

## Kepercayaan Pra-Islam Tani Melayu di Kelantan Dialog Budaya antara Raja dengan Tani

HANAPI DOLLAH

### ABSTRAK

*Perbincangan mengenai budaya pra-Islam dalam artikel ini menyentuh aspek kepercayaan yang berkaitan dengan simbol dan makna dalam konsepsi kebudayaan. Walaupun ahli-ahli masyarakat mempunyai perbezaan dari segi pemikiran, perasaan, dan perlakuan tetapi mereka mempunyai persamaan dalam memahami simbol dan manifestasinya melalui saluran komunikasi. Di antara kegiatan kesenian yang mempunyai unsur dan pengaruh dari zaman pra-Islam ialah drama tari, drama upacara, kesenian pentas, dan kegiatan masa senggang. Kegiatan kesenian ini tersebar secara menyeluruh di kalangan semua lapisan masyarakat. Malah terdapat dialog yang berterusan di antara pelaku dari kelas yang berbeza menerusi kesenian ini.*

### ABSTRACT

*The discussion of Malay Pre-Islamic culture, i.e. belief system, in this article is an example of a work in the so-called symbols-and-meanings conception of culture. Members of a society can vary greatly in thoughts, feelings and behaviour, yet they hold in common understanding of the symbols and representation through which they communicate. The elements of the Malay pre-Islamic culture which can be seen in Kelantan are dance drama (makyong, menora), ritual drama (petri/peteri, bageh), performing art (dikir barat) and past-time activities (wau, gasing, rebana ubi, pelaga lembu). This culture is well distributed across the social classes and each contains a shared understanding among them. These classes do communicate with each other through this culture. In other words, this culture represents a continuous dialogue between the upper and the lower class.*

Penyelidikan budaya kebelakangan ini telah mengambil dimensi baru dari segi teoritikal (Shweder 1984). Budaya sesebuah masyarakat tidak lagi dilihat dalam bentuk dikotomi sebagaimana yang dilakukan oleh Redfield (1954) ataupun hanya dilihat setakat perlakuan sebagaimana definisi yang dikemukakan oleh Tylor (1871). Penyelidikan budaya tersebut bertolak daripada definisi budaya yang dikemukakan oleh Geertz (1973). Geertz berpendapat bahawa budaya sebagai suatu

persejaraan pemindahan pola-pola makna yang terkandung dalam lambang-lambang. Melalui lambang-lambang itu manusia berhubungan, melanjut dan membangun pengetahuan dan sikap terhadap kehidupan.

Dari definisi Geertz itu, budaya disimpulkan sebagai suatu sistem makna yang dikongsi. Terdapat berbagai-bagai makna, tetapi pendokong budaya berkenaan mempunyai konsensus tersendiri sebagaimana konsensus mereka atas bahasa yang mereka gunakan. LeVine (1984) dalam kajiannya tentang witchcraft dan sorcery telah membahaskan konsensus dan perkongsian makna tersebut. LeVine telah membuat penyelidikannya sepuluh tahun terkemudian daripada Philip Mayer (1954). Kedua-dua mereka mengkaji perkara yang sama di kalangan orang Gusii di Kenya tetapi di dua buah komuniti yang berbeda. Jarak antara kedua-dua buah komuniti itu kira-kira 16 kilometer. Pada tahun 1974, LeVine melakukan lawatan kedua ke kawasan kajiannya. Dalam jarak waktu lebih kurang 30 tahun (1954-1974), penyelidik budaya Gusii tersebut boleh menemui skrip yang sama tentang witchcraft dan sorcery mereka (LeVine 1984,71).

