementara pihak tidak menyadari fungsi didong yang sedemikian itu dalam kaitannya dengan sistem *moeity* itu, yang sesungguhnya mendorong dan mengendalikan dinamika masyarakat Gayo ke arah keseimbangan sosial tadi.

Sifat kompetitif dalam masyarakat Gayo, termasuk dalam didong, juga terkait dengan sistem stratifikasi sosial atau pelapisan yang bersifat "samar". Artinya pada masyarakat Gayo, juga pada masyarakat tertentu lainnya, tidak jelas simbol-simbol status yang membedakan lapisan satu dengan lapisan yang lain. Pelapisan sosial pada masyarakat Gayo ini pada awalnya diperkirakan "senioritas umur", yang tentu tidak begitu mudah membedakannya. Itulah sebabnya kompetisi itu menjadi terbuka, seperti tidak ada kendala, apalagi dalam hal-hal yang positif — mengejar kualitas. Kompetisi dalam didong dikenal dalam ungkapan "*adi bermemulo*" dengan mengacu pada nilai dengan berbagai normanya, seperti telah dikemukakan di atas.

Semuanya itu menjadi roh dari struktur sosial, yang tempo dulu diwujudkan dalam kehidupan klen dan kemudian berkembang dalam lingkup kampung, dan *moeity* tadi. Didong sebagai permainan adat menjadi salah satu wahana yang tersisa pada masa ini.

2.3.2. KEINDAHAN DAN HIBURAN. Keindahan dan estetika sedemikian sarat termuat dalam lirik dan melodi didong, seperti telah dilukiskan di atas. Keindahan itu dilengkapi pula dengan seni gerak atau tari yang serasi. Selain sebagai syarat dalam sistem didong, keindahan dan estetika itu juga menjadi salah satu kebutuhan.

Sejak awal sampai sekarang fungsi hiburan itu belum pernah tergeser. Fungsi hiburan tidak terwujud tanpa adanya aspek keindahan dan estetika tadi; kesemuanya sebagai suatu wujud kebutuhan integratif dalam kehidupan manusia.

Para penonton sanggup "mengejar" pertandingan didong sampai jarak 30 km, meskipun harus ditempuh dengan berjalan kaki. Sebaliknya, para aktor seolah mendapat legitimasi misalnya dari para ulama, bahwa "memberikan hiburan kepada orang banyak merupakan sebuah bentuk amal". Itulah sebabnya kita mengetahui ada sejumlah *ceh*, yang menghabiskan hampir sebagian besar dari masa hidupnya betah bergelut dalam kesenian ini, misalnya Sali Gobal, To'et, Abd Rauf, dan lain-lain, meskipun kehidupan serba kurang alias miskin. Perihal Sali dan To'et dapat disimak pada bagian "Tokoh-tokoh" dalam risalah ini.

Dalam proses perubahan kesenian ini patut dicatat bahwa fungsi hiburan bagi para penonton lebih terbatas bagi generasi yang terakhir yang sesuai dengan perubahan itu sendiri. Sebaliknya generasi yang lekat dengan prinsip-prinsip dasar dari didong tanpanya tidak begitu tertarik lagi. Generasi ini tidak tertarik dengan misalnya apa yang pernah disebut "didong-dangdut"; artinya mereka mendengar dan merasa bahwa didong ini telah lari dari prinsip dasar di mana melodinya seharusnya berwarna Gayo, yang secara sembrono dan mentah-mentah mengambil irama luar seperti irama dangdut itu. Mereka juga menjadi tak bernaafsu untuk menonton didong karena spontanitas dalam melahirkan lirik-lirik dalam arena sudah melemah. Mereka menilai dan merasakan didong itu sudah tidak punya gregetnya lagi. Paling-paling yang mereka nikmati adalah kemerduan suara *ceh*-nya.

⁹³ Orang Dani di Lembah Baliem, Irian Jaya, untuk mendapatkan keseimbangan, menyalurkan ketegangan antara paro Wita dan paroh Waya melalui "perang adat". Konon Amerika Serikat yang sekarang mengenal sistem dua partai politik memperoleh inspirasi dari sistem *moeity* yang dimiliki suku-suku Indiansi Amerika Utara.

2.3.3. PELESTARI SISTEM BUDAYA. Pada periode awal kehidupan kesenian ini, para *ceh* harus menguasai sistem budaya atau nilai-nilai dan norma-norma adat Gayo, misalnya adat perkawinan, adat mendirikan rumah, dan adat dalam upacara-upacara lainnya. Nilai-nilai itu dibudayakan dan diinternalisasikan pada masyarakat lewat pranata gelar didong.

Pada periode berikutnya kesenian ini masih berfungsi menanamkan satu sistem nilai, seperti nilai-nilai: harga diri, disiplin, mandiri, halus, kreatif, kompetitif, kualitas tinggi, yang ditunjang oleh satu sistem norma yang ketat. Pemahaman para *ceh* atas sistem nilai ini menjadi roh dari karya-karya yang dihasilkan. Karya dengan muatan nilai semacam itulah yang dihadirkan kepada para penonton pada jamannya itu. Sebaliknya masyarakat penonton turut menakar bobot itu, yang berarti sekaligus menilai para *ceh* sendiri. Para *ceh* secara terus menerus mempermatang diri. Itulah sebabnya para mantan *Ceh* yang kembali ke kehidupan masyarakat biasa cukup dihargai masyarakat, sehingga banyak yang diangkat menjadi pemimpin formal dan informal dalam masyarakat. Dasar pengangkatannya adalah karena *ceh* sudah terbiasa memahami karakter masyarakatnya, dengan berpikir kritis, kreatif, serta terbiasa mencari dan menemukan gagasan pemecahan masalah ke masyarakat itu secara cepat dan tepat dalam karya-karya didong.

Kita masih bisa mendapatkan banyak contoh lirik-lirik yang bermuatan nilai-nilai tadi, seperti yang banyak ditembangkan *kelop* Kemara Bujang, Lakkiki, Dewantara, Kabinet, Timang Rasa, dan lain-lain. Sementara itu arus perubahan dari luar berupa “nilai-nilai baru” terus saja mengalir mempengaruhi dan menggeser pengetahuan budaya masyarakat dan para *ceh*. Akan tetapi masih ada upaya mengangkat unsur-unsur nilai budaya Gayo dengan mengenalinya lagi dengan “mendidongkan” prosa ceritera rakyat (*kekeberen*) seperti yang dihasilkan oleh Ibrahim Kadir dan seniman lainnya.

Kini sedang terjadi proses tarik-menarik dua kubu pemahaman atas nilai-nilai yang menjadi acuan, yang terasa dalam hasil karya didong. Pemahaman atas prinsip *adi bermemulo* dalam konfigurasi sistem kesenian didong seperti halnya berangsur-angsur “meredup”.

Contoh didong dengan tema Pelestarian Sistem Budaya, sebagai berikut :

RESAM

*O, munengonmi kite ku sedenge
Si memude beluh dediang
Kelneng-kelnong keltang-kelting
Teganing iyo lao
Ujung ni lepo
Nge gerico
Renggio
Rembebe tajuke, rungke
O, sawah di gure'e
Mulawi, hahaoi wi
Gecip sabe diri
Nayu i jejari
Sesire mucari
Muninget kin renggali
Si emah ari pepatang, kemang
O, cube mule kite inget
Kin edet i batang ruang
Jema sedenge bertutur
latur
Sipete beret*

Berhemat jimet
Mien bertungket
Hakiket
I edet musampe, rungke

O, tertip di berper
Mucari, hahoi wi
Halus di basae
Kepies tajukke
Murungke pantune
Serami tentangne
Ke mucengkeh bulang, sumang

O, masa jemen
Si memude sene-sene
I telege
Gere bebarang
Ke si bebujang male bercerak
Ku biak
Tuture ibi
Pabile rami
Gere jadi, kemali
Sinting di edete, rungke

O, kite erah besilo ni
Muligen di, hahoi wi
Gere ne mupentas
Pergaulen bebas
Ahire melas
Lagu kurik pedatas
Gere tetuho terbang, kalang
O, jema silun
Bersidemun sara buet
Olok beret engi urum abang
Se besilo gere ni dipilih, utih
Beret i mata
Anak urum ama
Nge sara cerpa, biasa
Nge biasa mutepang, ujang

O, ke demu rejeki
Ponge rami, hahoi wi
Kedikke mulelih
Lagu ringit lebih
Ike i waktu legih
Rupen biak pedih wa si semayang, kin tupang

O, ke bersinte upeh ulen-ulen
Nan pe mien bersempol gampang
Bersiengonen wajip selese, munginte
Hamal pe temas
Beriring mangas
Oya nge jelas
Nge jelas berbatil tembege, ine

O, nenim mujule bayi
 Rami-rami, hahoi wi
 Rempele ike bersunting
 Nge ilang kuning
 Galip pebening
 Lagi isanding
 I atan ampang, tepang

O, heme insen berpikir tekedir
 Tetair enti lale jak unang
 Tulen ilmu oyale akal
 Ike patal tulen ni ume
 Ike keire iwani dede
 Rugi lebe ku kite itimang, mayang

O, tekabur jengkat
 Alamat ku rugi, hahoi wi
 Berperi halus
 Mutertip limus
 Enti tukang lutus
 Nasipmu berus
 Isini keranyang, saying

O, laingku pamarin
 Iperhatin
 Kin dirin ibarat kacang
 Terjah empah gere itampa
 Serbe gora sipet pembengis
 Bila tingkis ulak ku garis
 Enti bengis
 Enti gaip munyimpang, abang

O, ike gaeh udah bele
 Ku sudere pemili, hahoi wi
 Itulung ibantu
 Sana si perlu
 Gelah turut payu
 Sepapah sepupu
 Enti murang-urang

O, kite inget edet sedenge
 Mulie kite panang
 Kite engon se besilo
 Jema tue nyanya pecengang
 Ke kite inget edet sedenge
 Mulie kite panang
 Kite engon se besilo
 Jema tue nyanya pecengang

(Karya : Kumpulan Kabinet Mude)

Terjemahan :

RESAM

Hai, coba kenang masa silam
Para muda beria-senang
Keluang-keluang, keltang-keltang
Suara *teganing* di pintu senja
Di ujung beranda
Gempita
Gemerlap
Bunga menguntai, rangkai

Betapa semaraknya
Tawa-rayu, aduhai
Bercubitan manja
Jemari menari
Dalam cengkerama
Mengenang bunga *renggali*
Baru dipetik di pematang, kembang
Coba lagi kita kenang
Pada adat di ruang upacara
Orang berbasa-tutur
Teratur
Bersifat santun
Bertingkah cermat
Bagai bertongkat
Hakekat
Adat tergapai, rangkai

Oh, tertibnya berbicara
Mengurai piker, aduhai
Halusnya bahasa
Bunga disuntingnya
Berangkai pantunnya
Dunia remaja tantangannya
Kopiah teleng, sumbang

Di masa silam
Remaja bersenda-canda
Di tepian
Tak sembarangan
Bila hendak berbagi kasmaran
Buat kekasih
Bertutur adat
Di ruang terbuka
Tak jadi, pemali
Begitu adat, terangkai

Coba kita simak masa kini
Duh semrawutnya, aduhai
Tiada lagi batas
Pergaulan bebas
Berakhir sesal
Bagai ayam jalang

Meronta terbang, elang

Di masa silam
Bersua dalam tata-krama
Penuh sungkan adik-abang
Sekarang tak lagi beda, sayang
Tak lagi sungkan
Anak dan bapak
Sudah satu sarana, biasa
Sudah biasa satu strata, sayang

Oh, bila dapat rezeki
Sahabat pun ramai, aduhai
Tertawa norak
Bagai gemerincing uangnya
Bila papa melanda
Cuma kerabat yang sayang, menopang

Dalam pesta pakaian gemerlap
Dengan sanggul adat
Saling mengenang rasa, pinang
Mimpi pun indah
Teriring sekapur sirih
Begitu jelas
Begitu jelas bercerana tembaga, mama

Oh, santai mengiring mempelai
Beramai-ramai, aduhai
Mempelai bersunting
Merah kuning
Wajah santun
Bagai disbanding
Di atas *ampang*, tersanding

Insan yang berpikir, takdir
Siumanlah dari kelalaian
Dengan ilmu dalam akal
Ibarat pematang di tengah sawah
Dalam pikir dalam dada
Rugi laba harus ditimbang, sayang

Oh, takabur yang angkuh
Pertanda rugi, aduhai
Bertutur halus
Bertingkah lembut
Menghindarlah dari khianat
Yang bernasib bagai sampah
Mengisi keranjang, sayang

Himbauan terakhir
Perhatikanlah
Ibarat sandaran kacang
Tingkah pongah tak digubris
Pesta pora sifat pembengis

Bila sesat kembalikan sesal
Jangan murka
Sebelum jauh menyimpang, sayang

Oh, bila tiba-tiba dating bala
Pada ahli famili, aduhai
Tolonglah bantu
Apa yang perlu
Saling merasa
Seia sekata
Tanpa sekat pembatas

Oh, bila dikenang adat dahulu
Mulia kita pandang
Kita simak masa sekarang
Orang tua tinggal tercengang
Bila dikenang adat dahulu
Mulia kita pandang
Kita simak masa sekarang
Orang tua tinggal tercengang

(Penerjemah : MJM)

2.3.4. PENCARI DANA SOSIAL. Pada awalnya kesenian ini tidak ada kaitannya dengan pencarian dana. Mulai awal masa kemerdekaan RI didong telah berperan menjadi alat masyarakat untuk mencari dana sosial, seperti telah ditembakkan dalam puisi "Nasip ni Seni" karya Kabinet Mude di atas.

Pada masa itu mereka baru saja keluar dari belenggu penjajahan Belanda dan Jepang yang hidup serba kekurangan dan tertinggal. Dalam mengisi kemerdekaan itu lalu mereka seperti "banyak maunya". Mereka ingin memperoleh pendidikan tetapi belum punya sarana dan prasarana. Mereka ingin memperbaiki atau membangun bangunan tempat ibadah yang memadai, seperti mesjid atau musola (*mersah*). Mereka pun mau membuat jembatan agar hubungan menjadi lebih lancar dan sebagainya. Salah satu alternatif menghimpun dana, mereka pun mencoba mengadakan pertandingan didong dengan cara memungut bayaran kepada penonton. Jalan ini ternyata berhasil baik, sehingga banyak bangunan sekolah, mesjid, jembatan, musola, kantor desa (*mukim*), asrama pelajar, asrama tentara yang dibangun dari hasil gelar seni ini.

Gambaran betapa banyak bangunan sosial yang dihasilkan oleh dana gelar didong, kita dapat melihat data pertandingan didong di mana *ceh* Muhamd Basir dengan *kelop*-nya Lakkiki ikut bertanding. Peran serta Lakkiki dalam pencarian dana, yang sempat diingat dan dicatat, pada periode 1942 – 1969, sebanyak 70 kali tanding dengan berbagai lawan-tanding (lihat : Lampiran III).

2.3.5. PENERANGAN. Kesenian ternyata pernah menjadi wahana penerangan yang penting dan efektif bagi masyarakatnya, terutama masyarakat di pedesaan yang umumnya menjadi penggemar kesenian ini. Masyarakat itu dijamah oleh didong dengan rasio dan rasa. Informasi, bahan pengetahuan, disampaikan kepada publik lewat wahana yang indah yang tentu menyenangkan. Bantuan teknologi kaset (*cassette*) menyebabkan informasi dan pengetahuan itu disajikan dengan lebih intens, berulang-ulang, dan lebih meluas jangkauannya. Semua itu disampaikan dalam "bahasa masyarakat" itu sendiri, yakni "bahasa didong". Lewat didong mereka mengenali Pancasila, sejarah bangsa Indonesia, korupsi, penyakit AIDS, kemajemukan budaya Indonesia, pesan-pesan

pembangunan, seperti KB, koperasi, pemilu, keterbelakangan Gayo atau Indonesia, kemajuan negara-negara lain, dan sebagainya.

Orang-orang awam, buta huruf, atau nenek-nenek di pedesaan lebih memahami apa itu Pancasila lewat didong daripada melalui pidato pejabat. Hal ini wajar karena penyampainya lewat bahasa rakyat, bahasa seni yang menyenangkan.

Contoh didong dengan tema Penerangan, sebagai berikut :

P E M I L U

Tar mulo pedih salammualaikum, kaum

Ngeke die mepum

Pemilihan umum

Kase urum-urum kite bueten

Ku si gere puhum kami sawahen

Sudere wo

Pemilu kali ke tige

Pertama tun lime lime

Tujuh satu yang kedua

Tujuh tujuh ni ketiga

Kite munusuk i bulen lime

Tanggal due ke gere lupen

Gelah jarak ari bele

Buge-buge relai Tuhen

Si kite pilih ara tulu bangsa, ama

DPR pusat oya pertama

Kunul i Jakarta munos peraturan

Jema bijaksana berpengalaman

Oti o

Ke due i propinsi

Si munetahi nenggeri

Pendidiken, ekonomi

Perhubungan ku so kini

Lime tahun seger ganti

Beta nge janyi tumung peden

Undang-undang si nge pasti

Demokrasi kin tunungen

Yang ke tige DPR daerah, tuah

I kabupaten we berwilayah

Si tukang tetah rayat si simen

Beden musyawarah i kute Takingen

Sudere wo

Pemilu nume agama

Ibarat belah mupepensa

Lagu Munte Melala

Bukit Gunung ke i toa

Padang Aceh urum Jawa

Beta umpama ku minselen
Kema kite nge merdeka
Turah ara pemilihan

Si nguk meumilih pora ku cerite, ine
Umur tujuh belas sawah ku tue
Gere mugile
Urum mugegilen
I kampung den kute
Sawah ku pedusunan

Ama wo
Kati urum kite mumilih
Mudaftar pemulo pedih
Ku Gecik enti legih
Iteken si kuning bersih
Enti takut urum terih
Penting pedih persaraten
Ike mudapatar kite engih
Ku i wih penyangkulan

Nge mari mudaptar ku Gecik setempat, rayat
Wae berunger ku masyarakat
Udah minah tempat
Bekeber mien
Ike gere sempat
Itelah puren

Emas o
Tanggal due kite munusuk
Enti mulelapis iputuk
Kekire enti gabuk
Suret suara enti repuk
Kati nguk ipegunen
Ipengen terang petunjuk
Ike nguk idenangen
Si gere nguk mumilih mien kami cari, rugi
Pertama pedih bekas ni PKI
Udah 'ri totor besi inih besuen
Anggota Gerwani udah ara ilen

Oti o
Pemilu si turah tenang
Ike ara penghalang
Itindak undang-undang
Ku tutupen paling kurang
Sahan si tegger isang
Sayang rembege beden
Ke penting ku Totor Ilang
Urum-urum ijulen

Si kite pilih nume rukun lime, ine
Udah iperin jema agama ni redde
Oya gemang tembege

*Tamur mersah Uken
Cogah sara lenge
Lutus sara kebben*

*Ama wo
Ku tujun ku urang kampung
Si mubangun kite tunung
Sa si mera munulung
Enti omong-kosong lagu tiung
Mubemung kurik sakiten
Kayu rubu kin payung
Beruntung kase puren*

*Kotak si kuning kin DPR puset, inget
DPR tingket satu putih mukilet
Gere salah inget beta isedien
Gelah jeroh berlipet kase itujuenen*

*Emas o
Ijo DPR daerah
Terang perseh kite erah
Inget enti sampe salah
Kati enti kekuah
Rugi pelin gere mupaedah
Oya kati turah itentunen
Ara i iwih ara ilah-lah
Enti munerah ku kiri ku kuwen*

*Pemimpin o
Pemimpinku orde baru
Ko kayu rubu
Perlu kin pelongohen
Kami tatangan pumu
Pemilu buge berjelen*

(Karya Kumpulan : Kabinet Mude, 1977).

Terjemahan :

Mula pertama assalamualaikum, kaum
Apakah sudah mahfum
Pemilihan umum
Yang nanti kita laksanakan
Yang belum faham kami terangkan

Saudaraku
Pemilu kali ke tiga
Pertama tahun lima lima
Tujuh satu yang ke dua
Tujuh tujuh yang ke tiga
Kita menusuk di bulan lima
Tanggal dua kalau tak lupa
Menjauhlah dari bala
Moga-moga diredai Tuhan

Yang kita pilih ada tiga rupa, bapa
DPR pusat yang pertama
Duduk di Jakarta mencipta peraturan
Orang bijaksana berpengalaman

Saudaraku
Yang ke dua di propinsi
Yang membenahi negeri
Pendidikan, ekonomi
Perhubungan ke sana sini
Lima tahun sekali ganti
Begitulah yang sudah disepakati
Menurut undang-undang sudah pasti
Demokrasi jati tujuan

Yang ke tiga DPR daerah, bertuah
Di kabupaten berwilayah
Yang mengurus rakyat kebanyakan
Badan musyawarah di kota Takengon

Saudaraku
Pemilu bukan agama
Ibarat marga berbeda-beda
Seperti Munte Melala
Bukit Gunung di sana
Padang Aceh orang Jawa
Begitu umpama ku misalkan
Karena kita sudah merdeka
Musti ada pemilihan

Yang bisa memilih sedikit ku cerita, mama
Umur tujuh belas hingga tua
Tidak gila
Dan kegila-gilaan
Di kampung dan di kota
Sampai ke pedusunan

O para bapa
Agar kita bisa memilih
Mendaftarlah terlebih dahulu
Kepada Gecik jangan salah
Diteken yang kuning bersih
Jangan takut jangan gundah
Penting sekali persyaratan
Bila tidak mendaftarkan
Sangatlah merugikan

Setelah mendaftar ke Gecik setempat, rakyat
Ia mengumumkan pada masyarakat
Mungkin pindah tempat
Harus dikabarkan
Bila tak sempat
Diatur kemudian

Saudaraku
 Tanggal dua kita menusuk
 Jangan berlapis yang ditusuk
 Pikiran jangan suntuk
 Surat suara jangan ripuk
 Agar bisa dimanfaatkan
 Dengarkan semua petunjuk
 Kalau bisa dikembangkan
 Yang tidak bisa memilih ini kukaji, rugi
 Pertama sekali bekas PKI
 Mungkin bibit dari Totor Besi masih tertanam
 Anggota Gerwani masih ketinggalan

Saudaraku
 Pemilu musti tenang
 Bila ada penghalang
 Ditindak undang-undang
 Ke penjara paling kurang
 Siapa yang membangkang
 Sayangilah badan
 Kalau penting ke Totor Ilang
 Sama-sama kita antarkan

Yang kita pilih bukan rukun lima, mama
 Mungkin kata orang akan terhenti agama
 Itu tong kosong namanya
 Seperti bunyi tambur Mersah Uken
 Bohong belaka
 Kelicikan yang keterlaluan

O bapa
 Kutujukan pada orang kampung
 Yang membangun kita ikuti
 Siapa yang suka menolong
 Jangan omong kosong seperti tiung
 Murung seperti ayam penyakitan
 Pohon rindang jadi payung
 Beruntunglah kemudian

Kotak kuning DPR pusat, ingat
 DPR tingkat satu putih mengkilat
 Tidak salah lagi sudah disediakan
 Lipatkan waktu memasukan

Saudaraku
 Hijau DPR daerah
 Terang jelas terdedah
 Ingat jangan sampai salah
 Agar tidak mubazir
 Rugi tidak berfaedah
 Karena itu harus dicermati
 Ada yang di pinggir ada di tengah
 Jangan menoleh ke kiri ke kanan

O pemimpin
 Pemimpinku orde baru
 Kau kayu yang rimbun
 Tempat berteduh
 Kami tengadahkan tangan
 Pemilu semoga berjalan

(Penerjemah : MJM)

2.3.6. **KONTROL SOSIAL.** Pentas didong adalah arena pergulatan rasa dan pikiran "kritis". Sifat kritis ini membutuhkan keterampilan kreatif untuk menghasilkan karya berkualitas. Semua itu ditujukan kepada lawan-tanding, kepada penonton, masyarakat luas, dan terkadang kepada pemimpin atau pemerintah.

Sasaran yang multi arah ini menyangkut kelemahan, kelambanan, kepincangan, keteringgalan, keserakahan yang melekat pada berbagai pihak tadi. Sorotan kepada lawan-tanding biasanya menyangkut etika dalam sistem kesenian ini, untuk tidak melakukan plagiat, mempertinggi mutu keindahan tata bunyi lirik dan kedalaman serta ketajaman isinya, tetap berkepribadian. Semuanya ini agar didong bisa menjadi warisan budaya yang berharga dan berkelanjutan (lihat lirik "*Peringatan*") di atas. Yang paling tidak dibenarkan ialah menyerang pribadi lawan.

Kepada masyarakat luas mereka bicara misalnya tentang kerukunan dalam rumah tangga terutama dalam hubungan suami isteri, pendidikan, sistem ijon, pola perilaku yang meremehkan nilai-nilai adat, merusak lingkungan, dan lain-lain. Ke arah pemerintah mereka bicara tentang korupsi, pungli, ketidak berpihakan kepada rakyat, dan lain-lain.

Contoh didong dengan tema Kontrol Sosial, sebagai berikut :

PELESTARIAN ALAM

*Ama urum ine kunulmi rempak, biak
 Male becerak Terune Mude
 Enti kekiruh kaul urum kucak
 Cube isimak betul urum gere*

*So mana bumimu mupulo kaul kucak
 So mana kayumu si mudaling kolak
 Nge mupepetak urum dele ni pulo
 Sabang Maruke murum sara tarak
 Hewan pe dele gajah kule badak
 Dele ni curak kin ukimi denie*

*Nge rebah rimpah gurilni atang, abang
 Urum alatni jelabang bermesin singso
 Enta isi suret izin munebang
 Meminter lapang so raya rime*

*Jerilep mukilep le alihni parang
 Munengon buet gere temantin terang
 Belenye dagang so anakni ranto
 Nge meh arul nge lunes pematang
 Nge sampe dibul gere ne bebulang
 Taring kekuyang urum kekumil ijo*

Ari delente simen berbilang, abang
 Ke makin barang makin murege
 Penyamungni murip ari serlo ni ku lang
 Bier gantung lelang nepekah urum belenye
 Dele nge uten so mujadi lapang
 Simen nge tanoh si mujadi belang
 Oya kati kurang le waihni ume

Ke musim uren muloi turun
 Tanoh mucerun wan musim moyo
 Relasni baur makin mutetimun
 Gere tetine senuen sampe ku jiwe

Dele ni tanoh besilo nge gersang
 Simen padi ume besilo terulang
 Mesing nge ilang teku lamut kedue
 Ta gere mukayu kin siding penehen
 Waih pe muderu geh ari uken
 Sampe umah beton mayap peamo-amo

Kite penge gati ari wan sieren
 Engon wan tivi dum deleni kerben
 Kerugian simen gere ne terkire

Ari kema banjir makin mukarat
 Dele ni rakyat munentamen dede
 Baro pemerintah renyel mupakat
 So masyarakat itimpe bele

Ilantik menteri kedudukan i puset
 Bapak Emil Salim selaku pejebet
 Wakilni rakyat tempat te muniro

Keputusan secara gerak cepat
 Sawah ku Gubernur ku Bupati Camat
 Gecik urum rakyat musara komando
 Ari menteri munosah keputusan
 Alam lingkungan perlu ijege
 Baik pun hewan i wani uten
 Turah isedien tempate bersene

Kite engon nyata se ni penghijauan
 Lamtoro akasia su dele besuen
 Beta i perkampungan atawa i kute
 Hawani industri si laju berjelen
 Sampe energi mengalami perubahan
 Kati enti terbeben ku manusia

Kema kadar alam se ni berjelen
 Kin perbatasan uten urum rebbe
 Oya itaos sara ketentuen
 Kin peruluken ke basa Gayo

*So tanoh gersang tairmi isuen
Urum tanoh belang enti idatenen
Relas urum cerun genap nge si munge
Manat ni meteri si kami sawahen
Kema kami ni sebagai saluren
Tentang pelestarian ari putra Gayo*

*Alam, alam
Alam lestari*

(Puisi karya kumpulan : "Teruna Jaya" dari Kampung Delung, 1982)

Terjemahan :

PELESTARIAN ALAM

Bapak dan ibu duduklah sejenak
Teruna Muda ingin bicara
Tenanglah semua tua dan muda
Coba disimak benar atau tidak
Itu bumimu dengan pulau-pulau besar dan kecil
Itu kayumu dengan pepohonannya yang besar
Begitu banyak pulau berpetak-petak rancak
Sabang Merauke bersatu padu
Hewan pun banyak gajah macan badak
Banyak corak mengukir dunia

Pepohonan tumbang lintang pukang, abang
Dengan alat pacul bermesin singso
Entahkah ada surat izin menebang
Tiba-tiba saja lapang itu rimba raya

Kilat berkilau ayunan parang
Bekerja memburu waktu
Buat biaya anak di rantau dagang
Menghabisi lembah ludes pematang
Sampai kusut masai menjadi gersang
Tinggal kekuyang dan hijau rerumputan

Karena sedemikian banyaknya orang, abang
Semakin melonjak harga barang
Penyambung hidup hari ini dan esok
Meski selalu kurang nafkah dan belanja
Banyak sudah hutan menjadi lapang
Banyak sudah tanah menjadi gersang
Air ke sawah menjadi kurang

Bila musim hujan mulai turun
Tanah pun banyak yang terbang
Longsornya bukit semakin bertimbun
Korban tanaman hingga jiwa manusia

Banyak tanah sudah menjadi gersang
 Banyak sawah sudah menjadi kerontang
 Padi hijau sudah menjadi gosong
 Tiada lagi pohon menjadi penahan
 Air bah menderu datang dari hulu
 Rumah beton hanyut mengambang

Sering terdengar dalam siaran
 Dilihat di tv korban berjatuh
 Jumlah kerugian tak lagi terkira

Karena banjir semakin menggarang
 Rakyat banyak mengelus dada
 Barulah pemerintah segera mupakat
 Untuk masyarakat yang tertimpa bala

Dilantiklah menteri berkedudukan di pusat
 Bapak Emil Salim yang menjabat
 Wakil rakyat tempat meminta

Keputusan secara gerak cepat
 Sampai ke Gubernur ke Bupati Camat
 Gecik dan rakyat satu komando
 Menteri memberi keputusan
 Alam lingkungan perlu dijaga
 Termasuk hewan di dalam hutan
 Musti tersedia tempatnya bercanda

Kita lihat nyata sekarang penghijauan
 Lamtoro akasia yang banyak ditanam
 Baik di desa atawa di kota
 Hawa industri yang laju menerpa
 Sampai energi mengalami perubahan
 Agar tidak terbeban pada manusia

Kadar alam kini berjalan
 Untuk perbatasan hutan dan ladang
 Lalu dibuat satu ketentuan
 Sebagai sempadan kata Gayonya
 Itu tanah gersang segera ditanam
 Dan tanah padang jangan dibiarkan
 Yang terban dan runtuh cukuplah sudah
 Amanat menteri kami sampaikan
 Karena kami ini sebagai saluran
 Tentang pelestarian dari putra Gayo

Alam, alam
 Alam lestari

(Penerjemah : MJM)

3. TOKOH SENIMAN

Gayo telah mewariskan didong, sebuah kesenian bentuk “nyanyian-rakyat” (*folksong*), dengan sistem pertunjukan seperti yang telah terurai di atas. Sistem itu menyebabkan kesenian didong ini melahirkan dan mempersembahkan bagi Gayo ratusan seniman, yang disebut *ceh*, dengan himpunan karya tak terbilang. Salah seorang tokoh itu adalah **Sali Gopal**.

Pada tanggal 1 Desember 1971, L.K. Ara – seorang penyair/seniman di Jakarta – mewawancarai saya tentang kesenian *didong* khususnya dan kesenian Gayo umumnya. Ia bertanya dengan sekitar 60 buah pertanyaan tentang macam-macam hal menyangkut kesenian tersebut di atas, antara lain mengenai tokoh seniman Gayo, khususnya tokoh seniman dalam kesenian didong yang disebut *ceh*. Di antara pertanyaannya adalah sebagai berikut :

- L.K. Ara : “Dapatkah disebutkan bahwa **Sali Gopal**, **Daman**, dan **Lakkiki** bukan hanya milik orang Gayo tapi juga milik dunia ?”

Sali Gopal, Daman, dan Lakkiki adalah tiga di antara sekian banyak seniman (*ceh*) di Gayo. Jawaban saya untuk pertanyaan di atas waktu itu adalah seperti berikut :

- M.J. Melalatoa : “Ini tergantung pada pengenalannya kepada dunia itu sendiri. Tanpa pengenalan mungkin orang Gayo sendiri pada satu saat tidak akan mengenalnya sebagai miliknya. Sayang, bukan. Tugas ini sebenarnya adalah tugas orang Gayo itu sendiri”.

Keseluruhan hasil wawancara ini kemudian diterbitkan sebagai dokumentasi Balai Pustaka (Lihat : Ara, 1971).

Pada bulan September 2001 dalam sebuah Semi Lokakarya Tradisi Lisan di Bogor, Sindhunata – seorang budayawan dari Yogyakarta – bicara tentang karya Sali Gopal, yang seolah-olah menjawab pertanyaan L.K. Ara pada 30 tahun sebelumnya seperti tersebut di atas. Setelah membaca beberapa bait puisi karya Gopal yang tertera dalam buku : *Didong Pentas Kreatifitas Gayo* (Melalatoa, 2001), Sindhunata berkata : “Membaca karya-karya Sali Gopal ini mengingatkan saya pada Federico Garcia Lorca”. Lorca adalah salah seorang sastrawan Spanyol yang berkaliber dunia.

Memang siapa yang tahu seorang Sali Gopal yang hidup tersempil di sebuah dusun di kaki bukit Perenges yang sunyi di sela-sela Bukit Barisan, di Tanah Gayo sana. Siapa yang tahu karya-karya besar Sali Gopal seandainya tidak ada yang memperkenalkan. Kalau L.K. Ara bertanya tentang tokoh *Daman* tersebut di atas yang sebenarnya juga banyak karya-karya tetapi kurang banyak diperkenalkan. Karya-karyanya lebih banyak dikenal oleh masyarakat Gayo, terutama dari generasi tahun 1950-an. Tokoh *Lakkiki* setidaknya-tidaknya beberapa karyanya telah diterbitkan (Lihat, misalnya Lakkiki, 1971; Lain halnya dengan pengalaman seniman *To’et*, tokoh yang telah berkiprah dalam *didong* sejak tahun 1939 sampai akhir 1950-an. Dalam masa pendudukan Jepang karena kebolehnya dalam berkesenian (*berdidong*) ia malah dibebaskan oleh Jepang dari kewajiban kerja paksa (*rudi*) membuat jalan, ia bertugas untuk menghibur serdadu Jepang dan pekerja *rudi* itu. Sesudah 1950-an itu dalam jangka waktu lebih dari dua decade ia menghilang dari riuh-rendahnya pesta kesenian *didong*, sekaligus hilang dari ingatan penggемarnya dan masyarakat Gayo umumnya. Kabar berita tentang keberadaan dirinya menjadi tak menentu dan simpang siur. Selama itu rupanya *To’et* mengembara dari satu desa ke desa lain di Gayo, bahkan kemudian berpindah dari satu kota ke kota yang lain di Propinsi Daerah Istimewa Aceh (sekarang NAD). Rupanya jiwa seni terus membakar dirinya dan yang harus disalurkan, sedangkan lewat pentas *didong* yang biasa mungkin dirasakannya sudah “tak laku” lagi. Itulah sebabnya ia mengembara dari satu tempat ke tempat lain bernyanyi dan bersyair bagai seorang trubadur (*troubadour*). Di kaki lima berbagai kota tadi ia menjual tembakau ketengah sambil bernyanyi untuk menarik pembeli dan sekaligus menyalurkan gejolak seni dalam dirinya.

Tahun 1983 dalam usia menjelang senja *To'et* si orang desa ini “terdampar” di kota metropolitan Jakarta. Diawali dengan satu pengenalan di kalangan terbatas di Jakarta, lalu orang melihat dari sisi kesenian dan sastra khususnya orang melihat ada sesuatu yang “unik” dalam diri *To'et*. Akhirnya *To'et* diundang ke berbagai kota di Jawa dan Sumatera. Media massa cetak dan elektronik seperti tidak mau tertinggal untuk memberitakannya. Karya-karyanya diterjemahkan dan dimuat tak kurang dari majalah sastra *Horison* (lihat *Horison*, No. 10, 1983 : 450-457). Dunia kesusasteraan Indonesia seperti terjaga dan minta maaf atas kelalaiannya terhadap eksistensi kesusasteraan daerah yang indah-indah dan dalam seperti yang pernah dikemukakan oleh H.B. Jassin dalam satu forum diskusi sastra daerah. Kesadaran semacam itulah rupanya yang mendasari para sastrawan di Jakarta pernah mencalonkan *To'et* mewakili Indonesia ke acara tahunan *International Poetry Reading* di Rotterdam, Belanda, tahun 1984 (*Kompas*, 16 Mei 1990). Meski pun akhirnya *To'et* tidak jadi mewakili Indonesia, akan tetapi dengan maksud itu sudah jelas bahwa *To'et* bukan lagi sekedar milik orang Gayo, untuk menjawab pertanyaan L.K. Ara tersebut di atas.

