

KOMUNIKASI TRANSENDENTAL DALAM RITUAL *KAPONTASU* PADA SISTEM PERLADANGAN MASYARAKAT ETNIK MUNA

TRANSCENDENTAL COMMUNICATION SYSTEM IN RITUAL KAPONTASU ETHNIC COMMUNITY'S AGRICULTURAL MUNA

Hardin

Dosen di Fakultas Ilmu Budaya Universitas Halu Oleo Kendari

Kantor: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Halu Oleo (UHO) Kendari

Alamat Kantor: Jalan H.E.A Mokodompit No. 1 Anduonohu, Kel. Kambu, Kecamatan, Kambu

Kota Kendari 93232, Telp: 0401-3194108

e-mail: hardinatty@yahoo.co.id

(Diterima: 14 April 2016; Direvisi: 16 Juni 2016; Disetujui terbit: 27 Juni 2016)

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan proses pelaksanaan dan makna ritual *kapontasu* dalam kaitannya dengan komunikasi transendental dan menganalisis simbol-simbol yang terdapat di dalamnya; berupa *bhatata* (mantra), sesaji, bahan-bahan ritual *kapontasu*. Tinjauan teoretis yang digunakan dalam penelitian ini adalah konsep ritual, teori komunikasi transendental dan teori semiotik. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa: Pertama, proses pelaksanaan ritual *kapontasu* terdiri dari 3 tahap; yaitu (1) tahap pra-pelaksanaan, (2) tahap pelaksanaan, (3) kegiatan terakhir adalah menanam. Kedua, makna simbol-simbol yang terdapat dalam ritual *kapontasu* kaitannya dengan komunikasi transendental pada masyarakat etnik Muna adalah terdiri atas 2 yakni; pertama, makna simbol material berupa bahan sesajen, dan kedua, makna simbol non material berupa *falia* (pantangan) dan *bhatata* (mantra). Bentuk komunikasi transendental dalam ritual *kapontasu*, yakni: pihak yang menjadi sumber atau komunikator adalah Tuhan dan manusia (*parika*), Unsur pesan yang disampaikan adalah berupa doa/mantra. Media yang digunakan adalah komunikasi tradisional berbentuk lisan dalam bentuk verbal (bahasa/*bhatata*) dan nonverbal (gerak isyarat). Unsur penerima adalah sama dengan sumber, di mana Tuhan dan kekuatan gaib, dan manusia yang berfungsi timbal-balik sebagai sumber dan penerima.

Kata kunci: komunikasi transendental, makna, ritual *kapontasu*, masyarakat etnik Muna.

Abstract

This research aims to describe the implementation process and ritual significance in relation to communication kapontasu transcendental and analyze the symbols contained therein; bhatata form (mantra), offerings, ritual kapontasu materials. Overview theoretical used in this study is the concept of ritual, transendental communication theory and semiotic theory. This study used descriptive qualitative method. The results showed that: First, the implementation process kapontasu ritual consists of three stages; namely (1) the pre-implementation phase, (2) the implementation phase, (3) last activities are planting. Second, the meaning of the symbols contained in the rituals kapontasu relation to communication transendental on ethnic communities Muna is composed of two namely; First, the meaning of the symbol of material in the form of material offerings, and second, the meaning of a symbol of non-material form falia (abstinence) and bhatata (mantra). Transcendental form of communication in kapontasu ritual, namely: the source or the communicator is God and man (Parika), Elements is the message delivered in the form of a prayer / mantra. The medium used is the traditional form of verbal communication in the form of verbal (language / bhatata) and nonverbal (gestures). Receiver element is equal to the source, in which God and supernatural powers, and the man who serves as a reciprocal source and receiver.

Keywords: communication transcendental, meaning, ritual *kapontasu*, ethnic communities Muna.

PENDAHULUAN

Setiap masyarakat memiliki kebudayaan yang bersifat khas, yang membedakan antara masyarakat satu dengan masyarakat lainnya. Kebudayaan bagi masyarakat dapat berfungsi sebagai rujukan berperilaku maupun proses sosialisasi nilai dari satu generasi kepada generasi berikutnya. Kebudayaan juga sering menjadi tolok ukur dinamika perubahan yang terjadi di masyarakat.

Masyarakat Muna memiliki berbagai macam kebudayaan yang hidup di tengah-tengah masyarakat komunitasnya. Misalnya, upacara tradisional di bidang perladangan yakni ritual *kapontasu* dan ritual *kasalasa*. Ritual *kasalasa* merupakan upacara tradisional yang dilakukan oleh masyarakat etnik Muna pada saat membuka lahan baru untuk ditempati berladang oleh masyarakat. Suraya (2011) pernah melakukan penelitian tentang Kearifan Lokal Tradisi *Kasalasa* dalam Perladangan Berpindah pada Komunitas Petani Etnik Muna Kabupaten Muna Provinsi Sulawesi Tenggara. Dalam penelitiannya Suraya menemukan bahwa masyarakat tradisi *kasalasa* diyakini masyarakat pada masa lampau khususnya di kalangan petani, bahwa wilayah atau lahan yang akan dijadikan sebagai lokasi perladangan adalah dimiliki oleh makhluk halus atau roh-makhluk halus berupa jin atau setan yang dapat mengancam kehidupan mereka maupun tanaman mereka.

Temuan yang menarik dari penelitian Suraya adalah tradisi *kasalasa* memiliki fungsi sosial yakni sebagai pengendalian sosial maupun sebagai media sosial, dan dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan masyarakat etnik Muna. Selain itu, tradisi *kasalasa* juga memiliki fungsi kebersamaan dan fungsi ekonomi. Adanya kekompakan di antara petani dalam melaksanakan tradisi *kasalasa*, dengan sendirinya akan memupuk rasa kebersamaan yang tinggi di antara komunitas petani, serta adanya motivasi yang tinggi untuk bekerja sebagai akibat

rasa percaya diri petani dalam bekerja karena telah melaksanakan tradisi *kasalasa*. Keadaan ini akan mendatangkan pula keuntungan secara ekonomi, karena mendapatkan hasil yang banyak dari usaha dan kerja keras dalam berladang.

Hardin (2012) melakukan penelitian tentang Ritual *kapontasu* pada masyarakat petani padi ladang etnik Muna Kabupaten Muna Provinsi Sulawesi Tenggara. Penelitian tersebut merupakan penelitian untuk hasil penelitian pada Program Pascasarjana Udayana. Dalam penelitiannya Hardin menemukan bahwa tujuan pelaksanaan ritual *kapontasu* yang dilakukan oleh masyarakat adalah *pertama*, untuk memberi makan makhluk halus (jin) agar tidak mengganggu tanaman padi ladang petani; *kedua*, untuk mengusir segala bentuk penyakit pengganggu padi pada saat berbuah; *ketiga*, untuk menghindarkan petani dari penyakit akibat gangguan makhluk halus.

Ritual *kapontasu* dikaitkan dengan sistem komunikasi transedental belum pernah dikaji oleh peneliti sebelumnya, dan menarik untuk dikaji karena dengan adanya komunikasi seorang *parika* dengan makhluk halus berupa tuturan-tuturan khas (*bhatata/mantra*) yang mengandung hikmah dan kekuatan gaib yang dibacakan seorang *parika* (Hardin 2012, 26). Terkait dengan ini, Purwasito (2003, 230) bahwa kekuatan unsur-unsur religi merupakan kepercayaan manusia terhadap keberadaan kekuatan gaib yang dianggap lebih tinggi kedudukannya daripada manusia. Itulah sebabnya sehingga masyarakat menjalankan aktivitas ritual religi sebagai cara berkomunikasi dengan kekuatan gaib tersebut sesuai dengan kepercayaan yang dianutnya.

Ritual *kapontasu* merupakan upacara yang dilaksanakan masyarakat etnik Muna pada saat menanam padi ladang yang dipimpin seorang *parika* (pemimpin ritual). Masyarakat etnik Muna menganggap ritual ini penting dilakukan karena diyakini sebagai sarana komunikasi transedental oleh seorang *parika* kepada

makhluk gaib agar padi ladang yang ditanam petani berhasil dipanen dan tidak mengalami gangguan yang datangnya dari makhluk halus (jin). Masyarakat menganggap ritual *kapontasu* merupakan salah satu bentuk upacara khas yang bersifat sakral sebagai wujud ekspresi jiwa mereka dalam menjalin hubungan komunikasi vertikal dengan dunia gaib dan lingkungan sekitarnya. Ritual *kapontasu* merupakan suatu kebiasaan dalam bercocok tanam padi ladang masyarakat etnik Muna yang masih terikat dengan alam mistis.