Oleh kerana budaya itu sebagai sistem makna, iaitu boleh dianalogikan dengan bahasa, maka kedudukannya tidak berkotak-kotak secara terpisah antara satu bahagian dengan bahagian yang lain. Umpamanya, apa yang selalu disebut dahulunya "sistem kepercayaan" sebenarnya sekarang disedari bahawa terdapat banyak perkara lain di dalam selubung kepercayaan itu (Shweder 1984, 9-12). Untuk menjelaskan isu ini, sekali lagi dikemukakan penyelidikan LeVine di atas. Witchcraft dan sorcery di kalangan orang Gusii bukan semata-mata kepercayaan, tetapi mempunyai kaitan dengan beberapa aspek kehidupan yang lain. LeVine (1984, 72-73) telah menyebut bahawa aspek-aspek kehidupan lain terdapat dalam kepercayaan itu ialah perhubungan interpersonal, situasi sosial, pengagihan ekonomi, repretasi keagamaan, hidup-mati, penyebab-penyembuh penyakit, emosi dan tubuh badan. Semua orang Gusii dewasa menyedari bahawa witchcraft bukan suatu fenomena tersendiri tetapi berkait dengan konteks hubungan sosial, keagamaan dan psikomatik.

Selain daripada LeVine, Sussanne Langer (Shweder 1984) juga telah mengguna pendekatan yang serupa ketika beliau membahaskan tarian hujan Pueblo. Tarian itu tidaklah dilihat dari sudut kepercayaan semata-mata. Tarian itu adalah sebuah drama kehidupan yang melibatkan tuhan-tuhan, alam sekitar dan orang ramai yang mempunyai interaksi sosial yang bermakna. Orang Pueblo membayangkan diri mereka berkaitan dengan hujan dan lanskap. Bayangan itulah yang mereka persembahkan dalam tarian tersebut sebagai tanda kepekaan dan pemahaman mereka tentang dunia ini. Tegasnya, Langer berpendapat bahawa orang Pueblo tidak mempunyai kepercayaan mekanistik, iaitu dalam ertikata

“sebab tarian hujan, kesannya hujan”, tetapi lebih luas daripada itu. Kepercayaan yang membayangkan kehidupan harian mereka sendiri.

Justeru itu, pemerian sesebuah fenomenon budaya tidak sewajarnya berkisar kepada perkara atau aspek yang dibicarakan itu sahaja. Sebaliknya ia perlu dikaitkan dengan perkara-perkara lain yang sememangnya bersangkutan dengan perkara berkenaan. Pemerian sesebuah fenomenon budaya perlu dibuat secara panjang lebar (Marcus dan Ficsher 1986,29) ataupun dalam istilah Geertz (1973) disebut sebagai ‘thick-description’. Dengan perkataan lain, pemerian sebarang fenomenon budaya perlu dijelaskan bersama-sama aspek kehidupan lain sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh perbahasan LeVine dan Langer di atas.

Di dalam kerangka teorikal dan pendekatan di atas jugalah artikel ini cuba memperkatakan kepercayaan pra-Islam di kalangan tani Melayu Kelantan.

Kepercayaan pra-Islam ini dipanggil juga sebagai kepercayaan warisan (folk-belief). Kepercayaan warisan ini adalah terdiri daripada gabungan unsur-unsur kepercayaan animisme dan Hindu (Winstedt 1961). Kepercayaan ini terus wujud hingga hari ini dan masih menjadi amalan dalam kehidupan kaum tani Melayu (Shaw 1975; Skeat 1967; Firth 1966; Fraser 1960; Mohd Taib Osman 1967, 1978; Zainal Abidin 1957). Di kebelakangan ini, akibat tekanan daripada modenisasi dan Islamisasi yang berlaku di kalangan orang Melayu, kepercayaan warisan itu tidak lagi sesubur sebagaimana pada tahun-tahun sebelum merdeka, iaitu ketika pengkaji-pengkaji di atas membuat kajian mereka .

Kepercayaan warisan adalah kepercayaan yang menjelaskan bahawa sebahagian persoalan hidup harian dipengaruhi oleh kuasa-kuasa luar biasa yang dinamakan penunggu, semangat, roh, hantu, jin dan sihir. Kuasa-kuasa luar biasa yang bersifat ghaib itu mengganggu kehidupan kaum tani dengan mendatangkan penyakit, tanaman tidak menjadi, ternakan mati, tangkapan ikan berkurangan, tiada kedamaian rumah-tangga dan kemalangan. Persoalan itu sebagai krisis harian, memerlukan penyelesaian segera, sama ada di peringkat keluarga ataupun kampung (Mohd Taib Osman 1978). Oleh sebab itu institusi bomoh<sup>1</sup> terus wujud walaupun dianggap bertentangan dengan agama Islam. Bomoh adalah orang yang mempunyai kebolehan dalam membuat hubungan dengan kuasa-kuasa luar (kuasa luar Biasa) yang ghaib itu (Zainal Abidin 1975).