SALI GOBAL

Sali Gopal dilahirkan di kampung Kung, Kecamatan Pegasing, Aceh Tengah, dan meninggal di kampung kelahirannya itu pada tanggal 25 Juli 1975 dalam usia sekitar 60 tahun. Pendidikan terakhir yang pernah dicapainya adalah kelas V Sekolah Rakyat (Sekolah Dasar). Ia adalah “seniman utama” (*Ceh Kul*) dari sebuah kumpulan (*kelop*) didong bernama Kemara Bujang, yang biasa disebut Kemara saja. Ia menggeluti kesenian ini, yang berarti mencipta karya puisi sekaligus melodi dan menembangkannya, sejak usia belasan tahun sampai menjelang akhir hayatnya. Pada tahun 1979, 34 buah puisinya diterbitkan oleh Proyek Penerbitan Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, dengan judul “*Manuk*” (Burung). Selain itu sebelumnya penerbit Dokumentasi L.K. Ara telah menerbitkan tiga kumpulan puisinya berjudul : “Balada Sali Gopal” (1971), “Tanoh Takengon” (1971), dan “Kemara” (1971). Puisi-puisi ini adalah karya-karyanya yang berasal dari tahun 1940-an. Diperkirakan masih ada puluhan puisinya tidak ditemukan, hilang “diterbangkan angin” dalam arena pertandingan, karena puisi-puisi itu tak tertulis dan belum ada teknologi perekaman. Pada tanggal 3 September 1985, pihak Taman Ismail Marzuki, Jakarta, menyelenggarakan malam kesenian ceramah sastra tentang penyair ini : “Lagu Simbolik dalam Puisi-puisi Penyair Gayo, Sali Gopal”, dalam rangka memperingati 10 tahun meninggalnya Sali Gopal.

Gopal : Bersair dan Bernyanyi

Kita melihat Gopal bersyair dan bernyanyi tentang dirinya, tentang manusia, tentang masyarakat dan lingkungannya, tentang nilai-nilai budaya Gayo. Bagaimana semuanya itu pada hari kemarin, hari ini, serta harapannya pada hari esok. Nyanyian-nyanyian semacam itu sudah terdengar sejak pertengahan tahun 1940-an. Nyanyian itu terdengar dengan mengatas namakan kelompoknya (*kelop*) yang bernama Kemara Bujang. Kemara Bujang dirasakan sebagai milik dari warga sebuah desa tua bernama kampung *Kung*. Desa ini terlina di antara hamparan lembah kawasan pertanian sawah sekitar delapan kilometer sebelah selatan kota Takengon – sebuah kota kecil - yang terletak di sudut Barat danau Laut Tawar nan permai. Di desa kecil yang tenang inilah Gopal terlahir dan dibesarkan sebagai Gopal kecil yang kemudian menjadi seniman didong (*Ceh*). Di desa itu pula Gopal mengakhiri hidupnya dan mewariskan karya-karyanya.

Di masa silam menurut ingatan dan kesan kami, Kung terbilang desa yang punya denyut kehidupan yang ramai di antara desa-desa lainnya di kawasan luas (sekarang kecamatan) yang disebut Kecamatan Pegasing itu. Namun akhir-akhir ini desa Kung

terasa semakin sunyi, karena banyak warganya pindah mencari lahan pertanian baru atau lapangan hidup lainnya, dalam rangka mengisi kebutuhan hidup yang semakin kompleks. Desa ini juga ditinggalkan generasi mudanya yang melanjutkan pendidikan ke luar daerah Gayo, yang kemudian jarang yang kembali. Generasi ini pun sering kali dinyanyikan Gobl lewat puisi-puisinya.

Gobl : Menyanyikan Lingkungan

Gobl adalah salah seorang warga kampung Kung yang setia mengawal desa kesayangannya yang semakin sunyi itu. Sebaliknya ia sendiri malahan tampak akrab dengan kesunyian itu. Pada periode akhir dari hidupnya, dalam usia 50-an tahun, ia tidak lagi menetap di tengah kampung Kung. Ia memilih tempat bermukim yang lebih sepi, di kaki bukit Perenges, di pinggiran selatan desa Kung. Di tempat yang ketinggian itu ia membangun sebuah rumah sederhana, berbatasan hutan-muda di arah timur yang lebih tinggi, dengan rumpun-rumpun pimping (*sange*), dengan dedaunan yang tergerai yang selalu mendesir terhembus angin. Di sisi lain terhampar sawah dengan latar belakang bukit-bukit di kejauhan, tetapi itu bukanlah sawahnya. Dari sanalah ia mungkin mengamati dan menikmati kesunyian kampung Kung di arah utara yang tertangkap oleh sapinya bukit Perenges.

Di tengah lingkungan dan nuansa suasana semacam itu kita mendengar suara Gobl menyanyikan alam dengan suara merdunya yang terkadang terasa sendu. Dalam berbagai karyanya terasa bahwa dalam denyut nadinya ada suara alam. Terkadang ia seperti meronta, terkadang geram, kadang-kadang menangis tersayat, tetapi sementara itu juga ia tampak bahagia.

Bagaimana Gobl melakoni hidup kesehariannya. Pagi hari ia bangun bersama fajar, bersama azan subuh, dan nyanyian burung-burung. Ia menghayati dan menikmati suara azan, berkas cahaya fajar dan nyanyian burung-burung itu, yang dilantunkannya dalam satu bait puisi "burung" (*Manuk*) dalam kumpulan *Puisi Manuk* (1979 : 11-12). (Puisi Manuk selengkapnya, lihat : Lampiran).

Manuk

*"di fajar subuh terdengar suara azan
cahaya berbinar burung-burung bemyanyi, burung "*

(i pejer soboh laing ni bang
mubiner terang manuk bernyanyi, manuk)

Lantun melodi puisi "*Manuk*" ini terasa dan terdengar datar dan rendah seperti irama "baca mantra" mengisi kesenyapan dan bernuansa sakral.

Suara-suara satwa, gejala alam, dilihatnya sebagai manusia itu sendiri – manusia dengan perikehidupannya. Kehidupan manusia itu disimbolkannya dengan satwa dan gejala alam itu sendiri. Begitu ia mendengar suara burung-burung terasa ada kepiluan dan duka-cita manusia. Manusia tentu ada yang senang dan tidak jarang pula yang sarat derita. Ada suara yang "mencicit" pilu di antara semak-semak dan ada yang merintih duka di atas pepohonan kayu. Ada burung-burung yang terbang kesana kemari dengan penuh canda; sebaliknya di antara cabang dan ranting-ranting yang kusut terdengar erangan luka. Suara-suara itu adalah suara ratapan manusia itu sendiri. Gobl menyanyikan dalam bait lain dari puisi "*Manuk*"-nya :

Manuk

*"cicit-cicit di antara semak pilu di atas kayu
di ranting rindang terbang bercanda, burung "*

**di cabang yang kusut pilu bertalu-talu
bagai ratap tangis insani, burung "**

(cicit-cicit wan karit deru atan kayu
i ranting si rubu terbang bersesene, manuk
i cabang berserit tauk putetalu
sembilang sebuku pongot ni heme, manuk)

Dalam puisi lain, "**Enge-beta**" ("Manuk", 1979 : 13-14), ia merasa bagian dari jagat raya ini. Bahkan bukan hanya sekedar bagian jagat itu, tetapi merasa memperoleh tanggung jawab dan mempunyai kewajiban tertentu terhadap jagat itu. Ia merasa menadapat tugas untuk menyangga langit dan menjadi pasak dari bumi. Mungkin ia merasa langit itu akan terbang, karenanya harus di sangga. Ia pun mungkin merasakan bumi ini sudah goyah, karena itu ia menyediakan diri untuk menjadi pasaknya. Hal itu terdengar dalam bait ini :

Enge-beta

*"sudah suratan menjadi penyangga langit
sungguh sulit menjadi pasaknya bumi"*

(nge beta bang nasipku kin kalangni langit
sungguh sulit nasipku kin bajini bumi)

Dalam puisi "**Enge - beta**" di atas ia pun menyadari bahwa perjalanan hidup ini terbumbui oleh kepahitan-kepahitan. Kepahitan itu digambarkannya dengan lukisan suaranya yang serak memanggil di tengah hujan gerimis dan hujan panas, baju kuyup hendak dijemur tiada matahari, malam pun datang dengan cahaya bulan temaram, ribuan bintang tanpa kelip cahaya. Namun, Gobal bukanlah Gobal kalau dia harus kalah menghadapi kenyataan itu. Lalu ia pun berpesan pada dirinya.

*"Kuatkanlah hatimu, atur detak jantungmu, segala gigitan yang
berbisa, enyahkan. Dendangkan lagu merdu. Betahlah mendiami
desamu Kung. Wariskan lagu itu buat generasi mendatang.
Ciptakan puisi buat mereka".*

Gobal menyampaikan hal ini seperti dalam bait berikut :

Enge-beta

*"tenanglah kau detak jantung Kung tempatmu berdiam
letong, kumbang mengerubung kebas saputangan"*

*baiklah kudendang didong pemulih hati luka
semoga berguna muda, kucipta seni*

(tetap-tetap ko jantung Kaung tempatmu dong
letong gegoyong mungengong kipes urum jerani

agin kudenang bang didong pemagih nate si luke
kati bergune bang mude kusuen seni)

Rupa-rupanya seni didong merupakan semacam obat baginya. Oleh karenanya ia harus kembali ke dunia itu, yang akhirnya ia seolah-olah menemukan dirinya di tengah hidup yang penuh optimistik dan ceria. Hal ini ditunjukkannya dalam bait terakhir :

*"bersenang –senang, o senangnya
kita bersuka ria
di alam ini, insan
di tengah hidup ini
di tengah kehidupan ini "*

(gure-gure o gure
kite bergegure
atan denie ni heme
si tengah murip ni
si tengah murip ni)

Dalam puisi lainnya Gobal bicara tentang satu unsur alam, justru yang amat sederhana, yakni "kacang-panjang" (*"Kacang ranting"*). Kacang –panjang yang disimak oleh Gobal adalah yang hidup tumbuh di atas pematang sawah. Kacang itu berbanjar rapi, dengan buah tergerai, dikawal pagar yang rapi pula. Mata Gobal mengamati dan lalu melambangkannya sebagai *sunting* — mahkota yang biasa menghiasi kepala para penganten di Gayo. Di hati Gobal *sunting* merupakan salah satu gejala budaya, yang sekaligus mejadi identitas bagi orang Gayo. Karena itulah tumbuhan sederhana itu dipatri dan diabadikan sebagai sesuatu yang amat berharga dalam puisinya.

Kacang ranting

*Molekmu kacang bersandar ke ranting
berbanjar bergoyang bagai sunting
menelusuri cabang yang kering
mendingingi petak-petak sawah pelipur lara*

(mampat di ko kacang berdirin ku ranting
muriti mulingan ko sembilang sunting
ko mununung cabang si kering
tempeh musiding ko pelale nate)

Ketika bunga yang berwarna-warni mulai mengorak, lebah pun datang bertandang. Mampirlah kupu-kupu mengipas-ngipaskan sayapnya, datang pula kumbang dengan gaung suara menyicipi madu. Semuanya datang mengusik "sunting"-nya Gobal yang indah, simbol budaya nenek moyangnya.

Gobal pun menyadari bahwa kehadiran segala mahluk, manusia, satwa, yang datang mengusik memang sudah merupakan kodratnya dalam ekosistem. Kehadiran kumbang, lebah, kupu-kupu sudah menjadi kodrat bagi kehidupan kacangnya. Dengan ini pula Gobal sesungguhnya memahami dan mengatakan dalam bahasanya sendiri bahwa kontak dengan "dunia" luar, dengan segala pengaruhnya, tidak mungkin dibendung atau ditampik. Ia juga menyatakan dengan cerdas, dengan bahasanya sendiri, bahwa pergeseran budaya itu sudah musti terjadi. Namun kekhawatiran tetap juga terdengar di hatinya, apakah daun akan gugur, ranting pun patah, atau buahnya yang luruh ke bumi diterpa "badai", karena tempat bersandar begitu kecil. Sebelum Gobal meninggalkan dunia fana ini, ia masih sempat menitipkan kegelisahan dalam bait puisinya yang terakhir :

*"sesudah tertinggal kau jauh kutatap sekali lagi
termangu kau mungil aku pun sangsi
karena ranting kecil cabang legundi*

*bila runtuh ke bumi betapa rugi
o kacang ranting si buah hati*

(nge taring ko jarak kupanang segermi
pebening ko cacak dirimu aku sangsi
sebeb ranting kukak cabang ni geluni
ke relas ku bumi rugi aku si ara
o tangke kacang ranting)

Seperti telah disinggung di atas, Gobal adalah salah seorang warga kampung Kung yang tetap bertahan menghuni sudut paling sunyi desa tua itu. Ia tidak seperti keluarga-keluarga lain yang eksodus meninggalkan kawasan Pegasing. Arus kepindahan itu antara lain memilih kawasan yang cocok untuk berkebun kopi, misalnya di perbukitan Burni Bies. Sedangkan Pegasing, termasuk Kung, adalah wilayah pertanian sawah yang pada masa-masa terakhir ini hasilnya tidak lagi menjanjikan untuk memenuhi kebutuhan hidup yang semakin kompleks. Sebaliknya perkebunan kopi terbukti cukup memberi harapan secara ekonomis, bahkan memberi prospek cerah. Kedua macam kondisi itu digambarkan Gobal dalam bait pertama dari puisinya berjudul "ladang" ("Rebbe") dalam Kumpulan Manuk (1979 : 21-22).

Rebbe

*"hari mendung mengandung hujan, bumi menanti
embun dingin basah tanaman layu
Pegasing wilayah sawah
perladangan di Bumi Bies"*

(reduk ko lao gaeh uren bumi munanti
emun pembengi basah senuen layu
Pegasing taon perumen
perempusen i Burni Bies)

Pada dua baris pertama dari bait di atas tergambar keresahan penyair Sali Gobal ini. Dalam batinnya terasa ada konflik dengan pengungkapan yang kontradiktif itu. Pegasing yang berawan mendung tanpa kehadiran hujan. Sebaliknya Burni Bies yang berawan sejuk dan basah tetapi tanaman menjadi layu. Gobal membayangkan kedua kawasan akan sama menghadapi malapetaka. Hal ini mungkin hanya dirasakan oleh Gobal dan orang-orang tertentu saja. Sebaliknya kebanyakan orang-orang yang hijrah membuka ladang di Burni Bies sama sekali tidak menyadari. Mereka ini malahan hidup dengan ceria menyaksikan tanaman kopinya yang marak berbunga. Para petani kebun kopi ini digambarkan Gobal dengan "ayunan kaki dalam langkah pasti, penuh keceriaan, bersorak-sorai". Pokok-pokok kopi sarat dengan runtun buah merah tergerai di cabang. Kantong petani sarat padat terisi, sampai pada anak-anak pun hiruk pikuk menikmati buah yang terbuang. Semua ini dilukiskan Gobal dengan indah pada bait 2-5, seperti berikut :

*"telah mengorak bunga kopi pebukitan
langkah ke ladang pun tak tertahan
ramai-ramai riang bersorak*

*sorak-ria kanak-kanak meraih rezeki
dedaunan tua dibolak-balik pupus
mengais perdu mainan bocah*

*ranting petai rapi tercucuk
bersusun tangkai jadi penyejuk
cabang jadi pupuk terpacak-rempak*

*kopi anggun rempak terurai
kantong terisi bertakar timbang
petik di tangkai yang pada matang"*

(siur nge bunge kupi i pantan
langkah ku rebbe gere ne bertentan
berkawan-kawan bergalak surak

surak gure kekanak berleles
ulung tue balik-balik rempes
perdu ikekes buet ni kekanak

ranting ni pete rempak bercucuk
bersanyur tangke kin uak ni sejuk
cabang kin pupuk begertak remapak
jenyong kupi rempak bersere
kantong misi bersuket ku are
peltek i tangke si tasak-tasak)

Di balik kemeriahan dan gemerlap tadi Gobal melihat sisi lain yang menggelisahkannya. Ia melihat para petani itu telah memulai awal malapetaka bagi dirinya, makhluk lain, dan lingkungan alam umumnya.

*"degam-degum hutan ditebang
cerai berai keping kayu melayang
terkapar lereng di bawah telapak "*

(degam degum uten itebang
cere murum sela melayang
meh karang-karang i tuyuh ni tepak)

Hutan menjadi gundul atas keganasan tangan dan nafsu manusia. Bukit-bukit mengerang di bawah telapak kakinya.

Apa lagi yang diamati dan dirasakan Sali Gobal setelah hutan-hutan menjadi gundul ? Gobal pun bersenandung lirih.

Tiada lagi senyum yang tersungging di bibir satwa karena kehilangan tempat berjuntaian dan berteduh. Ia mengamati mulut siamang (*imo*) komat-kamit sambil memboyong anaknya dengan gerak laku tergesa. Satwa-satwa itu dengan rasa luka hijrah mencari hutan lain di kejauhan sebagai tempat pemukiman yang baru. Dari kejauhan Gobal mendengar suara tangis siamang yang serak parau, mengenang kembali pepohonan berdaun rindang, berdaun hijau, yang tak mungkin lagi kembali seperti sediakala. Situasi lingkungan yang telah ternoda dan perasaan satwa yang terluka itu dilukiskan Gobal dalam lirik-lirik yang lirih.⁹⁴

⁹⁴ Puisi ini diciptakan Gobal pada tahun 1960-an, sebelum pemerintahan RI sempat berpikir punya Kabinet dengan Menteri Negara Lingkungan Hidup-nya.

*"tiada lagi kulum senyum di pepohonan
tiada lagi hutan tempat berteduh
komat – kamit mulut anak diboyong*

*jauh sudah lantun nyanyian siamang
gaung pantunnya serak parau
rambung yang hijau tak lagi kembali"*

(susah kedik atani kayu
uten emeh tempat semilu
sisu-sisu mungemeken anak

jarak lungun nge laing ni imo
tauk pantun keser mupayo
ramung si ijo gere ne ulak)

Pada bait ke-8 puisi "*Rebbe*", Gobal dengan tepat memilih siamang (*imo*) yang mewakili satwa-satwa yang beragam di tengah lingkungan hutan belantara itu. Siamang adalah satu jenis satwa yang bila bersuara terasa seakan sedang menembangkan kepiluan, apalagi didengar dari kejauhan. Bagi orang Gayo, suara siamang dianggap sebagai isyarat adanya kematian dari warga kampung tertentu, tergantung di hutan mana siamang itu bernyanyi. Dalam makna lain tembang siamang adalah pertanda berkabung.

Dalam kumpulan puisi lainnya, "*Ulen Bintang*" ("Bulan Bintang") (1979 : 74), Gobal kembali bicara tentang "*hutan*" (*uten*). Dalam puisi ini sang penyair memahami hutan dengan unsur kayu atau pohon mulai dari akar sampai dedaunan—layaknya seperti manusia itu sendiri. Urat dan akarnya telah goyah dan merenggang. Cabang-cabangnya telah menjadi kering dan rapuh. Betapa kalutnya andai badai datang menerjang. Bukankah cabang-cabang rapuh akan rontok ke bumi dan terhenyak ke bawah, batu-batu menunggu di bumi. Burung-burung pun berkicau resah, kecico-kecici ke sana ke mari. Karena tiada lagi tempat hinggap dan bertandang. Burung-burung itu menelan keresahan, lebih-lebih di ujung senja yang menguning. Keadaan ini dinyanyikan Gobal dalam bait-bait ke-2 dan seterusnya.

Uten

*detak cabang rapuh jatuh diamuk badai, sayang
terhempas rubuh ke bumi yang rapuh berserakan, hutan
bergerak sekali-runtuh terhenyak-serentak, sayang
yang rapuh terkesima duri tak berlandasan, hutan*

*gempa mengguncang perdu akar merenggang, sayang
putus urat besar runtuh yang lusuh, hutan
dunia membuat ulah batu jadi penyangga, sayang
terbujur batang dari perdu air-mata diseka, hutan*

*burung kecici-kecico hilang tempat bertandang, sayang
termangu senja menguning resah dipapah, hutan
luruh buah manis, markisa mati-batang, sayang
kerukuk tak pernah resah berayun dahan pimbing, hutan*

(detak cabang si rapuh beluh isangkan bade sayang
berempas tanyor ku bumi si meri nge berpoloken uten
bergerak museger beluh ku tuyuh musara rensa sayang
gintes si meri-meri ruwi gere mutenelen uten

gempa muguncang kayu perdu uyete rengang sayang
 retep jantan si kaul genyur jadi pempungen uten
 donya munaos lagu atu taring pengalang sayang
 bujur batang ari perdu deru eluh kin sapunen uten

manuk cico kecici rugi tempat bertanang sayang
 peberguk kuning ni lao cico ate ilelalenen uten
 bedebuk uah si lungi nenggeri nge mate batang sayang
 kerukuk cume gere cico lemboko sange jejuntene uten)

Alam sekitarnya banyak bicara, membisiki sang penyair dan menyentuh rasanya. Pada saat lain Gobal sendiri bicara dan membisikkan sesuatu pada alam dengan penuh kemesraan dan kasih sayang. Mungkin orang lain melihat unsur alam tertentu begitu sepele, dan bahkan dianggap mengganggu kehidupan manusia itu sendiri. Namun Gobal bersikap lain, ia mendekati, memuji, dan menyanyikannya, karena pernik alam itu dirasakan sebagai manusia juga. Di sini kita melihat penyair banyak berpihak kepada yang lemah, lata, atau yang tersisih. Tema semacam ini dapat disimak, misalnya dalam lirik puisi *"Sange"* ("Pimping") dalam kumpulan *"Balada Sali Goba"* (1979 : 98 – 99). Pada awalnya ia memuji keindahan pohon pimping itu, tetapi tidak lupa pula melukiskan hamparan kesemrautan di seputar perdunya :

Sange

*"tunduk-runduk tubuhmu nan halus mulus
 perdumu terlunta di hamparan kekusutan "*

(lentungmu wo sange limus daum si buli
 perdumu peserme isone rense berpari)

Selanjutnya ia menyenandungkan kehidupan alami sang pimping nan semraut, bersemak, kusut tak teratur. Namun, Gobal telah berniat menyemat daunnya untuk atap rumahnya yang tiris. Padahal orang banyak menganggap sebuah rumah yang beratapkan daun pimping adalah simbol "kehinaan-dinaan". Atap rumah yang lumrah adalah atap yang disemat dari daun *serule*. Akan lebih terhormat lagi akalu sebuah rumah beratapkan seng. Namun Gobal tidak menyanyikan *serule* atau seng secara khusus. Gobal dengan lantang menyenandungkan bahwa pimping lebih baik dari seng sekalipun. Kini ia datang seolah-olah memberi kabar, membisikkan sesuatu pada sahabatnya itu dengan rasa gelisah.

*Kalau kaki kerbau datang menghentammu
 dijejalnya di lambung rimbummu meranggas
 melas pun lalu sesal pun menyatu
 kini ku mau kau timbang dirimu*

(ke koro munentong tergemne bang kao
 engkipne ku limung lehumu nge balo
 melas pe nge lepas nyesal pe nge tuju
 se besilo kenakku sange timang ku diri)

Setelah pada bait terakhir ia mengajak merasakan perasaan *sange*, terdengar Gobal bernyanyi pada dirinya sendiri, bertembang penuh kasih sayang. Ia menyatakan betapa bahagia *sange* dielus angin sepoi-sepoi, burung-burung singgah bertandang. Elusan

senandung ini menjadikan *sange* ceria, bernyanyi, dan menari. Semua digambarkan Gobal pada berbagai bait .

*"rumpunmu pimping mengundang pipit bertandang
halus alun desimu kala angin menggoyang"*

(murerumpun ko sange ike tumpit dediang
lemah gemalun desoe ike kuyu bertanang)

*"terhanyut kau pimping bila pipit ziarah
santun sambutmu dengari tangkai terkulai "*

(mulingang di ko sange ke tumpit ziarah
pane di antoe leno gere murebah)

*"dari nyanyi pimping lagumu kedendang
begitu menyentuh lembut bergoyang"*

(ari nyanyi ko sange kin lagumu kedenang
sebeb ruh di wan ate rum konae mulingang)

Dalam berbagai bait puisinya, terkadang penyair itu tedengar sendu, gelisah, resah, geram, dan beragam perasaan. Ia bicara pada pantunnya sendiri, pada dirinya sendiri, tentang hiruk pikuk, tentang sepi, keadaan sulit yang menjamah dari dan lingkungannya. Hal ini didendangkannya, misalnya dalam puisi *"Ate Sana"* ("Hati Mana") dalam kumpulan *"Ranto"* (1979 : 44)

Ate Sana

*"o, pantun apa jadinya
riuh memang riuh
sepi memang sepi
susah memang susah
ditimang tubuh "*

(o pantun kunehmi die
rami pe rami
sengap pe sengap
hejep pe hejep
itimang rembege)

Lewat berbagai puisinya Gobal mengatasi keadaan semacam itu dengan suatu pola. Kita menyaksikan Gobal bercanda dengan bunga, dengan pepohonan, dengan unsur alam tertentu, misalnya dalam puisi-puisi *"Ate Sana"* (hlm.43), *"Langkah ku langkah"* (hlm, 46), *"Ranto"* (hlm,52), semuanya dalam kumpulan *"Ranto"* (1979).

Ate Sana

*"hati mana yang kuncup kembang
terkadang bimbang terkadang bingung
tidak seperti bunga tidak seperti mayang
semarak mengorak sembari merunduk"*

(ate sana si mukecop kemang
mera pubebimang mera pugegabuk
gere lagu bunge gere lagu mayang
semergak gerbang sesire tungkuk)

(Ate Sana, hlm. 43)

Langkah ku langkah

*"adakah kayu tempat berteduh
penawar gerah peluh yang tumpah
nasib batu tenggelam ke bawah
sabut nan rapuh suntuk kupandang"*

(ara ke de kayu tempat berteduh
munuaki kemuh alak mutuang
nasip n atu telam ku tuyuh
sabut si rapuh lele kepenanang)

(langkah ku langkah, hlm, 46)

Ranto

*"jalan di hutan bersimpang siur
daun terpuuk jadi tempat berteduh"*

(dene wan uten musimpang saruk
ulung ni terpuuk kin jamur mari)

(Ranto, hlm, 46)

Lirik-lirik tadi hanya sekedar contoh bagaimana Gobal bercanda, berkomunikasi, dan menyatu dengan alam. Sebagian puisinya memang terkait dengan tumbuhan, satwa, dan gejala alam lainnya. Alam itu tempatnya bicara, alam itu pun bicara kepadanya. Semua dinyanyikan dengan nada riang atau luka.

Gobal : Menyelami Nilai-nilai

Penyair ini rupanya cukup terpesona menyaksikan perjalanan waktu yang mengalir begitu cepat. Sedemikian cepatnya ia merasa seperti berjalan dalam sebuah mimpi, yang dirakitnya dalam puisi **"Masa"** ("Masa") dalam kumpulan **"Kemara"** (1979 : 26).

M a s a

*"o, masa, masa bertukar ganti
bagai mimpi lalulah kau lalu"*

(o masa masa bertuker ganti
si lagu munipi lalumi ko lalu)

Barangkali bukan masa yang berlalu itu sendiri yang memukau seniman pemikir ini, tetapi menyaksikan tergesernya nilai-nilai budaya etniknya di tengah perjalanan waktu itu. Penyair sebagai anggota salah satu kelompok etnik Gayo ini telah menginternalisasi nilai-nilai budaya lewat suatu proses enkulturasi. Nilai-nilai itu pun telah menjadi roh dari lirik-lirik didong Sali Gobal yang kemudian ditembangkannya untuk disimak dan dibandingkan dengan kenyataan masa kini.

Masa lalu itu ditandai oleh tonggak-tonggak tradisi atau pranata-pranata dengan muatan nilai dan norma-normanya. Pranata itu dilengkapi berbagai simbol-simbol adat, seperti yang tampil dalam bait puisi "Masa" berikut ini.

"gerdak-papan geliat tari - simak
bulang-pengkah mahkota kepala - masa
masa lalu yang indah - aduhai
gurau-senda beragam tingkah - masa

keltang-keltung suara alu - dengar
tingkah *teganing* ting berdenting - masa
tepok-anyung hilang sudah - amboi
suara gemerincing untai kalung - masa"

(gerdak papan sining tari - kerah
bulang pengkah atan ulu - masa
masa jaman ruh gure di - kedah
berberakah dele lagu - masa

keltang-keltung ling munemping - kerah
ling teganing mudederu - masa
tepok-anyung taring sinting - kedah
ling gegiring bergok ayu - masa)

Demikian puisi "Masa" ini sarat dengan simbol-simbol tradisi bermuatan nilai-nilai sebagai pesan yang ditiptkan masyarakatnya.

Gobal mengenang dan mengangkat tari "*gerdak-papan*". Gerak tari ini merupakan simbol puncak kemeriahan dan kebahagiaan masa panen di sawah. Cucuran keringat berbuah rezeki hasil panen. Lebih daripada itu bagi para muda remaja adalah bekerja, berseni, dan bercinta. Para perjaka dan gadis - yang berbeda klen (*belah*) - mendapat kesempatan bersenda gurau, menyemat tali kasih, dan merenda rasa kasmaran. Namun semua itu diwujudkan dalam perilaku yang dikawal norma-norma berdasarkan nilai tata-krama. Orang-orang yang hidup seputar generasi Gobal yang bisa merasakan pekatnya keindahan masa itu, digugahnya dengan simbol-simbol yang diungkap Gobal tadi : tari "*gerdak-papan*", tingkah suara alu, ting berdenting melodi kecapi "*teganing*", atau gemerincing kalung ayu.

Berikut ini akan dikutipkan⁹⁵ sejumlah simbol pikiran dan rasa yang bermuatan norma berdasarkan nilai tertentu, **seperti kebersamaan, kasih sayang, santun, tolong-menolong, ceria, kemesraan, dan lainnya.** Semua ini menjadi acuan perilaku hanya dalam pranata-pranata yang berkaitan dengan pekerjaan di sawah dan upacara perkawinan saja. Simbol-simbol itu adalah seperti berikut ini :

- **gerdak-papan sining tari**
- **bulang-pengkah atan ulu**
- **keltang-keltung ling muneping**
- **ling teganing**
- **tepok anyung**
- **ling gegiring bergok-ayu**
- **cincang-nangka**
- **ling repa'i**
- **cemara elat bayi**
- **mucari natang pumu**
- **suket sipet bertetunung**
- **dulang pilih tuju-tuju**
- **ralan benah**
- **tempah keni tanoh**

Nilai-nilai yang menjadi roh dari satu kebudayaan biasanya bersifat tetap tetapi dinamis dan cenderung berubah. Apakah telah terjadi perubahan nilai dan norma-norma pada masyarakat Gayo pada masa kini? Sali Gobal mengajak kita memahami hal itu misalnya lewat puisinya **Nenes**⁹⁶ dalam kumpulan Balada (1979 : 71 – 73). Sehubungan dengan kata *nenes* kita teringat pada ungkapan adat Gayo : **“Kerje betenes mate bebedes”**. Ungkapan ini terkait dengan adat menetap sesudah nikah yang patrilokal, artinya sesudah nikah sang isteri akan menetap di lingkungan kerabat suami. Status isteri menjadi bagian dari kerabat suami itu disahkan lewat upacara adat yang disebut **“munenes” (“nenes”)**. Seandainya sang suami lebih dahulu meninggal, maka sang isteri bisa kembali ke lingkungan kerabatnya lagi, dengan acara **“bedes”**.

Adat **“nenes”** ini bukanlah sekedar mengantarkan isteri ke lingkungan kerabat suami secara formal, tetapi bermakna keikhlasan dan bermuatan tanggung-jawab. Mulai saat itu sang isteri harus mengabdikan kepada suami dan kerabat suami. Kepergian isteri juga membawa dan mengembankan nama baik orang tuanya dan kerabat lain yang ditinggalkannya. Bila ia berperilaku buruk di lingkungan kerabat suami, berarti ia telah merusak dan mencemarkan **“nama baik” (nahma)** orang tuanya dan kelompok asalnya. Sebaliknya dengan perilaku yang manis berarti telah menjaga marwah orang tua dan kerabat yang ditinggalkannya. Itulah sebabnya dalam acara *nenes*, sang penganten perempuan **besebuku**—meratap sambil menembangkan lirik-lirik duka—yang dengan rendah-hati menyatakan apakah ia mampu menjaga marwah orang tuanya di lingkungannya yang baru nanti.

Di masa lalu dalam upacara *nenes* merupakan awal perjalanan sang penganten perempuan yang dirasakan membawa dan menjaga **“harga-diri”**. Ia sebagai anak yang dikasihi tidak begitu saja dilepas oleh kerabatnya, tetapi diberi **tempah** sebagai simbol bekal hidup menghadapi masa depan. Sebaliknya orang tua wanita itu menerima **unyuk**

⁹⁵ Simbol-simbol ini masih dalam bahasa aslinya yang tersebar dalam berbagai bait dalam puisi **“Masa”**.

⁹⁶ **Nenes** atau **munenes** berasal dari kosakata *tenes* yang secara harafiah berarti **“tandas”** atau **“sampai”**.

sebagai pemberian adat dari pihak suami. Semua ini bukanlah jumlah yang berarti secara ekonomis, tetapi lebih berupa simbol kesepakatan dan keikhlasan seperti yang dinyatakan Gopal dalam puisinya (*"Kemara"*, 1979: 7)

Kemara

*"tenes jual beli
adat Gayo resam terpelihara"*

(tenes jual beli
adat Gayo resam berpala)

Pada masa kini, sistem perkawinan "jual-beli" atau adat patriloki tadi masih berjalan. Namun, menurut Gopal adat itu telah kehilangan "makna-lama" dalam arti nilai-nilai tertentu telah tergeser. Kerelaan melepas anak gadis mulai diukur dengan materi, yang alat ukurnya "mesin jahit" atau "lemari" pengganti *tempah* yang dulunya disimbolkan pada benda gerabah sederhana buatan sendiri, sebagai ukuran "kerja-keras", "rajin", suka menolong dan lain-lain.

*"puas yang menanggung rugi
mesin jahit lemari kini biasa"*

(puas si muneging rugi
kilang lemari besilo biasa)

Sebenarnya mesin jahit atau lemari adalah bentuk "mas kawin" yang dimintakan pada periode tahun 1950-an. Periode berikut peningkatan nilai ekonomisnya semakin merajalela yang memberatkan orang tua pihak laki-laki atau masyarakat itu sendiri.

*"resah harta di kandang
sabar tergadai tanah
pupus barang terjual
berat orang tua menanggung"*

(pungur reta wan uer
seber tergade tanoh
genyur barang terjual
dedel ama ine muboboh)

Dalam lirik di atas Gopal menggambarkan sampai kepada resahnya kerbau di kandang yang seolah tahu akan dijual oleh yang punya. Orang juga tidak lagi terpikir panjang untuk mengadai atau menjual tanah miliknya. Semua ini adalah untuk kepentingan "pamer", gengsi yang sifatnya sesaat. Padahal tempo dulu kerbau dan tanah simbol untuk mengangkat harkat seseorang dalam pandangan masyarakat.

Sebaliknya dari pihak laki-laki mau menunjukkan kepada calon besan dan masyarakat sekitarnya, bahwa ia mampu "membayar" menantu dengan "harga" mahal. Gopal pun berdentang :

*"rugi tak lagi takut
rayu dari orang seputar
berani tak kenal mundur
tekad-bulat punya besan"*

(rugi gere ne takut
tetut ari jema dele
berani gere ne surut
jamut turah berume)

Untuk meredam kecenderungan materialistik dan sifat “pamer” tadi, ditandai dengan dikeluarkannya Perda oleh DPRD setempat (1968).

Di masa lalu orang tua melepas anak gadis si buah hati dengan ratap tangis yang memelas (*sebuku*), seakan-akan sang anak akan hilang tak berbekas. Sedangkan pada masa ini Gobal menggambarkan sebaliknya, orang tua seolah-olah bersukaria melepas buah hatinya seperti dalam bait ini.