Akan tetapi, seiring dengan perkembangan zaman, daya hidup ritual *kapontasu* saat ini mengalami pergeseran di tengah-tengah masyarakat petani ladang etnik Muna. Mutoyib (1994, 3-4) menyatakan bahwa pada masa kehidupan tradisional generasi tua dengan mudah akan dapat mewariskan nilai-nilai budaya yang dimiliki pada generasi berikutnya, dan generasi muda akan belajar dari generasi yang lebih tua. Pada era globalisasi ini berbagai aspek kehidupan berubah dengan sangat cepat, maka akan terjadi suatu budaya belum sungguh-sungguh dihayati oleh generasi berikutnya, telah diganti dengan kebudayaan lain. Kebudayaan seperti ini akan membawa implikasi yang luas dalam wujud tidak adanya acuan atau panutan bagi masyarakat, khususnya generasi muda untuk membentuk identitas dan kepribadiannya.

Globalisasi telah membersihkan hampir semua jenis tatanan sosial tradisional dan menggiring umat manusia pada pola kesamaan budaya atau homogenitas budaya yang menentang nilai-nilai dan identitas kelompok. Hal ini mengancam eksistensi budaya lokal menjadi rusak atau bahkan mengantarkan budaya lokal menuju kepunahan (Storey 2007, 54). Untuk mengantisipasi adanya terjadinya kepunahan kebudayaan masyarakat khususnya ritual *kapontasu* maka diperlukan adanya langkah kongkrit dalam menjaga kelestariannya agar tetap

eksis pada masyarakat pendukungnya. Oleh karena itu, penelitian ini dilakukan tujuannya untuk melestarikan tradisi tersebut agar tidak terhanguskan dengan adanya pengaruh globalisasi.

Apabila dilihat fokus kajiannya, penelitian Suraya memiliki kesamaan dengan penelitian ini yakni tentang ritual *kapontasu* yakni sama-sama mengkaji tentang ritual perladangan, Masyarakat etnik Muna mempercayai adanya kekuatan gaib, roh-makhluk halus yang mengganggu manusia dan tanaman. Masyarakat yang tidak melakukan tradisi *kasalasa* akan mendapatkan berbagai macam gangguan di ladang tempat mereka berkebun. Hal ini, juga terjadi pada masyarakat petani padi ladang etnik Muna apabila ada petani yang tidak melakukan ritual *kapontasu* saat menanam padi ladang maka berbagai macam gangguan telah menimpa petani.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang sebelumnya, penelitian ini akan mencoba menelaah lebih jauh terhadap topik komunikasi transendental dalam ritual *kapontasu* pada masyarakat etnik Muna. Penelitian ini akan difokuskan pada persoalan komunikasi transedental dalam ritual *kapontasu*. Dengan demikian, rumusan masalah adalah sebagai berikut.

- 1) Bagaimanakah proses pelaksanaan ritual *kapontasu* dalam kaitannya dengan komunikasi transedental pada masyarakat etnik Muna?
- 2) Bagaimanakah makna simbol-simbol yang terdapat dalam ritual *kapontasu* kaitannya dengan komunikasi transedental pada masyarakat etnik Muna?

Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk adalah:

- 1) Untuk mendeskripsikan proses pelaksanaan ritual *kapontasu* pada masyarakat etnik Muna dalam

kaitannya dengan komunikasi transendental.

- 2) Untuk menginterpretasi makna simbol-simbol yang terdapat di dalam ritual *kapontasu* kaitannya dengan komunikasi transendental pada masyarakat Muna.

Manfaat Penelitian

Penelitian ini memiliki 2 (dua) manfaat, yakni manfaat teoretis dan manfaat praktis. Secara teoretis penelitian ini berkontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan pengayaan terhadap teori dan konsep komunikasi transendental dalam tradisi lokal. Sementara itu, secara praktis penelitian ini bermanfaat sebagai upaya pelestarian tradisi lokal yang dimiliki suatu komunitas, serta sebagai bahan referensi dalam kajian-kajian komunikasi transendental dalam kebudayaan lokal.

Tinjauan Teoretis

Teori Ritual

Abdullah (2008, 6) ritual sebagai suatu pemadatan nilai kelompok dan komunitas dapat ditanggapi sebagai sebuah pernyataan tentang prioritas nilai atau hal-hal yang dianggap ideal dan penting dalam suatu masyarakat. Lebih lanjut dikatakan bahwa ritual menjadi jembatan bagi tujuan pemahaman dunia ideal suatu masyarakat.

Asumsi filosofis dari teori ritus adalah manusia sebagai *homo religious*. Ritus merupakan suatu upaya manusia untuk mencari hubungan dengan dunia transendental dengan tujuan untuk mendapatkan keselamatan, ketentraman dan sekaligus menambah kelestarian kosmos, pelaksanaan ritualisasi merupakan upacara keagamaan yang paling umum di dunia yang melambangkan kesatuan mistis dan sosial dari mereka yang ikut hadir di dalamnya (Geertz 1992, 13). Ritus merupakan salah satu usaha manusia sebagai jembatan antara dunia bawah (manusia) dengan dunia atas (Tuhannya). Salah satu alat perantara itu adalah adanya

sesaji yang dipersembahkan kepada roh leluhur dengan harapan Tuhannya akan memberi berkah keselamatan manusia di dunia.

Kottak (1999) menegaskan teori ritus sebagai representasi dan artikulasi dari religi yang memuat unsur verbal dan non verbal. Unsur verbal dari dalam religi dalam ritus, antara lain terungkap dalam *bhatata* (mantra), mitos, ajaran kearifan hidup berupa tuturan-tuturan dalam ritual, yang memuat pernyataan-pernyataan teologis, dan moral yang berkaitan dengan lingkungan alam, manusia dan Tuhan. Sedangkan, unsur-unsur nonverbal ritus dapat ditemukan dalam proses pelaksanaannya berupa sarana-prasarana yang dihadirkan, sesaji, bahan-bahan ritual, serta waktu dan tempat yang digunakan untuk mengaktualkan ritual tersebut oleh para pemimpin upacara dan pembantu-pembantunya dan warga atau umat yang terlibat. Dengan kata lain, ritus tersebut menunjuk dan memberi informasi tentang yang sakral dalam hubungannya makhluk gaib, yang dipercayai oleh pendukungnya dari generasi ke generasi secara turun temurun.

Secara konseptual ritual *kapontasu* dalam penelitian ini diartikan sebagai salah satu ritus di bidang perladangan yang dilakukan dengan tujuan untuk mendapatkan hasil yang banyak dan dijauhkan dari penyakit pada padi ladangan yang ditanam. Karena menurut asumsi masyarakat etnik Muna, padi ladang yang ditanam tanpa melalui ritual ini dianggap dapat menyebabkan serang hama dan kegagalan panen, dan agar padi yang dipanen mendapatkan keberkahan.

Teori Komunikasi Transendental

Palapah & Syamsudin (1983) komunikasi adalah ilmu tentang pernyataan manusia yang menggunakan lambang-lambang yang berarti, yakni lambang-lambang verbal dan non verbal. Lambang verbal adalah pernyataan berupa lisan maupun tulisan. Sedangkan lambang

non verbal adalah dengan isyarat yang mengandung makna tertentu seperti senyuman, lambaian tangan, kerlingan mata, dan kening yang berkerut. Semua itu ungkapan seseorang yang pada dasarnya adalah komunikasi.

Mulyana (1999, 49), komunikasi yang melibatkan manusia dengan Tuhannya itulah yang disebut komunikasi transedental. Defenisi lain mengenai komunikasi trasendetal dikemukakan oleh Padje (2008, 20) bahwa komunikasi transedental adalah komunikasi dengan sesuatu yang bersifat ghaib termasuk komunikasi dengan Tuhan. Gaib di sini adalah hal-hal yang sifatnya supranatural, adikodrati, suatu realitas yang melampaui kenyataan duniawi semata. Wujud hal gaib yang dimaksudkan adalah Tuhan atau nama lain yang sejalan dengan pengertian itu. Keterbukaan pada hal gaib merupakan keterbukaan kepada kebaikan, kepada hal positif dan terpuji. Kepercayaan pada hal gaib adalah kepercayaan manusia tentang adanya kekuatan yang mengelili hidupnya, melebihi kekuatan dunia ini yang mempengaruhinya (Gea, dkk. 2004, 7-8). Sampai saat ini secara akademis belum ada rujukan yang menyatakan bahwa berbagai konsep atau teks, ritual atau sebuah prosesi ritual lokal merupakan manifestasi dari komunikasi transedental.