Unsur-unsur kepercayaan warisan itu juga telah mendasari beberapa upacara, permainan dan persembahan tradisional yang terdapat di kalangan kaum tani. Upacara, permainan dan persembahan itu ialah bageh, main petri, puja kampung, puja pantai, wayang kulit, makyong, menora, perlagaan lembu dan dikir barat (Sheppard 1972; Sweeney 1972; Mohd Fauzi 1967; Affandi 1973). Kesemua persembahan di atas begitu ketara mempamerkan kepercayaan kepada dewa-dewa Hindu. Persembahan yang agak popular dan sering diadakan ialah wayang kulit.<sup>2</sup>

Cerita-cerita yang dipersembahkan dalam pertunjukan wayang kulit ialah tentang kehebatan pertarungan antara Sri Rama dengan Maharaja Wana (Rawana). Sekiranya wayang kulit membawa ceritanya dalam bentuk pergerakan patung-patung, maka cerita yang lebih kurang sama dibawa oleh makyong dan menora dalam bentuk lakonan.

Dari segi sejarah perkembangan, kepercayaan warisan ini juga mendapat tempat dan berkembang di istana. (Aziz Deraman 1975; Syed Naquib 1972). Sehingga hari ini pihak istana masih mengekalkan kepercayaan dan amalan itu, terutama di dalam upacara perkawinan dan pertabalan. Berbanding dengan negeri-negeri Melayu yang lain, negeri Kelantan kelihatan lebih banyak menerima dan mengekalkan kepercayaan warisan itu (Sheppard 1972, 11; Ismail Hussein 1972, 3). Hal ini sudah tentu suatu fenomenon yang bertentangan dengan suatu hakikat lain, iaitu Kelantan sebagai pusat pengajian Islam. Seorang pengkaji tentang perkembangan Islam di Kelantan mengatakan bahawa sungguhpun pusat pengajian Islam terdapat di merata-rata tempat di negeri itu, ia tidak membasmu perlakuan dan kepercayaan lama yang bertentangan dengan Islam (Nik Abdul Aziz 1980, 92).

Beberapa perkara boleh ditimbulkan dalam penelitian tentang kepercayaan dan amalan warisan ini. Pertama, kepercayaan dan amalan itu masih mendapat tempat di istana terutama dalam upacara pertabalan dan perkahwinan Diraja. Kedua, kepercayaan dan amalan itu menjelaskan bahawa persoalan hidup harian adalah diganggu oleh kuasa yang ghaib. Kuasa ghaib itu hanya boleh dihubungi oleh orang tertentu, iaitu bomoh.<sup>3</sup> Ketiga, kepercayaan dan amalan itu berkisar pada persoalan pertandingan, pertentang dan pertarungan antara dua pihak. Dalam upacara bageh dan main petri, pertarungan antara hantu dengan orang yang dirasuknya. Dalam wayang kulit, pertentangan antara Sri Rama dengan Maharaja Wana. Dalam perlagaan lembu atau permainan gasing terdapat pertandingan antara dua kumpulan untuk merebut kemenangan.

Perkara-perkara di atas kalau dipadankan dengan realiti kehidupan harian masyarakat Melayu jelas merujuk kepada persoalan kelas dan pertentangan kelas. Persoalan kelas dan pertentangan kelas ini terus-menerus wujud dalam masyarakat Melayu, baik pada waktu feodal (tradisional) mahupun sekarang, setelah ia mengalami modenisasi. Kelas atasan bukan sahaja cuba mengukuh kedudukan mereka melalui kepercayaan warisan yang meletakkan taraf kedewaan (jelmaan dewa) seperti yang tersirat dalam upacara pertabalan tetapi juga menindas kelas bawahan. Kelas bawahan pula menentang penindasan itu sekadar yang termampu olehnya. Kelas atasan pula berada jauh (ghaib) di kota, di pusat pemerintahan. Kehadiran mereka kepada rakyat, adalah kehadiran untuk 'merusuk' seperti mengerah (kerah) dan memungut 'hasil'. Hal ini digambarkan dengan peristiwa rasukan hantu (kuasa ghaib) ke atas si sakit (kaum tani).