*“senang yang menerima
anak gadis dipaksa suka
riang gembira dengan canda
rayu manja tiada habisnya*

(senang si munerime
anak beru gere tuho akeh
riang gure sene-sene
ling menyene gere mera emeh)

Pada kedua masa ini kita agaknya menemukan persamaan dan perbedaan. Dalam dua masa ini sama-sama punya kebutuhan akan gengsi atau harga diri dengan simbol-simbol yang berbeda. Pada masa lalu anak gadis (*anak beru*) adalah simbol adalah simbol “harga diri” yang harus dijaga dan dipertahankan (*malu tertawan*), karena sesungguhnya di dalam dirinya tersirat nilai moralitas yang tinggi, sifat suka menolong, mengemban nama baik keluarga. Sedangkan pada masa kini menurut Gobal justru anak itu dirayu-rayu (*iakeh-akeh*) untuk memperoleh nilai materi – yang menjadi simbol dan makna baru “harga diri”.

Gobal : Membedah Kepribadian Gayo

Lewat beberapa karya didong-nya, Gobal terasa bicara tentang kepribadian masyarakat Gayo, misalnya dalam dua buah puisi “*Roda*” (“Kincir”) dan “*Jejari*” (“Jemari”) dalam kumpulan “*Balada*” (1979 : 77 – 79; 84 – 86). Masyarakat Gayo dikategorikannya dalam berbagai status dan peran yang disimbolkan pada “kincir padi” (*Roda*) dan jari-jari tangan (*Jejari*). Kincir yang berfungsi untuk menumbuk padi dijalankan dengan tenaga air. Komponen kincir ini adalah air yang mengalir, saluran air (*Saluren*), roda-kincir (*Cerka*), as-kincir (*Gurilen*), jari-jari as (*jejari*), alu (*tutu*), tempat gabah (*legen*), landasan paling bawah (*tetak*), balok-penyangga (*bere-lintang*), dan lain-lain. Semua komponen tadi punya fungsi sendiri-sendiri dan berada dalam satu sistem. Antar komponen itu ada dialog yang masing-masing mengaku dirinyalah yang paling penting. Masing-masing mengaku tugasnyalah yang paling berat. Pantaslah kita bertanya apakah hal ini merupakan potret masyarakat Gayo — atau paling tidak di lingkungan seputar kehidupan sang penyair ini.

Puisi “*Jejari*” melukiskan hal serupa, bahkan terasa lebih tajam lagi. Jari tangan terdiri dari ibu jari (*ine-pumu*), telunjuk (*tetulok*), jari-tengah (*jari-lah*), jari-manis (*jari-manis*), dan kelingking (*kelengking*). Satu ketika Gobal memergoki kelima jari ini sedang “bertengkar”, yang masing-masing membanggakan dirinya. Padahal Gobal melihat jari-jari itu merupakan untaian yang begitu sempurna, tersusun rapi, berada dalam satu irama mengirngi ayunan langkah kaki. Namun mengapa harus cekcok, demikian dalam dua bait pertama “*jejari*” :

Jejari

***“jemari di ujung tangan
jadi ricuh satu waktu
pamer diri berbagai laku
unjuk gigi masing-masing
demikian rapi tersusun lima
lenggang mengayun tubuh
satu untaian nan sempurna
lalu ricuh saling dakwa”***

(jejari ujung ni pumu
dewe-dawi sara waktu
mubelangin diri bage laku
munuruhen behu masing-masing

nge tersusun rempak lime
lingang ayun ni rembege
sara perangun we seperne
dabuh dewe murip laing)

Penyair ini pasti belajar dari apa yang diamati dan dialami dalam kehidupan nyata. Ia meminjam jari-jari sebagai simbol komunikasi. Ia mendengar suara dan me-nyaksikan laku masyarakat lewat kelingking, jari-manis, jari-tengah, dan seterusnya. Ocehan apa yang didengar Gobal dari kelingking yang kecil mungil itu ?

***“biar aku yang terkecil
atas tubuhku kalian tergeletak
di atas buku kalian serempak
meskipun kecil ucap kelingking***

***saat memegang atau menarik
sekali pun ruasku pendek
kerbau menangis menderu
diriku membuatnya terjengking”***

(bier aku le si kucak
ku tubuhku kao rempak
i atan buku ko serempak
biar aku kucak kene kelengking

ke munamat ke munegu
bier konot nong ruesku
koro mongot le muderu
ke campur aku mulelangking)

Apa kata jari-manis dalam bait-bait lain ? Akulah yang bertubuh ramping, cincin indah untukku, bunga pasanganku, semua mata tertuju padaku. Jari-tengah berucap pula, mengaku perkasa, paling tinggi, menyambut paling depan, menjadi raja untuk menukur sesuatu. Telunjuk pun tak mau kalah. Akulah yang menunjuk paling lempang, menunjuk dikala sembahyang, trampil bermain panca, dan memegang pena. Ibu jari tampil angkuh dan bersabda. Akulah yang layak disebut raja, kalian semua anak-anak, ibarat pohon kalian rantingnya, sekali dorong pasti tumbang, akulah paling kuat dan garang.

Setelah celoteh tadi terdengar, Gobal seolah datang menilai dengan menyatakan bahwa "kalian adalah pribadi-pribadi yang telah rusak binasa".

*"jemari semua bangga
begitu tinggi kata-kata
pribadi yang sudah binasa
bela diri masing-masing"*

(je jari meh bangga
atas penadi kata-kata
pribadi nge binasa
diri bela masing-masing)

Kerikuan penyair ini tidak mencuat secara gamblang. Ia menyelinap di balik telapak dan pergelangan tangan. Telapak tangan termenung. Perasaannya remuk re-dam sembari mengangguk-angguk kecil menyaksikan keadaan. Pergelangan tangan menghimbau agar masing-masing menahan diri dan mengurangi omong-kosong itu. Cobalah saling menghormati dan sesungguhnya kalian semua sama pentingnya.

Pergelangan tangan yang merasa malu apabila celoteh dan omong-kosong itu didengar orang lain.

Sesungguhnya gejala di atas jelas pula terwujud dalam arena "tanding" didong. Setiap *Ceh* selalu muncul dengan membanggakan diri selama tanding semalam suntuk itu. Sifatnya yang utama adalah kompetitif, sehingga selalu berusaha mengejar mutu. Hal ini tentu mempunyai arti positif. Namun pengakuan atas keunggulan lawan tetap tidak pernah dinyatakan secara terbuka. Ini merupakan kelemahan karena seolah tidak mau menghargai prestasi orang lain.

Akhirnya, Mari kita saksikan dan mendengar Sali Gobal dalam puisinya "*Asmara Boro*". Ya, asmaranya bernama "Boro". Di manakah letak asmara itu agaknya tidak mudah diterka. Yang kita kenal *boro* adalah nama tumbuhan berdaun lebar yang tumbuh di hutan.

Pada bait pertama diisyaratkan bahwa tempat itu berada pada jarak yang jauh di mana dirinya berserah kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Apakah asmara itu berada di tempat dan keadaan ketika melantunkan puisi ini. Di sana agaknya ada bunga berwarna kuning yang tepinya mengering. Tempat itu sepi. Hanya pohonlah tempat bersandar.

Di sana ada burung cencimpala, berantai mengintai di cabang, tidak menyapa. Dirinya dirasa ringan melayang. Kalau ada tangis bermula dari duka, tetapi kegelisahan yang menentramkan hati. Bumi longsor ditaklukkan air, dan rerumputan pun tertindih pasir.

Masa pun berlalu hanyut, pasang sudah surut, hujan pun reda. Sabut hanyut ke kuala, di manakah sangkut. Semua sudah tida. Badan pun kurus, mata dalam, anggota tubuh ringan melayang.

Pada bait akhir puisinya di Asmara Boro itu Gobal menyanyikan "bunga" :

*o, bunga o, bunga
bunga berangkai tangkai*

Inilah Gobal yang tinggal menghuni Asmara *Boro* yang jauh dan sepi. Dan, begitulah kiranya Sali Gobal yang saya saksikan tidak seberapa sebelum ia menghadap

VI. RELIGI

1. SISTEM KEPERCAYAAN LELUHUR

Sistem kepercayaan leluhur adalah sistem kepercayaan yang diamalkan pada masa pra-Islam. Pada berbagai kelompok sosial atau masyarakat kepercayaan kepada leluhur itu dianut ketika agama-agama besar belum masuk ke masyarakat tersebut. Kapan sistem kepercayaan itu telah dipedomani dan kapankah ajaran Islam itu mulai masuk ke kalangan masyarakat Gayo Lut belum ada kejelasan. Latar belakang sejarah yang telah diuraikan pada bagian terdahulu barangkali bisa sekedar menjadi jalur untuk menelusuri jejak-jejak sejarah Gayo umumnya dan masuknya Islam khususnya. Namun, yang nyata bahwa sisa-sisa kepercayaan leluhur itu masih tampak diamalkan sampai pada masa yang lebih akhir, misalnya sampai paruh pertama abad yang lalu. Sisa sistem kepercayaan itu adalah misalnya memuja roh-roh para leluhur, roh-roh lainnya, kekuatan gaib, dan hantu-hantu yang ada di sekitar lingkungan hidup mereka. Roh-roh itu ada yang baik dan tentu ada pula yang jahat. Untuk itulah mereka mengadakan pemujaan atau upacara-upacara, misalnya di sekitar batu-batu besar, pohon-pohon besar, sumber-sumber mata air, di kuburan keramat, kuburan nenek moyang, dan lain-lain (Kadir, 1960: 1-6). Sistem kepercayaan dengan upacara-upacara seperti ini biasanya disebut animisme.

Upacara-upacara dalam rangka sistem kepercayaan tersebut di atas ada yang dilakukan oleh individu, kelompok kecil sampai kelompok besar, misalnya mulai dari keluarga inti sampai kepada kelompok keluarga luas, klen, atau kampung. Anggota satu keluarga inti atau satu keluarga luas ada yang mempunyai "roh piaraan" (*asuh-asuhen*). Roh piaraan ini adalah roh halus yang bertugas menjaga keselamatan anggota satu keluarga inti atau keluarga luas tertentu. Oleh sebab itu kepada roh tersebut harus diberikan persembahan atau sesajen (*edangan*) pada hari-hari tertentu. Sesajen itu biasa diletakkan di atas para-para khusus (*gegayang*) yang biasanya terletak di atas tungku di sekitar ruang kediaman mereka, seperti di ruang kediaman keluarga inti di rumah *time ruang* tempo dulu.

Para anggota satu klen (*belah*) biasa juga mengadakan keduri di kuburan cikal-bakal atau tokoh nenek-moyang (*muyang-datu*) mereka. Kenduri semacam itu biasanya diikuti keseluruhan anggota klen, yang dipimpin oleh seseorang yang disebut *guru*. *Guru* ini diyakini bisa mengadakan kontak langsung dengan roh leluhur tadi untuk meminta keselamatan bagi anggota klenya.

Di masa lalu warga dari satu kampung sering mendapat gangguan dari roh-roh jahat yang menimbulkan penyakit massal. Yang menyebabkan penyakit itu mereka sebut *laya*, yang sering menimbulkan kematian massal (*mubalik tanoh ilang*). Penyakit yang menyerang secara massal itu sesungguhnya adalah semacam epidemi, misalnya muntaber, penyakit cacar, dan lain-lain. Salah satu cara yang mereka lakukan untuk menghambat atau mengatasi serangan massal *laya* itu ialah dengan mengadakan "kenduri tolak-bala" (*kenduri tulak-bele*). Kenduri itu dilaksanakan di luar kampung, yang diikuti oleh warga sekampung itu, dan yang dipimpin oleh seorang dukun (*guru*). Dukun ini bisa mengadakan kontak langsung dengan roh-roh jahat itu sambil menyajikan hidangan (*edangan*): nasi, ikan, sayur-mayur, sambal, dan daging mentah (*dengke matah*). Dengan hidangan ini roh-roh jahat itu diyakini tidak lagi mengganggu warga kampung itu. Terkadang pada malam hari sang dukun berkeliling kampung sambil mengebas-ngebas lidi (*purih*) untuk mengusir *laya* tadi.

Para petani sawah dari satu kawasan biasanya mengadakan kenduri di sumber mata air (*kenduri ulu ni wih*) ketika akan memulai musim bercocok tanam. Kenduri ini diikuti oleh semua petani yang sawahnya bersumber dari mata air yang sama. Kenduri dipimpin oleh *kejurun belang*, pemimpin adat pertanian sawah dari satu kawasan. Lewat upacara ini peserta upacara yakin dan berharap agar sawah mereka tidak diganggu hama

seperti tikus, walang sangit (*tengango*), tidak ditimpa bencana kemarau, dan tentunya agar mendapat hasil yang melimpah.

Masyarakat Gayo mengenal ilmu gaib, misalnya ilmu gaib produktif, ilmu gaib agresif, meramal dan sihir. Mereka mengenal jenis ilmu gaib agar turun hujan, atau supaya hujan jangan turun (*munyarang*) pada waktu yang diharapkan, menyembuhkan penyakit dengan mantra-mantra (*munebes*). Penyakit yang dapat disebutkan dengan mantra (*tebes*), misalnya kesurupan (*burung*). Ada pula ilmu gaib yang menyebabkan seseorang (gadis, perempuan) mencintai atau merindukan seorang yang lain (perjaka, laki-laki) yang disebut *perinu* atau *pemanis*. Kalau ada seseorang yang kehilangan sesuatu barang dapat ditemukan dengan cara yang disebut *ketike*. Ilmu gaib yang agresif yang merugikan orang lain juga dikenal dalam masyarakat ini, yakni yang disebut *jung*, yang menyebabkan orang lain sakit atau mati. Pada tahun 1950-an orang punya *jung* dicari dan diberantas secara resmi oleh pemerintah.

Kini mungkin kita bisa mengatakan bahwa sistem keyakinan yang animistik itu tinggal menjadi sejarah masa lalu masyarakat Gayo. Masyarakat dan kebudayaan Gayo secara keseluruhan memang ditandai perubahan yang relatif cepat.

2. AGAMA ISLAM

Dari keseluruhan penduduk Kabupaten Aceh Tengah tahun 2001, sebagian besar (99,74 %) beragama Islam dan sisanya (0,26%) meliputi mereka yang beragama Protestan, Katolik, Hindu, Budha (Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah, 2002: 80). Hampir dapat dipastikan bahwa keseluruhan orang Gayo di Aceh Tengah adalah pemeluk agama Islam; sedangkan yang termasuk ke dalam 0,26 % adalah para pendatang dari etnik tertentu lainnya. Orang Gayo umumnya dapat dikategorikan sebagai pemeluk agama Islam yang taat. Indikator mengenai ketaatan beragama masyarakat Gayo mungkin dapat dilihat, misalnya lewat hasil penelitian lapangan Jurusan Antropologi U.I. pada tahun 1972 pada empat buah desa di Gayo. Indikator itu merupakan jawaban atas pertanyaan apakah responden selalu menjalankan shalat sebagai ibadah wajib, seperti tertera pada Tabel 12 berikut ini.

Tabel 12
RESPONDEN DIGOLONGKAN MENURUT WAKTU YANG DISEDIAKAN
UNTUK MELAKUKAN SEMBAHYANG LIMA WAKTU
DI GAYO LUT 1972

No. Urut	Value	Absolute Frequency	Adjusted Frequency (%)	Cumulative Adj. Freq. (%)
1.	Selalu	459	91.6	91.6
2.	Sewaktu-waktu	40	8.0	99.6
3.	Tidak biasa sembahyang	1	0.2	99.8
4.	Tidak menjawab	1	0.1	100.0
Total		501	100.0	100.0

Sumber : Vredendregt, 1974 : 99.

Tabel 12 di atas menunjukkan bahwa 91.6 % responden (dari N = 501) pada empat desa penelitian di Gayo pada tahun 1972 selalu menjalankan shalat, ibadah wajib — lima kali sehari, selebihnya 8.0 % kadang tidak menjalankannya. Kita mengetahui bahwa shalat merupakan tiangnya agama Islam.

Indikator lain adalah apakah para responden (N = 501) selalu atau punya kebiasaan mengaji. Responden dari desa yang sama dengan pada Tabel di atas memberi jawaban seperti dalam Tabel 13 di bawah ini.

Tabel 13
RESPONDEN DIGOLONGKAN MENURUT KEBIASAAN MENGAJI

No. Urut	Value	Absolute Frequency	Adjusted Frequency (%)	Cumulative Adj.Freq. (%)
1.	Selalu/biasa	403	80.4	80.4
2.	Tidak bisa	80	16.0	96.4
3.	Kadang-kadang	17	3.4	99.8
4.	Tidak menjawab	1	0.2	100.0
Total		501	100.0	100.0

Sumber : Vredendregt, 1974 : 99.

Pada Tabel 13 ini pun tampak tampak prosentase yang cukup besar (80.4%) dari para responden yang selalu atau mempunyai kebiasaan mengaji Al Qu'an; juga sebagai gambaran ketaatan mereka sebagai pemeluk agama Islam.

Bagaimana proses perubahan dari sistem kepercayaan yang animistik di masa lalu seperti tersebut di atas sampai menjadi pemeluk Islam yang taat pada masa kini? Dalam uraian selanjutnya, dalam menjawab pertanyaan di atas, akan dicoba menggunakan konsep yang umum dipakai oleh masyarakat Gayo itu sendiri. Konsep-konsep itu menyangkut norma-norma, nilai-nilai, sistem kepercayaan, pengetahuan, yang bersumber dari adat-istiadat lama dari jaman pra-Islam yang biasanya mereka namakan *edet*. Sebaliknya kaidah-kaidah, nilai-nilai, kepercayaan, pengetahuan yang berasal dari ajaran Islam disebut *hukum*. Dalam kenyataannya, sesudah masuk pengaruh Islam di Gayo, perpaduan *edet* dan *hukum* menjadi pedoman tingkah laku anggota masyarakat Gayo itu. Hasil perpaduan keduanya itu akhirnya mungkin dapat disebut sebagai "adat-istiadat Gayo" atau sistem budaya Gayo.

Acuan utama dari "adat-istiadat Gayo" itu dapat diketahui dari "mukadimah" (*tampuk*) dari Resam Peraturan Nenggeri Gayo. Dalam mukadimah itu jelas bagaimana hubungan Islam dan *edet*, yang dinyatakan sebagai berikut:

"Firman turun dari Tuhan
 Hadist datang dari Nabi
 Perintah datang dari Ujung Acih
 Adat berasal dari Nenggeri Linge"

(Turun ni firman ari Tuhan
 Geh ni hadis ari Nabi
 Sebde ku Ujung Acih
 Inget ku Nenggeri Linge)

Firman dan hadist jelas berasal dari Islam. Perintah (*sebde*) dari Ujung Acih (sekarang Banda Aceh) karena dulu kerajaan Linge dan sejumlah kerajaan lain di daerah Aceh pernah bergabung menjadi satu kerajaan besar Aceh Darussalam, sehingga tentu ada saja sabda-sabda dari Sultan Aceh waktu itu. Perihal adat (*edet*) bersumber dari Nenggeri Linge sendiri, yaitu *edet-istiedet* Gayo.

Dalam Resam Peraturan Nenggeri Gayo tadi (Pasal 8) disebutkan juga contoh "hukum Allah dan Adat Rasul" yang berbunyi seperti berikut ini:

"Rusak berganti, mati berbela, beras tumpah beras gantinya, darah tumpah darah gantinya, nyawa hilang dibayar dengan nyawa pula"

Inti rumusan Hukum Allah dalam pasal ini dapat ditelusuri dan dihubungkan dengan hukum qisas yang disebut dalam Al Qur'an surat al-Baqarah (2) ayat 178, 179, dan 194 junto surat al-Maidah (5) ayat 45. Dalam pasal itu disebut juga Adat Rasul yang unsur-unsurnya terdiri dari: "(1) perdamaian, (2) saling memaafkan, (3) membayar denda kalau melukai seseorang, dan (4) tebusan". Adat Rasul ini dapat dihubungkan dengan Sunnah Rasul dalam bentuk tradisi yang beliau tinggalkan. Setelah disebutkan beberapa prinsip yang berkenaan dengan hukum pidana, dalam pasal yang sama disebutkan juga beberapa asas mengenai hokum perdata, antara lain dalam kalimat: "nikah harus berwali, hutang piutang harus bersaksi". Rumusan dan isi kata-kata tersebut di atas jelas dapat dihubungkan dengan syarat-syarat melangsungkan perkawinan dalam hokum Islam dan syarat melangsungkan transaksi atau jual beli menurut ketentuan hukum Islam (Ali, 1985: 96-97).

Dalam praktek pengamalan sistem budaya Gayo itu, kadang-kadang orang dengan mudah mengenali mana yang disebut *edet* dan mana yang dinyatakan *hukum*. Dalam hal lain kita mengalami kesulitan untuk memilah-milah unsur mana yang berasal dari salah satu sumber *edet* dan agama tadi.

Pada masa lalu rupa-rupanya *edet* itu lebih memiliki peranan yang jelas dan khusus serta lebih dominan dalam memberi acuan bagi perilaku warga masyarakat, dalam sistem sosial ditengah berbagai kelompok sosial yang ada. Demikian pula *hukum* menempati kedudukan dan menjalankan peranannya yang khas pula. Sebuah peribahasa Gayo yang amat terkenal berbunyi : *Edet mungenal hukum mubeza*. Peribahasa ini memberi petunjuk bahwa adat-istiadat lama (*edet*) menempati kedudukan yang cukup kuat dan dengan peranan tersendiri. Namun nilai-nilai dan norma agama Islam (*hukum*) berperan sebagai alat kontrol, pengendali terhadap *edet* yang memang tidak cocok dengan *hukum* (Husin AB dan Boerhanuddin, 1973).

Sehubungan dengan hal diatas, kita masih perlu kiranya mengenali peribahasa Gayo lainnya, yang berbunyi : *Taring edet jahil agama, taring agama jahil edet*. Ungkapan ini memberi petunjuk betapa sulitnya menentukan pilihan untuk tidak melaksanakan norma-norma agama (*hukum*) sekaligus norma-norma *edet*. Mereka tentu tidak begitu saja melepaskan adat-istiadat yang sudah berakar dan membudaya dalam kehidupan masyarakat. Di pihak lain nilai-nilai dan norma-norma agama Islam yang begitu lengkap dan sempurna secara bertahap merasuk ke tengah alam kepercayaan dan keyakinan mereka. Memang tepat apa yang dikemukakan oleh DR. H. Roeslan Abdulgani (1980), dalam "Seminar Sejarah Masuknya dan Berkembangnya Islam di Aceh dan Nusantara " yang diadakan di Rantau, Aceh Timur, bahwa Islam telah datang ke kepulauan Nusantara membawa Tamaddun, kemajuan dan kecerdasan. Namun, kedatangan Islam ke Nusantara itu bukan dalam satu vakum peradaban, akan tetapi bertatap muka antara dua kebudayaan dan dua peradaban.

Gambaran di atas merupakan rekaman keadaan masa silam. Lalu bagaimana gambaran dari masa-masa yang lebih akhir? Sehubungan dengan hal itu maka kita kembali kepada pertanyaan yang dikemukakan di atas. Bagaimana peranan Islam melalui adat-istiadat Gayo dalam menuntun, membangun masyarakat Gayo dari masa ke masa.

Uraian yang menyeluruh dan tepat sebagai jawaban atas pertanyaan di atas kiranya tidaklah begitu mudah untuk dimukakan di sini. Secara umum kita bisa mengatakan bahwa sistem kepercayaan yang diamalkan pada jaman pra-Islam masih juga terwujud pada periode sesudah Islam masuk ke Gayo. Seperti telah dikemukakan di bagian yang terdahulu sampai pada periode yang lebih akhir orang Gayo masih juga memuja roh-roh leluhur atau roh-roh lainnya, serta hantu-hantu yang ada di sekitar lingkungan hidup mereka. Sampai pada masa tertentu, seseorang sudah bisa disebut Islam kalau saja mereka sudah dikhitan, menjalankan hukum nikah secara Islam, melakukan kenduri Maulud, dan melakukan kenduri mayat. Sembahyang yang

merupakan tiang agama yang seharusnya dilakukan lima kali dalam sehari-semalam, hanya dilakukan oleh orang-orang yang sudah berusia lanjut saja (Kadir, 1960: 1-6).

Semua hal yang dikemukakan di atas bertentangan dengan ajaran murni dalam agama Islam. Ajaran Islam yang murni secara bertahap masuk ke tengah sistem kepercayaan masyarakat Gayo. Kemudian sistem kepercayaan yang animistik tadi berangsur-angsur tergeser, di mana pergeseran itu semakin lama semakin cepat, meskipun sistem kepercayaan lama itu tidak bisa terkikis tuntas dan serentak. Seperti dikemukakan oleh para ahli, suatu bentuk religi walaupun lahirnya bersifat monotheisme, toh dalam kenyataannya terdapat pula unsur-unsur politheisme, animisme, dan sebagainya (Koentjaraningrat, 1977: 296).

Proses masuknya ajaran Islam ke dalam masyarakat Gayo dapat dilihat pada pranata khusus tertentu, misalnya pranata *belah* atau klen, dikaji oleh Hanafiah (1974) lewat satu penelitian lapangan. Di masa lalu setiap klen umumnya mempunyai *mersah* tersendiri, sebagai sarana melaksanakan aktivitas keagamaan tertentu di kalangan kaum laki-laki, misalnya untuk shalat lima kali sehari, shalat tarawih, mengaji Qur'an, melaksanakan akad nikah, upacara keagamaan seperti Maulud Nabi, mengumpulkan zakat fitrah menjelang hari raya Idul Fitri dan lain-lain. Sebagian dari acara tersebut di atas kadang-kadang dilaksanakan di mesjid (*mesegit*), karena setiap kampung yang terdiri dari beberapa klen biasanya ada sebuah mesjid.

Lembaga lain adalah *doyah* (*joyah*) yang digunakan khusus bagi perempuan dari satu *belah* untuk melaksanakan shalat wajib lima kali sehari. Sarana ini tidak digunakan untuk keperluan lain seperti *mersah* bagi kaum laki-laki tadi. Namun, ada *joyah* khusus seperti yang terdapat di kampung Bebesen yang telah berdiri sejak sebelum kedatangan Belanda ke Gayo. *Joyah* di kampung Bebesen ini ada dua, yaitu *Joyah Uken* dan *Joyah Towa*. Kedua *joyah* ini berfungsi sebagai "asrama" yang khusus ditempati oleh para perempuan tua, perempuan jompo, yang kegiatannya khusus melaksanakan ibadah. Dalam melakukan berbagai bentuk ibadah ini para penghuni *joyah* tersebut dipimpin oleh para guru (*tengku*), baik guru perempuan atau laki-laki (lihat Vredenburg, 1972 : 37-68; Hanafiah, 1974 : 5).

Unsur pimpinan klen yang terkait dengan agama adalah *Imem* yang mengasuh anggota sebuah klen dalam bidang keagamaan. Tugas pengkhitanan sebagai sesuatu yang wajib dalam Islam dilaksanakan oleh seseorang yang disebut *mudim*, sedangkan dalam rangka perkawinan ada saksi yang di perankan oleh *Tengku Kali* (kadi). Tugas untuk meneruskan pengembangan ajaran agama Islam kepada generasi berikutnya merupakan bidang dari seorang *Tengku*, yang kadang-kadang disebut *Tengku Guru* (Hanafiah, 1974 : 6).

Pengembangan agama Islam didorong oleh adanya lembaga-lembaga pendidikan yang dapat dikategorikan menjadi empat kategori sesuai dengan proses perjalanan waktu. Keempat kategori pendidikan itu masing-masing berlangsung dalam rumah tangga, pengajian pada tingkat *belah*, madrasah, dan Sekolah Rakyat Islam (SRI) yang kelak berubah menjadi MIN. Pengajian yang pertama dipimpin orang tua disebut perejaan (berasal dari kata "eja"), mempelajari huruf Arab : alif, ba, ta, tsa, zim, ha dan seterusnya, kemudian tentang arti baris yang terletak diatas dan dibawah huruf, dan seterusnya. Pelajaran semacam ini menjadi tanggung jawab orang tua. Kemudian kelanjutan pelajaran diteruskan oleh seorang *Tengku* yang dimulai dengan membaca Qur'an, Juz Amma.

Pengajian itu biasanya dilanjutkan dengan kitab yang ditulis dalam huruf Arab berbahasa Melayu lama. Bahasa ini lazim disebut dengan nama bahasa Melayu Pulo Pinang atau bahasa *Jawoi*. Beberapa buku seperti *Masailal*, *Siraj*, dan *Sabilal* merupakan kitab-kitab berbahasa *Jawoi*. Urutan nama-nama kitab itu berarti menunjukkan tingkat pendidikan seseorang. Menamatkan kitab *Sabilal* berarti telah menyelesaikan kitab agama yang tertinggi di masa pengajian di rumah *Tengku*.

Pengajian dengan menggunakan bahasa Arab dan bahasa *Jawoi* merupakan bahasa asing bagi orang Gayo. Mereka mengalami kesulitan dalam memahami kedua bahasa itu termasuk bahasa Melayu yang disebut bahasa *Jawoi*. Dengan bahasa yang sulit difahami itu mereka harus memahami isi kitab *Sabilal*. Ini diakui oleh para ulama yang pernah belajar lewat bahasa *Jawoi* tadi. Namun, kesulitan ini ada hikmahnya yang menyebabkan munculnya karya Abdurrahim Daudy alias Tengku Mude Kala, *Tafsir Gayo*, dan *Syair Gayo*. Buku *Tafsir Gayo* diterbitkan oleh Al Maktab-al Kubra pada tahun 1938 dalam tulisan Arab berbahasa Gayo. Terbitan ini merupakan suatu pernyataan betapa sulitnya mempelajari suatu pengetahuan bila bahasa yang dipergunakan tidak difahami terlebih dahulu. Buku ini merupakan wahana pengajaran agama melalui bahasa Gayo dan bahasa Gayo telah membantu proses pengajaran ini mendampingi kitab-kitab berbahasa Arab.

Perkembangan pendidikan agama dilanjutkan dengan munculnya madrasah yang dimulai sejak tahun 1927 sampai tahun 1946. Periode ini dapat disebut sebagai "masa madrasah". Dalam periode ini jumlah perantau keluar daerah meningkat untuk memperdalam ilmu agama. Sekembalinya dari rantau timbul pembaharuan-pembaharuan tertentu sehingga timbul "paham muda", foliarisasi paham berkembangnya seni musik dan olahraga. Pada masa ini sering terjadi perdebatan antara dua paham tua dan muda itu. Musik dan olahraga pada masa madrasah dianggap sebagai perbuatan bid'ah. Sepakbola dianggap sama dengan menyepak kepala Nabi, oleh karena itu di beberapa tempat sepak bola dilarang. Kategori terakhir sejak kemerdekaan berdiri SRI tadi dan berkanjut menjadi MIN sampai sekarang.

Perkembangan kemudian dari kehidupan agama Islam di Gayo menunjukkan paling tidak ada dua "aliran" (*paham*) dalam pengamalan ajaran agama itu. Yang satu disebut "kaum tua" (*kum tue*) dan yang lainnya adalah "kaum muda" (*kum mude*) (lihat misalnya Hanfiah, 1974: 10 dan 30). Perbedaan dua aliran ini masih kelihatan tajam, paling tidak sampai dengan paruh kedua abad yang lalu. Sisa-sisa perbedaan itu kadang-kadang disadari oleh kedua belah pihak sebagai hal bersifat khilafiah. Perbedaan itu masih terwujud dalam pandangan dan juga tindakan, misalnya menyangkut talkin dan kenduri dalam rangka kematian kerabat. Satu pihak masih melaksanakan taklin setelah menguburkan jenazah dan mengadakan keduri dalam rangka kematian seorang kerabat, sedangkan pihak lain tidak menjalankannya lagi. Kenduri sehubungan kematian itu biasa diadakan pada malam pertama (*turun mef*), pada hari ketiga (*nenggan*), hari ketujuh (*nujuh*), dan seterusnya. Dalam penelitian Antropologi 1972 dari keseluruhan responden (N = 501) tercatat 64,9 % setuju adanya talking, 25,3 % tidak setuju, dan 9,8 % tidak ada pendapat. Dari responden yang sama tercatat 67,1 % setuju diadakan kenduri mayat, 26,9 % tidak setuju, dan 6 % tidak ada pendapat (Vredenburg, 1974: 98).

Perbedaan pandangan tadi mungkin ada kaitannya dengan masih tersisanya sistem kepercayaan lama yang animistik tadi. Perbedaan itu rupa-rupanya bisa berpengaruh kepada hubungan antarperson di dalam keluarga inti, keluarga luas, kelompok *sara berine*, klen, kampung, dan kelompok yang lebih luas lagi. Hubungan yang kurang serasi antarperson dalam kesatuan-kesatuan sosial tadi tentunya bertentangan dengan nilai-nilai dan kaidah-kaidah dalam ajaran agama Islam itu sendiri. Namun, perbedaan pandangan yang menjadi langgeng dalam tempo yang relatif lama, secara tidak langsung dipengaruhi sistem budaya Gayo yang cenderung bersifat kompetitif.

Pada mulanya perbedaan faham tadi agak sulit untuk mencari titik temunya. Hal ini mungkin dipengaruhi pula oleh adanya sistem lapisan sosial "yang samar" seperti telah dikemukakan pada bagian lain di atas. Di pihak lain sistem pelapisan sosial semacam itu mendorong orang dalam satu masyarakat untuk cenderung berkompetisi. Sifat kompetitif itu sendiri memacu masing-masing pihak untuk bekerja keras secara terus menerus memperdalam pengetahuan tentang ajaran agama itu. Rupa-rupanya upaya pendalaman itu menyebabkan mereka semakin menemukan persamaan pandangan, justru sumber pengetahuan agama yang digali adalah sama, yaitu Al-Qur'an dan Hadist. Di pihak lain pengetahuan tentang kepercayaan yang berasal dari sumber yang animistik

Kenyataan sekarang menunjukkan bahwa pengetahuan keagamaan secara individual dari masyarakat Gayo itu kiranya semakin luas dan mendalam. Hal ini mungkin disebabkan oleh semakin banyaknya ulama hasil pendidikan tinggi dan juga frekuensi dakwah tentang ajaran agama itu semakin intensif. Sehubungan dengan keadaan tersebut perlu diketahui apakah meningkatnya kualitas pengetahuan keagamaan itu mempengaruhi hubungan sistem sosial masyarakat Gayo dalam berbagai aspek kehidupan sehubungan dengan adanya asas-asas dalam struktur sosialnya.

Dalam kehidupan keluarga inti tentu ada kewajiban orang tua terhadap anak di samping ada hak dan kewajiban anak terhadap orang tua. Dalam hal ini ada empat kewajiban pokok orang tua terhadap anak-anaknya (*sinte opat*). Ke empat kewajiban itu adalah :

- (1). *turun mani* (acara "turun mandi") dan pemberian nama kepada anak;
- (2). mengkhitan anak;
- (3). menyerahkan anak kepada guru; dan
- (4). menikahkan anak.

Kelahiran anak menyebabkan adanya kewajiban orang tua terhadap anak yang dilahirkannya itu. Kewajiban pertama menurut budaya Gayo adalah ketika bayi itu sudah berusia diupacarakan, yang disebut "turun mandi" (*turun mani*) dan memberikan nama yang baik bagi bayi itu, seperti yang telah diuraikan dalam bagian daur hidup. Dalam rangka upacara ini dianjurkan bagi yang mampu menyembelih hewan untuk dibagikan dagingnya kepada orang miskin atau menjamu mereka makan sebagai tanda bersyukur atas kelahiran sang bayi tadi. Kewajiban kedua adalah mengkhitan anak harus ditunaikan terhadap anak laki-laki pada usia sekitar 7-10 tahun, yang biasanya juga ada upacara tertentu. Khitanan ini ada kaitannya dengan kewajiban sang anak yang sesudah 10 tahun untuk melakukan shalat. Kewajiban ketiga menyerahkan anak kepada "guru", yang maksudnya untuk belajar mengaji Al Qur'an dan dasar-dasar ilmu agama.. Yang dimaksud "guru" adalah *Imem* atau guru mengaji lain di kampung bersangkutan. Keempat adalah mengawinkan anak apabila syarat-syaratnya sudah terpenuhi. Menikahkan anak biasanya disebut *muluwahi sinte*, artinya "melunasi kewajiban" (Ali, 1989: 53-55).