Proses yang dilewati selama ritual berlangsung merupakan bagian dari komunikasi yang disebut proses komunikasi transedental. Di dalam khazanah ilmu komunikasi, komunikasi transedental merupakan salah satu bentuk komunikasi di samping komunikasi antarpersona, komunikasi kelompok, komunikasi organisasi, komunikasi antarbudaya, komunikasi verbal, komunikasi non-verbal dan komunikasi massa (Suryani, 2015, 3). Sejalan dengan

padangan di atas, Mulyana (1999) mengatakan bahwa komunikasi transedental adalah komunikasi antara manusia dan Tuhan. Komunikasi manusia dengan Tuhan merupakan proses komunikasi yang perlu ditelaah lebih mendalam untuk mewujudkan secara konkret dalam bentuk pemaparan yang komphrensif mengenai bentuk komunikasi ini. Lebih lanjut, Mulyana mengatakan bahwa bentuk komunikasi ini penting bagi manusia karena keberhasilan manusia melakukannya tidak hanya menentukan nasibnya di dunia, tetapi juga di akhirat.

Komunikasi transedental dapat didekati lewat fenomenologi transedental Edmund Husserl. Menurut Husserl (Kuswarno 2009) terdapat perbedaan antara fakta dan esensi dalam fakta, perbedaan antara yang riil dan yang tidak. Oleh karenanya diperlukan penggabungan dari apa yang tampak dan apa yang ada dalam gambaran orang yang mengalaminya. Komunikasi transedental merujuk pada Husserl, dengan demikian perlu dikaji bukan hanya pada ritualnya semata, tetapi juga apa yang dirasakan dan dialami pada pelaku ritual. Komunikasi transedental merupakan istilah baru dalam komunikasi yang belum banyak dikaji oleh para pakar komunikasi karena sifatnya abstrak dan transenden. Komunikasi transedental adalah komunikasi yang berlangsung antara diri kita dengan sesuatu yang gaib, bisa Tuhan-Allah, malaikat, jin atau iblis.

Komunikasi seorang *parika* (pemimpin ritual) untuk bermohon atau meminta kepada roh halus agar tidak mengganggu tanaman padi petani dalam kerangka Husserl dapat disebut komunikasi transedental. Pemimpin ritual (*parika*) berkomunikasi secara transedental, meski para petani tidak

dapat melihatnya. Namun Husserl menyebutkan bahwa objek (dalam hal ini roh halus) boleh berwujud, boleh tidak. Persepsi, memori, harapan, penilaian, dan sintesis (makna yang dibuat), memungkinkan manusia untuk melihat objek, walaupun objek itu tidak terlihat lagi. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh seorang *parika* berkomunikasi dengan roh halus bukan suatu yang mustahil. Fenomenologi transendental Husserl menekankan arti penting kesengajaan, yaitu proses internal dalam diri manusia yang berhubungan dengan objek tertentu, berwujud atau tidak.

Teori Semiotika

Semiotika adalah suatu ilmu atau metode analisis untuk mengkaji tanda. Tanda adalah perangkat yang dipakai dalam upaya berusaha mencari di dunia, di tengah-tengah manusia dan bersama-sama manusia (Santoso, dkk. 2015, 239).

1. <i>Signified</i> (Petanda)	2. <i>Signified</i> (Pertanda)	
1. <i>Denotative sign</i> (Tanda Denotatif)		
2. <i>Connotative signifier</i> (Penanda konotatif)		3. <i>Connotative signified</i> (Pertanda konotatif)
4. <i>Connotative sign</i> (Tanda konotatif)		

Gambar 1. Peta Tanda Roland Barthes (dalam Santoso, dkk. 2015, 238).

Peta tanda Barthes pada gambar di atas terlihat bahwa tanda denotatif (3) terdiri atas penanda (1) dan pertanda (2). Akan tetapi, pada saat bersamaan tanda denotatif adalah penanda konotatif (2). Jadi, konsep Barthes, tanda konotatif tidak sekedar memiliki makna tambahan, namun juga mengandung kedua bagian tanda denotatif yang melandasi keberadaannya (Sobur 2013 dalam Santoso, dkk. 2015, 239).

Memahami teks budaya sebagai ‘tanda’ dan hubungan ‘antartanda’ yang menunjuk pada makna sesuai dengan jenis tanda yang bersifat emik; maka ketika ditempatkan dalam kerangka hermeneutik, makna yang diperoleh melalui kode semiotika itu, terbuka untuk ditafsir ulang oleh peneliti dalam konteks kebudayaan yang lebih luas, yang terarah pada fokus studi yang diteliti (Kleden 2007, 40). Sementara itu, Ratna (2005, 105), sebagai sebuah ilmu, semiotika berfungsi untuk mengungkapkan secara ilmiah keseluruhan tanda dalam kehidupan manusia baik tanda verbal maupun nonverbal.

Setiap peristiwa komunikasi memiliki tiga dimensi, yaitu teks, praktik kewacanaan, dan praktik sosial (Jorgensen and Phillips 2007, 285). Melalui pemahaman tersebut semiotika memberikan kemungkinan untuk berpikir memahami adanya kemungkinan makna lain atau penafsiran lain atas segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupan sosial budaya.

Tanda (makna) yang dimaksud dalam penelitian ini adalah simbol-simbol dalam proses pelaksanaan ritual, *bhatata* (mantra), sarana-sarana yang disajikan dan sebagainya. Sedangkan, petanda yang dimaksud dalam penelitian ini adalah untuk menafsirkan makna-makna tersirat dalam seluruh rangkaian berkaitan dengan ritual *kapontasu*.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa lisan dari orang-orang yang diamati. Metode kualitatif adalah pengumpulan data melalui pengamatan, wawancara mendalam dengan informan kunci dan studi dokumen. Penggunaan metode kualitatif memberikan kemudahan pada peneliti, yang salah satunya dikemukakan Maleong (2004, 9) bahwa metode ini dapat

menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dan informan.

Penelitian ini dilaksanakan di Kecamatan Kusambi, Kabupaten Muna Barat, Provinsi Sulawesi Tenggara. Sumber data penelitian ini terdiri atas sumber data primer dan sumber data sekunder. Data primer diperoleh melalui hasil observasi lapangan dan wawancara mendalam dengan informan. Informan penelitian ini adalah La Tamelaari dan La Gheo (kedua informan ini adalah *parika* yang berasal dari Kabupaten Muna Barat). Selain itu, peneliti juga memanfaatkan data sekunder yang diperoleh dari catatan atau dokumen yang berkaitan dengan masalah yang diteliti termasuk hasil penelitian terdahulu yang telah didokumentasikan dan dipublikasikan maupun referensi lainnya seperti jurnal, buku-buku, makalah dan dokumen-dokumen tulisan lainnya yang relevan sebagai penunjang data primer (Endaswara 2003, 208).

Penentuan informan dalam penelitian ini, peneliti ditentukan secara *pusposive*, dengan pertimbangan bahwa informan tersebut dinilai memiliki pengetahuan dan pengalaman tentang objek penelitian. Pengumpulan data dilakukan dengan cara pengamatan terlibat, wawancara mendalam, pengalaman pribadi, dan studi dokumen. 1) Pengamatan lapangan dilakukan untuk memperoleh gambaran yang utuh dan menyeluruh tentang proses pelaksanaan ritual *kapontasu* dan dinamikanya dalam realitas sosial budaya masyarakat etnik Muna. Teknik yang digunakan untuk mendapatkan data dengan cara ini adalah pengamatan terlibat. Peneliti ikut berperan serta dalam seluruh rangkaian aktivitas ritual *kapontasu* dengan cara menikmati dan mengamati dengan antusias dan mendalam. Pengamatan terlibat pada saat pelaksanaan ritual *kapontasu* ditopang pula dengan penggunaan alat perekam berupa kamera digital untuk merekam dan mengambil gambar. 2) Wawancara atau *interview* yang peneliti gunakan dalam penelitian ini adalah wawancara

mendalam. Teknik ini diharapkan dapat memperoleh data yang valid mengenai proses ritual *kapontasu* yang dilakukan dan dialami oleh informan. Menghindari distorsi data, maka peneliti melakukan pencatatan data secara manual dan rekaman menggunakan alat perekam berupa *tape recorder* dan *handy cam*. Pengumpulan data dengan cara wawancara mendalam diakhiri apabila informasi atau data yang diperoleh sudah dianggap mencukupi atau sudah mendapatkan data yang memadai. 3) Pengalaman pribadi tidak hanya mengungkapkan pengalamannya sendiri, fokus yang dikaji adalah makna yang terkandung di dalam ritual *kapontasu*. Teknik ini diharapkan dapat memperoleh data yang valid mengenai proses pemaknaan ritual *kapontasu* yang dilakukan dan dialami oleh informan. 4) Dalam memperkaya dan memperluas wawasan pengetahuan tentang objek atau masalah yang dikaji, peneliti menelusuri, mencatat, dan mempelajari dokumen-dokumen yang relevan dengan objek kajian dan sudah dipublikasikan.