Persembahan dan upacara berkenaan adalah sebenarnya mengesahkan fenomena harian kehidupan kaum tani Melayu. Kehidupan harian yang berkisar kepada penguasaan (dominasi), pertentangan (konflik) dan perjuangan (struggle) antara kelas pemerintahan di satu pihak, dan kelas tani di satu pihak yang lain; kelas kaya dan berkuasa di satu pihak, dan kelas miskin serta lemah di satu pihak yang lain.

Antara cerita makyong yang popular ialah Dewa Indera.<sup>4</sup> Sebahagian daripada episod cerita ini memperihalkan seorang raja yang ditipu oleh seorang tani, iaitu penyadat kelapa. Raja itu berjanji akan mengahwinkan puteri tunggalnya dengan sesiapa yang dapat membunuh seekor gajah liar yang mengancam ketenteraman negerinya. Dewa Indera telah membunuh gajah itu dengan panah saktinya, tetapi sebagai orang luar, dia tidak mengetahui tawaran raja tersebut. Kebetulan gajah yang dipanah itu tersungkur mati di bawah pokok kelapa yang sedang disadati niranya oleh penyadat berkenaan. Penyadat itu terlalu gementar melihat gajah yang besar itu sehingga terjatuh pisau sadatnya dan terpacak melekat di atas kepala gajah. Setelah penyadat itu turun daripada pokok kelapa, didapati gajah itu sudah tidak bernyawa lagi.

Setelah pulang ke rumah, dia memberitahu orang kampung bahawa dia telah membunuh gajah liar tersebut. Berita itu disampaikan kepada raja. Raja bersetuju mengahwinkan puterinya dengan penyadat itu setelah pegawai istana mengesah kebenaran dakwaan itu. Penipuan penyadat itu terbongkar apabila pada hari berlangsungnya upacara perkahwinan itu, Dewa Indera sampai ke istana raja dan menceritakan hal yang sebenar. Pegawai istana ketika memeriksa dakwaan penyadat itu hanya melihat dari jauh. Dari jauh kelihatan pisau sadat terpacak di atas kepala gajah tetapi bukan menjadi penyebab kematian gajah itu.

Cerita ini meskipun di satu pihak menggambarkan kehebatan seorang putera raja, iaitu Dewa Indera, tetapi di satu pihak lagi, ia memaparkan kebodohan raja dan kecuaiannya pegawai istana. Kebodohan dan kecuaiannya itu membolehkan seorang penyadat kelapa menipu mereka. Lebih menarik lagi, watak tani dalam cerita ini ialah penyadat kelapa. Di kalangan tani, penyadat kelapa mempunyai kedudukan yang rendah. Penyadat ialah tani yang tidak mempunyai tanah padi. Dia menyara hidupnya dan keluarganya dengan hasil jualan nira dan manisan kelapa. Kelas tani, hatta penyadat kelapa sekalipun, digambarkan di sini tidak hidup dalam lengkungan sempit kampungnya sahaja dan tidak juga hanya berlegar kepada kerja-kerja pertanian hariannya. Tani juga turut peka terhadap persoalan besar seperti pemerintahan dan politik negara. Mereka juga mempunyai cita-cita untuk menguasai pemerintahan dan kuasa politik. Hakikat ini jelas digambarkan dengan keinginan tukang sadat kelapa berkahwin dengan puteri raja.<sup>5</sup> Sebagaimana selalu terjadi dalam kehidupan harian tani, terlalu sukar untuk kuasa politik jatuh ke tangan mereka. Cerita Dewa Indera turut mendedahkan realiti itu apa-

bila puteri raja akhirnya berkahwin dengan putera raja juga, tetapi bukan dengan seorang tani.

