

Refleksi Pola Pikir dan Kearifan Lokal Masyarakat Sasak dalam Ranah Pertanian: Sebuah Investigasi atas Fakta Linguistik

Saharudin^{*)}

Pos-el: Sahrul_saharuddin@yahoo.com

Abstrak

Adanya gempuran dahsyat dan pengaruh-baik disadari ataupun tidak-dari proses westernisasi dan globalisasi terutama terhadap pandangan hidup masyarakat kita telah menumbuhkan kekhawatiran. Yakni munculnya rasa khawatir akan lenyapnya jati diri bangsa Indonesia dalam arus westernisasi dan globalisasi. Arus tersebut kini telah membawa kesadaran sebagian dari kita untuk melihat kembali dan menggali dasar-dasar pandangan hidup (kepercayaan, perasaan, dan segala hal terdapat dalam pikiran orang/masyarakat yang berfungsi sebagai motor atau stimulan bagi keberlangsungan dan perubahan moral maupun sosial) yang terpendam dalam berbagai bentuk budaya lokal leluhur kita. Memang tidak bisa disangkal lagi bahwa dalam dasawarsa terakhir ini kesadaran orang untuk menggali kembali kearifan lokal (*local wisdom*) yang ada pada kelompok masyarakat atau suku tertentu lebih intens. Hal ini terjadi karena ilmu pengetahuan modern ternyata tidak selalu membawa hal yang positif dalam kehidupan. Ilmu pengetahuan pertanian modern yang menghasilkan revolusi hijau, misalnya, menimbulkan sejumlah dampak negatif seperti pemakaian pupuk kimia yang dapat merusak kesuburan tanah dan pemakaian insektisida dan pestisida yang dapat mengganggu keseimbangan alam. Oleh karena itu, orang pun mulai menoleh kembali ke pengetahuan lokal (etnosains) untuk mengetahui bagaimana masyarakat dahulu bertani. Informasi mengenai pengetahuan lokal itu dapat diperoleh dengan berbagai cara, salah satunya ialah dengan meneliti bahasa yang mereka pakai dalam ranah itu. Dalam bahasa terdapat sejumlah leksikon dan bentuk ekspresi lainnya yang dapat memberi petunjuk berharga mengenai bagaimana masyarakat penuturnya memikirkan dunia ini (pola pikir).

Kata kunci: budaya lokal, kearifan lokal, pengetahuan lokal

1. Pendahuluan

Adanya gempuran dahsyat dan pengaruh –baik disadari ataupun tidak– dari proses westernisasi dan globalisasi terutama

^{*)} Staf Pengajar pada IAI Qamarul Huda dan STKIP Qamarul Huda Bagu, Lombok Tengah, NTB

terhadap pandangan hidup masyarakat kita telah menumbuhkan kekhawatiran. Yakni munculnya rasa khawatir akan lenyapnya jati diri bangsa Indonesia dalam arus westernisasi dan globalisasi. Arus tersebut kini telah membawa kesadaran sebagian dari kita untuk melihat kembali dan menggali dasar-dasar pandangan hidup (kepercayaan, perasaan dan apa-apa yang terdapat dalam pikiran orang/masyarakat yang berfungsi sebagai motor atau stimulan bagi keberlangsungan dan perubahan moral maupun sosial) yang terpendam dalam berbagai bentuk budaya lokal leluhur kita.

Oleh karena itu, tidak heran jika akhir-akhir ini dalam acara diskusi maupun seminar sangat sering kita mendengar istilah-istilah yang berkaitan dengan keinginan untuk mengangkat kembali nilai-nilai positif budaya lokal dan warisan intelektual leluhur. Berbagai istilah yang sering terdengar itu seperti: *reinterpretasi*, *revitalisasi*, *kontekstualisasi*, *reaktualisasi*, dan semisalnya. Pertanyaan yang kemudian muncul dalam manah kita adalah: apakah masyarakat kita sudah begitu jauh meninggalkan nilai-nilai budaya dalam kebudayaannya, sehingga nilai-nilai budaya tersebut perlu diangkat kembali sebagai *awig-awig* hidup? Ataupun masyarakat kita sudah mulai merasakan kegersangan dan kehampaan hidup ketika budaya global sudah mulai mencabik-cabik budaya mereka, sebagaimana orang Barat sekarang sudah mulai frustasi karena sekuler dan kembali pada postmodern?

Memang tidak bisa disangkal lagi, bahwa dalam dasawarsa terakhir ini kesadaran orang untuk menggali kembali kearifan lokal (*local wisdom*) yang ada pada kelompok masyarakat atau suku tertentu lebih intens. Hal ini terjadi karena ilmu pengetahuan modern ternyata tidak selalu membawa hal yang positif dalam kehidupan.