Penyajian hasil analisis data dilakukan secara sistematis dan sederhana sehingga dengan mudah dipahami oleh pembaca. Data tuturan yang mantra ritual *kapontasu* yang berbahasa Muna diterjemahkan ke dalam bahasan Indonesia yang dengan menggunakan kamus Muna-Indonesia. Setelah data diterjemahkan kemudian diberikan interpretasi sesuai yang disampaikan oleh informan kunci dalam penelitian ini. Data yang dijadikan bahan analisis kemudian ditampilkan dalam uraian-uraian sesuai ragam bahasa ilmiah. Penyajian hasil analisis data penelitian ini juga ditunjang foto-foto *parika* pada saat melaksanakan ritual *kapontasu*.

HASIL PENELITIAN

Tahapan-Tahapan Pelaksanaan Ritual *Kapontasu*

1. Tahap Awal: Pra-Pelaksanaan Ritual *Kapontasu*

Sebelum melaksanakan *ritual kapontasu*, terlebih dahulu diawali dengan beberapa tahapan. Tahapan ini merupakan rangkaian sebelum pelaksanaan ritual *kapontasu*. Adapun tahapan-tahapan pelaksanaannya adalah sebagai berikut:

a. Pemeriksaan Keadaan Tanah

Komunikasi yang tansedental dalam ritual *kapontasu* pada masyarakat etnik Muna dapat dicermati dalam pemilihan tanah tempat berladang, kebiasaan masyarakat etnik Muna sejak dahulu memeriksa tanda-tanda 'gaib' dari hutan yang akan dijadikan ladang masih tetap dilakukan. Misalnya, *parika* mengambil segenggam tanah lalu merasakannya panas atau dingin. Genggaman tanah ini sebagai media bagi *parika* untuk mendapatkan tanda secara 'gaib' dengan cara berkomunikasi secara non-verbal, apabila keadaan tanah panas berarti menandakan keadaan lahan tanah tersebut tidak baik untuk diolah sedangkan bila keadaan tanah dingin berarti keadaan tanah baik untuk dijadikan ladang bercocok tanam. Selain itu, dalam pemeriksaan keadaan tanah ini, ada pantangan yang dijadikan acuan untuk menentukan lahan ladang baik atau buruknya keadaan tanah. Pantangan yang dimaksud adalah (1) apabila dalam kebun sering didengarkan tanda-tanda makhluk halus (misalnya terdengar suara aneh di atas pohon besar), maka ladang tersebut bisa dibatalkan karena ladang tersebut ada penunggunya. Apabila ditemukan pantangan tersebut, maka ladang yang akan digarap bisa dibatalkan. Karena apabila petani tetap mengolahnya akan membahayakan mereka. Apabila pantangan tersebut tidak ditemukan maka dilanjutkan kegiatan persiapan ladang.

b. *Detughor* (Menebang Pohon)

Pertama-tama yang harus dilakukan sebelum aktivitas penebangan pohon

adalah menentukan hari yang baik untuk melakukan penebangan pohon. Setelah ditentukan hari yang baik oleh *parika*, barulah penebangan pohon dilakukan, sementara yang melakukan aktivitas ini adalah seorang *parika*. Setelah itu, barulah *parika* menginformasikan kepada pemilik kebun, bahwa tanah yang akan dijadikan sebagai kebun telah siap untuk digarap. Setelah mendapat izin dan arahan dari *parika*, barulah petani memulai menggarap ladangnya.

c. Petani Membabat Rumput

Dalam aktivitas pembabatan, biasanya seorang petani mengerjakan sendiri lahannya yang hanya dibantu oleh anggota keluarganya, tetapi kalau lokasi tanahnya telah ditumbuhi oleh pohon-pohon besar, pemilik lahan meminta bantuan kepada penduduk sekitar dengan cara memberikan upah kerja. Selain dengan sistem upah kerja, ada kebiasaan petani sistem *pokaowa* 'gotong royong' dalam menggarap lahan, yakni saling membantu dalam membersihkan kebun secara bergantian.

d. Pembakaran Rumput yang Sudah Dibabat

Setelah semua dahan kayu yang berada di dalam ladang selesai dipotong, maka tahap berikutnya adalah menjemur tebangan tersebut dengan sinar matahari langsung. Hal ini dimaksudkan agar semua batang, dahan dan ranting mengering oleh sinar matahari sehingga dikemudian hari jika dibakar akan dimakan api sampai habis. Sebelum pembakaran dilakukan, terlebih dahulu dilakukan pengamanan di sekeliling ladang dan dahan, ranting, daun, dengan lebar kurang lebih dua meter. Tindakan ini dimaksudkan agar api tidak merambat ke hutan sekeliling ladang. Cara pembakaran dilakukan setelah mempelajari arah angin yang bertiup di ladang pada saat itu. Sehingga pembakaran pertama kali ini dapat menjalar dengan cepat ke seluruh bagian ladang lainnya. Di dalam pembakaran ladang, biasanya dilakukan

serentak oleh orang-orang yang mempunyai ladang yang berdekatan. Pekerjaan dilakukan serentak agar semua ladang habis terbakar dan apinya tidak merambat ke mana-mana.

e. Petani Memagar Kebun

Pemagaran kebun biasanya, seorang *parika* dimintai kembali bantuannya untuk menentukan hari yang baik. Penentuan hari baik ini, dianggap sangat penting karena mereka beranggapan kalau memulai memagar kebun dilakukan pada hari yang kurang baik (buruk) berdampak besar pada petani. Penyakit tanaman seperti babi, sering keluar masuk dalam kebun memakan padi yang mereka tanam. Setelah *parika* menentukan hari baik, barulah masyarakat melakukan aktivitas pemagaran lahan.

2. Tahap Pelaksanaan

a. Penentuan Waktu Pelaksanaan Ritual *Kapontasu*

Masyarakat etnik Muna percaya bahwa waktu dalam melakukan berbagai acara-acara sosial maupun upacara perladangan merupakan hal yang sangat penting untuk diperhatikan. Begitu juga ketika masyarakat menanam padi ladang, harus memperhitungkan hari dan bulan yang baik. Dalam konsepsi kepercayaan masyarakat tidak semua hari dalam seminggu bahkan sebulan dianggap baik. Hal ini seperti diungkapkan informan La Gheo berikut ini.

“*Ane waktuno dopontasu rampahano naembalia, rampahano miina daeghondo nokobala, nowora negholundo, ane detisa ne wula sungku nomanuso tungguhano, detisa. Ane detisa degghondo. Ane detisa nomburumaino, kapontuno fele (bintang tiga) okafembula nokolakapute, pasina noalae gholeo anggano nopapotiemio kapanano gholeo.*

“Jika saatnya ritual *kapontasu* harus dilihat waktunya, sebab jika tidak akan membawa malapetaka,

berdampak pada diri sendiri, jika menanam di bulan purnama akan banyak sulit dijaga. Jika menanam sudah terlambat bulannya, pada saat bintang tiga muncul tanaman akan dijangkit penyakit putih, kemudian akan mengalami musim panas” (wawancara pendalaman pada informan kunci, 6 Juli 2016).

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa mereka berkeyakinan bahwa ada hari-hari tertentu yang dianggap tidak baik, bila hal itu tidak diperhatikan akan menimbulkan bencana dalam masyarakat tertentu. Untuk menentukan hari yang baik, mereka melakukan pengamatan terhadap gejala-gejala alam serta perhitungan yang tepat terhadap bintang di langit. Penentuan hari yang baik tersebut didasari pada penilaian-penilaian yang sifatnya magis bahwa hari yang dipilih tersebut jika dilaksanakan ritual *kapontasu*, maka petani akan terhindar dari gangguan-gangguan berbagai penyakit yang datangnya dari makhluk halus dan memperoleh hasil panen yang melimpah.

b. Penentuan Tempat Pelaksanaan Ritual *Kapontasu*

Pelaksanaan ritual *kapontasu* tidak dilakukan di sembarang tempat. Masyarakat etnik Muna percaya bahwa tidak semua tempat itu baik. Ada tempat yang justru terlarang (*pamali*) dan jika ritual *kapontasu* dilakukan di tempat tersebut justru mendatangkan bencana bagi petani. Tempat pelaksanaan ritual *kapontasu* biasanya dilakukan tengah-tengah kebun, dan keempat sudut kebun. Pemilihan tempat di tengah-tengah kebun karena dipercaya tempat tersebut merupakan pusat kebun sebagai tempat tinggal makhluk halus, sedangkan di empat sudut kebun diyakini dapat menghindarkan segala gangguan yang datang dari segala penjuru yang mengganggu kehidupan manusia.

c. Pelaksanaan Ritual *Kapontasu*

Pelaksanaan ritual *kapontasu* melibatkan *parika* itu sendiri, pemilik kebun (petani) dan masyarakat setempat. Ritual *kapontasu* memiliki kandungan nilai bagi masyarakat setempat berupa nilai baik dan nilai buruk yang berdampak pada padi yang akan ditanam. Banyak hal-hal yang perlu diperhatikan, seperti pantangan-pantangan yang harus diikuti yang disampaikan oleh *parika*. Masyarakat berasumsi bahwa menanam padi harus memiliki *parika*, karena apabila menanam padi tidak diawali oleh *parika*, padi yang mereka tanam tidak akan memberikan hasil yang menggembirakan bahkan tidak mendapatkan hasil apa-apa karena banyaknya penyakit yang datang merongrong tanaman itu sebagai jelmaan makhluk halus.