Semua ini sering disebutkan sebagai "utang" orang tua sebelum sempat diselesaikan atau dituntaskan. Keempat kewajiban ini ada yang bisa disebut sebagai kewajiban yang bersifat adat, misalnya "turun mandi"; ada yang mengacu sebagai kewajiban agama, misalnya khitan dan menyerahkan kepada guru agama. Mengawinkan anak mungkin bisa disebut sebagai perpaduan kewajiban adat dan agama.

Dalam struktur sosial yang ada bisa dilihat pada sistem kepemimpinan tradisional Gayo yang dikenal dengan sistem *sarak opat*. Pranata ini berlaku dalam kepemimpinan klen (*belah*), di mana ada empat (*opat*) unsur kepemimpinan, yaitu *reje* (*penghulu*), *petue*, *imem*, dan *sawudere* (rakyat). Masing-masing unsur ini mempunyai peranan, wewenang, kewibawaan, dan kekuasaan sesuai dengan norma-norma dan nilai-nilai adat serta norma dan nilai agama. Keseluruhan unsur itu dianggap sebagai kedudukan yang mempunyai sifat "keramat", yang diperoleh seseorang kalau ia "bertuah" (*mutuah*). Seseorang disebut bertuah apabila masyarakat (*mahkamah*) yang diwakili *sawudere* telah menjatuhkan pilihan baginya. "Tuah"-nya itulah yang pada hakekatnya menggerakkan hati masyarakat untuk memilih atau mengangkatnya seperti yang terungkap dalam peribahasa Gayo : *Tuah berpapah babbie bertonan*. Menurut hemat kami dalam kata "tuah" itu terkandung hakekat kepemimpinan yang disebut kharisma. Para ahli seperti Koentjaraningrat (1978: 9-10) menyatakan bahwa raja dan pemimpin pada umumnya bisa bertambah kewibawaannya apabila ia mempunyai kharisma, yang bisa menyebabkan ia dianggap keramat.

Salah satu unsur *sarak opat* tadi adalah *imem* dengan sifat keramatnya: *muperlu-sunet*. Ia berperan mengajar, mengatur, membimbing, dan mengawal masyarakat dalam menjalankan kaidah dan akidah agama Islam. Namun, ia sebagai manusia mungkin juga tergelincir dalam pengamalan ajaran agama, melakukan yang dilarang agama dan tidak mengamalkan yang diperintah agama. Dengan kata lain, ia

mengharamkan yang halal, menghalalkan yang haram, dan tidak berpegang teguh kepada firman Allah Swt dan hadis Nabi Muhammad Saw. Seandainya seorang *Imeum* berperilaku tidak sesuai dengan ajaran agama itu disebut *laman*. Dalam keadaan demikian kekeramatannya menjadi hilang dan rakyat (*sawudere*) akan menurunkan statusnya dari statusnya yang terhormat tadi. Yang menurunkan statusnya itu adalah *sawudere* berdasarkan norma adat (lihat juga, Ali, 1985: 35).. Demikian kekuasaan adat atas unsur *sarak opat* termasuk unsur keagamaan seperti *Imem* tadi.

Peraturan pokok hukum adat Gayo (*Inget urum atur, edet urum hukum*) memperlihatkan adanya hubungan antara agama dan adat dalam hal hak-hak atas tanah. Dalam pandangan masyarakat Gayo masa lalu "tanah" itu amat sangat penting, terutama untuk kepentingan pertanian, misalnya sawah atau kebun. Tanah itu biasa juga disebut *denie* ("dunia"). Hak anggota masyarakat Gayo atas tanah umumnya terbagi tiga, yaitu tanah dalam wujud (1) hak Allah, (2) hak *belah*, dan (3) hak Adam (*Edem*) atau manusia perorangan (lihat Ali, 1985: 42-46)..

- (1) Hak Allah adalah semua tanah hutan dan tanah lapang (*belang*) yang belum pernah diusahakan orang. Tanah hak Allah itu dikuasai oleh Reje, pimpinan *belah*, yang dipergunakan sebagai cadangan untuk perluasan areal persawahan atau areal perkebunan (*empus*). Tanah hak Allah lain adalah tanah yang pernah diusahakan seseorang lalu dikembalikan kepada Allah selama-lamanya yaitu tanah wakaf. Tanah wakaf ini digunakan untuk kepentingan umum dan keagamaan, misalnya untuk tempat mendirikan mesjid, musola (*mersah*). Pengelolaan tanah wakaf ini diserahkan kepada *sarak opat*, atau kepada *Imem* khususnya.
- (2) Hak *belah* adalah tanah lingkungan suatu *belah* atau klen yang diperuntukkan bagi para anggotanya. Tanah klen itu digunakan untuk (a) mendirikan rumah para anggota, (a) tanah persawahan (*tanoh ume*), (c) tanah perkebunan (*tanoh empus*), (d) tanah untuk peternakan kerbau (*tanoh peruwereh*), (e) tanah pekuburan (*tanoh pejereten*), (f) hutan cadangan (*tene*).
- (3) Hak adam adalah hak perorangan atas tanah dalam lingkungan hukum adatnya dengan cara membuka tanah baru (*munebuk*) untuk dijadikan sawah atau kebun. Tanah hak adam ini dapat dibuktikan apabila tanah lapang yang sudah diberi berpematang dengan petak-petak sawah dan hutan yang telah ada tanaman di atasnya sebagai bukti adanya usaha manusia. Hak perorangan ini dapat diwariskan apabila pemiliknya meninggal dunia.

Bila seorang hendak membuka tanah baru atau untuk memperoleh hak atas

sebidang tanah, baik tanah itu berupa hutan atau tanah lapang (*belang*) ia harus minta ijin kepada *Kejurun* atau *reje* dengan membayar *sarat dowu*. Yang dimaksud dengan *sarat dowu* adalah ijin dari *kejurun* itu sendiri.

Di pihak lain kita dapat mengetahui bagaimana peranan agama dalam mengontrol *edet* dengan sanksi-sanksinya, seperti yang tersirat misalnya dalam peribahasa : *Edet mungenal hukum mubeza*. Makna yang tersirat dalam peribahasa ini adalah apabila ada sanksi adat yang terlalu berat dapat dipertimbangkan untuk diperingan atas dasar moral agama. Kita bisa melihat contoh aturan adat yang menentukan pembatasan jodoh dalam satu klen yang mulai bergeser. Orang mulai cenderung berpaling kepada pembenaran yang diberikan oleh agama Islam, yang sedikit demi sedikit mulai melepaskan diri dari aturan adat yang semula berlaku sangat ketat. Pembenaran atas penyimpangan terhadap aturan *edet* itu diisyaratkan dalam satu peribahasa : *Ipan wih rukah, ipan hukum nikah*. Orang sudah mulai berani menyimpang dari aturan adat eksogami klen itu, asal saja tidak bertentangan dengan aturan agama. Akhirnya penyimpangan itu menjadi biasa di kalangan masyarakat Gayo umumnya, meskipun di kampung-kampung tertentu masyarakatnya masih berusaha mempertahankan aturan adat itu.

Dalam hal ini, perkembangan Islam di Gayo telah melahirkan suatu bentuk kesenian yang disebut *sa'er*. Kesenian ini merupakan perpaduan antara seni suara dan seni sastra yang mirip dengan kesenian *didong*. Kedua jenis kesenian ini merupakan kesenian yang dipertandingkan antara dua kelompok. Bedanya kesenian *sa'er* seluruhnya bertema dan bernafas keagamaan, yang menyangkut nilai-nilai dan kaidah-kaidah agama Islam dengan mengambil contoh keteladanan tentang prikehidupan Rasul, Nabi, serta sahabat-sahabatnya.

Lahirnya *sa'er* merupakan jawaban atas sulitnya memahami ajaran agama Islam yang didapat dari sumber bahasa Arab dan bahasa Melayu (bahasa *Jawoi*). Kemudian timbul ide dan ikhtiar bagaimana menyebarkan ajaran agama itu disampi dengan bahasa Gayo dan dalam bentuk seni, yang namanya *sa'er*. Para tokoh pelopor pencipta *sa'er* untuk kepentingan dakwah adalah Tengku Yahya (alias: Tengku Ye) dan Tengku Abdurrahim Daudy (alias: Tengku Mude Kala). Pada mulanya penyampaian dakwah dengan *sa'er* dianggap bid'ah, karena bentuknya mirip dengan *didong*. Akan tetapi kemudian dapat diterima oleh masyarakat Gayo umumnya.

Sesungguhnya kesenian *sa'er* telah banyak berperan membantu mendalami dan menyebarkan ajaran Islam di Gayo. Lewat lirik-liriknya kesenian ini telah banyak berusaha menyadarkan anggota masyarakat Gayo pada periode tertentu untuk meninggalkan sistem kepercayaan yang animistik yang bertentangan dengan ajaran Islam. *Sa'er* telah berperan pula meredakan ketegangan dalam hal perbedaan pandangan antara kaum tua dan kaum muda seperti telah dikemukakan di atas. Namun, pada masa terakhir kesenian ini menunjukkan kelesuannya bahkan cenderung menghilang. Hal ini mengundang pertanyaan mengapa kesenian yang fungsinya amat penting ini toh tidak bisa berkembang. Apakah tugas kesenian ini telah selesai dengan hasil-hasil yang telah dikemukakan diatas. Kami sendiri melihat satu di antara kemungkinan melesunya kesenian ini adalah karena sifat kompetitif dalam pagelarannya tidak setajam apa yang bisa kita saksikan dalam kesenian *didong*, yang sekaligus mewakili emosi kelompok tertentu dalam masyarakat Gayo. Pemenuhan kebutuhan dari emosi kelompok itu sekaligus dirasakan sebagai hiburan. *Sa'er* yang lebih mengutamakan penyampaian ajaran agama mungkin dianggap atau dirasakan terlalu berat sebagai hiburan.

Tokoh pencipta *Sa'er Gayo* adalah Abdurrahim Daudy (alias: Tengku Mude Kala) telah menghasilkan karya *sa'er* paling tidak sebanyak 56 buah, seperti yang tercantum dalam buku *Pedukah* (1984) yang dikumpulkan oleh Zuska, terbitan Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Contoh lirik sebuah *sa'er* dapat dilihat dilihat lewat karya Gecik Mongal berjudul : *Suret Al Kautsar* seperti berikut ini.

Suret Al Kautsar

Oleh
Gecik Mongal

*Idul adha hari raya akbar
Suratul kausar male kite tenting
Oya kin pokok mujadi dasar
Salah urum benar cube kite saring

Simen pedi nikmat ku manusie
Lengkap rembege ku manusie
Cukup berakal pikiren kekire
Urum mampat ni rupe gere ara banding

Iturune atu ijadine one
Oya nge tetine lagu karang Uning*

*Iarane ilmu iosae penane
Sana die belese gere terbanding*

*Nge mari porak turune uren
Segele senuen mutunes muceding
Nge ilup lao telesne ulen
Oya nikmatni Tuhen ku insen si sinting*

*Abang
Betale, betale rupen
Oya nikmati Tuhen ku kite insen
Si penting-penting*

*Beramal saleh i atan denie
Bersitulungen sesbe heme
Baik pikiren atawa tenege
Urum sedere enti beruingen*

*Semiang lime waktu enti kite redde
Wo umet Muhammad tue den mude
Tobat den taat enti sie-sie
Kati musempeme tuhit den imen*

*Wo cerdik pane tengku pemimpin
Yakim piatu wajib iperatin
Ke sinting benar amal ni pengajin
Enti kiser kirin nikmatni Tuhen*

*Berwekep sedekah kite gelah rajin
Penting tar mulo si pinter campin
Kati kin conto ku rakyat hadirin
Enti leing pelin tamur Mersah Uken*

*Oya le mulo sara conto wo tengku wo
Lemu koro kin kerben penting
Demikien juge bebiri kaming
Ketape sinting si kema Tuhen*

*Bekerben wo bekerben berupe bene
Demikien juge si bergune ku manusie isederen*

*Ku sedere si kaya kami bermanat
Reta si dele oya pe nikmat
Keta gelah jujur munangkuhen jakat
Buge-buge berkat reta wan kebben*

*Sedemikien ku si mupangkat
Gelah terus jelip ku masarakat
Wajib setie kasih kin rakyat
Kati selamat ama kunul tar uken*

*Ku tengku ini inget-inget
We tukang ejer si perlu sunet*

Enti kema upah we baro bergiet
Ike kenak seri'et irelai Tuhen

Oya le mulo sara conto wo tengku wo
Bekerben munurut agama pemikiran emas den harta
Ke perlu nyawa kite serahen
Bekerben wo bekerben enti pekelit
Bier-bier ringit enti jangkit kase puren wo insen

Bile gere jujur si berkuasa
Gere masalah tegah alim ulama
Demikien rakyat gere ne musara
Alamat male kona bele ni Tuhen

Bele ni Tuhen bermacam cara
Ara putting beliung bade topan gempa
Ibarat banjir i Malaysia
Simen beluh nyawa reta pe simen

Wo umet Muhammad wajib bersukur
Simen pedi nikmat ari barat ku timur
Enti ara sipet sombong tekabur
Nemah ku kubur wajib isedien

Reta urum pangkat bewene hancur
Taring emas pirak bantal urum kasur
Bile manusie nge meh umur
Rembege pebujur sapit i بدن

Oya le mulo sara conto wo tengku wo
Beru bujang isi ni kampung
Pergaulen bebas enti itunung
Kati beruntung muripmu puren

Bekerben wo bekerben kaum muslimin

Ikhlas den yakin keraman ketibin munos laporen
We ku Tuhen

Bile semiang nge dabuh geratah
Jema beramal nge iatos elah
Rahmat putus ku heme Allah
Kema amanah gere ibueten

Apabile kite melanggar perintah
Gere mera berwekep derma sedekah
So neraka ijege zabaniah
Tempatni heme Allah si gere berimen

Oya le mulo sara conto wo tengku wo
Si beramal we ku serge selamat
So neraka tonni jema jahat
Oya keti tobat enti pesenen

*Bekerben, bekerben pemimpin rakyat
Ku masarakat peterah jakat
Enti salah tempat ipegunen*

(Dikutip dari: L.K. Ara, *Serangkum Saer Gayo*, 1980 : 104-106).

Terjemahan :

Surat Al Kautsar

Idul Adha hari raya akbar
Surat Al Kautsar mari kita belajar
Itulah pokok yang menjadi dasar
Salah atau benar mari kita saring

Begitu banyak nikmat bagi manusia
Sempurna anggota tubuhnya
Cukup berakal pikir dan rasa
Indahnya wajah tiada banding

DiturunkanNya batu dijadikanNya pasir
Berlimpah ruah seperti di Karang Uning
DiberiNya ilmu dikasihNya kepintaran
Adakah balasan tak terbanding

Sesudah panas diturunkanNya hujan
Segala tanaman bertunas cabang
Sesudah matahari terbenam kelihatanlah bulan
Itulah nikmat Tuhan bagi insane

Hei, abang
Demikian, demikianlah adanya
Itulah nikmat Tuhan bagi kita semua
Yang penting-penting

Beramal salih di dunia
Tolong menolong sesama hamba
Baik pikiran atawa tenaga
Sesama saudara jangan bersaing

Sembahyang lima waktu jangan ditunda
Hei, umat Muhammad tua dan muda
Tobat dan taat jangan sia-sia
Agar sempurna tauhid dan iman

Hei, cverdik pandai para pemimpin
Yatim piatu wajib diperhatikan
Kalaupun benar amal pengajian
Jangan selewengkan nikmatnya Tuhan

Berwakaf sedekah semogalah rajin
Berdiri di depan yang pintar campin

Agar jadi teladan bagi rakyat sekalian
 Jangan omong-kosong bagai tambur Mersah Uken

Demikian satu contoh hei tengku
 Sapi kerbau jadikan hewan kurban
 Demikian pula domba dan kambing
 Namun semua demi Tuhan

Berkorban o, berkorban berupa benda
 Demikian juga yang berguna bagi manusia

Kepada saudara yang mempunya ini ada amanat
 Harta yang berlimpah itu pun nikmat
 Hendahlah jujur mengeluarkan zakat
 Agar berkah harta dalam lumbung

Demikian pula kepada yang berpangkat
 Hendaklah perduli pada masyarakat
 Wajib setia kasih-sayang buat rakyat
 Agar selamat menduduki tempat terhormat

Kepada ulama ini peringatan
 Yang amat tahu fardu dan sunat
 Jangan karena pamrih baru bergiat
 Kalau mau sariat diredhai Tuhan

Itilah sebuah contoh o tengku sekalian
 Berkorban menurut agama emas dan harta
 Bila perlu nyawa kita serahkan
 Berkorban o, berkorban jangan pelit
 Agar duit jangan diungkit belakangan, hei insane

Bila tak jujur yang pegang kuasa
 Tiada cegahan dari alim ulama
 Demikian rakyat tak seia-sekata
 Isyarat akan dapat laknat dari Tuhan

Bala dari Tuhan bermacam ragamnya
 Ada putting-beliung badai topan gempa
 Ibarat banjir di Malasia
 Banyak korban nyawa harta pun lenyap

O, umat Muhammad wajib bersyukur
 Amat banyak nikmat dari barat ke timur
 Jangan ada sifat sombong takabur
 Bekal ke kubur wajib sediakan

Harta dan pangkat semuanya hancur
 Tinggal emas dan perak bantal dan kasur
 Bila insane sudah habis umur
 Jasat terbujur kain-kapan di badan

Itulah sekedar contog o, tengku sekalian
Hei, gadis perjaka seisi kampung
Pergaulan bebas jangan diikuti
Agar beruntung hidupmu kemudian
Berkorban o, berkorban kaum muslimin
Ikhlas dan yakin keraman-katibin bikin laporan
Kepada Tuhan

Bila sembahyang sudah ogah-ogahan
Harusnya beramal malah bikin ulah
Rahmat putus kepada hamba Allah
Karena amanah tak dilaksanakan

Apabila kita melanggar perintah
Tak mau berwakaf darma sedekah
Itu neraka dijaga Zabaniah
Tempat hamba Allah yang tak beriman

Itu sekedar contoh o, tengku sekalian
Yang beramal akan selamat ke surga
Itu neraka tempat orang jahat
Hendaknya tobat jangan jadi mainan

Berkorban, berkorban pemimpin dan rakyat
Bagi masyarakat fitrah dan zakat
Jangan sampai salah alamat

(Penerjemah: MJM)

VII. DINAMIKA PENDIDIKAN

Dalam masyarakat sederhana, pada awalnya pendidikan dimaksudkan untuk mengajarkan budaya, yaitu mengajar anak untuk mengetahui dan mengamalkan nilai-nilai dan tatacara yang berlaku dalam masyarakat. Proses ini berjalan secara informal, di mana sang anak belajar melalui pengamatan terhadap lingkungannya dan orang-orang yang terdekat dengannya. Apa yang harus dilakukan dalam menghadapi situasi tertentu diketahui melalui pengamatan dan pengalaman. Jadi dalam masyarakat sederhana semua orang yang lebih tua dan lebih berpengalaman adalah pendidik, begitu pula alam sekitarnya. Namun dalam masyarakat yang lebih kompleks, makin banyak yang harus diketahui untuk bisa hidup dalam lingkungan masyarakatnya dengan baik, karena seseorang tidak bisa lagi belajar "dengan sendirinya". Seseorang memerlukan cara lebih efisien untuk dapat menerima transmisi budaya dan pengetahuan yang begitu banyak. Untuk itu diperlukan adanya pendidikan formal dengan guru sebagai pendidik dalam berbagai jenjang dan kekhususan (Tedjasudhana, 1990: 365) Jadi pendidikan itu berlangsung secara nonformal dan formal, selama hidup, di dalam keluarga, di sekolah, dan di tengah masyarakat.

Seperti pengalaman pendidikan masyarakat sederhana pada umumnya, masyarakat Gayo pun melalui proses yang mulai dari pendidikan nonformal sampai pada yang formal di sekolah. Proses menuju kepada pendidikan formal diawali dengan mendapatkan pengetahuan mengenai nilai-nilai dan norma yang bersumber dari "adat" (*edef*), kemudian mempelajari nilai-nilai keyakinan yang berasal ajaran agama Islam lewat jalur nonformal dan formal. Akhirnya pendidikan umum lewat lembaga formal menyusul dan semakin berkembang. Sementara itu pendidikan nonformal menyangkut adat, serta perpaduan adat dan agama, juga berjalan mengiringi pendidikan formal yang ada.

1. PENGENALAN BUDAYA GAYO

Pengetahuan pertama yang diterima oleh seorang bayi bersumber dari keyakinan agama Islam. Seorang bayi yang baru lahir dikumandangkan azan ke telinga kanannya dan qamat ke telinga kirinya. Kalimah azan dan qamat ini adalah seruan untuk segera mendirikan shalat dengan menyatakan keagungan dan keesaan Allah SWT dan Muhammad sebagai utusanNya. Pengenalan nilai-nilai agama dan budaya Gayo lainnya berlanjut dan terdengar dalam rangka pengasuhan (*mungengkun*) anak. Pengasuhan itu umumnya dilakukan oleh sang ibu, nenek, atau kerabat perempuan lainnya. Selama pengasuhan itu, misalnya menjelang tidur, dalam gendongan atau dalam kelonan sang ibu, si bayi biasa dinina-bobokkan dengan nyanyian (*icacon*) dengan lirik-lirik bernuansa agama, misalnya:

*La illaha illallah
Muhammad Rasullullah
Anakku si mutuah
Umure gelah lanyut
Rejekie gelah mudah*

*La illaha illallah
Muhammad Rasullullah
Anakku si mutuah
Atewe gelah mumin
Tangane gelah murah*

("La illaha illallah
Muhammad Rasullullah
Anakku yang bertuah
Umurnya biar lanjut
Rezekinya biar mudah

La illaha illallah
 Muhammad Rasullulah
 Anakku yang bertuah
 Hatinya biar mukmin
 Tangannya biar pemurah")

Apa yang tersirat dalam nyanyian nina-bobok di atas adalah harapan orang tua terhadap buah hatinya itu. Menurut Thantawy (1982: 34) sifat yang diinginkan oleh orang tua bagi setiap anaknya adalah *bibir-manis*, *tangan-murah*, dan *ate-mumin*. Orang yang memiliki sifat *bibir-manis* adalah orang bicara santun, bicara bijak, jujur, tak mau menyakiti orang. Sifat *tangan-murah* dimiliki seseorang yang suka menolong dan suka memberi. Sifat *ate-mumin* adalah milik orang yang berhati mukmin, beriman, taat kepada ajaran agama Islam.

Dasar-dasar tersebut di atas tentunya mewarnai penanaman nilai-nilai adat. Penanaman sistem budaya Gayo tentunya melalui lingkungan sosial yang dimulai dari lingkup terkecil sampai kepada lingkup yang lebih besar. Di masa lalu lingkup terkecil itu mulai dari keluarga inti, keluarga luas, kerabat satu rumah (*sara umah*) yang setiap hari ada interaksi. Dalam lingkup kerabat ini seseorang belajar tentang simbol-simbol status di kalangan mereka, belajar bagaimana harus bersikap terhadap kerabat dengan status tertentu. Status itu dapat diketahui dari istilah kekerabatan (*tutur*) yang digunakan. Dalam lingkup ini pula dapat diamati perilaku saling-tolong, saling berbagi rasa antarsesama kerabat itu. Seseorang dapat belajar apa kewajiban seseorang dan juga haknya dalam hubungan antarsesama anggota kelompok kerabat itu.

Dalam kelompok-kelompok kerabat tersebut di atas diinternalisasikan berbagai nilai budaya, misalnya nilai "tertib", dalam rangka tertib hubungan antara anak dengan ayah dan ibu, antara adik dengan kakak, antarsaudara yang berbeda jenis kelamin, antara menantu dengan mertua, cucu dengan kakek, dan lain-lain. Hubungan anak dengan ayah, antarsaudara yang berbeda jenis kelamin, menantu dengan mertua, berada dalam pola hubungan sungkan (*avoidance relationship*), sebaliknya hubungan kakek dengan cucu berada dalam pola hubungan tak-sungkan (*joking relationship*). Itulah pola hubungan yang ideal, yang dianggap baik, yang harus diwujudkan dalam tingkah laku, dan itulah antara lain yang dipelajari dalam lingkup kerabat tadi.

Di antara sesama kelompok keluarga inti atau keluarga luas dalam satu rumah panjang (*sara umah*) tempo dulu terjadi suatu "kompetisi" (*bersikekemelen*) dalam mengamalkan nilai-nilai tertentu, misalnya nilai "tertib" tadi. Setiap individu dalam setiap keluarga inti "berlomba" mengamalkan nilai "tertib" itu, dan seandainya itu tidak bisa diwujudkan dalam perilaku yang bersangkutan merasa "malu", berarti sudah menyentuh "harga diri". Harga diri kelompok kecil (keluarga inti) menjadi harga diri kelompok satu rumah itu sendiri dalam kaitannya dengan kelompok rumah (*sara umah*) lain dalam satu klen, apa lagi dengan klen lain.

Penanaman nilai budaya dalam lingkup kerabat tadi berkembang sampai kepada lingkup yang lebih luas, misalnya lingkup klen dan bahkan antarklen. Di masa lalu para remaja putri (*si beberu*) dari satu rumah besar atau asal dari satu klen biasanya tidur bersama pada satu rumah tertentu. Di rumah itu mereka paling tidak harus ditemani ("dikawal") oleh seorang perempuan tua agar tidak terjadi fitnah atau hal-hal yang tidak diinginkan oleh aturan adat dan kaidah agama. Selama tidur bersama itu para gadis ini "belajar" tentang nilai-nilai sosial, tentang pengetahuan yang berhubungan dengan keterampilan tertentu dari perempuan tua tadi atau saling belajar antarsesama gadis itu.

Pengetahuan tentang nilai-nilai sosial itu akan mereka hadapi dan butuhkan ketika kelak akan dan sesudah berumah tangga. Mereka akan meninggalkan orang tua, kerabat, dan lingkungan sosial lama dan akan menghadapi lingkungan yang baru. Pikiran dan perasaan mereka diasah untuk menghadapi perpisahan, meninggalkan orang yang disayangi. Bagai mana harus berterima kasih kepada orang tua yang telah melahirkan dan membesarkan dirinya. Pengasahan, peresapan, internalisasi itu didapat dari orang tua yang "mengawal" mereka tadi,

atau saling belajar antarsesamanya, lewat pranata yang disebut *sebuku*, seperti telah dikemukakan pada bagian lain terdahulu. Pranata *sebuku* mengandung nilai-nilai: kasih-sayang, kerendahan hati, tanggung-jawab, orientasi ke depan. Nilai-nilai ini dapat juga diperoleh dari hasil pengamatan mereka pada upacara-upacara perkawinan.

Di malam-malam tidur bersama itu mereka belajar menganyam (*mayu*) dan hasil anyaman itu berupa bermacam-macam tikar dan wadah (*alas-penalas*). Hasil kerajinan ini merupakan benda budaya atau benda seni dengan beragam motif hiasannya. Di masa lalu, bagi para gadis yang akan menghadapi masa perkawinannya, kemahiran menganyam dan banyaknya koleksi hasil-hasil kerajinan ini dengan motif-motif hiasan yang indah-indah menjadi salah satu ukuran tinggi-rendah gengsinya. Koleksi itu menunjukkan kerajinan seorang gadis, sebagai imbalan atau hadiah karena ia banyak membantu pekerjaan orang lain. Koleksi hasil kerajinan anyaman ini dan koleksi benda-benda tembikar memang akan "dipamerkan" dalam rangka upacara perkawinannya. Nilai yang tersirat di balik sikap dan perilakunya itu disebut *mutentu*, yang pengertiannya "rajin karena keperdulian terhadap orang lain".

Para remaja laki-laki (*bebujang*) juga berkumpul dan tidur bersama di *serami* (atau *jamur-kawal*), ruang khusus dalam satu rumah panjang (*umah time ruang*) tempo dulu. Di sini mereka saling belajar tentang norma-norma dan nilai-nilai budaya yang menjadi acuan dalam kehidupan masyarakat Gayo. Mereka belajar mulai dari bagaimana harus tertib dalam rangka "berpacaran", tertib dalam menghadapi calon mertua dan sesudah menjadi mertua, menghadapi kerabat lain dari calon isteri dan kerabat sesudah menjadi isteri. Semua itu akan berpengaruh pada sikap atau sopan-santun pergaulan kekerabatan yang dikehendaki oleh adat. Di *serami* ini juga mereka mengenali nilai tolong-menolong (*alang-tulung*) dan merencanakan beragam kegiatan yang bermuatan nilai tolong-menolong itu (misalnya: *munempuh, berelat, mah-atur, bejamu, mango-lo*) dan melaksanakan kegiatan itu di lingkungan kerabat atau di lingkungan klen lain. Masa remaja mereka sepertinya diabdikan dan dihabiskan untuk kepentingan kerabat atau orang lain.

Upacara *man kuwih* (harfiahnya: *man* = "makan"; *ku wih* = "ke air") adalah upacara yang pada asal-mulanya dilaksanakan di dekat sungai atau anak sungai (*wih* = juga berarti "sungai"). Akan tetapi kemudian biasa dilakukan di dalam kampung dengan membuat tenda (*benten*) di sekitar sebuah rumah besar. Upacara ini diikuti oleh anggota satu klen dan juga mengundang kerabat dari klen lain, yang biasanya diselenggarakan sesudah selesai masa panen di sawah (*luwah munuling*). Upacara ini wujudnya adalah "makan bersama" yang dimeriahkan dengan satu malam kesenian. Hakikat dari upacara itu adalah mengucapkan rasa syukur kepada Allah Swt setelah dilimpahi karunia berupa hasil panen padi dari musim tanam yang sudah berjalan. Selain itu dalam pertemuan ini para kerabat warga seklen itu memupuk rasa kebersamaan, menjalin silaturahmi antarsesama kerabat. Arena ini menjadi kesempatan bagi generasi muda, anak-anak, untuk mengenali kerabat seklen itu satu persatu. Dengan demikian seseorang harus mengetahui *tutur* (istilah kekerabatan) apa yang harus digunakan kepada seseorang. *Tutur* itu sendiri menjadi acuan dalam menentukan sikap, sopan santun, yang ditampilkan ketika harus menghadapi seorang kerabat tertentu. Sikap kepada ayah (*ama*), saudara laki-laki ayah (*ama kul* atau *ama ecek*) merupakan orang-orang yang tergolong *tutur berret* ("tutur berat"), yang harus dihadapi dengan sikap amat sungkan. Sikap kepada saudara laki-laki ibu (*pun*) agak lebih ringan dibandingkan dengan kepada saudara laki-laki ayah tadi. Sebaliknya, suami saudara perempuan ayah disebut dan disapa dengan *kil* adalah kerabat yang termasuk *tutur ringen* ("tutur ringan"), yang bisa dan biasa dihadapi dengan bergurau atau tak-sungkan (*joking relationship*).

2. PENDIDIKAN AGAMA

Pendidikan agama bagi anak-anak di Gayo, Aceh Tengah, berkembang dalam empat tahap, yaitu (1) dimulai di lingkungan keluarga, (2) di lingkungan klen (*belah*), (3) di madrasah, dan (4) di sekolah formal. Ini semua adalah pola-pola pendidikan di masa lalu, di mana sekarang sudah berbeda. Perubahan itu terjadi karena perubahan peranan pendidik, kurikulum, dan organisasi pendidikannya (Hanafiah, 1974 : 6-7).

Belajar agama di lingkungan keluarga dimulai dengan perejaan, mengenal huruf Arab : alif, ba, ta, dan seterusnya, yang kemudian diteruskan pada pengetahuan baris yang ada di atas dan di bawah huruf. Pelajaran ini disebut *perejaan* ("mengeja"). Pelajaran ini merupakan kewajiban dan tanggung jawab orang tua.

Tahap berikut setelah lepas dari orang tua, sang anak diserahkan kepada guru mengaji yang biasa disebut *Tengku*. Materi pengajiannya membaca *Qur'an Juz Amma* sampai nantinya tamat membaca *Qur'an*. Pengajian ini biasanya dilangsungkan di rumah guru itu sendiri. Penyerahan seorang anak kepada guru itu biasanya diserahkan secara resmi, dan upacara penyerahan itu disebut : *Serahan ku nahma Guru*. Sejak upacara penyerahan, maka tanggung jawab pendidikan anak dapat dikatakan sepenuhnya beralih ke tangan guru mengaji. Guru mengaji mempunyai wewenang penuh terhadap anak didiknya, bahkan memperlakukan seperti anaknya sendiri. Kewajiban orang tua hanya menyiapkan makan dan pakaian. Pendidikan dengan sistem demikian membuat murid-murid sangat patuh dan hormat terhadap guru (Hanafiah, 1976: 7; Thantawy, 1982: 35).

Peran seorang *Tengku* untuk mengajar mengaji merupakan kewajiban untuk satu klen, meskipun tidak tertutup bagi anggota klen lain. Meskipun tugas itu merupakan tanggung jawab seorang *Tengku*, karena masyarakat memang mengharapkan demikian, namun pekerjaan itu bukanlah pekerjaan pokoknya tetapi sebagai pekerjaan tambahan. Pekerjaan pokoknya umumnya sebagai petani. *Tengku* ini sendiri mengajar adalah atas kemauan sendiri, tanpa perintah siapa pun, dan tanpa mengharap imbalan apa pun. Kalau bisa disebut sebagai balas jasa atau penghormatan terhadap jasa guru ini, maka para muridnya mewujudkan dengan membantu pekerjaannya ketika turun ke sawah, mencangkul, menanam, dan pekerjaan lainnya (Hanafiah, 1974: 8).

Cara-cara pengajian di rumah *Tengku* dapat dikatakan sebagai benih sistem pendidikan di pesantren. Pengajaran berlangsung pada malam hari setelah sembahyang magrib. Para murid duduk mengelilingi *Tengku* sambil menyimak bacaan yang sedang diperdengarkan oleh *Tengku*. Kemudian murid secara bergiliran untuk mengulangi bacaan tadi sampai benar. Bila ia merasa seluruh murid telah mengikuti bacaan itu dengan benar, kemudian para murid disuruh membaca bagian tertentu secara bersama-sama dengan suara yang nyaring. Setelah itu murid-murid kembali membaca secara perorangan. Pada pasantren yang muncul kemudian sistemnya merupakan kelanjutan dari yang dilakukan di rumah *Tengku* tadi.

Sumber tertentu mencatat bahwa pasantren atau madrasah sudah ada sejak permulaan abad ke-19 dan sampai akhir abad itu tercatat 13 buah pesantren. Dalam abad berikutnya muncul lebih banyak lagi, di mana mulai tahun 1912 s/d 1938 tercatat sebanyak 32 buah pasantren (Team Monografi Daerah, 1975: 229 dan 235). Akan tetapi hasil penelitian Hanafiah (1974:10) menyatakan bahwa era pasantren atau madrasah di Gayo mulai muncul tahun 1927 sampai dengan 1946. Tahun 1927 adalah mulainya secara resmi lembaga pendidikan agama, dan tahun 1946 berdirinya SRI (Sekolah Rakyat Islam).

Kehadiran madrasah membawa suasana baru dalam sistem dan metode pendidikan. Perhatian terhadap pendidikan agama mulai terlihat. Buku yang tadinya berbahasa *Jawoi*, mulai diganti dengan bahasa Melayu dan tulisan Latin. Dinamika pembaharuan itu ditandai pula dengan munculnya beberapa toko buku (maktab), satu di antaranya adalah Toko Kitab Muhammad Amin Aman Wahab. Pembaharuan lain adalah mulai adanya diskusi-diskusi, yang pada mulanya untuk melatih keterampilan mengemukakan dalil untuk membenarkan satu keterangan. Guru mulai memancing murid supaya bertanya. Pada masa ini para generasi muda mulai terdorong untuk merantau untuk memperdalam ilmu agama. Sebagian besar dari mereka yang ingin menambah pengetahuan ilmu agama adalah ke Aceh Utara (misalnya Bireuen) dan ada yang ke Al Irsyad, Surabaya, di pulau Jawa.

Salah satu madrasah itu adalah Madrasah Tarbiyah Islamiyah yang terdapat di kampung Kebayakan. Madrasah ini telah memiliki kelas, yang hanya mengajarkan agama, dan kelasnya berdasarkan kitab yang sedang dipelajari. Pada periode 1927- 1946 itu selain yang disebut di atas ada 11 madrasah yang letaknya tidak jauh dari kota Takengon. Dalam kota Takengon ada Madrasah Ibtidaiyah Wustha Muhammadiyah, yang bersuasana Minangkabau, diselenggarakan di Mesjid "Padang", yang belakangan bernama Mesjid Kota.