Ilmu pengetahuan pertanian modern yang menghasilkan revolusi hijau, misalnya, menimbulkan sejumlah dampak negatif seperti pemakaian pupuk kimia yang dapat merusak kesuburan tanah dan pemakaian insektisida dan pestisida yang dapat mengganggu keseimbangan alam. Oleh karena itu, orang pun mulai menoleh kembali ke pengetahuan lokal (etnosains) untuk mengetahui bagaimana masyarakat dahulu bertani. Informasi mengenai pengetahuan lokal itu dapat diperoleh dengan berbagai cara, salah satunya ialah dengan meneliti bahasa yang mereka pakai dalam ranah itu. Dalam bahasa terdapat sejumlah leksikon dan bentuk ekspresi lainnya yang dapat memberi petunjuk berharga mengenai bagaimana masyarakat penuturnya memikirkan dunia ini (pola pikir).

Tulisan ini mencoba untuk mengungkap sebagian dari etnosains dalam masyarakat Sasak, yakni pengetahuan mereka dalam dunia pertanian yang terefleksikan melalui data/fakta linguistik berupa mantra seputar dunia pertanian (padi). Ranah pertanian dipilih sebagai objek garapan tulisan ini sangat dekat dengan lingkungan alam dan – hemat penulis– termasuk *culture complex* dalam konteks budaya masyarakat Sasak (komunitas adat dan pedesaan). Dengan demikian, tulisan/makalah ini diharapkan bisa memberikan sumbangsih pengetahuan tentang bagaimana pola pikir masyarakat Sasak (komunitas adat dan pedesaan) dan *local wisdom*nya terkait dengan pertanian dan lingkungannya; prinsip-prinsip apa yang mereka pegang sehingga keserasian dengan alam dapat tercapai atau tidak menimbulkan kerusakan alam. Dengan kata lain, dari *bahasa* (alat mencatat dan mentransformasi data pengalaman) dikaji untuk memperoleh *informasi* → *pengetahuan* → *kearifan* demi *survival*.

2. Pembahasan

2.1 Sistem Pertanian Padi Masyarakat Sasak (Tradisional)

2.1.1 Prosesi Pembénihan hingga Penanaman

Para petani padi di kampung (baca: komunitas adat dan pedesaan) setelah turun hujan akan melakukan berbagai prosesi terkait dengan kegiatan *ngaro-ngaréng* (bercocok-tanam) di sawah. Mereka mulai dari pemilihan bibit padi yang telah disiapkan setahun yang lalu. Prosesi selanjutnya adalah *nêlêp*, yakni merendam bibit padi ke telaga atau sungai selama kurang lebih tiga hari tiga malam atau sampai terlihat pembelahan pada kulit benih padi. Sebelum bibit padi ditêlêp, terlebih dahulu dibacakan mantra yang disebut *mêntêrên buk*.

Bismillahirrahmanirrahim

(1) *Anaq kumulit-mulit, inaq ku ketoq-ketoq, amaq ku kuaq-kuaq, side mandi menteren buk tembuak.*

Pembacaan mantra di atas dibarengi dengan penaruhan air *mên-mên* (air penyejuk) yang sudah dicampur atau diramu dalam bejana yang disebut *bun* (bejana berbentuk bundar, terbuat dari besi, perak, atau tembaga dicampur dengan emas). Isi ramuan dalam *bun* ini berupa irisan kunyit, berambang putih, daun *jonjoq mari* (mirip dengan daun pare-pare, tapi lebih pipih dan kecil), *kepeng têpong* atau uang logam, dan *tengkulak* (terbuat dari batok kelapa). Air *mên-mên* tadi kemudian disiramkan ke seluruh bibit padi yang mau direndam dengan menggunakan cebokan berupa *tengkulak*. Irisan kunyit, berambang putih, dan daun *jonjoq mari* tadi diselipkan pada semua otak benih padi tersebut.¹

¹ Jenis benih padi yang dimaksudkan di sini adalah jenis padi besar, yang dalam konteks petani Sasak (tradisional) disebut *paré jamaq*, *paré bulu*, *pare lobaq*, *paré benai*, atau jika sudah diikat disebut *paré amêt* dan sebagainya. Padi semacam