Kehidupan harian tani Melayu sedemikian sudah tentu meminta kesediaan dan ketabahan pada kedua-dua belah pihak. Setiap pihak bersedia untuk bertarung dan juga berhati tabah menerima keputusan pertarungan, sama ada kalah atau menang. Kalah atau menang tidak begitu penting kerana itu bukan garis penamat. Kalah atau menang tidak menamatkan perjuangan kerana perjuangan itu adalah perjuangan kelas. Selagi masyarakat berkelas, selagi itulah wujudnya perjuangan kelas. Kesediaan dan ketabahan tersebut tersirat dalam pertandingan wau, gasing, rebana ubi serta dalam perlagaan lembu dan ayam. Pertandingan dan perlagaan itu sentiasa berlaku dari satu gelanggang ke satu gelanggang yang lain, sebagaimana wayang kulit, menora, makyong dan main petri berpindah dari satu panggong ke satu panggong yang lain.

Lebih menarik lagi kalau diteliti watak-watak di dalam pertunjukan dan persembahan tersebut. Di dalam wayang kulit, makyong dan menora terdapat watak-watak badut. Watak-watak badut tersebut adalah juga watak utama dalam persembahan-persembahan tersebut. Tanpa watak-watak itu, bererti tidak ada persembahan. Watak badut adalah mewakili kelas rakyat dan hamba. Raja atau pemerintah tidak boleh bertindak sewenang-wenangnya kepada rakyat. Malah dalam wayang kulit, watak badut iaitu Dogol dan Wak Long secara nyata diberi sifat-sifat ketuhanan kepada mereka (Sweeney 1972). Dogol adalah jelmaan Sang Yang Tunggal (Tuhan). Manakala Wak Long pula terbentuk daripada daki di badan Dogol. Mereka menjadi hamba kepada raja untuk menentukan keadilan di dalam pemerintahan. Dogol dan Wak Long pada mulanya berkhidmat dengan Maharaja Rawana, tetapi kezaliman raja itu menyebabkan mereka berpindah pertuanan kepada Sri Rama.

Salah satu cerita ranting wayang kulit yang popular ialah Kerak Nasi atau Nasi Dingin. Cerita ini mengesahkan Dogol dan Wak Long berbalah berebut kerak nasi/nasi dingin di dapur istana. Pertengkaran mereka menimbulkan kemarahan Sri Rama sehingga menghalau mereka keluar. Tindakan Sri Rama itu tidak dibiarkan begitu sahaja. Dogol telah bertindak balas dengan menyerang istana Sri Rama. Dalam pertarungan tersebut Sri Rama telah kalah dan bala tenteranya ditangkap oleh Dogol yang bertukar rupa. Tangisan Sri Rama dan kesalahannya atas perilakunya menyebabkan Dogol dan Wak Long berlembut hati dan sedia kembali ke pangkuan istana semula.

Kehadiran watak-watak badut juga membolehkan persembahan itu mempunyai dialog-dialog mempersenda dan menghina raja. Dialog ini menjadi bahan ketawa para penonton. Begitu juga dalam persembahan bageh dan main petri. Terdapat dialog antara hantu yang ghaib itu dengan bomoh. Hantu itu bercakap melalui "orang sakit" ataupun

melalui seorang pembantu bomoh yang dipanggil mindok. Dialog antara bomoh dengan hantu ("si sakit" ataupun mindok) penuh dengan sindir-menyindir, cabar-mencabar dan ancam-mengancam.

Pertunjukan dan persembahan tradisional tersebut bukan sahaja menjadi alat hiburan mentah semata-mata sebagaimana yang sering ditimbulkan oleh beberapa tulisan tentangnya (Hamidah Yaacob 1982; Zahari Daud 1982; Sheppard 1972) tetapi lebih jauh lagi, secara tersirat, ia adalah saluran pertentangan kelas. Di dalam tulisan-tulisan tersebut juga seringkali terdapat dakwaan bahawa pertunjukan dan persembahan itu bermula di istana. Dakwaan ini ditolak oleh Ghulam Sawar Yusuf (1984).<sup>6</sup> Beliau mengatakan dakwaan itu adalah tidak benar. Persembahan dan pertunjukan berkenaan lahir dan berkembang di kalangan rakyat terlebih dahulu. Kemudian baru menjadi hiburan istana dan dinaungi oleh kelas pemerintah.