Menanam padi ladang merupakan salah satu rangkaian upacara ritual *kapontasu*. Sebelum petani memulai menanam terlebih dahulu memanggil seorang *parika* untuk melakukan upacara ritual *kapontasu*. Ada kepercayaan masyarakat jika ritual *kapontasu* tidak dilakukan sebelum menanam padi, maka petani yang menanam padi akan mengalami gangguan dari makhluk halus (jin). Selain itu, padi yang ditanam akan diserang berbagai penyakit sehingga masyarakat mengalami kegagalan panen.

Pelaksanaan ritual *kapontasu* tidak dilakukan begitu saja oleh masyarakat etnik Muna. Namun, ada hal-hal yang tidak boleh dilakukan berupa *falia* 'pantangan'. Pantangan ini harus dipatuhi oleh petani. Biasanya pantangan itu berlaku sejak masa membuka lahan, menanam sampai tiba musim panen. Apabila pantangan-pantangan dalam ritual itu tidak diindahkan atau dilanggar oleh petani, maka akan berakibat fatal bagi tanaman pertanian dan keselamatan diri mereka. Oleh karena itu, setiap petani harus serba hati-hati agar tidak melanggar pantangan tersebut.

Kegiatan penanaman biasanya dilakukan menjelang musim hujan, yaitu bulan Januari-Februari. Seorang *parika*

dibantu oleh pemilik kebun serta masyarakat yang ikut terlibat menyiapkan bahan sesaji dan perlengkapan lainnya sebagai kelengkapan ritual *kapontasu*. Hal yang pertama yang dilakukan *parika* setelah memantrai benih padi adalah menugal sebanyak lima lubang. Dimulai di tengah-tengah kebun sebagai pusatnya, kemudian diikuti empat tugal pada setiap sudut kebun atau bagian utara, selatan, barat dan timur.

Teks mantra yang dibacakan *parika* saat mengambil satu genggam padi adalah sebagai berikut:

*“Soano inodia inia, tawula
hundungi/tawulake bua, meda
katugha/meda tangiembra,
bismillah”.*

Setelah membacakan mantra tersebut, diikuti dengan membacakan mantra menugal. Mantra menugal yang dibaca oleh *parika* yaitu: *“assalamu alaikum tabea waku adhamu”*. Setelah itu, *parika* mengambil benih padi untuk ditanam pada lubang yang ditugal sambil membaca mantra:

*“Ei.... Amoko ndawaea neghabu
mopana/ Nomatano oe, Newite
tumudo/Bismillah.*

Selesai membacakan mantra dan memasukan benih padi dalam lubang tugal, *parika* melanjutkan membaca mantra “penyuburan padi”. Pembacaan mantra penyuburan padi yang dibacakan oleh *parika* agar padi yang ditanam oleh petani dapat tumbuh subur dan mendapatkan hasil yang berlimpah ruah. Adapun mantra yang dibacakan *parika* dapat dilihat di bawah ini.

*Wite wawondu-wawondu,
tumbuhano kafembula/Lamba woi
namaimu, napotala ntisa lalo/Ato-
ato kutikae, kutikano mori-
mori/Mori-morino dhoa, dhoa
malaria/Tinda malaria Bisimillah*

Adapun tujuan pembacaan mantra yang dilakukan oleh *parika* di atas adalah; a) agar minyak tanah naik dan minyak langit turun menyuburkan tanaman padi yang ditanam; b) agar Allah Swt

memberkati usaha manusia dalam kegiatan pertanian; c) agar padi tumbuh dengan subur sesuai petani harapkan; d) agar benih yang ditanam memberikan rezeki atau berkah ketika suatu hari nanti; e) agar dilindungi dari berbagai penyakit/penyakit tanaman yang datangnya dari makhluk halus (jin).

3. Tahap Akhir

Setelah proses menanam padi selesai, langkah selanjutnya yang harus dilakukan adalah penangkal terhadap penyakit yang kemungkinan akan mengancam keselamatan tanaman dan keselamatan mereka sendiri. Penyakit yang sering mengancam keselamatan tanaman padi dari awal tanam sampai panen adalah, *wangkabu* 'jenis penyakit tanaman', *orone* 'burung pipit', *wulawo* 'tikus', *kapunda* 'belalang'. Untuk mengantisipasi kemungkinan serangan penyakit dan berbagai jenis penyakit tersebut, para petani mempercayakannya kepada *parika*. Pencegahan penyakit yang dilakukan *parika* meniupkan mantra sesuai dengan jenis penyakit yang menyerang padi. *parika* biasanya, membuat air di dalam ember kemudian dicampurkan kulit jagung sebanyak satu lembar lalu ditambah dengan abu. Kulit jagung dibuat lima ikat lalu dibacakan mantra. Setelah diberikan mantra, kulit jagung yang sudah dikat dicelup-celupkan ke dalam air dan dipercikkan pada kebun, dimulai dari tempat pelaksanaan ritual *kapontasu*. Hal yang sama juga dilakukan pada keempat sudut kebun. Ritual ini dianggap sebagai ritual memandikan kebun dan dilakukan berturut-turut selama empat hari empat malam. Adapun mantra yang dibaca *parika* adalah sebagai berikut:

Bilisi *Pingka*
Naitu, Tikaililin/Ntimerikino, Tika
Tehi-Tehino, Bisimillah

Dilanjutkan dengan mantra di bawah ini:

"Hangkui-hangkui, Sitani
ibilis/Koangka naimi, Angka
welosanku/Sokakalahamu,
Bisimillah/Kasumpuno mbanga-

mbanga/Kasumpuno bhet
kompo/Kasumpuno la tua-
tuake/Kasumpuno
lakapute/Kasumpuno
lakadea/Kasumpuno lakaghito
Bisimillah

Mantra yang dibacakan *parika* di atas, mengisyaratkan bahwa masyarakat Muna meyakini bahwa jin atau makhluk halus selalu mengganggu kehidupan mereka dalam berladang. Untuk menghindari gangguan dari makhluk halus (jin), maka masyarakat meminta kepada *parika* untuk dibuatkan air di botol dengan membacakan mantra di atas. Selain itu, mantra yang dibacakan oleh *parika* di atas bertujuan (a) agar benih padi yang ditanam kebal dari berbagai serangan jenis penyakit baik sebelum tumbuh maupun ketika tumbuh; (b) agar penyakit yang menyerang tanaman padi dapat meninggalkannya sehingga tanaman padi tampak menghijau seperti yang diharapkan para petani; (c) agar Allah SWT memberkahi usaha manusia dalam mengusir penyakit yang kemungkinan menyerang tanaman padi yang ditanam; (d) Padi yang ditanam tidak mengalami kegagalan dalam pertumbuhan dan perkembangannya sesuai yang diharapkan petani.

Makna Simbol-Simbol yang Terdapat dalam Ritual *Kapontasu*

Ritual *kapontasu* penuh dengan simbol dan ada aturan yang harus dipatuhi oleh setiap masyarakat yang melaksanakannya. Aturan dalam ritual kebudayaan tumbuh dan berkembang dalam masyarakat secara turun-temurun secara lisan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Di sinilah fungsi simbol dalam ritual *kapontasu* sebagai alat komunikasi menjadi nyata, sebab simbol menjadi penghubung antara sesama petani juga menjadi penghubung antara dunia nyata dan dunia transenden. Mengenai hal ini, sejalan dengan pandangan Santoso, dkk. (2015, 240), bagi warga masyarakat yang ikut berperan serta dalam penyelenggaraan upacara, unsur yang berasal dari dunia

transenden (gaib) menjadi tampak nyata melalui pemahaman simbol. Tanda dalam pengertian ini adalah tanda (makna) atau ciri untuk mengungkapkan atau mengekspresikan sesuatu.

Ritual *kapontasu* terdapat simbol seperti material dan nonmaterial yang merupakan sistem tanda yang paling fundamental bagi manusia. Suatu tanda menandakan sesuatu selain dirinya sendiri, dan makna adalah hubungan antara suatu objek dengan dan suatu tanda (Trisnawati, 2011:83). Secara umum studi tentang tanda merujuk ada semiotika (Soburn 2003:15-16). Makna simbol-simbol dalam ritual *kapontasu* diuraikan berikut ini.

Makna Simbol Material Berupa Bahan Sesajen

Menurut Wahjono (Pujiastuti 2011, 203) bahwa sebuah upacara terdapat berbagai sajian atau sesaji yang merupakan salah satu unsur religi. Sesaji kepada kekuatan gaib tersebut pada umumnya berfungsi sebagai sesembahan. Semua unsur kecil tersusun dalam suatu sajian mengandung makna atau pesan tersebut menyatakan apa yang ingin dikomunikasikan oleh manusia kepada kekuatan gaib yang dimaksud.