Menurut Amaq Suhar (wawancara 15 Januari 2008), semua jenis bahan atau alat yang dipakai dalam membuat air *mên-mên* di atas memiliki makna simbolik atau semiotik. 1) *Kunyit*, bermakna agar buah padi tersebut nantinya *kuning-gading* seperti warna kunyit itu. 2) *Lensune* (berambang putih), supaya isi/berasnya putih laksana isi berambang putih. 3) *Daun jonjoq mari*, agar padi tersebut selalu *êmên-bao* (sejuk-menyegarkan). Artinya, tidak mengalami gangguan penyakit/hama selama di sawah hingga dimasukkan ke dalam lumbung. 4) *Kepeng têpong* (uang logam yang berlubang), supaya isi padi berat bagaikan logam. 5) *Tengkulak*, merupakan simbol tentang alat yang dipakai untuk memandikan benih padi dan (nantinya setelah menjadi beras) merupakan alat untuk menceboknya di dalam *sêndor* (gentong tempat beras, terbuat dari tanah). Dalam ungkapan Sasaknya: *iê isiq têpandiq, iê isiq têsédok*. 6) *Bun*, merupakan simbol terhadap lumbung/*alang* tempat penyimpanan padi.

Setelah prosesi di atas, lalu benih padi direndam. Pada saat direndam (*têtêlêp*) benih padi tadi dipesan dengan dibacakan mantra berikut.

(2) *Ane nani yaq lampak lalo bêlayar tunggang perahu bungkêm empat bulan limen yaq uleq.*

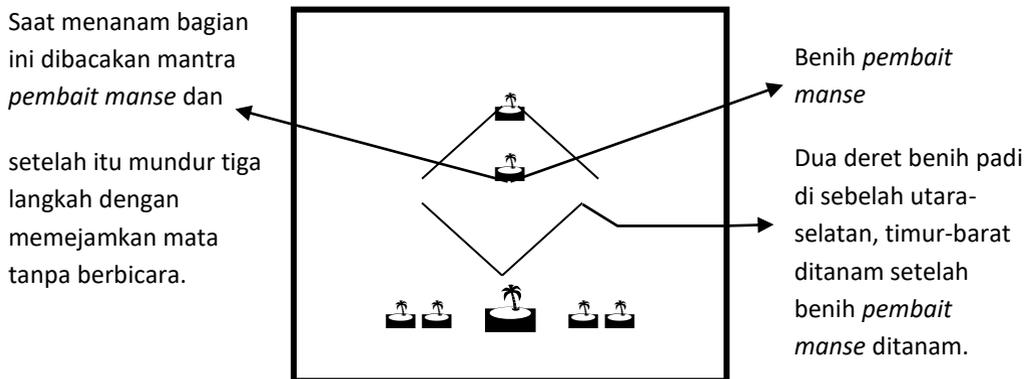
‘Ayo sekarang [engkau] akan berjalan pergi berlayar dengan menunggangi “*perahu bungkêm*” selama empat bulan dan tepat lima bulannya pulang.’

Ketika prosesi *nêlêp* sudah selesai, benih padi tadi berarti telah siap diampar (ditebar) di tempat penyiapan bibit yang disebut dengan *pengamparan*. Proses ini terjadi selama kurang lebih dua

ini memiliki ikatan kepala yang disebut *amêtan*. Jadi, bukan jenis padi I-R yang banyak ditanam petani sekarang ini.

puluh hingga tiga puluh hari. Setelah bibit padi siap ditanam di sawah, para petani Sasak (tradisional) terlebih dahulu melakukan prosesi penanaman padi yang disebut *bait mansê* (pengambilan/penentuan awal masa tanam). Dalam melakukan *bait mansê*, terlebih dahulu digunakan jenis tumbuh-tumbuhan seperti daun pandan atau daun pohon *bambang* baru kemudian ditanami bibit padi *pembait mansê* (Wawancara dengan Bapak Salmun, 6 Oktober 2007).

Menurut Bapak Salmun (2007), cara *pembaitan mansê* ialah dengan cara berdiri di tengah-tengah sawah yang hendak ditanami benih padi, lalu melangkah mundur ke belakang tanpa menoleh ke belakang (tidak boleh menoleh ke belakang) setelah menancapkan benih *pembait mansê*. Ada pula pendapat yang lain, yakni cukup dengan cara menanamkan bibit *pembait mansê* di dekat jalan masuknya air ke sawah (*êmbang-êmbang, bêlong bangkêt*). Visualisasinya seperti pada gambar di bawah ini.



Sumber: Wawancara dengan Bapak Salmun, 6 Oktober 2007 di Jerowaru.

Pelaksanaan *bait mansê* biasanya dilakukan oleh petani laki-laki. Pada saat prosesi ini berlangsung, si petani membaca mantra *pembait mansê* berikut.

(3) *Aneh yak kêsodoq êmpat bulan leq bungkak Allah Nabi Adam lemaq aluqm isiq kau birêng mundung bêkupak selakê jiwangge bêrelong sutêrê bêrate sêlakê.*

‘Marilah saya titip selama empat bulan di atas “punggung Allah Nabi Adam”, nanti saya menjemputmu dengan menggunakan “kerbau hitam mulus”, *bekupak* (kaki bagian paling bawah kerbau) *selake jiwangge* (nama mata uang dari perak), berekorkan kain sutera, dan berhati *selake*.’