Persembahan dan pertunjukan tersebut bukan 'hakcipta' istana ataupun dikawal (dinaungi) oleh kelas pemerintah. Sebaliknya ia lebih merupakan unsur budaya dimiliki oleh rakyat. Persembahan dan pertunjukan tradisional itu adalah begitu teristimewa pada rakyat, iaitu dalam gaya bahasa Clifford (1966, 145) disebut "that is specially dear to the hearts of the... people of Kelantan".

Terdapat usaha kelas pemerintah untuk menghapuskan unsur-unsur kepercayaan warisan di atas. Dato' Maha Menteri Seri Paduka Nik Yusof bin Nik Jid telah menjalankan kempen untuk menghapuskan pertunjukan dan persembahan seperti makyong, perlagaan lembu dan ayam pada penghujung abad ke-19, tetapi usaha itu bukan saja gagal, malah menjadi punca kepada pembunuhannya (Clifford 1966, 143-154). Peristiwa ini menunjukkan bahawa pertunjukan tradisional itu begitu kuat berpengaruh ketika itu. Oleh itu, tidaklah begitu mudah untuk menghapuskannya, meskipun usaha itu datang daripada kelas pemerintah. Tegasnya, pertunjukan tradisional itu bukan dikuasai oleh kelas pemerintah tetapi ia lebih dikuasai oleh kelas rakyat.

Walau bagaimanapun pada hari ini, pertunjukan tradisional itu tidak begitu popular lagi. Kemerosotan dan kepudaran pengaruh kepercayaan dan amalan warisan itu tidak pula membawa erti kepudaran pertentangan kelas dalam kehidupan harian kaum tani berkenaan. Modenisasi telah memberi peluang kepada kaum tani untuk menyatakan penentangan mereka kepada kuasa luar yang ghaib (kerajaan) dalam bentuk yang lebih jelas. Modenisasi yang dimaksudkan itu ialah pengenalan sistem demokrasi berparlimen, khususnya pilihanraya.

Pilihanraya memberi peluang kepada kelas-kelas sosial yang berbeda itu mengatur dan menyusun perjuangan mereka dalam pertubuhan parti-parti politik. Perjuangan kelas hari ini tidak lagi perlu dilakukan melalui lambang-lambang patung, rebana ubi, gasing dan lembu tetapi boleh diluahkan secara nyata di dalam ceramah-ceramah dan ketika mengundi.

Dengan itu gong dan gendang wayang kulit sudah jarang dipalu lagi, sebaliknya corong-corong pembesar suara-ceramah politik bergema membelah kesepian malam kampung-kampung tani.

Hari ini, tahun-tahun terakhir dekad 1980-an, wayang kulit, dikir barat, makyong, menora, bageh, main petri, "tewah" rebana ubi, berlaga lembu atau ayam dan gasing tidak lagi menjadi sebahagian daripada kehidupan kaum tani. Seseorang penyelidik budaya, seperti ahli antropologi yang tinggal di kampung-kampung tani dalam jangka waktu dua atau tiga tahun tidak akan temui dengan mudah lagi pertunjukan tersebut.<sup>7</sup> Permainan wayang kulit dan dikir barat sekali sekala diadakan di kawasan bandar untuk tujuan komersial. Ia dipersembahkan di hotel-hotel untuk tontonan para pelancong luar negeri (*The Sunday Star* 26.1.90). Wau pula dipertandingkan dalam acara khusus, seperti Pesta Wau Antarabangsa Kelantan yang diadakan pada penghujung bulan Jun di Tumpat setiap tahun (TDC 1988,3).