Acara dan sakral biasanya tidak bisa dilepaskan dengan sesajen (Santoso, dkk. 2015). Bentuk sesaji dalam ritual *kapontasu* yang dilakukan dicirikan dengan sesajian yang diberikan kepada jin, setan, makhluk halus agar tidak mengganggu petani dan tanaman padi ladang mereka. Sesaji yang seperti itu bisa dilakukan di tempat bibit dimantrai lalu ditempatkan di tengah kebun, dan disudut-sudut kebun yang diyakini ditempati oleh makhluk halus. Sesaji yang dihadirkan berupa buah pinang, kapur, daun pisang, telur, *kambewe* (nasi yang dibungkus dikulit jagung) dan bibit padi dan lain-lain. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada gambar di bawah.



Foto 2. Bahan sesaji ritual *kapontasu*

Analisis makna semiotika Roland Barthes pada ritual *kapontasu* adalah sebagai berikut.

Bahan-Bahan Sesaji Ritual <i>Kapontasu</i>		
No	Makna denotatif	Makna konotatif
1	<i>Kalembu ngo sewua, nembali kafoghai no pae</i> "Kelapa muda satu buah, digunakan untuk menyub"	Untuk menghindar, berarti menghindar dari penyakit.

	urkan padi”.	
2	<i>Hunteli seghono nembali kafumaa no bhinte</i> “Telur satu biji digunakan sebagai makanan makhluk halus (jin)”	Telur di atas disimbolkan sebagai <i>kafeabhano adhamu</i> “permohonan izin pada Sang Illahi” dan sebagai makanannya makhluk halus (jin). Sebelum menyimpan telur tersebut di tanah di tengah-tengah <i>karaha-raha</i> “tempat penyimpanan sesaji”, seorang <i>parika</i> membacakan doa: <i>Allahu Masaliallah Sayyidina Walli Muhammadhi/Soano ambaku, ambano guru fetutapino/Inodi dawuno limaku ini,/Sakutu-kutughuno wambano Anabi Muhammadhi.</i>
3	<i>Owulu sepele, nembali kafongk orano wineno pae</i> “Bambu satu batang, digunakan untuk rahang-rahang tempatnya sesaji”.	Batang bambu tersebut disimbolkan sebagai padi yang tumbuh subur. Batangnya yang kuat, sehingga padi yang ditanam dan mulai berbuah tahan dari goncangan angin tiba musim hujan. Pohon bambu yang daunnya rindang disimbolkan sebagai buah padi ketika tumbuh berdaun seperti daun bambu dan memiliki buah yang banyak.
4	<i>Owulu sepele, nembali kafongk orano wineno pae</i> “Bambu satu batang, digunakan untuk rahang-rahang tempatnya sesaji”.	Batang bambu tersebut disimbolkan sebagai padi yang tumbuh subur. Batangnya yang kuat, sehingga padi yang ditanam dan mulai berbuah tahan dari goncangan angin tiba musim hujan. Pohon bambu yang daunnya rindang disimbolkan sebagai buah padi ketika tumbuh berdaun seperti daun bambu dan memiliki buah yang banyak.
5	<i>Roono lapi lima tangke, nembali kalapisi no katiteiha no kambewe</i> “Daun lapi lima lembar, digunakan untuk pelapis tempatnya <i>kambewe</i> ”.	<i>Kambewe</i> disimbolkan untuk makanannya makhluk halus penjaga kawasan hutan. Masyarakat menganggapnya apabila makhluk halus sudah diberi makanan maka makhluk halus tidak menggonggonya.
6	<i>Wineno pae bughou sewunta no kadu, nembali wine katisa.</i> “Benih padi yang baik setengah	Petani sangat memperhatikan bibit padi yang berkualitas baik, karena mereka menganggapnya bahwa benih padi yang baik akan tumbuh dengan subur.

	karung, digunakan untuk bibit menanam”.			sebagai sumber kehidupan yang sangat penting.	
7	<i>Kambewe nembali kafumano bhintebhinteno pae (kodasano)</i> “Lapalapa (<i>kambewe</i>) sebagai makanan makhluk halus (jin)”. <i>Kambewe</i> yang terbuat dari beras yang dibungkus dengan kulit jagung merupakan bahan makanan pokok dari zaman dahulu hingga sekarang, sehingga beras dianggap	Selain itu, <i>kambewe</i> dan telur juga dianggap sebagai sajian yang diperuntukan kepada makhluk halus. Hal ini menunjukkan adanya komunikasi yang erat antara masyarakat dengan makhluk halus agar tidak saling mengganggu dan saling merugikan. <i>Parika</i> dianggap mampu melakukan komunikasi dengan makhluk halus, memberitahu dan menunjukkan makanan yang terdapat dalam bahan sesajen diperuntukkan pada mereka (bangsa jin). Dengan demikian, setelah diberikan bagian makanan mereka, maka tidak mengganggu tanaman padi dan hidup petani.	8	<i>Padamalala nembali kafohen deno pae naho notumbu</i> “Batang lengkuas diyakini sebagai penyubur padi pada saat mulai tumbuh”.	<i>Padamelala</i> melambangkan padi yang tumbuh subur, dan diharapkan padi yang ditanam dapat tumbuh subur seperti lengkuas
			9	<i>Kaempaha bhe kaesoha</i> “Kinangan dan rokok”. Materi <i>kaempaha kinangan bhe kaesoha</i> ‘rokok’	Materi sesaji yang sangat penting dalam pelaksanaan <i>ritual kapontasu</i> . Rokok dan kinangan ini ditujukan kepada makhluk halus (jin). Jin perempuan disuguhkan dengan kinangan, sedangkan jin laki-laki disuguhkan dengan rokok. Penyuguhan materi kinangan dan rokok ini bertujuan agar makhluk halus (jin) tidak mengganggu kehidupan mereka dan tanaman padi yang mereka tanam. Hal dapat dilihat dalam mantra peletakan rokok di atas <i>karaha-raha</i> (tempat sesajen) yang dibacakan <i>parika : Waangko mepana, waangko</i>

		<i>mesoso/Waangko furoghu, bhahi tonowurae wuu/Tono wurae sia kafembulaku inia, bhetano wurae loli/Tanaombamu dua dakumababaru- baruane/Welo kafembulakuini, aesaloane maafu/Welohintuumu kohakuno</i>
--	--	--

(Diolah dari wawancara informan La Talemaari, 29 Februari 2016).

Makna Simbol Non Material Berupa *Falia* (Pantangan) dan *Bhatata* (Mantra)

1) *Falia* dalam Ritual *Kapontasu*

Suatu masyarakat berkebudayaan tidak hanya menciptakan budaya material yang ditangkap oleh panca indra yang dapat dipakai di makan, di minum; tetapi ada pula budaya non material. Budaya non material ini berbentuk gagasan, ide-ide yang diikuti dengan penuh kesadaran, bahkan dengan penuh ketakutan kalau masyarakat tidak melakukannya. Hal inilah yang tercermin dalam pelaksanaan ritual *kapontasu*, masyarakat merasa takut dengan pantangan-pantangan yang terdapat dalam ritual *kapontasu*. Misalnya, ada beberapa pantangan yang terdapat ritual *kapontasu* dan ini harus diikuti oleh petani yang menanam padi ladang.

Masyarakat etnik Muna sebagai masyarakat religius mempercayai adanya ungkapan *falia* (pantangan/larangan). Pada zaman dahulu ungkapan *falia* dipengaruhi paham animisme dan dinamisme. Misalnya kepercayaan akan makhluk gaib. Masyarakat etnik Muna dalam bercocok tanam memiliki sejumlah pantangan/larangan. Hal ini senada dengan yang disampaikan informan La Gheo (64 Tahun) bahwa:

“Ane miehi metisano, parika, mie koyaluno, ofalia bhodo fumaa bhe detisa. Rampahno nokowolawo ane, nokontarunae/nofumae wili/kawasa dhini/nesarangka. Ane

minaho natumoka katokano tuturaino. Rampahano, ane dolampaui faliano/ tabeano dosungkie parika kaduno pae mbali wine dopontasu, rampahano ane dolumpai failiano nokantibhada saki marangkuni”.

Artinya:

“Jika orang yang menanam, orang yang berkebun, dilarang menanam sambil makan. Sebab akan diserang tikus, dimakan biawak, raja jin menyamar, jika belum cukup pelaksanaan ritualnya, sebab jika dilanggar pantangannya, sebab jika melanggar pantangannya maka akan ditimpa penyakit *kuning-kuning*”

(Wawancara pendalaman, 6 Juli 2016).