3. PENDIDIKAN UMUM

Sistem pendidikan nonformal berdasarkan budaya telah menyertai masyarakat Gayo dalam menjawab tantangan dari lingkungannya dalam meniti satu perjalanan panjang. Perjalanan panjang budaya ini kemudian ditata dengan pendampingan sistem pendidikan Islam, sampai kepada nilai-nilai Islam itu sendiri telah menjadi acuan yang berjalın-kelindan dengan sistem budaya leluhur tadi. Kemudian lewat kehadiran Belanda masyarakat Gayo Lut di Tanoh Gayo mendapat sistem dan materi pendidikan baru, yakni pendidikan umum, menurut sistem pendidikan dari Barat.

Belanda mendirikan sekolah desa tiga tahun (*Volkschool*) yang pertama di Gayo Lut pada tahun 1910, enam tahun setelah pendudukan pertama kolonial Belanda ke daerah ini pada tahun 1904. Selama periode 1910 s/d 1935 telah didirikan 11 buah *Volkschool*, dua buah *Vervolkschool* (1935), dua buah *Meisjeskopschool* (1935), dan sebuah *Vervolkschool met Landbouwklas* (1935) (Team Monografi Daerah, 1975: 224-225). Pendirian sekolah-sekolah ini ditentang oleh sebagian masyarakat waktu itu, karena dianggap "sekolah kafir", bahkan ada sekolah yang dilempari batu oleh masyarakat. Ada sebuah pesantren di kampung Kebayakan yang dilarang Belanda melakukan kegiatannya, karena ada muatan gerakan menentang kolonial itu. Namun sebaliknya ada pula pihak yang berpendapat bahwa untuk melawan Belanda justru harus masuk ke sekolah yang didirikan Belanda itu. Pendirian seperti yang terakhir ini dalam ungkapan Gayo dikatan: *Cabange kin pembelahe* (harfiahnya: "membelah kayu itu harus dengan cabangnya sendiri"). Di antara mereka yang berpendirian demikian ada yang melanjutkan pendidikan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi, misalnya masuk ke sekolah guru di Sigli. Mereka ini kemudian menjadi guru dan mengajar di sekolah dasar tiga tahun (*Volkschool*) di berbagai desa, di samping guru-guru yang berasal dari luar Gayo, misalnya orang Minangkabau dan orang Batak.

Selain profesinya sebagai guru, putra-putra Gayo tadi berupaya pula mendapat pengetahuan tentang gerakan-gerakan kebangsaan yang ada di luar daerah Gayo Lut. Mereka mencari sumber-sumber bacaan, misalnya tentang apa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh pergerakan di Sumatra Timur atau di pulau Jawa. Mereka rupanya mau mengembangkan semangat dan ide gerakan itu di kalangan masyarakat lingkungan mereka di Gayo. Orientasi para guru ini rupanya tercium kepada pihak Belanda. Lalu Belanda pun mengambil tindakan dengan memisahkan mereka mengajar ke sekolah-sekolah desa di tempat yang berjauhan letaknya. Dengan demikian mereka tidak mudah melakukan kontak dan berkomunikasi. Tokoh-tokoh guru yang memiliki semangat kebangsaan itu antara lain adalah Abd Wahab, Mude Sedang, Sjah Hasan, di samping tokoh non Gayo yang ada di kota Takengon waktu itu.

Penyingkiran bertugas menjadi guru ke sekolah desa terpencil rupanya tidak memadamkan semangat juang mereka. Sebelumnya pun ini mereka memang sudah selalu mengusahakan untuk mendapatkan surat kabar dari Medan atau dari pulau Jawa. Ketika mereka sudah berada di tempat yang terpisah jauh tadi, surat kabar itu dibaca secara bergiliran yang diterima dan dikirim kembali melalui kurir. Berita-berita lain yang berbaur politik juga disampaikan liwat kurir itu.

Pada tahun 1928 di kota Takengon berdiri perguruan Muhammadiyah. Pada tahun 1933 beberapa tokoh daerah ini bersama beberapa guru yang berasal dari luar daerah Gayo mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang diberi nama "Ruangan Perguruan Kita" (RPK) yang setara dengan H.I.S. Lembaga pendidikan ini didirikan di kampung Kebayakan. Selain memberikan pelajaran tentang ilmu pengetahuan biasa, para gurunya berusaha mencetak kader-kader pergerakan. Di perguruan ini secara sembunyi-sembunyi diadakan diskusi tentang masalah politik yang bersinggungan dengan pergerakan kebangsaan tadi. Perguruan ini juga mengaktifkan kesenian berupa seni pentas, musik. Sifat pendidikan yang demikian kemudian tercium pula oleh Belanda, sehingga lembaga pendidikan yang baru berumur satu tahun itu harus ditutup. Kemudian pada tahun 1941 beberapa tokoh tadi mendirikan sekolah bernama "Iverlo", yaitu lembaga pendidikan model Barat yang juga bersifat pergerakan nasional (Rauf, 1965: 5-8; Zuska, 1980: 74).

Yang tidak kurang pentingnya, pada tahun 1925 berdiri koperasi produksi – bernama Koperasi Uken-Towa — yang digerakkan oleh Chalidin Abubakar. Koperasi ini tentu merupakan wahana pengembangan pengetahuan atau pendidikan ekonomi bagi masyarakat yang baru melek. Gerakan koperasi ini memang mendapat respons dengan munculnya koperasi lain, misalnya : Koperasi "Takengon Sepakat" di kota Takengon, kemudian lahir "Coperatie Bintang Sepakat" di kampung Bintang, dan lain-lain. Tahun 1933 lagu "Indonesia Raya" dikumandang dengan semangat berkobar-kobar di gedung Bioskop Takengon. Lagu ini dinyanyikan dalam rangka rapat umum di bawah pimp[inan Abd Wahab, Mude Sedang, dan lain-lain. Mereka seperti tidak memperdulikan adanya Pemerintah Kolonial Belanda di sekitar mereka (Wahab, 1986: 10). Hal ini merupakan satu bentuk pendidikan politik bagi masyarakat banyak

Tahun 1942, sebelum masuknya balatentara Jepang, di Takengon berdiri sebuah lembaga pendidikan **kesenian** bernama "Perguruan Perusahaan Murid-murid" (PPM). Lembaga pendidikan ini dipimpin oleh Ali Djauhari dan Ali Hasan AS, keduanya lulusan INS Kayu Tanam, Sumatra Barat. Para pelajarnya mendapat pendidikan kesenian, seperti musik, tari, seni lukis, drama (tonel), dan seni kerajinan. Sekolah kesenian ini mendapat perhatian luas dari generasi muda dengan latar belakang pendidikan *Volkschool* atau *Vervolkschool* pada masa itu. Orang tua murid sendiri merasa bangga anaknya menjadi murid PPM ini. Barangkali satu hal yang terbilang luar biasa untuk satu masyarakat yang masih dalam belenggu penjajah, yang terletak di pedalaman sunyi di sela-sela Bukit Barisan sana, sempat-sematnya membuka sekolah formal bidang kesenian (Zuzka, 1980: 73-75).

Lembaga pendidikan PPM ini sempat berkiprah sampai tahun 1947, meskipun masih ada kelanjutan dalam bentuk pementasan oleh satu kumpulan yang diberi nama Ex-PPM sampai tahun 1949. Alumni PPM ternyata tidak berhenti sampai di situ saja, di antaranya meneruskan pendidikan ke luar daerah, bahkan ada yang ke luar negeri. Akhirnya di luar daerahnya mereka muncul sebagai pelukis yang dikenal secara nasional, atau menjadi pemain film, bahkan ada yang menjadi sutradara film di Jakarta yang sampai masa terakhir ini masih aktif dalam profesi itu..

PPM surut dari kiprah kependidikannya antara lain karena pada tahun 1946 buat pertama kalinya di Gayo berdiri sekolah lanjutan pertama, sekarang menjadi SMP Negeri I. Para murid lulusan Sekolah Dasar (Sekolah Rakyat — SR) waktu itu tumpah masuk ke sekolah menengah baru itu. Tahun-tahun berikutnya berdiri pula sekolah guru "Sistem Kilat" (*Stem Kilet*), satu lembaga pendidikan yang mencetak guru untuk SR selama enam bulan saja. Kemudian tahun 1948 berdiri pula Sekolah Guru (SGB) dengan masa pendidikan 3-4 tahun, yang semuanya menyedot lulusan sekolah dasar tadi. Pada tahun 1980-an Prof. Ali Hasjimy berkeinginan untuk mendirikan Institut Kesenian atau Sekolah Tinggi Kesenian di Takengon. Beliau teringat kembali pada PPM, yang berkiprah dalam pendidikan kesenian dalam keadaan serba sulit dan serba kekurangan dan yang masih di bawah kekuasaan kolonial. Prof. Ali Hasjimy yang seniman dan cendekiawan itu merasa yakin gagasannya itu dapat terwujud karena beliau pernah berpengalaman menggagas dan menjadi motor berdirinya sebuah karya besar dan berhasil, yaitu Universitas Syiah Kuala. Namun gagasan itu tidak sempat terwujud karena mungkin orang-orang yang diajaknya merealisasikan gagasan itu tidak ada yang seideal dan tidak punya keberanian seperti dirinya.

Pada periode awal setelah proklamasi kemerdekaan RI rakyat Gayo menggeliat-geliat untuk menunjang tumbuh-kembangnya pendidikan. Mereka sepertinya tidak sabar menunggu tangan pemerintah untuk membangun gedung-gedung sekolah yang diperlukan bagi anak-anak mereka. Rakyat bergotong-royong membangun sarana pendidikan dengan mencari dana sendiri. Pencarian dana itu antara lain dengan mengadakan pertunjukan kesenian, antara lain dengan mengadakan "pertandingan" (pertunjukan) kesenian tradisional *didong* (lihat Bab V). Para seniman (*ceh*) dengan kumpulannya (*kelop*) terus menerus bergantian turun ke arena pertandingan untuk mencari dana pembangunan, mesjid, mushala, jembatan, rumah sakit, gedung sekolah.

Satu data dapat dilihat dalam tulisan Thantawy (1998: 71-73) tentang partisipasi seorang seniman (*ceh*) Muhammad Basir dengan kumpulannya (*kelop*) Lakkiki, dalam

membangun gedung sekolah pada periode awal kemerdekaan. Lakkiki ikut mencari dana dengan 17 kali pertandingan untuk pembangunan gedung sekolah (lihat Tabel 14).

Tabel 14
DAFTAR PERTANDINGAN DIDONG LAKKIKI
UNTUK PEMBANGUNAN SEKOLAH
1946-1961

No.	Tahun	Lawan Tanding	Nama Bangunan	Tempat Bertanding
	1946	Siner Pagi	SR Simpang Kelaping	Simpang Kelaping
	1946	Kemara Bujang	SR Simpang Kelaping	Simpang Kelaping
	1946	Kemara Bujang	SR Simpang Kelaping	Simpang Kelaping
	1946	Kabinet Baru	SR Simpang Kelaping	Simpang Kelaping
	1947	Siner Pagi	SRI Toweren	Toweren
	1947	Kenawat	SRI Toweren	Toweren
	1948	Kabinet Baru	SR Angkup	Angkup
	1948	Alur Kumer	SRI Wih Durin	Wih Durin
	1948	Bintang Baru	SMPN Takengon	Takengon
	1948	Sipi-sipi	SR Toweren	Toweren
	1948	Sipi-sipi	SGB Takengon	Takengon
	1949	Siner Pagi	SR Takengon	Takengon
	1951	Dewantara	SR Takengon	Takengon
	1953	Kemara Bujang	SR Takengon	Takengon
	1954	Kemara Bujang	SR Relup	(tidak jelas)
	1956	Kabinet Baru	SR Kebbet	Bebesen
	1961	Siner Pagi	SMP Simp. Kelaping	Simp. Kelaping

Sumber : Diolah dari Thantawy, 1998 : 71-73.

Sejauh mana partisipasi kumpulan (*kelop*) lain dalam mencari dana pembangun umumnya dan pembangunan sarana pendidikan khususnya tidak ditemukan data seperti pada Tabel di atas. Padahal ada sekitar 100 jumlah *kelop* kesenian *didong* di Gayo yang selalu bertanding dari masa ke masa yang antara lain juga untuk pembangunan.

Sementara itu putra-putri daerah Gayo mencari tambahan pengetahuan ke luar daerahnya, yang semakin lama semakin mengarus deras. Kalau sampai sekitar tahun 1950 orang tua masih menangis melepas anaknya, terutama melepas anak perempuan, pergi merantau meskipun sekedar ke kota Bireuen, yang jaraknya 100 km dari kota Takengon. Pada masa itu kota Bireuen masih dianggap jauh oleh sebagian orang-orang tua. Sebaliknya sekembalinya sang anak dari rantau, apalagi kalau pendidikannya berhasil, maka orang tua itu sangat bangga dan bahagia. Pada masa-masa belakangan seorang ibu hatinya akan "menangis" kalau anaknya tidak bisa melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi seperti umumnya anak-anak orang lain.

Di Tanah Gayo sendiri lembaga-lembaga pendidikan semakin bertambah dan berkembang mulai dari tingkat Taman Kanak-kanak sampai Perguruan Tinggi, baik sekolah agama maupun sekolah umum seperti yang tampak pada Tabel 15. Data tahun 1971 itu menunjukkan bahwa Sekolah Lanjutan Pertama (SLP) sudah ada di setiap kecamatan, sedangkan SLP Kejuruan dan Sekolah Lanjutan Atas (SLA) masih terpusat di kota Takengon (Vredenburg, 1973: 13-14). Sebagai satu indikasi tentang gairah masyarakat terhadap pendidikan dapat dilihat dari munculnya sekolah-sekolah swasta, di mana untuk jenis sekolah tertentu swasta justru lebih banyak daripada sekolah Negeri. Taman Kanak-kanak (TK) memang seluruhnya didirikan oleh swasta; yang pada tahun 1967 baru ada dua buah, dan pada tahun 1971 meningkat jumlahnya menjadi sembilan buah TK. Sekolah Menengah Pertama lebih

banyak swasta daripada Negeri, yaitu enam berbanding empat. Demikian pula Sekolah Menengah Atas (SMA) Negeri hanya satu, sedangkan SMA swasta ada dua buah.

Tabel 15
JENIS-JENIS SEKOLAH DI KABUPATEN ACEH TENGAH
TAHUN 1971

No.	Jenis Sekolah	Negeri	Swasta	Jumlah
1.	Taman Kanak-Kanak	-	9	9
2.	Sekolah Dasar	60	4	64
3.	Madrasah Islamiah	22	21	43
4.	SMP	4	6	10
5.	SMEP	2	-	2
6.	SKKP	1	-	1
7.	M.TsAIN	2	-	2
8.	SMA	1	2	3
9.	SMEA	1	-	1
10.	PGA	1	-	1
11.	STM	1	-	1
12.	SP-IAIN	1	-	1
13.	SPG	1	-	1
14.	UNIVA *)	-	1	1

*) *Universitas Alwasyiah (Cabang Medan).*

Sumber: Walad, 1971: 61; Vredenbregt, 1973: 13

Dari tahun ke tahun di Kabupaten Aceh Tengah ini jumlah lembaga-lembaga pendidikan pada tingkat dan jenis tertentu tampaknya terus saja bertambah. Jumlah Sekolah Dasar (SD) Negeri dan Swasta yang pada tahun 1971 berjumlah 64 buah, pada tahun 1979 menjadi 127 buah, dan tahun 1990 bertambah lagi menjadi 230 buah. Sekolah Lanjutan Pertama (SLTP) Negeri dan Swasta pada tahun 1971 berjumlah 13 buah, pada tahun 1979 menjadi 18 buah, dan pada tahun 1990 berjumlah 38 buah. Selanjutnya Sekolah Lanjutan Tingkat Atas (Umum dan Kejuruan) baik Negeri dan Swasta pada tahun 1971 berjumlah 6 buah, pada tahun 1979 bertambah menjadi 10 buah, pada tahun 1990 meningkat menjadi 16 buah. Satu peningkatan yang cukup signifikan pada lembaga pendidikan agama adalah tingkat Mts.IAIN, yang pada tahun 1971 hanya 2 (dua) buah, berkembang menjadi 9 (sembilan) buah pada tahun 1979, dan tahun 1990 berkembang menjadi 16 buah (lihat : Bappeda Istimewa Aceh dan FE Unsyiah, 1980: 218-219; Bappeda dan Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah, 1990). Data-data di atas ini memberi indikasi bagaimana geliat pendidikan dalam masyarakat di Kabupaten Aceh Tengah ini.

Berikut ini kita lihat perkembangan terakhir (2001) jenis dan jumlah lembaga pendidikan di Kabupaten Aceh Tengah, seperti dalam Tabel 16 berikut ini.

Tabel 16.
JENIS DAN JUMLAH LEMBAGA PENDIDIKAN
NEGERI DAN SWASTA DI KABUPATEN ACEH TENGAH
TAHUN 2001/2002

No.	KECAMATAN	Banyaknya jumlah sekolah							
		TK		SD		SLTP		SMU	
		N	S	N	S	N	S	N	S
1.	Linge	-	1	23	2	3	-	1	-
2.	Bintang	-	1	10	-	1	-	-	-
3.	Kota Takengon	-	19	19	2	5	-	2	2
4.	Pegasing	-	10	19	-	3	-	2	-
5.	Bebesen	-	9	24	1	3	-	2	-
6.	Silih Nara	-	10	27	-	5	1	1	-
7.	Timang Gajah	-	15	41	3	5	1	2	-
8.	Bukit	-	8	33	-	3	2	1	-
9.	Bandar	-	7	30	-	3	4	1	-
10.	Syiah Utama	-	-	6	2	-	-	-	-
11.	Ketol	-	-	18	-	-	-	-	-
	Jumlah	-	80	250	10	31	8	12	2

Sumber : Badan Pusat Statistik Kabupaten Aceh Tengah, 2002 : 49.

Data dalam Tabel di atas ini menunjukkan jumlah Taman Kanak-kanak (TK) di Kabupaten ini ada 80 buah. Hanya Kecamatan Syiah Utama dan Kecamatan Ketol (keduanya merupakan kecamatan baru) yang belum punya TK. Namun ada beberapa kecamatan yang masing-masing punya 10, 15, dan 19 buah TK. Semua Kecamatan punya Sekolah Dasar (SD), yang jumlahnya bervariasi antara 6 (enam) buah SD (Kecamatan Syiah Utama dan 41 buah SD (Kecamatan Timang Gajah). Kecuali dua kecamatan baru tadi, sembilan kecamatan lainnya sudah ada SLTP yang bervariasi antara 1 (satu) SLTP di Kecamatan Bintang dan ada 3 (tiga) kecamatan (Kota Takengon, Silih Nara, Timang Gajah) masing-masing punya lima SLTP. Selain dua kecamatan baru tadi dan Kecamatan Bintang, selebihnya delapan kecamatan sudah punya SMU—bervariasi antara 1-4 buah SMU.

Di atas telah dikemukakan bahwa seorang ibu (orang tua) akan “menangis” kalau anaknya tidak dapat melanjutkan ke jenjang pendidikan yang lebih tinggi, misalnya di luar daerah Gayo. Yang menyebabkan ia “menangis” adalah karena “malu” pada lingkungan sekitarnya, misalnya kerabatnya sendiri atau tetangga, yang telah mengirimkan anaknya kuliah ke kota-kota perguruan tinggi tertentu. Seseorang tidak mengirimkan anaknya untuk melanjutkan pendidikan pada umumnya karena faktor ekonomi. Sebaliknya, gairah untuk melanjutkan pendidikan ke luar daerah Gayo dari pelajar Sekolah Lanjutan Atas dapat dilihat dari data suatu penelitian di Gayo. Sejumlah 91,2 % responden (N=57) dari para murid kelas III SMA Negeri Takengon pada tahun 1972 menyatakan ingin melanjutkan pendidikan ke luar daerah Gayo. Demikian pula para murid PGA (Pendidikan Guru Agama) kelas VI (N=91) pada tahun yang sama, sebanyak 75,8 % menyatakan ingin melanjutkan pendidikan ke luar daerah (Vrednabregt, 1974: 140 dan 165).

Kegairahan terhadap pendidikan dari masyarakat daerah ini konon lebih menonjol dibandingkan dengan kabupaten lain di Aceh. Kabupaten Aceh Tengah telah beberapa kali meraih piala pendidikan terbaik untuk tingkat kabupaten di daerah Aceh. Namun tentu ada faktor penghambat atas dinamika pendidikan ini. Faktor-faktor penghambat sampai era 1970 adalah misalnya terbatasnya gedung sekolah, langkanya guru yang ahli dalam bidangnya, kurangnya buku acuan bagi tenaga pengajar, kurangnya fasilitas pendidikan seperti perpustakaan, dan lain-lain (Walad, 1971: 60).

Gairah para pelajar untuk melanjutkan pendidikan yang cukup signifikan seperti tampak pada hasil penelitian di atas rupanya berkorelasi dengan aspirasi orang tua mereka. Satu penelitian tentang aspirasi orang tua terhadap pendidikan anak telah menambah pemahaman kita tentang dinamika pendidikan di Gayo (lihat: Thantawy, 1982). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kemauan keras dan kegigihan untuk menyekolahkan anak sangat tinggi pada masyarakat ini. Hal ini terlihat dari keputusan untuk menjual harta, menggadaikannya, meminjam dari orang lain, atau berusaha sekuat tenaga meningkatkan pendapatan. Perbedaan latar belakang orang tua dari segi pekerjaan (petani, pedagang, atau pegawai) tidak menunjukkan motivasi yang mencolok dalam menyekolahkan anak. Dalam tingkat perkembangan masyarakat Gayo dewasa ini sejumlah 93 % responden dari kalangan orang tua, baik petani, pedagang, maupun pegawai berkeinginan agar jenjang pendidikan anaknya sampai ke perguruan tinggi. Aspirasi orang tua dalam bidang pendidikan berkembang secara dinamis, sesuai dengan perkembangan kebutuhan dan perkembangan masyarakat lingkungannya. Hal ini dapat dilihat dari kecenderungan dalam memilih jenis dan tingkat sekolah yang diinginkan orang tua (Thantawy, 1982: 72-73).

Bagaimana motivasi orang tua dalam menyekolahkan anaknya. Penelitian di atas menunjukkan ada tiga motivasi orang tua yang menonjol. Pertama, motivasi paling kuat bagi orang tua untuk menyekolahkan anak adalah agar kehidupan anak itu kelak lebih baik daripada taraf hidupnya sendiri sebagai orang tua. Kehidupan lebih baik itu bisa dicapai melalui pegawai negeri. Peluang untuk menjadi pegawai dianggap terbuka luas melalui pendidikan. Kedua, motivasi lain menyekolahkan anak adalah untuk memenuhi keinginan guna menempatkan kedudukan anak setaraf dengan orang-orang yang telah berpendidikan. Dengan ini para orang tua merasa kedudukan atau status sosialnya sendiri menjadi terangkat dan sekaligus meringankan beban ekonomi keluarga. Ketiga, pendidikan disadari sebagai wahana penanaman nilai-nilai keagamaan, sehingga di samping berhasil dalam kehidupan duniawi, anak juga dibekali untuk kehidupan akhirat (Thantawi, 1982: 71).

4. PROFESI GURU

Profesi guru rupanya mempunyai tempat tersendiri dalam pandangan masyarakat Gayo. Kosakata "guru" itu sudah dikenal oleh masyarakat ini sebelum ada pendidikan formal di Gayo. Seperti telah dikemukakan di atas, salah satu kewajiban orang tua menyerahkan anaknya kepada seorang *Tengku*, orang yang akan mengajar seseorang (anak) mengaji kitab-kitab agama Islam. Kewajiban orang tua menyerahkan anak ini disebut : *Serahan ku nahma guru*. Konsep "guru" ini sama pengertiannya dengan *Tengku* tersebut di atas. Dengan penyerahan ini tanggung jawab pendidikan anak itu ada pada "guru" tadi. Ia menganggap dan memperlakukan anak asuhnya sebagai anaknya sendiri. Sebaliknya, murid-muridpun menganggap guru itu sebagai orang tua sendiri. Murid-murid sangat patuh dan hormat kepada guru. Orang yang paling dihormati setelah orang tua adalah "guru" (Thantawy, 1982: 35).

Hormat kepada "guru" — guru dalam pengertian yang luas (pengajar) — berlanjut sampai datangnya lembaga pendidikan formal, baik sekolah agama maupun sekolah umum. Guru-guru yang berasal dari zaman sebelum kemerdekaan, diketahui oleh masyarakat bahwa mereka selain sebagai guru juga menjadi orang-orang pergerakan, orang-orang yang berjuang untuk kemerdekaan. Para guru itu melakukan "pergerakan" di bawah tanah" termasuk lewat jalur pendidikan, misalnya dengan mendirikan sekolah "pergerakan" : RPK ("Ruang Perguruan Kita") tahun 1933, sekolah "IVERLO" pada tahun 1941, yang kemudian dilarang oleh Belanda. Setelah proklamasi para guru ini diangkat oleh rakyat sebagai pemimpin, menjadi Bupati, Patih, Wedana, Camat, dan lain-lain.

Guru-guru yang menjadi penerus dari tokoh-tokoh tersebut di atas, yang mengajar pada periode awal kemerdekaan, tampak masih dihormati murid-murid dan masyarakat. Guru-guru pada periode ini pada umumnya dikenal amat "keras" dalam mengajar dan mendidik murid-murid. Bagaimanapun kerasnya tindakan guru terhadap murid, namun orang tua tetap berpihak pada guru.

Pada awal kemerdekaan banyak orang tua yang mengirim anaknya ke sekolah guru, yang disebut SGB (Sekolah Guru Bawah) dan SGA (Sekolah Guru Atas) ke Kotaraja (Banda Aceh). Setelah tamat mereka kembali menjadi guru SD atau guru SLTP di Aceh Tengah. Belakangan Aceh Tengah sendiri punya lembaga pendidikan SGB dan SGA (SPG) untuk mencetak guru-guru. Kabupaten Aceh Tengah merupakan salah satu dari tiga kabupaten di Propinsi D.I. Aceh yang ada SPG. Belakangan SPG dan sekolah PGA (Pendidikan Guru Agama) menjadi produsen guru dan pernah mengirimkan para lulusannya dalam jumlah besar ke daerah lain di Indonesia, misalnya ke: Kabupaten Aceh Barat, Propinsi Jambi, daerah (sekarang Propinsi) Banten, Kalimantan Barat, dan Kalimantan Timur.

Dalam rentang perjalanan kehidupan ekonomi, para guru pada umumnya mengalami suka-duka tersendiri. Sebagai pegawai negeri sebagian besar dari waktunya tersita untuk mengabdikan kepada tugas mengajar dan mendidik, sehingga dengan gaji yang rendah kehidupan para guru umumnya memprihatinkan. Karena itu penghormatan masyarakat, atau para murid menjadi surut, tidak lagi seperti di masa lalu. Paling tidak demikianlah kesan umum terhadap profesi guru. Akan tetapi dalam satu penelitian tahun 1972 di Gayo Lut perhatian terhadap profesi guru masih tetap baik, di mana jawaban responden untuk menjadi guru sebagai pilihan pekerjaan menempati prosentase tertinggi. Sejumlah responden (N=148) dari kalangan pelajar PGA kelas 6 dan pelajar SMA kelas 3 memberi jawaban tentang pekerjaan yang diinginkan adalah seperti dalam Tabel 17 berikut ini.

Tabel 17
RESPONDEN DIGOLONGKAN MENURUT
JENIS PEKERJAAN YANG DIINGINKAN
DI GAYO LUT 1972

No.	Value	Absolute Frequency	Adjusted Frequency (%)	Cummulative Adj. Freq. (%)
1.	Kosong/tidak tahu	25	16.9	16.9
2.	Guru	79	53.4	70.3
3.	Bertani	1	0.7	70.9
4.	Bidan/Jururawat	7	4.7	75.7
5.	Pegawai Negeri	15	10.1	85.8
6.	ABRI	1	0.7	86.5
7.	Dokter	4	2.7	89.2
8.	Insinyur	1	0.7	89.9
9.	Ahli Agama	2	1.4	91.2
10.	Pedagang	3	2.0	93.2
11.	Pilot	1	0.7	93.9
12.	Lain-lain	9	6.1	100.0
	Total	148	100.0	100.0

Sumber : Vredendregt, 1974: 117

Penelitian lain pada jangka waktu 10 tahun kemudian masih menunjukkan bidang ilmu yang diinginkan orang tua bagi anak-anaknya, yang prosentase terbesar adalah bidang keguruan dan kemudian disusul bidang agama (Thantawy, 1982: 59).

Sehubungan dengan bagaimana orientasi, motivasi, dan aspirasi masyarakat ini terhadap pendidikan, barangkali kita bisa melihat "buahnya pendidikan" yang telah dihasilkan oleh masyarakat Gayo. Buah yang dimaksud sebagian dikembalikan lagi kepada dunia pendidikan itu sendiri dan sebagian lainnya mengisi lapangan kerja yang lainnya. Namun, kita tidak mempunyai data, misalnya berapa banyak sarjana yang dihasilkan masyarakat Gayo ini. Sarjana pertama lahir dari Universitas Gajah Mada pada tahun 1960. "Kelahiran" sarjana pertama ini menjadi berita besar, yang kemudian menjadi sebuah rangsangan berkompetisi di kalangan keluarga atau masyarakat.

Di antara hasil didik tadi ada yang kembali mengabdikan kepada dunia pendidikan. Mereka menjadi guru, dosen, dan dua di antara putra Gayo menjadi Rektor di dua Universitas Negeri di Indonesia. Di antara para dosen yang tersebar di berbagai Perguruan Tinggi/Universitas itu ada 10 orang yang menduduki jabatan Profesor (Guru Besar) yang berasal dari Gayo Lut. Hal ini mungkin menjadi menarik kalau disimak ulang latar belakang sumber benih para Guru Besar ini. Dua di antara Guru Besar ini kelahiran 1940-an, sedangkan delapan yang lain adalah kelahiran sekitar tahun 1930. Sedangkan orang Gayo Lut menurut Sensus penduduk tahun 1930 adalah (hanya) 24.665 jiwa. Dari benih 24 ribuan itu telah lahir sekian Guru Besar dan yang dapat dipastikan sebagian besar orang tua mereka adalah orang-orang desa dan buta huruf.

Angka 10 Guru Besar ini menjadi berarti, ketika dibandingkan hasil di bidang lain. Di bidang militer putra Gayo hanya ada seorang Jenderal (Brigadir Jenderal). Dari bumi Gayo tidak muncul konglomerat. Bidang lainnya lagi?

VIII. PERUBAHAN DAN KADAR KEBUDAYAAN

1. PERUBAHAN KEBUDAYAAN

Setiap kebudayaan pasti mengalami perubahan; atau dengan kata lain perubahan merupakan karakteristik semua kebudayaan. Kebudayaan manusia itu sangat mantap tetapi juga lentur dan oleh karena itu dapat menyesuaikan diri dengan keadaan yang berubah. Tanpa ada kemampuan untuk menciptakan gagasan baru dan mengubah pola laku yang ada, tidak ada masyarakat manusia yang dapat bertahan (Haviland, 1993: 248).

Perubahan itu terjadi mengikuti perubahan unsur-unsur lingkungan alam, lingkungan sosial, dan lingkungan budayanya. Perubahan disebabkan oleh perubahan lingkungan fisik seperti bencana alam, perubahan sumber daya energi, jumlah dan komposisi penduduk, perang, atau adanya kontak dengan masyarakat lain. Perubahan itu ada yang berjalan lambat dan ada yang cepat. Perubahan kebudayaan ada yang mengenai bentuk, fungsi, atau nilai-nilainya (Suparlan, 1992).

Bagaimana dengan perubahan yang terjadi pada masyarakat Gayo? Menurut J. R. Bowen (1989: 1-2) bahwa selama abad ke-20 ini telah terjadi perubahan yang cepat dan mendasar pada kebudayaan Gayo. Perubahan itu lebih cepat daripada yang dialami oleh kebudayaan Aceh, Minangkabau, Bugis, Bali, dan Jawa Tengah. Perubahan itu telah menyentuh berbagai aspek kehidupan atau dalam berbagai unsur kebudayaannya, misalnya teknologi rumah, bahasa, sosial-politik, kesenian, dan sistem kepercayaan atau agama.

Uraian pada bagian ini akan mencoba merangkum perubahan pada berbagai unsur kebudayaannya dalam meniti rentang perjalanan waktu atau zaman, dan mencoba pula untuk sedapat mungkin memahami perubahan-perubahan pada sistem budayanya. Dalam hal yang terakhir akan dicoba mengetahui kadar budaya Gayo pada masa kini. Perubahan dalam berbagai unsur kebudayaan, biasanya saling terkait dan saling pengaruh. Artinya, perubahan pada satu unsur biasanya mempengaruhi unsur lain, sehingga tidak mudah menentukan unsur mana yang terlebih dahulu berubah. Namun, sesungguhnya yang berubah itu adalah pandangan atau pengetahuan mereka, yang kemudian mencuat sebagai gejala pada unsur-unsur tertentu.

Dalam rentang masa yang panjang, yang tidak diketahui awal-mulanya, masyarakat ini lama terbelenggu dalam isolasi lingkungan alam, tanpa banyak kontak dan komunikasi dengan lingkungan dan masyarakat dunia luar. Selama itu mereka diperkirakan berawal dengan hidup meramu dan berburu sampai kemudian masuk ke masa bercocok tanam dengan irigasi di sawah. Kapan mulai beralih dari meramu ke bercocok tanam menetap ini juga kurang jelas. Tanda dari budaya masa berburu dan bercocok tanam menetap ini ialah masih adanya sisa adat-istiadat berburu dan bercocok tanam itu. Dalam masa itu mereka telah mengenal pula variasi jenis-jenis tanaman padi. Budaya bercocok tanam padi ini ada kaitannya dengan kepandaian membuat tembukar, yang dalam kebudayaan umat manusia umumnya konon sudah berasal dari ribuan tahun silam.

Dalam periode bercocok tanam di sawah ini penghidupan mereka rupanya tak terpisahkan dengan pemeliharaan ternak, terutama kerbau (*koro*), dan juga penangkapan ikan *depik* di danau Laut Tawar, yang disebut *penyangkulan* atau *didisen*. Kerbau menjadi tenaga bantu untuk mengerjakan sawah (*mungoro*), dan kerbau ini juga menjadi "benda adat" atau semacam "mas kawin". Orang Gayo masa lalu merasa sempurna kalau memiliki ketiga jenis mata pencaharian tadi.

Teknologi yang dimiliki dan yang digunakan pada masa itu tentunya masih amat sederhana. Peralatan rumah tangga anatara lain berupa barang-banrang tembikar tadi. Tembikar merupakan "benda adat" pula, menjadi simbol gengsi bagi para gadis atau perempuan umumnya. Tembikar menjadi "barang bawaan" (*tempah*) penganten perempuan ke rumah suami dalam rangka adat menetap sesudah nikah yang virilokal (*juelen*). Selain tembikar mereka juga mengembangkan kerajinan

anyaman (*mayu*), yang menghasilkan macam-macam tikar dan wadah (*alas-penalas*), yang juga menjadi simbol gengsi dan juga salah satu unsur *tempah* seperti tembikar tadi. Teknologi pertanian sawah yang terpenting adalah luku (*nengel*). Mereka juga telah mengembangkan kepandaian bertenun untuk memenuhi kebutuhan pakaian dan kain-kain adat (misalnya: *upuh ulen-ulen*, *ketawak*) yang dipakai dalam upacara. Dalam masa-masa sulit mereka membuat pakaian dari olahan kulit kayu yang disebut *nanit*. Tempat berlindung atau rumah ada beberapa macam bentuk dan ukuran, mulai dari bangunan yang disebut *jamur* yang sederhana dan berukuran kecil, sampai pada rumah komunal (*umah time ruang*) yang dihuni sejumlah keluarga inti (*nuclear family*) atau keluarga luas (*extended family*).