Kewujudan kepercayaan dan amalan warisan hari ini tidak lagi dalam konteks tradisional, tetapi sebaliknya, dalam konteks modenisasi. Tidak hairanlah kalau Barbara S. Wright (1986,33) melaporkan dalam kajiannya tentang dalang di Kelantan bahawa hampir kesemua dalang yang ditemuduganya adalah penyokong modenisasi kerana mereka mendapat faedah daripada proses perubahan itu. Dari segi pihak berkuasa, iaitu kerajaan, telah menggunakan pertunjukan seperti wayang kulit dan dikir barat untuk memperluaskan lagi propaganda modenisasi. Radio Malaysia stesyen Kota Baharu telah memperuntukkan 30 minit seminggu untuk penyiaran dikir barat dan wayang kulit yang dirakamkan di studionya. Intipati yang disampaikan dalam penyiaran itu ialah pembangunan dan pujian kepada pemerintah. Perkembangan baru ini turut menjelaskan bahawa unsur-unsur budaya itu tidak semata-mata alat hiburan tetapi sekaligus menjadi saluran dialog kepada pertentangan kelas-kelas sosial dalam masyarakat yang mendokongnya (Geertz 1960, 228).

#### NOTA

1. Bomoh juga dikenali sebagai pawang, dukun atau batin. Di Kelantan panggilan bomoh lebih popular daripada panggilan-panggilan yang lain itu. Umpamanya disebut "bomoh urut" "bomoh patah", "to' bomoh" dan "bomoh Diraja".
2. Daripada penyelidikan Sheppard didapati kira-kira 300 orang dalang wayang kulit pada tahun 1969. Lebih awal daripada itu Skeat mencatat persembahan wayang kulit tidak terhad di Kelantan sahaja tetapi juga di negeri Melayu yang lain seperti Selangor. Pada tahun 1897, beliau telah membeli sebuah ancak (set) yang mengandungi 148 buah patung di Kuala Selangor ketika ia dipersembahkan di situ. Satu penyelidikan lain dibuat oleh Barbara S. Wright pada penghujung



tahun-tahun 1970-an dan beliau menganggarkan pada waktu itu terdapat kira-kira 100 orang dalang sahaja. Jumlah bilangan dalang yang merosot tersebut dari 300 (1969) kepada 100 (1979) boleh dijadikan bukti kepada kemerosotan pengaruhnya (lihat, Sheppard 1972; Wright 1986; Sweeney 1972).

3. Pada umumnya ketua kepada pertunjukan dan permainan warisan ini seperti to' bageh, to' petri/peteri dan dalang adalah bomoh.

4. Cerita lain ialah Dewa Muda. Cerita ini tidak dilakukan dalam persembahan makyong yang sederhana (kurang daripada tiga malam) kerana ceritanya panjang sehingga melebihi tiga malam persembahan. Tambahan pula cerita ini dianggap 'berat' kerana ia melibatkan "semangat" yang boleh merasuk pelakon utamanya. Tema cerita ini ialah percintaan putera raja (Dewa Muda) dengan puteri kayangan.

5. Hal yang sama digambarkan oleh cerita jenaka Mat Jenim. Mat Jenim, seorang tani miskin yang kerjanya memanjat (memetik) kelapa. Semasa memanjat kelapa dia berangan-angan. Kemuncak angan-angannya ialah berkahwin dengan puteri raja.

6. Seorang penyelidik persembahan tradisional Melayu, khususnya persembahan makyong.

7. Sepanjang lima tahun iaitu antara 1984-1988 pengkaji tidak menemui atau mendengar berita bahawa upacara dan pertunjukan di atas diadakan di Pulau Chondong. Hakikat yang pengkaji temui ini nampaknya mempunyai persamaan dengan pengalaman Joel S. Khan yang membuat kerja lapangan di sebuah kampung Melayu pada pertengahan tahun-tahun 1970-an mengatakan bahawa beliau tidak pernah melihat orang bermain wau atau-pun congkak (1988-89,6). Kepudaran ini mungkin berpunca daripada berbagai-bagai faktor, seperti meluasnya penggunaan peti televisyen, pertunjukan pentas nyanyian moden dan sebagainya. Tetapi yang jelas ia tidak mendapat tempat lagi dalam kehidupan harian tani.