Hal yang sama juga disampaikan oleh Informan La Maadhi (56 Tahun). Beliau mengatakan bahwa pantangan yang harus diikuti oleh petani yang menanam padi ladang adalah:

1. *Nahumunda mie koyaluno dopokalalambugho robhine, nomangusoane kadadi.*

(petani dilarang memperlakukan perempuan yang tidak memiliki hubungan perkawinan (berzina) karena dapat membuat kebun dimasuki dengan binatang pemakan padi).

2. *Nahumunda deghoro sau nomaigho welo kondoghala, tabeano dorunsae demalu-malu.* (Dilarang membuang kayu langsung dari kebun, tetapi harus menyimpannya secara pelan-pelan). Apabila kayu dibuang dari luar kebun akan menyebabkan babi memasuki kebun dengan cara melompat dari atas pagar.

3. *Nahumunda delagu-lagu welogalu, nopesuane wewi, nokowolawo ane, bheno kosakiane sigahano.*

(dilarang menyanyi ketika berada di dalam kebun karena dapat

mendatangkan babi, tikus dan penyakit hama yang lain).

Selain pantangan di atas, ritual *kapontasu* pada masyarakat Muna memiliki sejumlah *falia* (pantangan-larangan) lain, antara lain sebagai berikut.

1. *Ofalia debisara-bisara modaino welogalu, nodai podiu, dokawamba-wamba nofokantibhaane saki.*

(Tidak boleh mengeluarkan kata-kata kotor, bersikap tidak baik, angkuh, karena dapat mendatangkan bahaya akan dirinya yang ada di area tersebut serta tanaman padi terancam gagal panen dan juga menimpa berbagai penyakit yang timbul dalam kehidupan petani.

2. *Ofalia dopotola-tola atawa dorame welo galu bhe wekondoghala: rampahano pototo detola wewi namesua welogalu.*

(Dilarang berteriak-teriak atau ribut di dalam kebun, karena sama halnya memanggil-manggil babi masuk di dalam kebun).

3. *Ofalia dehulabhe sau nomaigho welokondoghalanologi welo galu: nokowewi ane ogalu, owewi nosangila nofuma kafembula pae.*

(Dilarang melempar kayu dari luar pagar menuju dalam kebun, karena dapat membuat babi sering masuk dalam kebun, babi makin sering masuk dalam kebun makan padi).

4. *Kantisa sigaahano welo galu nahumunda dotampulieane lima, okongkaafiane gala/nopamuruane wewi welo galu.*

(Tidak diperbolehkan mematah-matahkan batang tanaman lain dalam kebun dengan tangan, karena dapat menyebabkan babi sering masuk dalam kebun) (Sumaria 2013, 60-62).

2) Mantra dalam Ritual *Kapontasu*

Mantra dalam masyarakat adalah sebuah tuturan kata-kata simbolik yang mempunyai ruh, kata-kata yang berjiwa yang mengandung petuah dan hanya jiwa

yang hidup yang dapat memberikan rasa atau reaksi sesuai dengan makna apa yang terdapat di balik makna kata-kata simbolik dalam sebuah mantra. Salah satu mantra yang terdapat dalam ritual *kapontasu* yang dibacakan *parika* adalah mantra penangkalan penyakit kebun. Mantra penangkalan kebun dari makhluk halus ditampilkan di bawah ini.

Allahu Mashaliallah Sayyadina Walli Muhammadhi/Soano ambaku, ambano guru fitutapino/Inodi dawuno kaawu limaku ini/Sakutu-kutughuhano wambano anabi Muhammadhi/ "Bukan doaku ini, doanya nenek moyang tujuh yang lapis/Saya hanya bisa melaksanakan ritual ini/Sesungguhnya doa-doa, doanya nabi Muhammadhi"

Selanjutnya dilanjutkan dengan doa di bawah ini,

Waangko mepana, waangko mesoso/Waangko foroghu, bhahi tonowurae wuu/Tono wurae sia kafembulaku inia, bhetano wurae loli/Tanaombamu dua dakumabaru-baruane Welo kafembulahiku ini aesalo ane maafu/Welo hintuumu kohakuno "Aku berikan pinang, aku berikan rokok/Aku berikan minum, jangan sampai tanaman ini dikena penyakit/Jangan sampai tanamanku ini disalahtingkahkan/Jika terjadi kekeliruan dalam menanam ini, saya mohon dimaafkan/Karena kalianlah yang punya hak segalanya.

Mantra yang dibacakan di atas memperlihatkan bahwa di dalam menanam padi ladang harus meminta ijin kepada penjaga/penunggu kawasan hutan. Permohonan ijin dilakukan melalui ritual *kapontasu*. Hal ini dilakukan sebagai bentuk kearifan lokal dalam menangkal penyakit tanaman dan penyakit gangguan jin pada kebun.

PEMBAHASAN

Bachtiar (2014, 391) mengatakan bahwa kemampuan manusia berkomunikasi tidak sebatas pada sesama manusia saja, melainkan, juga berkomunikasi dengan zat yang dianggap sebagai Tuhan, Dewa, atau benda-benda yang diyakini mempunyai kekuatan magis. Keinginan manusia untuk berkomunikasi dengan Tuhan, Dewa, atau benda-benda magis tersebut, pada dasarnya timbul dari lubuk hati manusia dengan tujuan untuk meraih kenikmatan-kenikmatan di luar manusia nilai-nilai materi.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa ritual *kapontasu* dilihat dari perspektif komunikasi transendental sebagaimana dikemukakan Harold D. Lasswell (dalam Padje 2008) bahwa setidaknya lima unsur dalam proses komunikasi, yaitu siapa yang menyampaikan (sumber/komunikator), apa yang disampaikan (pesan), melalui saluran apa (media), kepada siapa (komunikan), dan apa pengaruhnya (efek). Dalam ritual *kapontasu* yang menjadi sumber atau komunikator adalah Tuhan dan manusia (pemimpin ritual/*parika*) yang berperan untuk menyampaikan pesan secara langsung kepada Tuhan dan 'gaib. Unsur pesan yang disampaikan adalah berupa doa/mantra. Juga pesan diucapkan *parika* saat melaksanakan ritual *kapontasu*. Media yang digunakan adalah komunikasi tradisional berbentuk lisan dalam bentuk verbal (bahasa/*bhatata*) dan nonverbal (gerak isyarat). Unsur penerima adalah sama dengan sumber, di mana Tuhan dan kekuatan gaib, dan manusia yang berfungsi timbal-balik sebagai sumber dan penerima. Sementara unsur pengaruh jelas berhubungan dengan akibat yang ditimbulkan pesan komunikasi. Bagi manusia efek yang dirasakan adalah doa yang terkabul atau ketenangan batin, sedangkan pesan pada Tuhan dan kekuatan gaib bisa melahirkan kepatuhan manusia dalam melaksanakan perintah dan menjauhi pantangan/larangan. Selanjutnya manusia (*parika*) yang memohon maka

efek dan umpan balik yang diharapkan adalah keinginannya terkabul serta mendapatkan ketenangan batin dalam kehidupannya.

Ningsih (2013:371) menjelaskan bahwa pantang karang adalah perbuatan atau perilaku yang pantangan atau dilarangan untuk dilakukan. Pantangan atau larangan yang disampaikan oleh masyarakat petani oleh para generasi pendahulu menjadi kata-kata bijak yang berisi kearifan lokal. Ungkapan-ungkap tersebut berwujud kata-kata atau kalimat yang berpola yang berisi pantangan atau larangan itu berawal dari sejumlah kasus baik yang terselesaikan karena dapat dinalar keberadaanya maupun yang cukup diterima karena dipercaya begitu saja, diturunkan dari generasi ke generasi dalam beberapa situasi tanpa penalaran yang jelas

Masyarakat etnik Muna percaya bahwa mereka yang melanggar pantangan tersebut, maka bencana akan mengancam keselamatan padi yang ditanam dan kehidupan petani. Bagi petani yang melanggar *falia* yang dianjurkan parika, maka biasanya akan ditimpa penyakit. Untuk mencegah datangnya penyakit, *parika* akan membacakan mantra pada air yang diisi dalam botol kemudian pada saat menjelang *magrib* parika memandikan pagar kebun ke empat sudut kebun. Proses ini di mulai di tengah-tengah kebun tempat pelaksanaan ritual *kapontasu* dilakukan. Sebagai suatu tradisi sosial dan budaya yang lahir dan tumbuh subur di lingkungan masyarakat, membuat pantang larang tidak hanya sekadar menjadi pantangan begitu saja tetapi jauh dari pada itu sesungguhnya pantang larang memiliki makna yang amat mendalam. Penakutan seperti malapetaka, bencana atau kecelakaan tentu tidak lebih dari sebuah sarana atau strategi untuk memperkuat larangan yang ada dalam setiap pantang larang. Hal ini sejalan dengan pendapat Ibrahim ddk. (2011, 28) mengatakan bahwa menakutkan dengan ancaman petaka dan bencana apabila melakukan sesuatu yang dipantang dan dilarang sebenarnya hanya untuk sarana

dan strategi komunikasi. Sebab pada umumnya manusia lebih mudah dilarang melakukan sesuatu dengan cara ditakuti terlebih dahulu.