Dalam periode ini telah berkembang kelompok-kelompok kekerabatan yang terkecil yang kemudian berkembang menjadi klen (*belah*). Dalam kelompok-kelompok ini mereka mengembangkan *resam* (kebiasaan), *atur* (aturan, norma), serta *edet* (adat) dengan berbagai muatan nilai-nilai. Selama itu mereka mengembangkan sistem kepercayaan yang berasal dari leluhur dengan beragam-macam upacara yang masih bersifat animistik. Sisa-sisa kepercayaan animisme itu masih menembus zaman ketika masyarakat Gayo sudah menganut ajaran Islam. Pada masa ini mereka sudah menunjukkan wujud-wujud ekspresi artistik, mulai dari ragam hias pada benda-benda tembikar, motif hiasan pada hasil kerajinan menganyam, motif hiasan pada kain adat tersebut di atas. Mereka amat kaya dengan ekspresi seni sasatra dalam tradisi lisan, seperti dalam *melengkan*, *didong*, *guru didong*, dan lain-lain. Semua tradisi lisan ini bersumber dari perbendaharaan kosakata dalam bahasa Gayo yang mereka miliki. Proses pembudayaan unsur-unsur kebudayaan tersebut di atas dengan roh budayanya tentu melalui berbagai pranata, misalnya pranata pendidikan, pranata kekerabatan, pranata ekonomi, pranata religi, dan lain-lain.

Kelompok pendukung kebudayaan Gayo ini berada dalam jumlah yang relatif kecil. Jumlah yang relatif kecil ini karena laju pertumbuhannya yang rendah. Sebagai contoh, jumlah orang Gayo pada tahun 1905 adalah 50.000 jiwa (Paulus, 1979: 69), sedangkan menurut data Sensus Penduduk 1930 orang Gayo berjumlah 50.076 jiwa. Jadi selama 25 tahun (1905-1930) hanya bertambah 76 jiwa. Dari sumber data yang sama, pada periode yang sama jumlah tiga kelompok Gayo Lut, Gayo Deret, dan Gayo Luwes pada tahun 1905 adalah 47.543 jiwa, sedangkan tahun 1930 jumlah anggota ketiga kelompok itu justru lebih kecil, yaitu hanya 46.740 jiwa. Kenyataan seperti ini mungkin karena adanya kematian massal akibat epidemi, yang pada masa itu mereka sebut *laya*. Lagi pula karena masih rendahnya pengetahuan tentang kesehatan menyebabkan tingginya kematian bayi (*dema*). Dalam jangka waktu yang lama laju pertumbuhan penduduk yang lambat, karena masyarakat itu belum lepas dari keseimbangannya dengan alam. Artinya, dalam keadaan keseimbangan alamiah, jumlah bayi yang dilahirkan dalam satu masyarakat berimbang dengan jumlah kematian anak yang tinggi, sehingga jumlah penduduk dalam masyarakat itu pada keseluruhan tetap seimbang, atau hanya naik dengan amat lambat (lihat: Koentjaraningrat, 1983: 371-372).

Pada periode tersebut di atas, di mana pada tahun 1901 pasukan Belanda pertama kali memasuki Tanah Gayo, dan mulai tahun 1904 Belanda menduduki dan berkuasa di Gayo Lut. Perang terjadi di berbagai lokasi dan orang Gayo melakukan perang gerilya (*meslimin*) di hutan-hutan (Gayo, 1983). Semuanya itu mempengaruhi dan menyebabkan tingginya angka kematian. Jadi perang dengan Belanda ikut mempengaruhi pertambahan penduduk yang rendah seperti fakta tersebut di atas.

Di sisi lain kehadiran Belanda menyebabkan ke-Islaman mereka menjadi tertantang, karena harus berhadapan dengan kafir (*kafir*) dan juga tumbuh rasa "anti-kolonialisme". Sementara itu Belanda mulai mendirikan sekolah-sekolah desa (*volkschool*) yang pada mulanya merupakan antisipasi atas gerakan-gerakan perlawanan yang muncul di kalangan "pesantren". Sekolah desa yang pertama didirikan pada tahun 1910. Sekolah desa ini ditentang oleh sebagian orang Gayo, karena dianggap "sekolah kafir" tadi. Namun, sebagian lain berpikiran sebaliknya, untuk melawan

Belanda itu harus lewat pengetahuan yang diperoleh dari “sekolah kapir” itu. Dalam hubungannya dengan pendidikan ini, mereka pun mendapat pelajaran yang berharga, karena yang menjadi guru sekolah Belanda itu justru “orang-orang pribumi”, misalnya orang Minangkabau, dan Batak.

Akhirnya ada sejumlah putra-putra Gayo yang melanjutkan pendidikannya ke sekolah guru, yang kemudian menjadi guru, mengajar putra-putri Gayo di Tanah Gayo. Dasar pengetahuan yang mereka miliki kemudian dikembangkan dengan membaca surat kabar dari Sumatra Timur dan pulau Jawa. Pengetahuan ini membawa mereka masuk pada gerakan-gerakan politik. Gerakan mereka ini menjadi pendidikan politik bagi masyarakat Gayo sampai menjelang proklamasi kemerdekaan RI. Pendidikan itu akhirnya menjadi salah satu simbol status masyarakat yang bersifat kompetitif ini. Hasil pendidikan itu pernah berpengaruh kepada dasar stratifikasi sosial, orientasi terhadap pemilihan jodoh, pemilihan lapangan kerja bidang keguruan, dan lain-lain. Pendidikan telah membawa perubahan yang amat signifikan bagi masyarakat Gayo. Orientasi dengan motivasi dan aspirasi yang tinggi terhadap pendidikan itu, dengan buahnya yang signifikan pula, sampai menembus ke era yang terakhir ini.

Kehadiran pendudukan Jepang pada tahun 1942-1945, meskipun dalam jangka waktu yang relatif singkat, telah membuat kehidupan masyarakat Gayo cukup tergoncang. Kekejaman yang diterima rakyat kadang-kadang terasa tanpa alasan yang jelas. Masyarakat khawatir dan takut terjadinya fitnah terhadap perempuan atau anak-anak gadis. Karena itu masyarakat desa di sekitar kota Takengon banyak yang menyingkir atau mengungsi ke tempat-tempat yang dianggap lebih aman. Kerja paksa (*rudi*) membuat jalan antara Isak–Belangkejeran menambah lengkapnya penderitaan. Rakyat mengalami kesulitan mendapatkan bahan pakaian, sampai-sampai ada yang memakai karung goni. Pada periode ini masyarakat Gayo tidak sempat lagi melaksanakan aktivitas yang berbau adat (*edef*).

Bagaimanapun kehadiran Jepang merupakan titik awal berbagai perubahan yang berarti pada kebudayaan Gayo. Perampasan senjata dan pengusiran tentara Jepang dari Gayo diikuti suka-ria menyambut kemerdekaan R.I. Para tokoh dan masyarakat sibuk mengatur pemerintahan sementara dengan berbagai badan atau jawatan darurat, mendirikan organisasi-organisasi pemuda. Kemudian disusul dengan pembentukan laskar yang dikirim ke Medan Area dan Tanah Karo dalam perang penyelamatan kemerdekaan Indonesia. Di garis belakang masyarakat sibuk membangun jembatan, sarana pendidikan, dan lain-lain. Kesibukan ini membuat masyarakat terlupa dengan aktivitas adat. Akan tetapi untuk mendapatkan dana pembangunan itu mereka justru mengaktifkan kesenian, terutama kesenian *didong*. Dana dari hasil pertunjukan kesenian ini terbukti sanggup membangun sekolah, jembatan, mesjid, mushala, dan lain-lain.

Pada awal tahun 1950 ada “proyek kota kecil” untuk dua kampung percontohan, yaitu kampung Kebayakan dan kampung Bebesen. Konsep proyek ini menetapkan rumah dalam kedua kampung ini harus tipe rumah “kelas tujuh”. Ini berarti rumah-rumah adat atau rumah komunal (*umah time ruang*) yang dihuni sejumlah keluarga inti atau keluarga luas harus diganti dengan rumah tunggal yang dihuni satu keluarga inti atau keluarga luas. Meskipun tidak semua orang mematuhi atau sanggup membangun “rumah kelas tujuh” itu, namun gagasan ini cukup berpengaruh luas. Satu demi satu bangunan-bangunan tradisional tadi berubah dengan rumah-rumah tunggal. Lama kelamaan orang yang mendiami bangunan model lama itu sepertinya merasa malu. Kemudian rumah pengganti umumnya rumah yang merapat ke tanah, dengan bentuk atapnya seperti “biasa”, bentuk jurai (*bubung lime*), atau bentuk “ruko” (*umah kede*). Sekarang ini Gayo Lut hampir tidak menyisakan rumah tradisional, kalau masih ada yang tersisa jumlahnya tidak cukup dihitung dengan jari sebelah tangan.

Dampak daripada hilangnya rumah tradisional itu adalah kelompok kekerabatan yang disebut *sara-umah* menjadi hilang. Ini berarti banyak macam pola hubungan antarkerabat tidak berfungsi lagi. Padahal seperti yang telah dikemukakan dalam sistem kekeabatan yang lalu banyak pola

hubungan, pranata kekerabatan, yang menghidupkan norma-norma dan nilai-nilai budaya yang menjadi pedoman perilaku mereka. Dalam rumah ini diinternalisasikan nilai tolong-menolong, kebersamaan, rajin atas dasar keperdulian pada sesama (*mutentu*), kesetiaan, tertib, kompetisi, yang semuanya menguatkan nilai harga diri individu dan kelompok.

Sementara itu pada tahun 1953 pecah pula peristiwa DI/TII yang sumber letupannya pada masyarakat di daerah pesisir Aceh. Sebagian anggota masyarakat Gayo ikut terlibat sebagai anggota kelompok DI/TII, yang dalam istilah Gayo disebut *pake bur* ("pihak gunung"). Peristiwa yang menyebabkan stabilitas keamanan amat terganggu, tidak ada ketenangan dalam berusaha, berlangsung sampai tahun 1960. Karena peristiwa ini juga membuat masyarakat Gayo menjadi terbelah dua, antara yang pro (*pake bur*) tadi dan yang kurang atau tidak sepakat (*pake paluh*). Selama itu hubungan sosial antara kedua pihak tadi tentunya tak harmoni, saling curiga, yang berdampak pada ancaman penghilangan nyawa. Kesetiaan dengan saling membela sampai darah dan nyawa (*setie mate gemasih papa*) berdasarkan harga diri kekerabatan sudah tak mungkin lagi terwujud, kalau ikatan kekerabatan yang lama itu sudah dinodai oleh acuan lain. Komitmen satu klen berdasarkan sistem budaya lama sudah tercemari oleh pandangan politik atau keyakinan lain. Akhirnya pranata-pranata dalam *belah* umumnya sudah tidak jalan. Seorang anggota *belah* di kampung Bebesen mengaku tahun 1958 terakhir ikut serta upacara *man kuwih*. Padahal menurut adat upacara ini dilaksanakan setiap tahun sesudah panen. Fungsinya adalah untuk menjalin hubungan antaranggota satu klen.

Setelah gejolak DI/TII mereda masyarakat Gayo disibukkan oleh sistem politik Demokrasi Terpimpin. Periode ini dikenal dengan semboyan "politik adalah panglima". Orang Gayo pun ikut terpengaruh oleh suasana politik di mana partai-partai politik banyak ikut campur dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Pendidikan, birokrasi, seni, sampai kepada warisan dalam keluarga, hubungan dalam kehidupan kerabat terkena pengaruh partai politik. Di mana-mana prokrol bambu mucul yang di belakangnya ada bendera partai politik tertentu. Semua itu telah menyurutkan perhatian masyarakat terhadap norma-norma adat.

Tidak lama kemudian meletup peristiwa G30S-PKI yang bersumber di Jakarta. Peristiwa ini berdampak langsung pada masyarakat Gayo di Aceh Tengah. Yang namanya penumpasan "sapu bersih sampai ke akar-akarnya" terjadi di Aceh Tengah. Hal ini berakibat saling-prasangka, saling tuding, atau cara yang dikenal dengan "tunjuk dari balik selimut" (*tulok wan upuh kerung*) menyebabkan banyak korban. Semua ini juga menyebabkan keretakan hubungan antarsesama warga sampai kepada sesama kerabat. Nilai-nilai lama sudah disapu oleh nuansa politik yang berasal dari luar itu.

Unsur kebudayaan Gayo yang juga sedang dan akan mengalami perubahan yang berarti adalah bahasa – bahasa Gayo (*basa Gayo*). Sebagian anggota masyarakat Gayo tampaknya secara sadar mengarahkan anak-anaknya berbahasa Indonesia. Alasannya adalah agar "anak-anak itu tidak mengalami kesulitan ketika belajar di sekolah". Gejala pemakaian bahasa Indonesia bisa diamati sampai ke lingkungan masyarakat Gayo di desa-desa. Gejala ini bukan hal baru, tetapi kiranya sudah bermula paling tidak sejak tahun 1960-an. Seorang peneliti (Bowen, 1989: 2) yang melakukan penelitian tahun 1970-an di Gayo menyebutkan : "Segi positif dari sifat cepat berubah ini telah menempatkan orang Gayo di antara warga masyarakat Aceh yang paling cepat menguasai bahasa Indonesia dan berhasil meraih gelar dan mendapat kedudukan di bidang pendidikan". Namun, mengikuti prediksi para linguis bahwa pada abad ini ada 3.000 bahasa akan mati di antara 6.000 bahasa di dunia yang ada sekarang. Bahasa-bahasa yang mati itu adalah bahasa-bahasa yang jumlah penuturnya relatif kecil. Kita belum bisa memastikan nasib bahasa Gayo di akhir abad ini sehubungan dengan prediksi para linguist tersebut. Akan tetapi melihat sikap orang tua terhadap bahasa Gayo tersebut di atas kita dapat memperkirakan nasib bahasa Gayo ini.

Satu unsur yang berubah tetapi berkembang positif adalah kesenian, selain pendidikan seperti yang telah dikemukakan di atas. Kesenian yang dimaksud adalah antara lain kesenian *didong*. Kesenian

ini memang dijiwai dan digerakkan oleh nilai "kompetitif", yang memacu para senimannya bersifat "kreatif" dalam melahirkan karya yang berkualitas. Prinsip ini dikenal dalam ungkapan: *Idung bertetunung adi bermemulo*. Prinsip ini menyebabkan lahirnya karya-karya (lirik dan melodi) yang luar biasa jumlahnya. Kesenian tradisional ini menjadi tetap hidup dan berkembang juga disebabkan fungsinya yang dibutuhkan oleh masyarakat, misalnya fungsi hiburan, kontrol sosial, mempertahankan struktur sosial, penerangan, mencari dana, dan lain-lain. Jangan-jangan kesenian inilah yang paling akhir bertahan, yang menjadi identitas etnik Gayo, di antara unsur-unsur kebudayaan Gayo lainnya. Akan tetapi kesenian yang berbentuk tradisi lisan ini akan kehilangan sumber-dayanya, jika bahasa Gayo tadi ikut lengser bersama 3.000 bahasa dunia yang mati akhir abad ini.

Kalau demikian yang akan tetap bertahan adalah agama Islam, dengan segala akidah dan kaidahnya, yang dianut oleh orang Gayo. Namun, agama ini mungkin akan kehilangan partner yaitu adat-istiadat (*edet-istiedet*) dalam menata kehidupan Gayo, seperti yang berlaku di masa-masa yang lalu. Di masa lalu katanya: "Adat mencari hukum (agama) mengontrol" (*Edet mungenal hukum mubeza*), "adat pagarnya agama" (*Edet pegemi agama*). Ke depan perubahan apa lagi yang akan terjadi?

2. KADAR KEBUDAYAAN

Untuk memahami kebudayaan sebuah etnik, seperti etnik Gayo ini, seharusnya memahami "kadar" kebudayaannya. Pemahaman terhadap kadar itu tentu tidak mudah karena kebudayaan itu sendiri bersifat abstrak dan cenderung berubah. Kadar kebudayaan itu mungkin dapat dinyatakan dalam wujudnya sebagai sistem budaya yang pernah diamalkan sebagai pedoman bagi perilaku sosial. Sistem budaya sebagai rohnya kebudayaan mungkin saja telah mengalami perubahan.

Sistem budaya Gayo itu ada kemungkinannya seperti yang telah dikemukakan pada bab awal dari risalah ini. Sistem budaya Gayo itu berintikan nilai-nilai (nilai sosial), yang terdiri dari nilai utama ("harga diri"), nilai penunjang ("setia, tertib", dll), dan nilai pendorong ("kompetitif"). Apakah nilai-nilai ini masih diacu dalam kehidupan mereka masa kini. Uraian tentang berbagai unsur budaya di atas telah memperlihatkan gejala-gejala perubahan, misalnya dalam mata pencaharian, teknologi tradisional, organisasi sosial, sistem religi, kesenian, dan bahasa.

Perubahan sistem budaya itu dapat dilihat dari perilaku sosial atau gejala-gejala lainnya. Kalangan masyarakat sendiri punya pandangan tersendiri tentang perilaku sosial dalam masyarakatnya dan telah membagi masyarakat itu menjadi empat kategori. Keempat kategori itu adalah: pemimpin, ulama, pedagang (*sedeger*), dan rakyat (*rayat*). Pada masa-masa terakhir perilaku masing-masing kategori itu adalah sebagai berikut:

- *Pemimpin nge muperasat*
 - *Ulama nge dabuh penat*
 - *Sedeger nge dabuh jengkat*
 - *Rayat gere ne musemangat*
- (- "Pemimpin sudah mulai bertingkah
 - Ulama pun sudah menjadi penat
 - Saudagar jadi semakin pongah
 - Rakyat tidak lagi bersemangat")

Bagaimana kadar perilaku pemimpin tempo dulu? Kalau pemimpin itu seorang *Reje* (Raja) maka kadar seorang Raja itu adalah : adil, kasih, benar, dan suci. Kalau ia menakutkan lebih dan tidak kurang; kalau menimbang harus seimbang. Dalam ungkapan adat dinyatakan: *Munyuket gere rancung, munimang gere angik*. Bagi seorang raja: "Sehasta adalah dua jengkal, satu *are* itu pasti

empat *kal*". Dalam ungkapan adat disebutkan: *Seneta due jengkal, senare opat kal*. Itu adalah sesuatu yang pasti, sudah merupakan aksioma. Apa yang dimaksud dengan "benar" dan "suci"? Ungkapan lain mengenai kadar seorang Raja (pemimpin) adalah: *Murip benar mate suci* ("Hidup itu harus dalam kebenaran, dan kalau mati dalam kesucian").

Kalau pemimpin itu seorang *Petue*, maka kadarnya adalah: *musidik sasat*, artinya "cepat tanggap, peduli terhadap rakyatnya. Ia juga dikatan sebagai "penjaga pintu dan mengawasi yang masuk dan yang keluar" agar semuanya tentram. Dalam ungkapan adat disebutkan: *Petue si munoweni pintu, pertama si kuderet, kedua si kuwas*.

Kini menurut ungkapan baru di atas, pemimpin itu sudah pada "bertingkah" atau sudah mulai mengulah. Kadarnya sudah berubah.

Ulama merupakan unsur pemimpin yang penting dalam pandangan masyarakat Gayo di masa lalu dan juga seharusnya masa kini. Ulama, yang dalam struktur kepemimpinan di masa lalu diwakili oleh *Imen*, yang kadarnya dinyatakan: *muperlu sunet*. Ia sebagai contoh tauladan dan membimbing masyarakat menurut akidah dan kaidah agama. Ungkapan di atas menyatakan bahwa ulama masa kini sudah mulai penat.

Para saudagar dengan kekayaannya yang melebihi dari yang dimiliki rakyat sudah menjadi pongah adanya. Sebaliknya rakyat menjadi lemah, lesu, kehilangan semangat (*Rayat gere ne musemangaf*). Rakyat merasa tak punya tempat lagi untuk mengadukan nasib. Alam pun seperti ini tak lagi mau bersahabat, seperti dalam ungkapan yang berasal dari nuraninya rakyat berikut ini:

*Seren ku atu, atu pe mupecah
Seren ku kayu, kayu pe murebah
Tangakan ku langit, emun mi wa si beluh
Munengon ku tuyuh, nami mi wa si rulu*

("Bersandar ke batu, batu pun pecah
Bersandar ke kayu, kayu pun rebah
Tengadah ke langit, awan yang berjalan
Menoleh ke bawah, titik embun yang luruh")

Padahal dahulu rakyat memiliki kekuatan yang luar biasa, melebihi Raja, *Petue*, dan *Imem*. Menurut C. Snouck Hurgronje (1903) rakyat Gayo pemegang kekuasaan tertinggi yang demokratis dalam sebuah Republik mini. Kini kadarnya rakyat itu sudah melorot ke bawah, karena pemimpin tadi sudah terlalu banyak tingkah. Bagaimana dengan kadar nilai-nilai: kesetia kawan, tertip-sopan, musyawarah-mufakat (*genap-mupakat*), tolong-menolong (*alang-tulung*), dan lain-lainnya? Kalau ditanya pada rakyat kebanyakan, jawabnya adalah: *Mokot len* ! Artinya, "jangan banyak berharap, jangan pernah bermimpi lagi, jauh panggang dari api ". Semua itu patut diteliti dan dikaji secara sungguh-sungguh.

BIBLIOGRAFI

- Abdulgani, R.
1976 "Islam Datang ke Nusantara Membawa Tamaddun, Kemajuan, Pertumbuhan Kota-kota Pesisir Bercorak Islam", *Bulletin Yaperna*. No. 11, hlm. 77-79
- Ahmad, Mohammad Nurdin
1963 *Sumbangan Jang Mungkin Dapat Diberikan Bahasa Gajo Terhadap Bahasa Indonesia Khusus Dalam Bidang Morfologi*. Bandung : Institut Keguruan dan Ilmu Pendidikan (Skripsi).
- Akbar, Osra M. et.al.
1985 *Pemetaan Bahasa Aceh, Gayo dan Alas*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Alfian
1977 *Segi-segi Sosial Budaya Masyarakat Aceh*. Jakarta: LP3ES
- Ali, Abdurrahim
1986 Peranan Islam Melalui Adat Gayo dalam Pembangunan Masyarakat Gayo. Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan. 20 – 24 Juni (Makalah).
- Ali, H. Mohammad Daud
1989 Pengaruh Agama Islam dalam Adat dan Istiadat Gayo. Jakarta : Temu Wicara Pemuda Aceh Tengah Se Nusantara, 16 – 19 Maret (Makalah).
- Ali, Muhammad Daud
1975 Hukum Adat : Suatu Tinjauan Umum Tentang Hukum Adat Gayo. Jakarta (Makalah).
- 1985 *Hukum Adat Gayo : Penelitian Awal Mengenai Hukum Adat Dengan Hukum Islam Dalam Masyarakat Indonesia*. Jakarta : (Laporan Penelitian)
- 1985a *Perubahan Hukum Adat dalam Masa Transisi dengan Referensi Khusus Keadaan di Daerah Aceh*. Jakarta : Babinkumnas – FHUI.
- Ali Zainal
1987 *Gerhana dalam Persepsi Masyarakat Gayo ditinjau dari Ajaran Islam*. Banda Aceh : Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Aman, Darul
1974 Sarah Kata Kerajaan Linge. Jakarta : (Naskah ketik).
- Aman, Haji Darul
1974 Istilah-istilah Adat, Tata Bahasa dan Peribahasa Gayo. Salatiga : (Naskah ketik).

- Aman Pinan, A.R. Hakim
1993 *1001 Pepatah Petitih Gayo*. Takengon: Panitia Penerbitan Buku Adat dan Budaya Gayo.
- 1998 *Daur Hidup Gayo*. Aceh Tengah: Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia.
- 2000 *Asal Linge Awal Serule*, Takengon : Pemerintah Kabupaten Aceh Tengah.
- Angkasah
1969 *Posisi Ketjamatan Belang Kejeren dengan Adanya Koordinatcr Pemerintahan Gajo* Alas. Banda Aceh : APDN (Skripsi).
- Anwar, Hasan
1984 *Petani Tebu Rakyat di Aceh Tengah, Kehidupan Sosial Ekonomi Petani Tebu Rakat di Desa Blang Mancung dan Rajawali*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial Aceh.
- Anwar, Ismail
1988 *Pelaksanaan Administrasi Pemerintahan Daerah Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : APDN (Skripsi)
- Ara, L.K.
1971 *Serangkum Saer Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971a *Didong Lakiki*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara
- 1971b *Sunting*. Djakarta : Dokumentasi L.K.Ara.
- 1971c *Tjerita Rakjat Gajo Dalam Balada Ibrahim Kadir*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1971d *Penerbitan Sastra Gajo : Kritik dan Kesan-kesan*, Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971e *Resam Peraturen di Negeri Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971f *Saifuddin Kadir, Tokoh Drama Gajo*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1971g *Kesenian Gajo : Sebuah Wawantjara dengan M. J. Melalatoa*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1971h *Loyang Sekam : Puisi-puisi dalam Bahasa Gajo*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1971i *Buntul Kubu : Puisi-puisi dalam bahasa Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971j *Djundjani : Puisi-puisi dalam bahasa Gajo*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1971k *Pribahasa Gajo*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pusaka.

- 1972 *Tudung : Puisi-puisi dalam Bahasa Gajo*. Djakarta : Dokumentasi Sastra Balai Pustaka.
- 1979 *Sebuku : Seni Meratap di Gajo*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Ara, L.K., Taufik Ismail, Hasjim KS
1995 *Seulawah, Antologi Sastra Aceh Sekilas Pintas*. Jakarta: Yayasan Nusantara
- Ardy, Ibrahim
1974 *Fungsi Perkeriditan Bank Terhadap Masyarakat di Aceh Tengah*. Medan : Perguruan Tinggi Swadaya (Skripsi).
- Arief, Abdullah
1972 *Monografi Wilayah Koperasi Kabupaten Atjeh Tengah Takengon : (Naskah ketik)*.
- Armoza
1961 "Menjingskap Tabir Bahasa Gajo", Renggali. No.3, I (hlm. 6 – 12).
- 1990 *Budaya Adat dan Kepribadian Gajo*. Jakarta : Kelompok Pengkajian Sosial Budaya.
- Asyik, Abdul Gani et al
1981 *Bahasa Gayo*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Ayodhyoa dan Moch. Machfud
1969 *Suatu Penelitian Tentang Perikanan Darat di Danau Laut Tawar*. Bogor : Lembaga Penelitian Perikanan Darat.
- Azhar
1986 *Pelaksanaan Ta'ziah dalam Masyarakat Gayo : Studi Kasus di Kecamatan Bebesen*. Banda Aceh : Fakultas Ushulludin Ar-Raniry (Skripsi).
- Bachtiar, H.W.
1984 "Integrasi Nasional Indonesia", *Wawasan Kebangsaan Indonesia*. Jakarta: Bakom PKB Pusat
- Baharuddin, Salman
1987 *Penggunaan Bahasa Daerah dalam Dakwah Islamiah di Pedesaan : Studi Kasus di Aceh Tengah*. Banda Aceh : Fakultas Dakwah, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Bahri, Chairul
1970 "Tjeh Lakkiki Penjair Rakjat Gajo", *Suluh Marhaen*. 28 Maret.

- 1980 "Ceh Lakkiki Penyair Rakyat Gayo", *Kesenian Gayo dan Perkembangannya* (M. Affan Hasan, Eds), Jakarta : PN Balai Pustaka (hlm. 83 – 87). Lihat juga Bahri, 1970)
- 1982 *Merek Saro*, Jakarta : Galia Indonesia.
- Baihaqi, A.K. et al
1981 *Bahasa Gayo*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Bainar AR
1987 *Peranan Organisasi Muhammadiyah dalam Pemberantasan Paham Hindu di Aceh Tengah*. Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Bale, Djenen
1972 *"Batu Belah", Tjerita Rakjat Indonesia*. Jakarta : Lembaga Sedjarah dan Antropologi, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Banda, Bahrudin
1982 *Dinamisme dalam Kepercayaan Masyarakat Silih Nara*. Banda Aceh : Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Banta, Ahmad
1974 Kamus Latihan Bahasa Gayo-Indonesia. Tugu : Lembaga Bahasa Nasional (Naskah ketik).
- 1976 Tinjauan Selintas tentang Bahasa Gayo. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- 1977 *Morfologi Bahasa Gayo*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa (Makalah).
- Badan Perencanaan dan Pembangunan Aceh
1973 *Aceh dalam Angka 1972*. Banda Aceh : Badan Perencanaan dan Pembangunan Aceh dan Universitas Syiah Kuala.
- 1974 Aceh Timur dalam Angka. Banda Aceh : Bappeda Aceh.
- 1976 Aceh Tenggara dalam Angka. Banda Aceh : Bappeda Aceh.
- 1980 Aceh Tengah dalam Angka. Banda Aceh : Bappeda Aceh.
- BAPPEDA dan Kantor Statistik Kabupaten Aceh Tengah
1991 *Aceh Tengah Dalam Angka 1990*. Takengon: BAPPEDA dan Kantor Statistik Kabupaten Aceh Tengah
- BPS Kabupaten Aceh Tengah
2002 *Aceh Tengah Dalam Angka 2001*. Takengon: BAPPEDA & BPS Aceh Tengah

- Baramsjah, Banta
1975 *Sebuah Tinjauan tentang Faktor-faktor yang Menghambat Pembangunan Masyarakat Desa Kebayakan*. Medan : Universitas Al Wasliyah (Skripsi).
- Basri, Djapri
1982 *Pola Perilaku Golongan-golongan Sub Etnik Gayo dan Mitos Asal Mula Mereka*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Basri, Hasan
1969 *Pemekaran Ex Kewedanaan Tanah Alas dan Gayo Lues Mendjadi Kabupaten Atjeh Tenggara*. Banda Aceh : APDN (Skripsi).
- Basuki, S.
1975 "Teknonym di Indonesia", *Bulletin Yapema*. No. 8, II, hlm. 77-78
- Bentara Budaya
1983 *To'et : Seni Gayo Didong Malam*. Yogyakarta : Bentara Budaya
- Biro Pusat Statistik
1981 *Penduduk Kabupaten Daerah Tingkat II Aceh Tengah 1980*. Takengon : Kantor Pusat Statistik Kabupaten.
- Bowen, John
1980 *Islam, Magi, Mari'pet di Gayo*. University of Chicago (Naskah ketik)
- 1984 *The History and Structure of Gayo Society : Variation and Change in the Highlands of Aceh*. Chicago. The University of Chicago (Disertasi, Ph.D).
- 1984a "Death and the History of Islam in Highland Aceh", *Indonesia*. 38 (hlm. 21 – 38)
- 1986 "On the Political Construction of Tradition : Gotong Royong in Indonesia", *Journal of Asian Studies*, Vol. XLV, No. 3.
- 1987 "Islamic Transformation : From Sufi Doctrine to Ritual Practice in Gayo Culture", *Indonesian Religions in Transition* (Rita Smith Kipp and Susan Rodgers, Eds), Tucson : University of Arizona Press (hlm. 113-293)
- 1988 "The Transformation of an Indonesia Property System : Adat, Islam and Social Change in the Gayo Highlands", *American Ethnologist*. 15 (2), May (hlm. 274 – 293).
- 1989 "Peotic Duels and Political Change in the Gayo Highlands of Sumatera", *American Anthropologist*. 91 (1), March (hlm. 25 – 40).
- 1989a Meneliti Perubahan Sosial di Tanah Gayo. 1900 – 1989. Jakarta : (Makalah).
- 1991 *Sumatran Politics and Poetics : Gayo History*, (1900 – 1989, New Haven : Yale University Press)

- Budi, Aman
Tt Tari Saman Gayo dari Aceh. (Naskah ketik).
- Budiati
1988 *Penerapan Nilai-nilai Surat Al Ma'mun Terhadap Masyarakat Melalui Dakwah Islamiah (Studi kasus di Aceh Tengah)*. Banda Aceh : Fakultas Dakwah, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Bupati Atjeh Tenggara
1968 Kabupaten Atjeh Tenggara, Tanah Alas, Gajo Luas 1968. Kutatjane. Chalis, Aman
1989 "Tentang Kata Mukawal, Mudenie dan Kejurun" (Tanggapan Terhadap Makalah John R. Bowen, 1989, "Meneliti Perubahan Sosial di Tanah Gayo 1900 – 1989"), (Naskah Ketik).
- Cobat, Marjam et al
1972 *Lungun*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- Coubat, A. Sj.
1976 Tari *Guel*. Jakarta : (Naskah ketik).
1984 *Adat Perkawinan Gayo, Kerje Beraturen*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
1986 *Peribahasa Gayo*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
Tt Cerita dari Gayo : Kisah Batak 27. Jakarta : (Naskah ketik).
- Daalan, G.C.E. van
1905 Verslag van den Tocht naar de Gajo-en Alaslanden in de maanden Februari tot en met Juli 1904 onder den Luitenant-Kolonel van den generalen staf G.C.E. van Daalen. Batavia.
- Dailami, H.
1986 "Peranan Radio Rimba Raya dalam Perjuangan Kemerdekaan R.I.". Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan di kota Takengon, 20 – 24 Januari.
- Damin, I.M.
1976 "Mungkinkah berdiri Propinsi Gayo". *Dunia Wanita*. No. 12 (hlm. 32 – 34).
- Daoed, H. Moestafa A. et al.
1972 Pilot Proyek U.D.K. Pembangunan Masyarakat Desa Kecamatan Timang Gajah Kabupaten Aceh Tengah. Banda Aceh : Badan Perencanaan Pembangunan Aceh.

- Darlina
1978 *Fungsi Peribahasa Daerah Gayo dalam Masyarakat Gayo*. Medan : Jurusan Bahasa dan Sastra Indonesia, FKSS- IKIP (Skripsi).
- Daud, Jabub et al.
1975 *Laporan Prefeasibility Study Resettlement Desa di Wih Ilang c.a. Karang Ampar c.a. Daerah Tingkat II Aceh Tengah, Daerah Istimewa Aceh*. Takengon : Pemerintah Daerah Aceh Tengah.
- Daudy, Abdurrahim
1975 *Tafsir Al Gayo*. Cairo (Tulisan Arab)
- 1950 Sya'ir. Kebayakan : (Naskah tulisan tangan dalam tulisan Arab).
- 1959 *Sejarah Daerah dan Suku Gayo*. Takengon : (Naskah tulisan tangan dalam tulisan Arab).
- 1971 *Sedjarah Daerah dan Suku Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara (lihat aslinya Daudy, 1959).
- 1971 *Sedjarah Daerah dan Suku Gajo II*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara (lihat aslinya Daudy, 1959).
- 1979 *Sejarah Daerah dan Suku Gayo*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (lihat aslinya Daudy, 1959).
- de Josselin de Jong, J.P.B.
1971 *Kepulauan Indonesia Sebagai Lapangan Penelitian Etnologi*. Djakarta: Bhartara
- de Josselin de Jong, P.E.
1951 *Minangkabau and Negri Sembilan, Sociopolitical Structure in Indonesia*. Leiden: Eduard Ydo N.V.
- Delden, van dan R.H. Schomerus
1981 "Eene nota over de Gajo", *De Indische Gids* 3 : 142 – 144.
- Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan Kabupaten Aceh Tengah
1980 *Data-data Statistik Sekolah Negeri/Swasta Daerah Kabupaten Aceh Tengah*. Takengon : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Aceh Tengah.
- Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan
1984 *Kumpulan Seni Tradisional Gayo : Didong*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Direktorat Jenderal Pembangunan Masyarakat Desa
1973 *Potensi Desa Kabupaten Aceh Tengah : Type-type Desa dan Tahap Perkembangannya Tahun 1972*. Jakarta : Departemen Dalam Negeri

- Djamil, M. Junus
1959 *Gajah Putih*. Kutaradja : Lembaga Kebudayaan Atjeh.
- Djnen
1963 *Hutan Pinus Merkusii Tanah Gajo Dipandang dari Sudut Geografi Ekonomi*. Djakarta : FKIP-UI (Skripsi).
- DPRD KABAT
1974 *Pola Dasar dan Pola Proyek Repelita Kabupaten Aceh Tengah 1974 s/d 1979*. Takengon : DPRD KABAT.
- Eda, Fikar W.
2003 *Rencong*. Bekasi: KaSUHA
- Effendi, U.
1960 "Sedjarah Alas Selajang Pandang", *Musjawarah Masjarakat Alas Ke-I*. Kutatjane: Panitia Musjawarah Masjarakat Alas
- Ekoputro, R. Iskandari
1974 *Mahasiswa Gayo di Kampus Darussalam*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- ENI
1989 "Didong", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, jilid 4 (hlm. 343 – 344).
- Faridah, Banta Aman
1985 *Bunga Rampai Cerita Rakyat Gayo : Kumpulan Didong*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Fernandez, Ry
1983 "To'et : Petani yang juga Penyair", *Suara Karya*. 16 September.
- Fikarwin
1987 *Etos Masyarakat Gayo Lut dalam Bidang Pendidikan : Studi Kasus di Kampung Kebayakan*. Medan : Jurusan Antropologi Fakultas Sastra, Universitas Sumatera Utara (Skripsi).
- Gajo, Abdul Munaf
1990 *Pengawasan Lingkungan Hutan di Kawasan Aceh Tengah* (Makalah).
- Gajo Loeos
1927 "Gajo Loeos", *Adatrechbundels*. 27 : 34 – 44.
- Gajo, M.H.
1975 "Kebudayaan Gayo dan Perkembangannya", Jakarta : (Makalah).
1983 *Peranan Gayo Alas Melawan Kolonialis Belanda*. Jakarta : Balai Pustaka.
- Gobal, Sali
1971 *Manuk* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.