#### RUJUKAN

- Affandi Ismail. 1978. *Makyong, Sebuah Tinjauan Dari Sudut Persembahan, Latihan Ilmiah*, Universiti Malaya.
- Aziz Deraman. 1975. *Sejarah Perkembangan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Kem. Kebudayaan, Belia dan Sukan.
- Clifford, H. C. 1966. *Stories by Sir Hugh Clifford*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Firth, R. 1966. *Malay Fishermen, Their Peasant Economy*. London: Routledge and K. Paul.
- Fraser, T.M. 1960. *Rusembilan: A Fishing Village in Southern Thailand*. Ithaca: Cornell University Press.
- Geertz, C. 1960 *The Religion of Java*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. 1973 *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Hamidah Yaacob. 1982. Hiburan Tradisional Kelantan. Dlm. *Beberapa Aspek Warisan Kelantan*, Khoo Kay Kim (ed.) Kelantan, Kota Bharu.
- Ismail Hussein. 1973. Kata-Kata aluan, *Cenderamata Hari Sastera*. Kota Bharu.
- Kahn, J. 1988-9. Construction Malaysia Ethnicity: A View from Australia. *Ilmu*

*Masyarakat 14: 6-8*

- LeVine, R.A. Properties of Culture. Dlm. *Cultural Theory*, R.A. Shweder & R. A. LeVine (ed). Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, G. E. & M. M. Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Mayer, P. 1954. *Witches*, Inaugural Lecture. South Africa: Rhodes University, Grahamstown.
- Mohd Fauzi Yaacob. 1967. Main Petri, Latihan Ilmiah, Universiti Malaya.
- Mohd Taib Osman. 1967. Indigenous, Hindu and Islamic Elements in Malay Beliefs. Diss. Ph. D., Indiana University.
- \_\_\_\_\_. 1978. Kepercayaan Tradisional dalam Sistem Kepercayaan Melayu. Dlm. *Bingkisan Kenangan Untuk Pendita*, Mohd. Taib Osman & Hamdan Hassan, (ed.). Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Nik Abdul Aziz. 1980. Ulama, Kepimpinan dan Nilai-nilai Hidup dalam Masyarakat Melayu Tradisional. *Tamadun Islam Di Malaysia*. Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia.
- Redfield, R. 1954. The Cultural Role of Cities. Dlm. *Economic Development and Social Change*, Vol. 3, R. Redfield & M. B. Singer (eds.)
- Shaw, W. 1975. *Aspect of Malayan Magic*. Kuala Lumpur: Muzium Negara.
- Sheppard, M. 1972. *Taman Indera*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Shweder, R. A. 1984. A Colloquy of Culture Theorists. Dlm. *Cultural Theory*, R. A. Shweder dan R. A. LeVine (eds.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Skeat, W. W. 1967. *Malay Magic*. New York: Dover Pub.
- Sweeney, A. 1972. *The Ramayana and the Malay Shadow Play*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- S. Naguib. 1972. *Islam Dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
- The Sunday Star*, 26 January 1990
- Tourist Development Corp. 1988. *Malaysia: General Guide*. Kuala Lumpur: Kem. Kebudayaan dan Pelancongan.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*. London: Murry.
- Winstedt, R. O. 1961. *The Malays*. London dan Boston: Routledge & K. Paul.
- Wright, S. B. 1986. The Role of Dalang in Kelantanese Society. Dlm. *Cultural Identity in Northern Peninsular Malaysia*, S. A. Carstens (ed.). Athens: Ohio University,
- Zahari Daud. 1982. Main Peteri. Dlm. *Beberapa Aspek Warisan Kelantan*, Khoo Kay Kim (ed.) Kota Bharu: Muzium Kelantan.
- Zainal Abidin. 1957. The Work of The Bomoh in Kelantan. Latihan Ilmiah, Universiti Malaya.

Jabatan Persuratan Melayu  
 Universiti Kebangsaan Malaysia  
 43600 UKM Bangi,  
 Selangor D.E., Malaysia