Ritual *kapontasu* dilakukan sebagai komunikasi *parika* dengan bangsa jin untuk memohon ijin kepada mereka sebagai penunggu lahan pertanian, agar terhindar gangguan penyakit tanaman dan keselamatan petani. Saputra (2007, 96) bahwa mantra yang dibacakan dimaksudkan untuk memperoleh kekuatan dan beres bujukan agar kekuatan gaib tidak berbuat merugikan petani. Pembacaan mantra ini dilakukan oleh *parika* dengan tujuan agar hama penyakit padi menjauh dari kebun serta tanaman padi yang pernah mengganggu petani tidak kembali lagi. Secara umum mantra yang dibacakan bertujuan untuk; *pertama*, untuk memohon kepada Tuhan agar hama padi tidak mengganggu tanaman padi; *kedua*, agar tanaman yang ditanam tampak hijau seperti yang diharapkan petani; *ketiga* agar hama penyakit tidak mengganggu padi yang telah ditanam sehingga petani dapat menikmati hasil jerih payahnya selama dalam mengolah lahan petaniannya.

PENUTUP

Kesimpulan

Simpulan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Unsur-unsur komunikasi transedental yang terdapat dalam ritual *kampontasu*, yakni sumber atau komunikator terdiri atas Tuhan dan manusia. Pesan berupa doa yang disampaikan manusia kepada Tuhan atau makhluk gaib. Saluran, yakni doa-doa yang berfungsi menjadi saluran pesan kepada Tuhan atau makhluk gaib dan saluran intra pribadi yang sifatnya abstrak ketika manusia

menyampaikan keinginannya kepada Tuhan/makhluk gaib. Penerima atau komunikan pada dasarnya sama dengan sumber atau komunikator, yakni Tuhan dan manusia. Komunikasi transedental yang menyertai aktivitas perladangan dan ritual *kapontasu* perlu dimaknai sebagai bentuk kearifan lokal dalam persepektif kultural. Komunikasi transedental yang dilakukan oleh *parika* juga merupakan manifestasi rasa hormat dan menghargai kepada makhluk halus agar tidak saling mengganggu dan saling merugikan. Makna simbol-simbol yang terdapat dalam ritual *kapontasu* terdiri atas dua yakni; *pertama*, makna simbol material berupa bahan sesajen, dan *kedua*, makna simbol non material berupa *bhatata* (mantra) dan *falia* (pantangan).

2. Komunikasi transedental yang menyertai aktivitas ritual masyarakat Muna perlu dimaknai sebagai bentuk kearifan lokal. Komunikasi transedental yang dilakukan para *parika* dalam sistem perladangan masyarakat etnik Muna juga merupakan manifestasi rasa hormat pada para leluhur yang telah berjasa dalam kehidupan, ekspresi rasa syukur kepada Sang Pencipta, dan merupakan bentuk totalitas dalam berkebudayaan. Sementara itu, pantangan dalam ritual *kapontasu* adalah juga hal-hal yang sering didengar dari orang-orang terdahulu sebagai fenomena bahasa, yang berpola, dan sebagai sebuah kearifan lokal. Dalam konteks komunikasi transedental, pantang larang yang banyak diungkapkan oleh masyarakat petani menunjukkan

adanya fenomena budaya yang sangat arif terhadap lingkungan perladangan.

Saran

1. Menyimak signifikansi komunikasi transendental dan nilai-nilai kearifan lokal dalam ritual *kapontasu*, sudah sepatutnya tradisi ritual *kapontasu* didorong untuk tetap berkembang. Ritual pada masyarakat tradisional yang sarat dengan muatan lokal harus dipandang dalam perspektif kultural tetap berjalan dan berkembang secara dinamis dalam kebudayaan masyarakat.
2. Pemerintah Kabupaten Muna Barat perlu melakukan upaya pembinaan dan pelestarian ritual yang dimiliki masyarakat etnik Muna, karena dapat digunakan sebagai media komunikasi dan menjadi identitas khas masyarakat etnik Muna. Media komunikasi transendental tersebut, jika dibina secara benar, maka dapat meningkatkan kohesivitas dan solidaritas sosial masyarakat Muna.
3. Ungkapan pantang larang dalam ritual *kapontasu* merupakan fenomena budaya yang perlu diinventarisasi dengan baik sebagai bahan kajian komunikasi budaya di Indonesia terutama keberadaannya dalam domain kebudayaan lokal dengan penjelasan yang lebih memadai, dan kemungkinan transformasi nilai dari hal-hal yang bersifat tabu ke hal-hal yang bersifat ilmiah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Irwan. *Teori dan Metodologi Studi Agama Menuju Penelitian Agama yang Kontekstual, dalam Pustaka Jurnal Ilmu-Ilmu Budaya, Volume VII No. 1 Februari 2008*. Denpasar: Yayasan Guna Widya Fakultas Sastra Unud, 2008.
- Bachtiar, Edi. Salat sebagai Media Komunikasi Vertikal Transendental. *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*. Vol. 5 No. 2. Kudus: STAIN Kudus, 2014.
- Endaswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia, 2003.
- Gea, Antonius Atoshoki, dkk. *Character Building III: Relasi dengan Tuhan*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan Dan Agama*. Cetakan ke-9. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Hardin. Ritual *Kapontasu* pada Masyarakat Petani Padi Ladang Etnik Muna di Kecamatan Kusambi Kabupaten Muna Sulawesi Tenggara. Tesis di Program Studi Magister (S2) Kajian Budaya Pascasarjana Universitas Udayana. Tidak diterbitkan, 2012.
- Ibrahim, MS. dkk. *Pantang Larang Melayu Kalimantan Barat*. Pontianak: STAIN Press, 2012.
- Jorgensen, Marianne W. dan Louise J. Phillips. *Analisis Wacana, Teori dan Metode* (Imam Suyitno, Lilik Suyitno, dan Suwarna, Pentj.). Jakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Kleden, Paulus Budi. *Dialog Antaragama Dalam Terang Filsafat Proses Alfred North Whitehead*, Maumure: Penerbit Ledalero, 1996.
- Kotak, Cofard P. *Mirror For Humnity, A Concise Interduction to Cultural Antropology*, International Editions, Boston Burr Ridge, II Dubuque (etc), MC Graw-Hill Collage, 1999.
- Kuswarno, Engkus. *Fenomenologi*. Bandung: Widya Padjadjaran, 2009.
- Maleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Posdakarya, 2004.
- Mulyana, Deddy. *Nuansa-Nuansa Komunikasi: Meneropong Politik dan Budaya Komunikasi Masyarakat Kontemporer*.

- Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Mutoyib. *Globalisasi Kebudayaan dan Ketahanan Ideologi dalam forum Diskusi Filsafat UGM*. Yogyakarta: Adetya Media, 1994.
- Ningsih. Sri. Pantang Larang dan Pemaknaannya. Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional di FKIP Universitas Negeri Jember 11 November 2013.
- Padje, Gud Recht Hayat. *Komunikasi Kontemporer: Strategi, Konsepsi, dan Sejarah*. Kupang: Universitas PGRI, 2008.
- Palapah, M.O. dan Atang Syamsudin. *Studi Ilmu Komunikasi*. Bandung: UNPAD, 1983.
- Purwasito, Andrik. *Komunikasi Multikultural*. Surakarta: Muhammadiyah University, 2003.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural studies representasi Fiksi dan Fakta* Cetakan Kesatu. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Storey, John, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop Pengantar Kompherensif Teori dan Metode*. Penerjemah Layli Rahmawati. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Sumaria. 2013. Bentuk dan Makna Mantra *Kapontasu* pada Masyarakat Petani Padi Ladang di Kecamatan Kabawo, Kabupaten Muna. Skripsi. Universitas Halu Oleo: Tidak diterbitkan.
- Suraya, Rahmat Sewa. “Kearifan Lokal Tradisi Tradisi *kasalasa* dalam Perladangan Berpindah pada Komunitas Etnik Muna Kabupaten Muna Provinsi Sulawesi Tenggara” Hasil penelitian di Program Magister (S2) Kajian Budaya Pascasarjana Universitas Udayana. Tidak diterbitkan, 2011.
- Santoso, Rumaliadi Agus dkk. Analisis Pesan Moral dalam Komunikasi Tradisional Mappanretasi Masyarakat Suku Bugis Pagatan, dalam *Jurnal Penelitian Pers dan Komunikasi Pembangunan*, Vol. 18 No. 3, Oktober 2014. Banjarmasin: BPPKI Banjarmasin, 2014.