- 1971a *Ulen Bintang* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971b *Kemara* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971c *Tanoh Takingen* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1971d *Ranto* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1979 *Manuk*, Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.
- Gobal, Binta Maela Sali
1989 *Kumpulan Lagu-lagu Didong Ciptaan Sali Gobal*. Binjai: (Naskah Roneo)
- Gintini, Tuti
1983 "Pembacaan Puisi Gayo To'et : Sebagian kecil dari kekayaan yang Terpendam", *Sinar Harapan*, 1 September.
- Group Saman Jakarta
1986 "Tari Saman Gayo", Jakarta : Lembaga Pengembangan Kebudayaan Aceh DKI Jakarta (Makalah).
- Gould, J. dan W.L. Kolb
1965 *A Dictionary of the Social Science*. New York: The Free Press
- Hadimulyo
1981 *Etos Kerja Orang Gayo dan Orang Pidie*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Hagen, B.
1904 "*Die Gayos auf Sumatera*", *Globus* 86. (hlm. 24 – 30).
- Hakim, A.R. et al
1971 *Djangan* (Kumpulan Puisi Bahasa Gajo). Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- 1972a "*Bereles*" (Khitan), *Bukuten*. No. 1 (hlm. 4 – 5).
- 1984 *Mabuk ni Genye Soyong ni Ragi*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- 1986 *Bunga Rampai Cerita Rakyat Gayo*, Seri IV. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan.

- Hanafian, Sulaiman
1974 *Perkembangan Sistem Pendidikan Pesantren di Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Hanafian, Sulaiman et al
1985 *Sastra Lisan Gayo*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Harjono
1978 *Integrasi Sosial Antara Kelompok Etnis Jawa dan Gayo di Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Harun, Nasiruddin
1962 "Ragam Hias di Tanah Gayo", *Renggali*. No. 5, II, (hlm. 8 – 11).
- Harun, Wardiah
1971 *Tjut Tjaja dan Tjut Tjani* : Dongeng-dongeng Gajo. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- Harun, Wazir
1982 *Pendukunan dalam Masyarakat Kecamatan Bandar*. Banda Aceh : Fakultas Ushulludin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Hasan, M. Affan et al (Eds)
1980 *Kesenian Gayo dan Perkembangannya*. Jakarta : PN Balai Pustaka.
- Hasan, M. Daud Y
1970 *Beberapa Masalah Administrasi pada Kantor Ketjamatan Bebesen*. Banda Aceh : APDN (Skripsi).
- Hastjarya, Pudja E.
1982 *Koperasi di Aceh Tengah : Ideal dan Realitas Sosial*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Haviland, W.A.
1992 *Antropologi*. Jilid 2, Jakarta: Erlangga
- Hazeu, G.A.J.
1907 *Gajosch - Nederlandsch Woordenboek met Nederlandsch - Gojosch Register*. Batavia : Landsdrukkerij.
- Hoebel, E.A.
1966 *Anthropology: The Study of Man*. New York: McGraw-Hill Book Company
- Howitt, A.W.
1888 "Further Notes on the Australian Class System", *Journal of the Anthropological Institute*. XVIII
- Husin, Moh. Banta et al
1973 *Masalah-masalah Hukum Adat di Kampung Isaq dan Waq, Takengon, Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Team Pengadilan Tinggi.

- Husin, T.A. Hasan
1980 *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Gayo di Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.
- Husin Tgk. Mohd
Tt "Perkawinan menurut Adat Istiadat dalam Kecamatan Bebesan dan Linge". Takengon (Naskah ketik).
- Ibrahim, H. Mahmud
1986 Peranan Islam Melalui Adat Gayo Dalam Pembangunan Masyarakat Gayo". Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan di kota Takengon, 20 – 24 Januari (Makalah).
- Ibrahim, Idris et al
1984 *Sistem Perluangan Bahasa Gayo* Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Ibrahim, M.
2001 *Mujahid Dataran Tinggi Gayo*. Takengon: Yayasan Maqamammahmuda
- IPAGA
1987 "Pengaruh Modernisasi Dalam Acara Perkawinan Masyarakat Gayo Takengon". *Harie* No. 5 (hlm. 37 – 39).
- Iskandar
1989 "Generasi Muda Aceh Tengah dalam Menyongsong Tahun 2000". Jakarta: Temu Wicara Pemuda Aceh Tengah Se Nusantara, 16 – 19 Maret (Makalah)
- Ismail, Siti Zainon
1986 *Perkasih Subuh*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Ismani
1975 *Migrasi Spontan Orang Batak Toba ke Daerah Aceh Tenggara*. Banda Aceh : Pusat Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- 1976 *Migrasi Spontan Orang Batak Toba ke Daerah Kabupaten Aceh Tenggara*". *Berita Antropologi*. 27, VIII (hlm. 46 – 56) (Ringkasan dari Ismani, 1975).
- Ismuha
1975 "Adat dan Agama di Aceh", *Berita Antropologi*. 24, VII (hlm. 33 – 43).
- Jafar, As Ny.
1988 "Adat Gayo yang Langka Terancam Kelestariannya", *Harie* no. 6 (hlm. 51 – 62)
- tt *Upacara Adat Penganten Gayo*. Jakarta : (?)
- Jalil, Esha Esmien
1983 "To'et Penyair Dari Hutan Sunyi", *Waspada*, 28 Desember.

Jamil, Taufik Ikram

1990

"Penyair Tradisional To'et : Seni Total dan Kemurnian", *Kompas*, 14 Maret.

Jayaputra, Achmadi.

1984

Beberapa Pergeseran dalam Sistem Istilah Kekerabatan Orang Gayo. Jakarta : Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra UI (Skripsi).

Kadir, Ibrahim

1971

Datu Beru: Tjerita Rakjat Gajo dalam Puisi. Djakarta : Lembaga Kebudayaan Gajo Alas.

1971a

Gentala : Puisi-puisi dalam Bahasa Gajo – Indonesia. Djakarta : Lembaga Kebudayaan Gajo Alas.

1971b

Tjentjim Pala. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.

Kadir, Syaifuddin

1960

Perkembangan Agama Islam di Gajo. Kutaradja : (Naskah ketik)

Kantor Statistik Aceh Tengah

1981

Penduduk Kabupaten Daerah Tingkat II Aceh Tengah 1980. Takengon : Kantor Pusat Statistik Aceh Tengah.

Kantor Wilayah Departemen P dan K Propinsi D.I. Aceh

1975

Laporan Tahunan Kantor Wilayah Departemen P dan K Propinsi Daerah Istimewa Aceh Tahun 1975. Banda Aceh : Kanwil Departemen P dan K Aceh.

Karim, Muhammad Dawam

1969

Kawin Lari (Munik) di Tanah Gajo. Banda Aceh : Universitas Syiah Kuala (Skripsi).

Kartohadikoesoemo, S.

1952

Desa. Yogyakarta

Kasim, Abu

1982

Amruna (Puisi dalam bahasa Gayo). Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

1983

Didong dalam Kesenian Gayo Aceh Tengah. Jakarta : (Naskah ketik)

1983a

Inen Mayak Teri. Jakarta (Naskah ketik).

1984

Gajah Putih. Jakarta (Naskah ketik).

1984a

Halim Dewa, Jakarta : (Naskah ketik).

1984b

Bujang Genali. Jakarta : (Naskah ketik)

- 1985 Satu Langkah Untuk Pengenalan Kesenian Tradisional Gayo. Jakarta : Seksi Dokumentasi Direktorat Kesenian (Naskah ketik).
- Kasim, M.S. dan Muhammad Z.Z.
1980 *Seni Rupa Aceh I : Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Taman Budaya.
- Kastele, van de
1934 "A Taur of Gajo Land", *The Lloyd Mail*. 4 Julay (hlm. 112 – 115).
- Kayam, Umar dan Harri Peccinotti
1985 "Sudah Putih di Cot Batee, Didong Laut Tawar", *Semangat Indonesia, Suatu Perjalanan Budaya*. Jakarta : PT. Gramedia (hlm. 23 – 41).
- Kazet, Alfian
1968 *Usaha Kegiatan di Daerah Kecamatan Bukit dalam Rangka Pembangunan*. Banda Atjeh : APDN (Skripsi).
- Kempees, J.C.J.
1905 *De Toch van Overste van Daalen door de Gajo Alasen Bataklanden*. Amsterdam : J.C. Dalmeijer.
- Kennedy, R. et al
1955 *Bibliography of Indonesia Peoples and Cultures*. I – II, New York : Human Relations Area Files.
- Kilang, Sjah. et al
1972 *Denang*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- Kiteso, Arie
1982 "Semalaman Suntuk Menikmati Kesenian Gayo : Dari Pancasila sampai Pungli", *Merdeka*, 5 Maret.
- Kliwon
1973 "Batak 27 di Gayo Sebagai Nenek Moyang Penduduk Desa Gayo", *Harian Abadi*. 2 Oktober.
- Kobat, A.S.
1974 "Tenge Besi", *Bukuten*. No. 2 (hlm. 5 – 14).
- Kobat, Fatimah
1987 *Kumpulan Cerita Rakyat Gayo*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Kol, H.H.
1914 *Driemaal Dwars door Sumatera en Zwerftuchten door Bali*. Rotterdam : W. L. & J. Brusse.
- Koleksi Renggali
1961 "Negeri Lingge", *Renggali*. No. 3, I (hlm. 18 – 23).

Kompas

- 1973 "Perlu Perhatian Terhadap Kesenian di Desa", *Kompas*. 5 Nopember.
1981 "Tari Saman : Tari Ritual Yang Menjadi Seni Pertunjukan". *Kompas* 19 Maret.

Kridalaksana, Harimurti

- 1964 "Perhitungan Leksikostatistik atas Delapan Bahasa Nusantara Barat serta Penentuan Pusat Penyebaran Bahasa-bahasa itu berdasarkan Teori Migrasi", *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*. No. 3, II, Oktober (hlm. 319 – 352).

Lakkiki

- 1971 *Didong*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.

Landschap

- 1914 "Nota Betreffende het Landschap Serbodjadi, Mededeelingen betreffende Atjehsche onderhoorigheden", BKL, 69 (hlm. 439 – 448)

Langen, K.F.H. van

- 1981 *Bijdrage tot de kennis der Gajoelanden*, TNAG. 5 (hlm. 34 – 41).

Laut Tawar, Ibnu Hajar

- 1970 *Peranan Pilot Proyek Pemerintah di Kampung Bale Ketjamatan Bukit*. Banda Atjeh : APDN (Skripsi).

1989 "Peranan Pemerintah Daerah dalam upaya Melestarikan Adat Budaya Gayo", Jakarta : Temu Wicara Pemuda Aceh Se Nusantara di Jakarta, 16 – 19 Maret.

Leigh, Barbara

- 1989 *Tangan-Tangan Terampil – Hands of Time: Seni Kerajinan – The Crafts of Aceh*. Jakarta: Penerbit Djambatan

Loeb, Edwin M.

- 1972 "The Gajo and Alas", *Sumatera Its History and People*. Kuala Lumpur : Oxford University Press (hlm. 247 – 264)

Madjid, Dien

- 1984 *Pasar Angkup : Studi Kasus Perilaku Pasar di Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Ilmu-ilmu Sosial Aceh.

Mahyiddin, Syahbudin

- 1975 Beberapa Kebiasaan menurut Adat dalam Pembagian Warisan di Aceh Tengah dan Aceh Tenggara yang bertentangan dengan Syari'at. Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry.

Makam, Ibrahim, et al

- 1985 *Kata Tugas Bahasa Gayo*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

Mangkuatmodjo, Soegyarto

- 1974 *Taraf Hidup Petani Kopi di Kabupaten Aceh Tengah*. Darussalam : Dinas Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Direktorat Pendidikan

Tinggi Departemen Pendidikan dan Kebudayaan dan Lembaga Penelitian Ekonomi dan Sosial Fakultas Ekonomi, Unsyiah.

- 1976 "Tarf Hidup Petani Kopi di Kabupaten Aceh Tengah", *Masyarakat Indonesia*. 3, (hlm. 17 – 28) (lihat juga Mangkuatmodjo, 1974).
- Mansur, Mahran
1985 *Migrasi Orang Gayo ke Daerah Tingkat II Aceh Utara*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Marzali, Amri
1972 "Muda-mudi di Tanah Gajo". *Harian Sinar Harapan*, 1 September.
- 1976 "Orang Gayo Cakap Berpantun Pandai Merojok", *Mastika*. Kualalumpur, Oktober (hlm. 122 – 128).
- Melalatoa, M.J.
1961 "Tinjauan dan Kelampauan", *Renggali*. No. 2, I (hlm. 6 – 35).
- 1961a "Unsur-unsur Paedagogis dalam Kemali", *Renggali*. No. 3, I (hlm. 27 – 32).
- 1966 Kamus Sederhana Bahasa Gajo. Djakarta : (Naskah ketik)
- 1967 "Sebuku", *Bina Pantjasila*. 6, II (hlm. 14 – 15).
- 1969 *Batu Belah : Kumpulan Tjerita Rakjat Gajo*. Djakarta : PN Balai Pustaka (Edisi ke 2, 1974; Edisi ke 3, 1982).
- 1970 "Orang Gajo di Djakarta", Djakarta : Hasil Penelitian Lapangan (Naskah ketik).
- 1971 *Kesenian Didong dan Perubahan Masyarakat di Gajo*. Lembaga Kebudayaan Gajo Alas.
- 1971a *Kebudajaan Gajo*. Djakarta : Koordinator Asistensi Kabupaten Atjeh Tengah.
- 1971b Perwudjudan Moiety di Gajo-Lut", *Berita Antropologi*, 4, II (hlm. 91 – 100).
- 1972 "Sukses Pendidikan di Pedesaan Menimbulkan Banyak Masalah : Daerah Gayo Sebagai Suatu Kasus", *Kompas*, 21 Maret.
- 1973 "Ceh dan Didong dalam Kesenian Gayo", *Perwayangan Indonesia*. No. 4 (hlm. 8 – 10).
- 1975a Menjenguk Orang-orang Desa di Gajo " , *Kompas*. 15 Oktober.
Rumah Tradisional Gayo Tinggal Dua atau Tiga", *Kompas*, 16 Oktober.
- 1975b "Tentang Orang-orang Gayo di Aceh Tengah : Mereka Mendambakan Kemajuan", *Kompas*. 17 oktober.
- 1975c "Deskripsi Rumah Tradisional Gayo", Jakarta : (Naskah ketik).

- 1976 "Kedudukan Teknologi Tradisional Di hati Pewarisnya Masa Kini : Gayo Sebagai Suatu Kasus", *Kompas*. 21 Januari.
 - 1976a "Inen Mayak Tri", *Waspada* (Cerita Bersambung 3 s/d 30 Juli).
 - 1977 "Perwujudan Gotong Royong dalam Aktivitas Pertanian di Gayo", *Berita Antropologi*. No. 30, IX, Pebruari.
 - 1979 "Didong dan Dikir Barat : Suatu Perbandingan", *Dewan Budaya*. Kuala Lumpur, Ogos.
 - 1980 "Pelukisan Singkat Unsur-unsur Kesenian Gayo", *Kesenian Gayo dan Perkembangannya* (M. Affan Hasan, et al Eds.). Jakarta : PN Balai Pustaka.
 - 1981 "Malim Dewa", *Indonesia Folk Tales*. Jakarta : PN Balai Pustaka (hlm. 68 – 78).
 - 1981a "Genali", *Indonesia Folk Tales*. Jakarta : PN Balai Pustaka (hlm. 31 – 49).
 - 1981b "Aman Jempret", *Indonesia Folk Tales*. Jakarta : PN Balai Pustaka (hlm. 50 – 67).
 - 1981c *Kabinet dalam Sastra Gayo*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
 - 1982 *Kebudayaan Gayo*. Jakarta : PN Balai Pustaka.
 - 1982a "Meneliti Pembangunan Masyarakat Desa Gayo di Aceh Tengah", *Aspek Manusia Dalam Penelitian Masyarakat* (Koentjaraningrat dan Donald K. Emmerson, Eds), Jakarta : PT Gramedia (hlm. 22 – 42).
 - 1982b *Didong : Kesenian Tradisional Gayo*. Jakarta : Direktorat Jenderal Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
 - 1983 "Berkenalan dengan Sastra Gayo". Jakarta : Taman Ismail Marzuki (Makalah Ceramah Sastra, 5 Agustus).
 - 1983a *Pseudo Moiety Gayo : Suatu Analisa Tentang Hubungan Sosial Menurut Kebudayaan Gayo*. Jakarta : Universitas Indonesia (Disertasi).
 - 1985 "Lagu Simbolik Dalam Puisi-puisi Penyair Gayo : Sali Gobal". Jakarta Taman Ismail Marzuki, 3 September (Makalah Ceramah Sastra)
 - 1985a *Inen Mayak Tri*. Jakarta : PN Balai Pustaka
- Melalatoa, M. Junus
- 1986 "Peranan Islam Melalui Adat Gayo Dalam Pembangunan Masyarakat Gayo" Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan di Kota Takengon, 20 – 24 Jnauri.

- 1986a "Pergeseran Nilai Budaya Pada Masyarakat Gayo", Jakarta : Badan Musyawarah Kebudayaan Nasional dan Yayasan Nusantara. (Makalah).
- 1986b "Peranan Islam melalui Adat Istiadat Gayo dalam Pembangunan Masyarakat Gayo", *Kajian-kajian Antropologi Masa Kini*. Jakarta : IKA – UKI.
- 1987 "Sistem Sosial Budaya dalam Belah : Kasus Kampung Bebesan, Gayo." *Jurnal Penelitian Sosial*. No.1, XI, Mei.
- 1987a Menelusuri Budaya Batak dan Gayo : Satu Kajian Pendahuluan. Medan : Pusat Dokumentasi dan Pengkajian Kebudayaan Batak, Universitas Nommensen (Ceramah).
- 1987b *The Indigenous Learning System of The Gayonese Community*. Manila : Innotech.
- 1988 "Hubungan Hukum Adat dan Hukum Syarak", *Aceh Dalam Retrospeksi dan Refleksi Budaya Nusantara*. Jakarta : Taman Iskandar Muda.
- 1989 "Perwujudan Budaya Gayo : Pengaruh Kontak Budaya dengan Budaya Luar". Jakarta : Seminar dan Temu Wicara Pemuda Aceh Tengah Se Nusantara, 16 – 19 Maret (Makalah).
- 1989a "Suatu Telaah Dasar Tentang : Adat Istiadat Gayo", Jakarta : Kelompok Pengkajian Kebudayaan Gayo (Makalah).
- 1989b "Belah", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 3 : (hlm. 245 – 246).
- 1989c "Suku Bangsa Gayo", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 6 : (hlm. 80 – 83).
- 1989d "Sali Gobal", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 6 : (hlm. 185).
- 1990 "Rumah Laki-laki", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 14 : (hlm. 275 – 277).
- 1990a "Rumah Perempuan", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 14 : (hlm. 272).
- 1990b "Sasak Opat", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 14 : (hlm. 414).
- 1990c "Penyair Tradisional Yang Penuh Gelora", *Pelita*, 30 Maret.
- 1990d "Penyair Tradisional di Zaman Baru : Mempertaruhkan Kreatifitas dan Harga Diri", *Kompas*, 6 Mei.
- 1997 "Budaya Malu: Sistem Budaya Gayo", *Sistem Budaya Indonesia* (M. Junus Melalatoa, Ed.). Jakarta: FISIP-UI dan PT. Pamarator.
- 1998 "Krisis Kebudayaan : Sebuah Duka Sejarah", *Wisuda Institut Kesenian Jakarta (IKJ)*, (Pidato Ilmiah, 7 Desember 1998); *Suara Pembaruan*, 21 Desember.

- 1998 "RUU Pelaksanaan Keistimewaan DI Aceh", *Suara Pembaruan*, 30 Juli.
 - 2000 *Alam Bernyanyi Dalam Puisi Tradisi Gayo*. Jakarta : Kantor Menteri Negara Lingkungan Hidup.
 - 2001 *Didong Pentas Kreativitas Gayo*. Jakarta: Yayasan ATL dan Yayasan Obor Indonesia.
 - 2001 "Membangun Saling Pengertian Melalui Kuis Bahasa Rakyat", *Media Indonesia*, 29 Oktober.
 - 2001 "Roh Indonesia Sedang Gentayangan", *Media Indonesia*, 10 Desember.
 - 2003 "Upaya Pemahaman Kadar Kebudayaan Etnik : Kasus Gayo" (Makalah dalam *Seminar Perkembangan Kesenian dan Kebudayaan Gayo* di Jakarta, 19 Oktober 2003).
- Melalatoa, M. Junus et al
- 1985 *Kamus Bahasa Gayo Indonesia*. Jakarta : Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Melalatoa, M. J. dan Ahmad Banta
- 1977 Deskripsi Etnografi dan Linguistik Tentang Suku Bangsa dan Bahasa Gayo. Jakarta : Project UNESCO Handbook on Malay Related Language (Naskah ketik).
- Melalatoa, M.J. dan Abu Rivai (ed)
- 1982 "Arsitektur Tradisional Suku Bangsa Gayo", *Arsitektur Tradisional Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta : Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (hlm. 80 – 125).
- Melalatoa, M. J. dan Adnan Abdullah
- 1983 *Aneka Ragam Kebudayaan Suku-Bangsa di Propinsi Aceh. (Naskah Roneo)*
- Melalatoa, M.J. dan Rusdi Mochtar
- 1972 "Laporan Penelitian Pendahuluan : Perubahan Masyarakat Desa di Daerah Gayo, Kabupaten Aceh Tengah", *Berita Antropologi*. No. 9 (hlm. 58 – 76).
- Meuraxa, Dada
- 1974 *Sejarah Kebudayaan Sumatera*, Medan : Firma Hasmar (hlm. 48 – 50; 126 127; 170 – 173).
- Minosar, Djahidin
- 1961 "Semalam di Bumi Gajo Dengan Renah Rembune dan Budjang Renggali", *Renggali*. No. 2, I (hlm. 16 – 21).
 - 1961a "Gaung Gema Sastra Gajo", *Renggali*. No. 3, I (hlm. 13 – 17).

- Moenthe, A.A.
1983 "Didong Kesenian Rakyat Gayo : Bermula dari Resam Bedemu", *Mingguan Bukit Barisan*. 18 Desember.
- 1984 "Tidak Perlu Dikuatirkan Pemunculan To'et Yang Sadar Ruang Memang Matang Bukan Karena Dikarbit", *Waspada*, Thn. XXXVIII, No. 13655.
- Mongal, Geutjik
1972 *Beberapa Saer Geutjik Mongal*, Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- Muchtar, Rusdi
1973 "Perubahan Sosial pada Masyarakat Gayo", *Tifa Sastra*, No. 2, 1 (hlm. 4 – 16).
- Mudekala, Tengku
1984 *Pedukah*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Muhammad, Fatimah
1989 *Siaran Pedesaan Melalui Radio Sebagai Media Penerangan Masyarakat : Studi Kasus di Aceh Tengah*. Banda Aceh : Fakultas Ushuluddin. IAIN Ar Raniry (Skripsi).
- Muhammad, R.H.
1976 *Suatu Penelitian Terhadap Interaksi Sosial Antar Kepala Keluarga. Serta Cara Mereka Beradaptasi dengan Lingkungannya dari penduduk Desa Paya Tumpi Kecamatan Kota Takengon, Kabupaten Aceh Tengah*. Darussalam : Universitas Syiah Kuala. (Skripsi).
- Mukhlis, Muhsin
1977 *Pandangan Hukum Islam Terhadap Upacara Adat Perkawinan Suku Bangsa Gayo*. Banda Aceh : (Skripsi).
- Mukhlis
1977 *Belah di Masyarakat Gayo, Studi Kasus di Kampung Kebayakan*. Darussalam: PLPIIS-Aceh.
- 1983 *Gayo: Kelanjutan Tradisi Dalam Perubahan Sosial*. Ujung Pandang, Universitas Hasanuddin (Disertasi).
- Mulia, Hendra
1988 *Transformasi Pendidikan di Tanah Gayo Tahun 1942 – 1945*. Medan : Fakultas Sastra USU (Skripsi).
- Munadah, Agussalim
1986 *Petani Kopi diantara Pedagang dan KUD : Studi Tentang Eksploitasi di Kecamatan Bandar Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Mustafa dan M. Adam Usman
1980 "Riwayat Hidup Klub Didong Kabinet Muda Bebesen : (Naskah ketik)

- Mutalib, Abdul (Kejuron Linge)
1940 Resam Peraturan di Negeri Gayo. Takengon : (Naskah Tulisan Tangan – 19 Agustus).
- Nasir
1977 *Pola Perdagangan Kopi Rakyat : Kasus Studi di Desa Ratawali dan Bukit Menjangan Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Nasir AR, M.
1988 *Perkembangan Dakwah Islamiah di Kecamatan Bandar Aceh Tengah*. Banda Aceh : Fakultas Dakwah, IAIN Ar-Raniry (Skripsi).
- Nirbayo, Katimin
1979 *Gula Rakyat Tradisionil di Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh.
- Noer, Amiruddin et al
1982 "Penelitian Hukum Adat Tentang Hukum Tanah di daerah Kecamatan Peugasing", Penelitian hukum Adat tentang Tanah di Daerah Istimewa Aceh. Banda Aceh : (?)
- Nurhajati, S.
1968 *Fungsi Pertanian Bagi Pembangunan Daerah Atjeh Tengah*. Takengon. Banda Atjeh : APDN (Skripsi)
- Paeni, M.
2001 *Kebudayaan di Era Otonomi Daerah*, (makalah pada : Semiloka Tradisi Lisan, 20 – 23 September 2001 di Bogor).
- Panitia Lokakarya Peningkatan Kualitas Sumber Daya Manusia Masyarakat Aceh Gayo
1996 *Hasil Lokakarya Peningkatan Kualitas Sumber daya Manusia Masyarakat Aceh Gayo*. Takengon: Pemerintah Daerah Tingkat II Aceh Tengah
- Panitia Seminar Pengembangan Sumber Daya Manusia Masyarakat Aceh Gayo
1994 *Hasil Seminar Pengembangan Sumber Daya Manusia Masyarakat Aceh Gayo*. Bogor: Panitia Seminar Pengembangan Sumber Daya Manusia Masyarakat Aceh Gayo
- Pasya, Mustafa Kamal
1976 "Kemaharajaan Lingge Tempo Dulu di Aceh", *Pembimbing*. No.9, III (hlm. 38 – 39)
- Paulus, J.
1917 *Encyclopaedia van Nederlansch Indie*. Leiden
- 1921 *Encyclopaedia van Nederlansch Indie*. Leiden
- Perwakilan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh
1973 "Adat Istimewa Perkawinan di Kabupaten Aceh Tengah", Upacara Adat dan Perkawinan di Daerah Istimewa Aceh

- Piliang, Burhan
1985 "To'et, Di balik Kabut Gelelung", *Horison*. XX, 404, Oktober.
- Pos Utara
1974 "Laporan Kepada Gubernur Dista Aceh : Sudah Saatnya Bupati dan Sekda Kabupaten Aceh Tengah Ditarik", *Pos Utara*. 20 Agustus s/d 3 September.
- Qanhar, A. Rahim
1983 Sebuah Potret Budaya Kita : Seni Tradisional Gayo", *Mingguan Bukit Barisan*, 11 Desember.
- Rahmad, Syafarruddin
1980 *Unsur-unsur Animisme dan Dinamisme dalam Masyarakat Kecamatan Bukit, Simpang Tiga Redlong, Aceh Tengah*. Banda Aceh : Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi)
- Raoef, Abd. Et al
1965 "Hasil Seminar Perjuangan Pemuda Indonesia Tingkat II Atjeh Tengah Tanggal 24 s/d 25 Pebruari 1965 di Takengon". Takengon : (Naskah ketik).
- Rasjidah E.
1971 **Ala Pajung (?)**. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara.
- Rasjid, Harun
1971 *Pasa : Saer-saer Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara
1971a *Tamur : Saer-saer Gajo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara
- Rasjid, Harun dan L.K. Ara
1980 *Alam Kubur : Saer-saer Gajo. (Bahasa Gayo dan Terjemahannya)*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rakam, Zainal Bakry
1979 *Pandangan Islam Terhadap Adat Kawin Lari Muneik di Daerah Gayo Lut Aceh Tengah*. Banda Aceh : (Skripsi)
- Rasyid, Harun dan L. K. Ara
1980 *Pasa : Saer-saer Gajo. (Bahasa Gayo dan Terjemahannya)*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Rauf, A.
1982 *Tajuk Dilem*. Jakarta : Proyek Penerbitan Buku Bacaan dan Sastra Indonesia dan Daerah, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Renggali
1961 "Negeri Linge", *Renggali*, No. 3, I (hlm. 18 – 23)

- 1962 "Perundang-undangan Masyarakat Hukum Adat Negeri Linge", *Renggalis*. No. 5, Oktober.
- 1971 "Kelop (Group Kesenian) Didong di Gayo", *Renggalis*. No. 6 (hlm. 25 – 26)
- Robin AB et al
Tt "Album Seni Budaya Aceh", *Album Seni Budaya*. Jakarta : Proyek Media Kebudayaan, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan (hlm. 4 –111)
- Said, Mohammad
1961 *Atjeh Sepanjang Abad*. Medan : (Penerbit Sendiri); (Edisi II, 1983)
- Salim, Soerjadi
1975 *Suatu Tinjauan Tentang Peranan Bank Rakyat Indonesia Cabang Takengon Dalam Mengembangkan Perekonomian Masyarakat Desa di Kabupaten Aceh Tengah*. Medan : Akademi Administrasi Niaga Negeri (Skripsi).
- Samarnawan
1970 *Analisa Administrasi Pemerintah Kecamatan Lingga Isak*. Banda Aceh : APDN (Skripsi)
- Santosa, J.K.
1983 "Penyajian Didong dari Aceh Memukau Masyarakat Solo", *Suara Merdeka*, 24 Oktober
- Sastrowardoyo, Subagio et al (Eds.)
1983 "Genali", *Bunga Rampai Sastra-sastra ASEAN : Sastra Lisan Indonesia*. Jakarta : The ASEAN Committee on Culture and Information (hlm. 40 – 53)
- Sekretariat S.S. Mentari
1979 *Tiga Tahun Sanggar Seni Mentari*. Jakarta : S.S. Mentari
- Sekretariat Wilayah Daerah Aceh
1976 *Daftar Nama-nama Gampong (Desa) dalam Daerah Istimewa Aceh*. Banda Aceh.
- Shorto, H.L.
1976 "Gayo Consonant Correspondences", *Pacific Linguistics*.c 42 (199 – 217)
- Siahaan, Nalom
1982 *Adat Nalihan Na Tolu : Prinsip dan Pelaksanaannya*. Jakarta : Grafina
- Simanjuntak, H.
1976 "Perjalanan Buas Overste G.C.E. van Daalen ke daerah-daerah Gayo, Alas dan Danau Toba", *Mingguan SIB*. 7 Maret s/d 27 Juni
- Sindu
1983 "To'et, Penyair Seni Gyo, Didong Malam", *Kompas*, 23 Oktober

- Sjamsuddin, Nazaruddin
1990 *Pemberontakan Kaum Republik, Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta : Pustaka Utama Grafitti
- Sjehmidin et al
1972 *Tawir*. Jakarta : Dokumentasi L.K. Ara
- Snouck Hurgronje, C.
1903a *Het Gajoland en zijne Bewoners*. Batavia : Landsdrukkerij.
- 1903a "DeBaluwe Prinses het Gajo meer", *Opstellen Geschreventer eeree van Dr. H. Kern*. (Album Kern). Leiden : E.J. Brill (hlm. 45 – 50).
- 1924 "Nota van weken die bij de Aanrakingen met Hoofden en Bevolking van het Gajoland te Behartingen zullen zijn", *Verspreide Geschriften*. Vol. 4 (hlm. 7 – 34)
- Soekardi
1975 *Proses Pengambilan dan Pelaksanaan Keputusan Pada Masyarakat Pedesaan di Kecamatan Bandar Janarata, Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh
- Soekri, ST.
1983 "Kesenian Didong dan Sastra Gayo", *Pelita*. 10 Agustus
- Soerya, Christina
1986 *Pelaksanaan Proyek Operasi Nasional Agraria : Studi Kasus di Desa Purwosari dan Desa Sidodadi, Kecamatan Bandar, Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh
- Sopyan, S.
1977 *Fungsi Tolak Bala Dalam Masyarakat Gayo Takengon*. Medan : FKIS-IKIP (Skripsi)
- Sou'yb, Yoesoef dan Achmad
1976 "Perlawanan Rakyat Alas dan Gayo Luas : Pertempuran di Papareq", *Waspada*. 19 dan 20 Januari
- Sporrij, J.J.
1918 *Het N.W. Gajoland, Batavia : Topografisch Inrichting*
- Suara Karya
1983 "To'et, Petani yang juga Penyair", *Suara Karya*. 16 September
- Sufi, Rusdi
1984 *Perhiasan Wanita Aceh dan Gayo*. Banda Aceh : Proyek Pengembangan Permuseuman Daerah Istimewa Aceh, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Sujionohadi, Kliwon
1973 "Sikap Sungkan Pada Masyarakat Lio dan Gayo", *Tifa Sastra*. No. 19, II (hlm. 23 – 27)

- Surachman, Adjie rp
1983 "Ceh To'et, Petani Sekaligus Penyair : Waktunya Dhabiskan Keluar Masuk Desa, Berpentas", *Berita Nasional*, 15 Oktober
- Suti, H. Nurmin
1979 "Upacara Turun Mandi di Gayo", *Suara Karya*. 26 Agustus
- Suyono, Y. Joko
1988 "Kabupaten Aceh Tengah", *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid 1 : hlm. 43 – 45.
- Suzak
1972 "Sekelumit Mengenal Atjeh : Anak-anak Berkulit Kelabu di Daerah Gajo, Atjeh", *Harian Indonesia Raya*. 29 September
- Syamsuddin, Pardi
1985 *Koperasi dan Eksistensinya di Kecamatan Bukit Kabupaten Aceh Tengah : Studi Tentang Aspek Sosial dan Agama Dalam Koperasi*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh
- Syamsudin, et al
1980 "Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Desa di Daerah Adat Gayo", *Sistem Gotong Royong dalam Masyarakat Pedesaan Daerah Propinsi Daerah Istimewa Aceh*. Jakarta : Proyek IDKD, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
- Talsya, T. Alisyahbana
1986 "Peranan Radio Rimba Dalam Perjuangan Kemerdekaan Indonesia". Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan di Kota Takengon, 20 – 24 Januari (Makalah)
- Tansaran, M. Ali
1986 "Bagaimana Mengembangkan Potensi Kreatif yang ada pada Kenyataan Bahasa dan Sastra Gayo dilihat menurut pandangan Islam". Takengon : Seminar Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan di Kota Takengon, 20 – 24 Januari (Makalah)
- Team Monografi Daerah
1975 *Monografi Daerah Istimewa Aceh Ditinjau dari Seni Budaya*. Banda Aceh : Kanwil P dan K Aceh
- Tensaran, Item
1987 "Didong Salah Satu diantara kesenian Gayo", *Harije*. No. 5 (hlm. 40 – 43)
- 1988 "Apakah Bahasa Gayo Kini Cukup Komunikatif", *Hariye*. No. 6 (hlm. 3 – 5)
- Thaha Tuanaya, A. Malik M.
1984 *Kehidupan Sosial Ekonomi Muge Eungkut di Aceh Utara dan Aceh Tengah : Studi Kasus di Tiga Kecamatan*. Banda Aceh : Pusat Latihan Penelitian Ilmu-ilmu Sosial Aceh

- Thantawy, R.
1980 "Pengembangan dan Pembinaan Kesenian Gayo", *Kesenian Gayo dan Perkembangannya* (M. Affan Hasan et al, Eds). Jakarta : PN Balai Pustaka
- 1989 "Perkembangan Kesenian Didong Sebagai Gejala Perubahan Sosial" (Tanggapan Terhadap Makalah John R. Bowen, 1989 "Meneliti Perubahan Sosial di Tanah Gayo 1900 – 1989" (Naskah ketik)
- Thantawy, R. et al
1982 *Penelitian Tentang Aspirasi Orang Tua Terhadap Pendidikan Anak pada Masyarakat Gayo*. Jakarta : IKIP
- Thantawy R., Zulkifli S. Kilang, AR Darulaman
1999 *Lagu Lagu Gayo Dari Aceh Ciptaan Lakkiki*. Jakarta: Pamator
- Thantawy, R. Et al
2001 *Kamus Bahasa Indonesia-Gayo*. Jakarta: Balai Pustaka
- Tiechelman, G.L.
1933 "Gajoland", *De Aarde en haar Volken*. 69 (hlm. 34 – 40)
- To'et
1983 Puisi-puisi Gayo (Dalam Bahasa Indonesia). Jakarta : Teater Arena, TIM (Naskah stensilan)
- Troepen
1929 Note betreffende het Troepen Commando "Takengon". Kutaradja : (Naskah ketik)
- Tsurayya
1988 *Kekeberen (Ceritera) dalam Masyarakat Gayo dalam Kaitannya dengan Dakwah Islamiah*. Banda Aceh : Fakultas Dakwah, IAIN Ar-Raniry (Skripsi)
- Tunggal, Harun Al Rasjid
1968 *Struktur Organisasi Pemerintah Ketjamatan Kota Takengon*. Banda Atjeh : APDN (Skripsi)
- Umar, Jacob
1966 "Bahasa Gayo dan Bahasa Indonesia Purba", *Seminar Bahasa Atjeh*. Banda Atjeh : IKIP Banda Atjeh
- 1975 *Analisa dan Penelitian Kurikulum dan Silabus Pelajaran Bahasa Indonesia SMEA Negeri Takengon*. Medan : Jurusan Sastra dan IKIP (Skripsi)
- Van Beets, K. Th.
1933 *Memorie van Overgave Afdeeling Gajo – en Alaslanden* (Laporan Pemerintah Hindia Belanda)

- Van den Broek, W.F. Palmer
1936 Aavillende Memorie Betreffende de Onderadeeling Gajo Loeos Fungeerend Controler (Laporan Pemerintah Belanda)
- Van 'T Teer, Paul
1979 *Perang Aceh : Kisah Kegagalan Snouck Hourgronje*. Jakarta : Graffitipers.
- Veth, P.J.
1987 "De Gajo's, een Volksstam in de Binnenlanden van Atjeh, TNAG, 2 (hlm. 30 – 31)
- Virgo, Ermus P. Lautu
1972 "Mudere", *Tifa Sastra*. No. 7. I (hlm. 22 – 25)
1973 "Seni Menganyam Tikar Gayo", *Semayang Gayo*. No. 3, Juli (hlm. 21 – 24)
1986 "Ukiran Kerawang Gayo Kini Mulai Digalakkan", *Hariye*. No. 3, Juli (hlm. 3 – 9)
- Virgo, Ep
1971 *Tajuk*. Djakarta : Dokumentasi L.K. ara
1971a *Beberapa Pantun Ep Virgo*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara
1972 *Djerlep : Puitisasi Al Qur'an*. Djakarta : Dokumentasi L.K. Ara
- Volkstelling
1933 *Volkstelling 1930*, Vol. 4 : Inheemsche Bevolking van Sumatra. Batavia: Departmet van Economische Zaken
- Valz, Wilhelm
1912 Nord Sumatra. Band II : Die Gajolander. Berlin Dietrich Reimer
- Voorhoeve, P
1955 *Critical Survey of Studies on the Languages of Sumatra*. Koninklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde, Bibliographical Series, No. 1, The Hague : Martinus
- Vredenburg, Jacob
1980 "Dua Masyarakat Keagamaan Dihubungkan dengan Keluarga Gayo di Kampung Bebasan (Aceh Tengah)", *Bunga Rampai Tentang Aceh* (Ismail Suny, Ed.), Jakarta : Bhratara (hlm. 394 – 417)
1981 "The Kinship Structure of Two Female Religious Communities in Bebasan (Gayo – Land) Central Aceh", *Masyarakat Indonesia*, VIII. 1 (hlm. 29 – 41)
- Vredenburg, Jacob et al
1973 *Dinamika Sosial dan Perubahan Sosial di Daerah Gayo*, Jakarta : Terbitan Khusus Berita Antropologi, Jurusan Antropologi Fakultas Sastra U.I.

- 1974 *Dinamika Sosial dan Perubahan Sosial di Daerah Gayo (Progress Report II)*. Jakarta : Terbitan Khusus Berita Antropologi, Jurusan Antropologi Fakultas Sastra U.I.
- Wahab, Baharuddin (Ed.)
1986 *Kumpulan Bahan Diskusi : Peranan Rakyat Aceh Tengah (Gayo Alas) Dalam Perang Kemerdekaan*. Jakarta : (Naskah ketik)
- Wahab, M. Salim
1980 *Tinjauan Selintas Adat Istiadat Gayo Lues*. Banda Aceh : PDIA
- Walad, Jusuf et al
1971 *Monografi Daerah Kabupaten Atjeh Tengah*. Darussalam : Universitas Sjah Kuala dan Badan Perencanaan Pembangunan Atjeh
- Wallon, L.
1878 "Les Gaious et lamer interieure (Atchin)", *Annales de L'Extreme Orien*. 1 (hlm. 179 – 183)
- Wardiana, AD
1979 *Kemungkinan Omamen Aceh Tengah Dapat Dijadikan Sebagai Bahan Pelajaran di SMA*. Medan : FKSS – IKIP (Skripsi)
- Waspada
1975 "Tinjauan Umum Tentang Hukum Adat Gayo", *Waspada*. 29 – 31 Desember (Diskusi Masalah Sosial Budaya Gayo)
- 1976 "Adat Istiadat Gayo Terdapat Dalam Didong", *Waspada*. 7 – 9 Januari (Diskusi Masalah Sosial Budaya Gayo)
- Yusuf, Munawif
1983 *Dukun Bayi di Pedesaan Gayo : Studi Kasus di Kecamatan Bintang. Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Pusat Latihan Ilmu-ilmu Sosial Aceh
- Zainuddin, AKM
1980 *Animisme Dalam Kepercayaan Masyarakat Gayo : Studi Kasus di Kabupaten Aceh Tengah*. Banda Aceh : Fakultas Ushulludin, IAIN Ar-Raniry (Skripsi)
- Zainuddin, H.M.
1961 "Sedjarah Negeri Gajo", *Tarich Atjeh dan Nusantara*. Medan : Pustaka Iskandar Muda (hlm. 197 – 202)
- Zulkarnaen
1988 *Pengaruh Pariwisata Terhadap Kesenian Didong Gayo di Daerah Tingkat II Aceh Tengah*. Medan : FPIPS – IKIP (Skripsi)
- Zuska
1972 "Pestak Pejer", *Semayang Gayo*, no. 2, I (hlm. 10 – 16)
- 1973 "Didong : Perkembangan dan Pengembangannya", *Semayang Gayo*. No. 1 (hlm. 14 – 17)

- 1977 "Munitik", *Harian Palapa*. 9 September
 - 1977a "Perasin", *Harian Palapa*. 6 Oktober
 - 1978 "Oros Kebanyakan", *Analisa*. 17 Desember
 - 1978a "Semah". *Analisa*. 17 Desember
 - 1978b "Man Ku Wih" *Analisa*. 31 Desember
 - 1979 "Takengon Berwajah Baru", *Analisa*. 6 Juni
 - 1979a "Bejamu", *Analisa*. 9 September
 - 1980 "Dari PPM ke Sadar dan Kegiatan Kesenian di Gayo", *Kesenian Gayo dan Perkembangannya* (M. Affan Hasan et al, Eds.), Jakarta : PN Balai Pustaka
 - 1982 "Mantang (Adat Istiadat Gayo)". *Analisa* 3 Nopember
- Zuska, Fikarwin
- 1988 "Pendidikan Dalam Keluarga Menurut Budaya Gayo, Sangat Menunjang Suksesnya Pendidikan Formal", *Harian Analisa*, 18 Januari.
 - 1988a "Akar Budaya Pendidikan di Luar Keluarga (Kasus Tanah Gayo)", *Harian Analisa*, 1 Pebruari.
 - 1988b "Wanita : Bagian Hakiki dari Harga Diri Warga Klen", *Harian Analisa*, 29 Pebruari
 - 1988c "Wanita Sebagai Remaja Putri dalam Masyarakat Gayo", *Harian Analisa*. 20 Maret
 - 1988d "Wanita Sebagai Isteri Menurut Budaya Gayo", *Harian Analisa*. 28 Maret
 - 1988e "Demokrasi Menurut Budaya Gayo", *Harian Analisa*. 27 Mei
 - 1988f "Latar Belakang Kultural Pembentukan Etos pada Masyarakat Gayo", *Majalah Mahasiswa Wacana*, No. 1, II
 - 1989 "Beluh Gip : Cara Pacaran Tempo Doeloe di Masyarakat Gayo", *Harian Analisa*. 21 Mei.
 - 1989a "Gayo Uken – Toa : Perbenturan Yang Tidak Melenyapkan", *Serambi Indonesia*, 12 Desember
 - 1991 "Irama Hidup Masyarakat Tani Sawah", *Mimbar Umum*, 27 Agustus.

Lampiran : (I)

CONTOH : LIRIK KARYA BEBERAPA CEH

(1). Pengertian "DIDONG" dalam lirik ceh SALI GOBAL :

D I D O N G

Didong, didong, didong do didong ni
didong ko kin seni urang gayo ni
tikik-tikik teles basa
bijak cerdik tutur kata
roneng tikik makin gaya
osop macik pora-pora
didong denang, didong denang ku denang

Didong, didong, didong nge muturun
nge berlapis alun ari jemen mi
tiep ate tiep jantung
beluh sabe kao nunung
gih bertape gih berkarung
berketibung jantung rasa
didong denang, didong denang ku denang

Didong, didong, didong nyanyi Gayo
nge berlapis alun ari jemen mi
surak-surak ku reriye
sara sintak i sedenge
kaul kucak tue mude
sungguh gure umah sara
didong denang, didong denang ku denang

Didong, didong, didong nyanyi Gayo
ke tewah lemeno, lemut lemi
pinah masa pinah lagu
makin ara didong demu
ke sedenge tepok pumu
se kekabu kapas jawa
didong denang, didong denang ku denang

Didong, didong, didong ke besilo
tue lelang bujang ilen
i wan denang pepongotan
terbayang bur takingen
uyen uten bengi hawa
didong denang, didong denang ku denang

Didong, didong, didong ke tetue
i wan daring nite nulang kaji
menge didong urum canang
gih terampong beru bujang
edet jenyong perdu batang

gemilang masa pudaha
didong denang, didong denang ku denang
Didong, didong, didong se berkiser
ku tiep pelejer iwan puisi
 didong denang ninget kampung
 gure riang nasip untung
 mubengkalung duka cita
didong denang didong denang
 Berketibung I wani jantung
 Berjunte I wani ate

DIDONG

*(Didong, didong, didong duh didong
didong kau seni, seni orang Gayo
 sedikit-sedikit terasa basa
 bijak cerdik tutur kata
 sedikit norak makin gaya
 hilang resah sementara
didong dedang, didong dendang ku dendang
Didong, didong, didong jadi ingatan
ke hati tertanam kusirami
 tiap hati tiap jantung
 setiap kali kau datang
 tak berpundi tak berkantong
 berketimbung jantung rasa
didong dendang, didong dendang ku dendang
Didong, didong, didong turuntemurun
berlapis alun sejak dahulunya
 bersorak ria meriahnya
 satu lagu masa lalu
 besar kecil tua muda
 sungguh indah balai upacara
didong dendang, didong dendang ku dendang
Didong, didong, didong nyanyian Gayo
kau gerai, lemah-lembut
 pindah masa pindah lagu
 semakin ada didong ketemu
 tepuk jari tempo dulu
 kini alas kapuk kapas jawa
didong dendang, didong dendang ku dendang
Didong, didong, didong lanjut usia
berdidong di rantau menyimpan mimpi
 dengar didong dengar canang
 dalam tembang tangisan
 terbayang tanah takengon
 hutan pinus hawa dingin*

*didong dendang, didong dendang ku dendang
didong, didong, didong lanjut usia
sambil baring kaji ulang
dengar didong dengar canang
tak terhempang gadis-bujang
adat terpancang perdu-batang
gemilang masa dulunya
didong dendang, didong dendang ku dendang*

*Didong, didong, didong sudah teradat
didong membuat muatan dalam rohani
mendengar didong sesekali
hati condong ingat asali
pada cerobong ulen-ulen
acara perkawinan upuh-pera
didong dendang, didong dendang ku dendang*

*Didong, didong berputar
pada pelajar dalam puisi
didong dendang teringat kampung
lepas bimbang bermenung
gembira riang nasib untung
membuang duka cita
didong dendang, didong dendang ku dendang*

*Berketimbang dalam jantung
Berjantai dalam hati*

Lampiran : (II)

RESAM PERATURAN DI NEGERI LINGE

T a m p u k :

" Turun ni firman ari Tuhen
Geh ni hadis ari Nabi
Sebde ku ujung Acih
Inget ku negeri Linge"

Si sihen kin "Inget ku negeri Linge" oya le :
"Umah pitu ruang, penulang tujuh pekara
I langit bintang tujuh, I bumi kal pitu mata
Loh pirak tali pasa, dedawan pitu mata
Tali ni si opat beranak ku si pitu
Tali ni si pitu berama ku si opat
Si opat mukawal, si pitu mudeniye
Inget ni si opat, atur ni si pitu
Resam ni si empat belas".

Pasal 1

Edet ni Pote Merhum, ukum ni Siah Kuala
Edet bersipet ujut, ukum bersipet kalam
Edet munukum bersipet ujut, ukum munukum bersipet kalam.

Pasal 2

Kampung musarak, negeri mu reje
Sarak opat, pintu opat
Sudere genap mupakat
Petuwe musidik sasat
Imem muperlu sunet
Reje musuket sipet.

Pasal 3

Reje (edet) atan astana, Imem (ukum) atan agama
Petuwe munoweni pintu, pertama si kuderet, kedue si kuwas
Petuwe si munengone, kerna petuwe musidik sasat.

Pasal 4

Kejurun mupendari, Reje mujari kaki, Petuwe musekolat, Imem mukatip
Murip I kanung edet, mate I kanung bumi
Mate enggih muapah, murip enggih mupenengisen
Murip benar, mate cuci
Murip muamilen, mate musebeb.

Sipet ni reje :

Adil, kasih, benar, cuci
Munyuket gere rancung, munimang gere angik
Seneta due jengkal, senare opat kal.

Pasal 5

Pantang ni edet :

Kemalun ni edet opat perkara

Madu opat, kemalun opat

1. Nahma teraku
2. Deniye terlangis
3. Malu tertawan
4. Bela mutan

Ukume:

Konot kerat duwe, naru kerat tige

I ruang bela ni tete, I belang bela ni kerpe.

Pasal 6

Sumang ara opat perkara :

1. Sumang percerakan
2. Sumang kedudukan
3. Sumang peralanan
4. Sumang penengonen

Bukti ukum me kin si salah :

Yet, penayat, penyabit, alal mal, mata bene

Pasal 7

Si munyalahi edet onom perkara :

1. terjah
2. empah
3. tangak
4. tonga
5. keliling
6. juge

Petuwe nguk munyalahi : tige teil sepa

Reje nguk munyalahi : lime teil sepa

Kejurun nguk munyalahi : seratus teil sepa

Pasal 8

Pelolo/mununuh : "Edet Rasul, ukum Allah"

Si perin "Edet Rasul" :

1. Rujuk
2. Ma'as
3. Diyet
4. Bela

Si perin "Ukum Allah" :

Rusak besalin, mate berbela

Oros mamur oros gantie

Rayoh mamur rayoh gantie

Nyawa beluh nyawa gantie

Atau si perin :

1. Sorah beganti, juwel bebeli
Kerje muwali, utang piutang musaksi
2. Sorah iganti, juwel ibeli
Bersaksi suhot atau bener, iatan penel, berhakim berhukum,
samut berjangko, pinyem beritau

Pasal 9

Kejahatan

Yang dikatakan kejahatan adalah :

1. Roba : Ike i wih wunen labu mupecah
Ike i bur perutemen baju murebek
Ike i belang penyemuren jangkat metus
2. Mengeroba : Gere i pan wih rukah
Gere i pan ukum nikah
3. Angkara : Kejahatan, pejinen wan sara belah i perin angkara
4. Masukkara : Perbuweten si gere patut, lagu bejine ari sesara belah ku belah len, iperin masukkara.

Pasal 10

Kewajipen ni reje ku rayat :

Amar suruh nahi tegah
Suruh baik tegah jahat
Doa mutali sempena mutingiren
Munimang enti angik
Munyuket enti rancung.

Pasal 11

Kewajipen ni rayat ku reje :

- a. Terbilang si jeroh ketike si bise, rayat wajib munosah ku reje : "Aji pangir, oros segantang, lepat telu". Ike male besinte atawa kenduri, wajib muniro ijin ku reje : "Doa mutali sempena mutingiren."
- b. Angkap berpenesah
Juwelen berpenesoh
Murip bertenes
Mate berbedes

Murip bertenes : Anak banan si kerje juwelen, ike unyuke nge iterime ama/ine e, wajib ama/ine e munyerahni anake a ku umah ni si rawan urum penemahan tempah penuripni anakke a, ini gerale "munenes."

Mate berbedes : Ike anak banan nge i tanesen, mari oya si rawan ulak ku Tuhen, wajib pemili ni si rawan munulak ni si banan ku umah ni ine/ama e, isertai reta tempah si penah iemahe. Munulak ni anak banan ni iperin "berdedes".

- a. Penesah ari Rayat : f.3.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.-, unyuk f.120.-, penesoh f.10.-
- b. Penesah ari Petuwe : f.7.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.-, unyuk f.130.- penesoh f.10.-
- c. Penesah ari Imem : f.7.50.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.-, unyuk f.140.- penesoh f.10.-
- d. Penesah ari Penghulu : f. 10.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.- unyuk f.150.- penesoh f.10.-
- e. Penesah ari Reje Cik : f. 22.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.-, unyuk f.200.- penesoh f.10.-
- f. Penesah ari Kejurun : f. 44.-, cap f.1.25.-, usur f.1.- jari malim f.1.- unyuk f.1.200.- penesoh f.10.-

Si berhak menerime bagin :

- a.b.c. : Sarak Opat
- d. : Reje Cik
- e. : Kejurun
- f. : Sagi pendari (reje/pengulu-pengulu)

Pasal 12

Munentun Ling :

Si perin "ling", ike anak mutuang kin reje ari ama e si tengah murip ilen, wajib iber ku Kejurun :

1. Mas 5 teil, f.10.-
2. Lapik nemat f.1.25.-
3. Diyah tawar f.10.-
4. Wih sara tenting, kero sara suwep, gule sara neles.

Pasal 13

Munentun Baju Ding :

Siperin "Baju ding", ike anak mutuang kin reje, tape amae ngebenasa, wajib muber ku Kejurun :

1. Baju ding f.10.-
2. Mas 5 teil, f.10.- (iterime ari sagi pendari)
3. Lapik nemat f. 1.25.-
4. Diyah tawar f.10.-
5. Wih sara tenting, kero sara suwep gule sara neles

Pasal 14

Peceren :

Cere berpeceren

Masuk berpemasuen, (urum berperurumen)

Peceren f.10.-

Pemasuken f.10.-

Wih sara tenting, kero sara suwep, gule sara neles.

Pasal 15

Sarat doa :

Ike rayat merukah (mubuwet) ni tanoh belang atawa uten wajib berunger ku kejurun, serta mubir sarat doa f.1.25,-

Ini iperin : " Doa mutali, sempena mutingiren".

Pasal 16

Teragu :

Ike ara sesara jema male mujuwel atawa muggeden ratae, seminsel ume atawa empus , wajib muber ku Sarak Opat f.2.50,-. Ini si begeral : "Tanoh gade beritau, tanoh juwel beteragu."

Pasal 17

Mubon jema kin Pengulu atawa Reje Cik :

Ike sesara jema male ibon kin Pengulu atawa Reje Cik, wajib jemani mubir ku Kejurun:

1. Lapik nemat f.1,25.-
2. Mas 5 teil, f.10.-
3. Diyah tawar f.10.-
4. Unyuk ni Peteri F.44,- (iber ku sagi pendari)
5. Koro sara, oros segenap dirie, kunyit pitu kal, apam 44.

Pasal 18

Hak Allah urum Hak Edem :

- a. Si perin Hak Allah oya le tanoh uten atawa tanoh belang si gere penah ilen ibuwet ni jema (rayat)
- b. Si perin Hak Edem, oya le belang si mutempeh, uten si musenuwen.

Pasal 19

Jema kin Kejurun :

Ike sesara jema male ibobon kin Kejurun, jema wa wajib mubir ku sagi pendari :

1. Mas 5 teil, f.10.-
2. Diyah tawar f.10.-
3. Unyuk ni Peteri f.1.200,-
4. Koro pitu, oros segenap dirie.

Pasal 20

Unyuk delapan gene delapan :

Ike sesara jema beru munik ari sara belah ku belah len, rela duwe sekenak, unyuk si f.120,- harus ibagi duwe urum sagi Pendari. Ini le si perin edet : "unyuk delapan gene delapan."

Pasal 21

Bale Opat :

Si perin Bale Opat :

1. Bale Reje ibilang (rayat)
2. Bale Menteri ibatang ruang (petuwe)
3. Bale Gading atan Agama (imem)
4. Bale Samsu atan astana (kejurun).

Pasal 22

Munik rela duwe sekenak :

Si perin munik "rela duwe sekenak", ike sesara beru musangka ari belae ku belah ni si bujang si kerna ling nge mikot si turahe we, den perjelenaen ari belah ni beru ku belah ni bujang gere melalui uten (nguk iralani sesereng ni jema banan gere terih), ini le siperin munik rela duwe sekenak.

Pasal 23

Tik sangka :

Ike sesara jema beru musangka ari belae ku belah ni si bujang, den jarak ni kampung ni beru urum kampung ni bujang menarungi uten si gere patut ilangkahi seserang ni jema beru ike gere berpong, ini i perin "tik sangka". Kerna si gere nguk gere, beluh si lagu nini turah ipongen si bebujang.

Pasal 24

Isangkan/Munyangkan :

Si begeral "isangkan", beru gere rela urum reli kin si rawan kerna atawe gre kone. Si bujang munyangkan beru ni urum paksa, seminsel porak lo atawa kelam kejadiin ne. Buwet si lagu nini iperin "isangkan". Jema ini mulenger edet : "madu opat, kemalun opat".

Pasal 25

Ukum Munik, Tik Sangka, Isangkan/Munyangkan

a. Munik :

1. tulak senjata f.10,- (ibir ku wali ni beru)
2. tebus malu f. 10,- (iber ku wali sejuk)
3. temet ni perau f.7,- (iber ku petuwe ni beru)
4. penomen f.10,- (iber beru ku Reje/Pengulu ni beru)
5. hak kancing f. 14,- (iber beru bujang ku Kejurun).

b. Tik sangka :

Ukumme dis ne we urum "munik"

Si mubah, tulak senjata mutamah sehinge mujadi f.20,- si warus ibir ku wali ni sarak ni si banan. Ini pe mayo "unyuk delapan gene delapan".

c. Isangkan/Munyangkan :

1. penetap (ibir ku sarak opat ni si banan)
2. tulak senjata f.10,- (ibir ku wali ni beru)
3. penomen f.10,- (iber ku Reje/Pengulu ni beru)
4. temet ni perau f.10,- (i bir ku Petuwe ni beru)

5. hak kancing/ikot ni ledah f.14,- (ibir ku Kejurun)
6. kedudukuken f.7,- (iber si rawan ku Kejurun)
7. Sirih pinang tujuh f.7,- (ibir ku sagi pendari)
8. Musara bale f.7,- (ibir ku sagi pendari)
9. Rebah tersesuk, layu termatah f.10,- (iber ku Penghulu ni beru). Ini pe mayo : "unyuk delapan gene delapan).

Pasal 26

Mubobon Imem, Petuwe Kampung

Ike sesara jema mele ibobon kin Imem atawa Petuwe kampung, jema ni warus mubir :

1. lapik memat f. 1.25,- (ibir ku Penghulu/Reje)
2. mas seteil sepa f.3,- (ibir ku Penghulu/Reje)
3. kero sara suwep, wih sara tenting, gule sara neles

Pasal 27

Menerima kewajipen rayat :

1. penemah ari rayat (penangkap) f. 3,- (ibir ku Sarak Opat)
2. cap ari rayat f.0.25,- (ibir ku Pengulu/Reje)
3. usur f. 1.- (ibir ku Pengulu/Reje)
4. jari malim f.1.- (iber ku Imem)
5. penesoh f.10,- (iber ku Sarak Opat)

Penesah dan penesoh ari Imem/Petuwe pe warus iserahan ku Sarak Opat.

Pasal 28

Menerime kewajipen Penghulu :

Peraturen ni dis ne we urum pasal 27. Si mubah kewajipen ni Pengulu, edet penesah (penagkap) f.10,- den penesoh f.10,- iber ku Reje Cik.

Pasal 29

Menerime kewajipen Reje Cik :

Peraturenne dis ne we urum pasal 27. Selen ari edet penangkap f.22,- den penesoh f.10,- si warus iber ku Kejurun, len ari oya terserah ku Sarak Opat.

Pasal 30

Tebus waris :

Ike sesara jema iangkap ari sara kampung ku kampung len kumdien si banan benasa, munaringen sara atawa rowa kekanak, seminsel anak rawan atawa anak banan, ike anak ke male l mayie, amae ni warus mubir tebusan ku ahli waris ni ine e f.40,-

Pasal 31

Pembasuh ni lante :

Si begeral pembasuh ni lante, ike ara sesara jema banan si nge betempat, betanang ari sara kampung ku kampung ni jema len, sawah kone tekediren jema oya sakit dapur (besalin). Ike inen kekanaka male ulak ku kampung dirie, we warus muber f.10,- pembasuh ni lante ku Sarak Opat belah ni kampunga.

Pasal 32

Munyemet Tali metus, Muganti Totor Mupolok

Anak juwelen si nge lunes unyuk ke, ketape gere ilen itenesen, tekdiren si rawan ulak ku Tuhen, ike ara abang atawa engi ni si rawan, wajib abang atawa engie ni, mugerjei banan si nge balu ne.

Pake ni warus mubir ku wali ni si banan, gerald le "peng pemalu" :

1. Ike sara ine f.3,-
2. Ike sara datu f.5,-
3. Ike sara belah f.7,-

Peng ini gere ibagi ku pemili (Sarak Opat).

Pasal 33

Menesahan Sesara Jema Anak Ranto (minah belah)

Sesara jema male minah belah ari belah ku belah len (minah reje), nguk we kin penduduk, ike sediken nge mubir si wajib f.40, urum kero sara suwep, wih sara tenting, den gule sara neles.

Peng si f.40,- ni ibagi kin :

- a. Kejurun f.10,-
- b. Sagi Pendari f.30,-

Pasal 34

Talak Pasah :

Sesara jema si nge betempat, ke sediken puren, si rawan mupenyakit :

1. buruk napas
2. mubuduk
3. mukurep
4. mate beden

Keta ara hak ni si banan muniro cere (pasah) ari si rawan. Si muniro cere ni gere nguk sanah pe ikonon kewajipen.

Pasal 35

Upah Talak

Kesediken si banan muniro cere ari si rawan, tape si rawan gere ara bemeksud munyeren ne, te kune si banan memaksa si turah l ceren, keta si rawan ara hak ke (wajib) muniro upah talak f. f.70,- ku si banan si ceren.

Pasal 36

Pasah :

Kesediken si rawan sara tun munaringen si banan, gere munosah nepekah batin, wajib si banan memasah ni si rawan dengon kewarusen mubir f.6.25,-

Pasal 37

Si Opat Mukawal, Si Pitu Mudeniye

A. Si Opat Mukawal :

1. Kejurun Linge
2. Sultan Aceh
3. Sibanyak Linge
4. Reje Pagar Ujung

B. Si Pitu Mudeniyé

a. Si Pitu Johor :

1. Cik Serule Lanang Bejaye
2. Cik Lumut Urang Kaya Jana Putera, Mengumang Mengumbali
3. Cik Kuala Mamang Terune
4. Pengulu Linge Urang Kaya Bunge Lede
5. Cik Rema Urang Kaya Biji Kerma
6. Cik Gele Urang Kaya Ali Muhammad
7. Cik Peparik Urang Kaya.

b. Si Pitu Acih

1. Reje Bukit Urang Kaya Pacing Sri Bona (Luju Alang Sisik Rembiye)
2. Cik Kutelintang Urang Kaya Sri Kana
3. Cik Porang Urang Kaya Mata Temor Ulu Tembege
4. Cik Gerpa Urang Kaya
5. Cik Gegarang Pengulu Kali Urang Kaya
6. Kejurun Bintang Urang Kaya
7. Reje Kemala Suluh Terang.

c. Si Lapan Johor :

1. Reje Nawar Deram Johor
2. Pengule Bedak
3. Pengulu Mungkur
4. Pengulu Payung
5. Pengulu Kute Ujung (Reje Sidik)
6. Pengulu Kerlang
7. Pengulu Pertik
8. Kepala Akal

d. Si Lapan Acih :

1. Reje Jalil
2. Reje Meluem
3. Pengulu Bujang
4. Pengulu Timangan
5. Pengulu Beno Menye Pait
6. Pengulu Bugak Karung Pengerimun
7. Tengku Akim
8. Imem Bale.

Pasal 38

Kahar/kahar Allah :

- a. Kahar : Sara perbuweten mungenaki reta ni jema len, kerna gere ara jelen len, i uwetne urum jelen paksa. Buwet si lagu nini "Kahar" gerale.
- b. Kahar Allah : Sara perbuweten mengenaki reta ni jema len urum sarat, ketape sarate nguk i perin tipis ilen. Buwet si lagu nini i perinen "kaharolah" (Kahar Allah) gerale.

Pasal 39

Muneduhni Reje Cik Atawa Pengulu

Reje Cik atawa Pengulu, depet iteduhén ike salah sara si gere ruh i buwet ne, seminsel :

1. Jahil we munuweten reta ni jema len

2. Minimang angik munyeket rancung
3. Si salah i benar ne, si benar si salah ne
4. Nipe mate mudolot (gere menurut resam peraturen, melengkan sekenak diri e)

Pasal 40

Muneduhni Imem

Imem wajib i teduhen ike buwet ni Imem ma salah satu :

1. Si haram i halal ne
2. Si halal i haram ne
3. Gere ber amat-amatan ku firman ni Tuhen ku hadis ni Nabi.

Pasal 41

Muneduhni Petuwe

Petuwe wajib i teduhen ike Petuwe a mubuwet ni salah satu :

1. Gere munyidik sasat wan Sarak Opat
2. Gere munyidik sana si kejadian wan sarak ka.

Pasal 42

Bilangan Berat : Berat malu Wajib Edet

Berat malu atan batang ruang

Wajib edet atan astana

Wajib atan tempat, warus barang kapat.

Pasal 43

Mungkir sumpah, dewa saksi

Mudewa hadis engon ku nematne

Mudewa edet mai ku Empu e.

Pasal 44

Kejadin sigere nguk iterime den gere nguk ara

Gantung tunung enggih berdeniye

Patah titi enggih mureta

Mas enggih berpuro

Koro enggih beruwer

Rom enggih bekeben.

Pasal 45

Salin Peniri :

Ike ara pelolo wan sara belah, atawa antara sara belah urum belah len, wajib ara salin

Peniri :

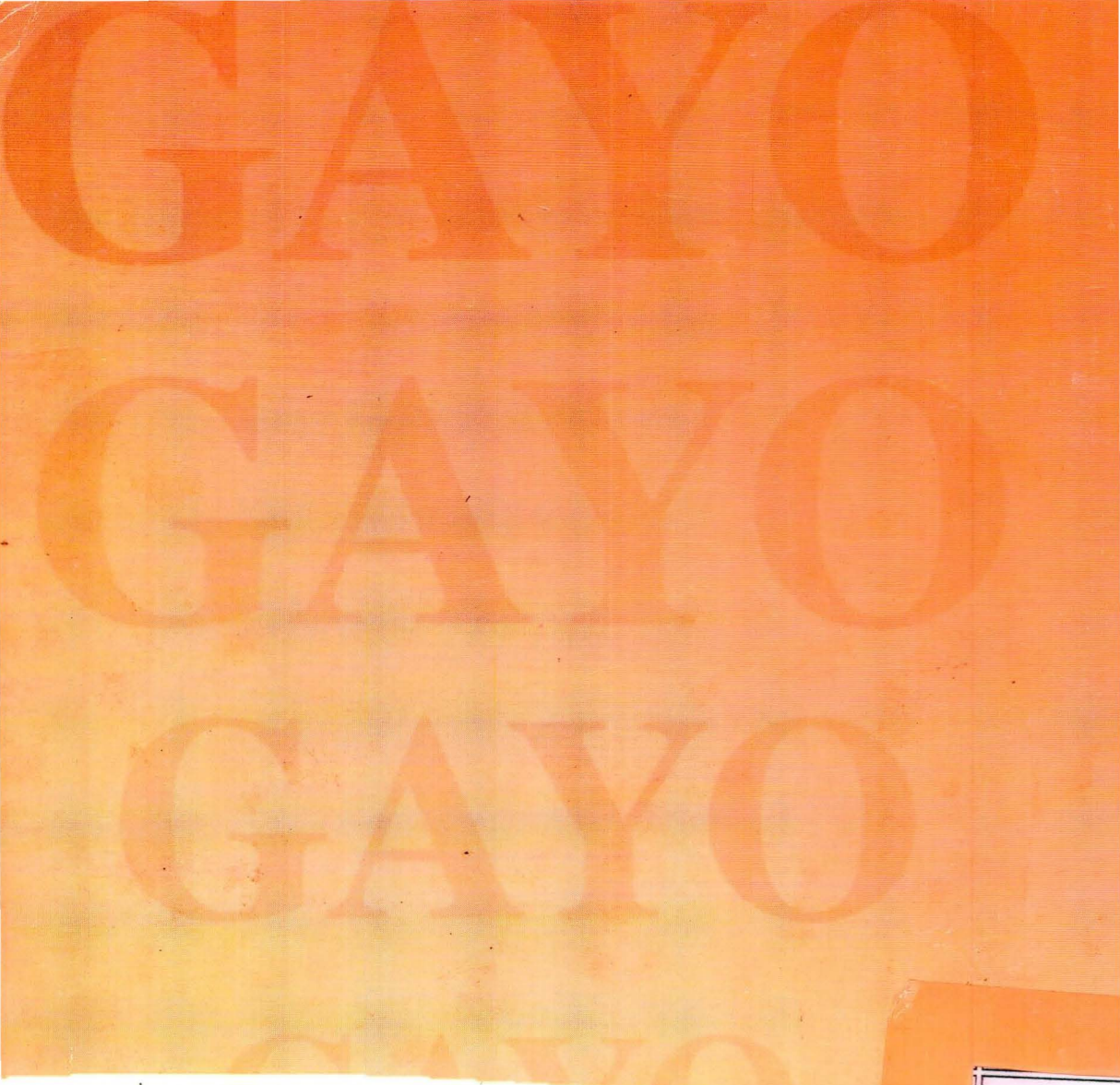
1. Ari rongok kuatas mas 10 teil, f.20,-
tamah sara koro, oros segenape
2. Ari rongok ku pingang, mas 5 teil, f.10,-
tamah sara kaming, oros segenape
3. Ari pingang ku kidding, mas 1 teil, f.2,-
tamah sara kurik, oros segenape.

Penutup

Telah cukuplah 45 pasal di dalam Peraturan Pokok Hukum Adat Gayo (resam peraturen) ini menerangkan adat istiadat Negeri Gayo umumnya dan kepada segenap pihak dari penduduk negeri Linge khususnya.

Maka dengan sengaja resam peraturen ini dibuat adalah dengan persetujuan S.P. Tuan Besar Residen Atjeh dan S.P. Tuan Besar Asisten Resident der Noorkust van Atjeh dengan sepakat pula H.P.B. Takengon pada tahun 1940.

Adat yang ditentukan dalam buku ini bukanlah diada-adakan dan dibuat-buat. (Ia sudah ada) dari semenjak adanya negeri Linge hingga sampai sekarang (dan) wajib dilakukan oleh segenap penduduk tanah Gayo.



Perpus
Jend

**PROYEK PENGEMBANGAN KEBIJAKAN NILAI BUDAYA, SENI DAN FILM
TAHUN 2003**