Selesai pengambilan *mansê*, para petani akan menunggu untuk menanam bibit padinya selama kurang lebih dua hingga tiga hari. Selanjutnya, ketika menanam padi (*lowong*) pemilik sawah akan membacakan mantra menanam padi berikut.

(4) *Ni Adam yaq sodoq mas tanduran Allah, silaq terimak mas banyu.*

‘Ini (anak-cucu) Adam akan menitipkan cahaya (nikmat) Allah, terimalah wahai air.’

Perlu diketahui bahwa masyarakat petani Sasak (tradisional) dalam memulai masa tanam padi biasanya akan melihat situasi dan kondisi hari dan bulan untuk mulai menanam. Dalam perhitungan/penanggalan Sasak (tradisional) dikenal istilah perhitungan *dinê* dan *sasi* (hari dan bulan yang baik untuk memulai segala pekerjaan yang baik). *Dinê* dan *sasi* yang baik adalah yang tidak memiliki *Kalên Bulan* dan *Kalê Rungkung* (wawancara dengan Amaq Salihe, 4 Oktober 2007).²

² Lebih jelas tentang masalah ini bisa diperiksa pada lampiran sistem penanggalan Sasak versi *Tikê Limê* dan *Urigê*.

2.1.2 Prosesi Pascapenanaman hingga Panen

Prosesi yang dimaksudkan di sini mulai dari sejak padi sudah mulai berbunga dan keluar bakal buahnya (*junjung*). Pada saat padi sudah mulai *junjung* si petani akan sering mengelilingi pematang sawahnya hingga padi tersebut mulai merunduk (*ngêrêp*) sembari membaca mantra *pênamaq sari* (pemasuk sari padi). Ada pula yang melakukannya prosesi ini hanya di tempat pengambilan *mansê* dulu.

(5) *Turun buyuq sari emas, sari kuning layar gêtên.*

‘Turun dan berhimpunlah pada *buyuq* (padi) ini sari pati emas, sari pati kuning, dengan isi yang berat (barokah).’

Prosesi tentang pemasukan sari ini akan berhenti dilakukan setelah padi mulai menguning. Selama masa tunggu panen, petani Sasak (tradisional) akan sering menyalakan api (berasap) di setiap sudut pematang sawah. Tujuannya adalah untuk mengusir hama penyakit yang hinggap pada padi. Lalu biasanya pada api tersebut akan ditaruhkan garam guna mengusir makhluk halus yang akan mengambil sari padi tersebut.

Ketika musim panen (*mataq*) tiba, dibuatlah bubur putih dan merah di setiap sudut sawah yang hendak dipanen, yang dibungkus (*tétekot*) dengan daun pisang. Ini bertujuan untuk mencegah bahaya dari gangguan *jin-siluman* (makhluk halus). Sesajian ini dibarengi dengan daun sirih, buah pinang, kapur putih, dan rokok, yang berfungsi untuk *têmoek-têmariq* (menghidangan sesaji) segala jenis makhluk halus yang merusak dan mengganggu hidup manusia. Sesajian yang berupa bubur merah dan putih tersebut dibuatkan pemanggang (*ancak-ancak*) yang biasanya dari bambu sebagai tempat *tétekot* yang ditaruh di setiap sudut sawah (Wawancara dengan Bapak Salmun, 6 Oktober 2007).

Pada saat panen juga, para petani Sasak (tradisional) akan membawa makanan tradisional sasak seperti *tikên*, *sumping*, *sengkor*, *topat*, dan *mpok-pok manisiong*. Selain itu juga dibuatkan *tontong suit* yang dibuat (dimasak) dari beras dan ditaruhi satu butir telur ayam kampung. Penyajian berbagai sesajian tersebut menandakan dimulainya *mataq* (panen dengan menggunakan *rangkêp*) sambil membaca mantra:

(6) *Aneh nani jaq rateng aluqm isiq kau bireng mundung bekupaq sêlakê jiwanggê bêrelong sutere bêrate sêlakê.*

‘Sudah saatnya sekarang saya datang menyambutmu dengan “kerbau hitam mulus” *bekupak* (kaki bagian paling bawah kerbau) *selake jiwangge* (nama mata uang dari perak), berekorkan kain sutera, dan berhati *selake*.’

Menurut Bapak Salmun (2007), kegiatan panen dimulai dari tempat dulu dilakukan pengambilan *mansê* sebesar ukuran gagang sabit (atau sering disebut *sênaen basong* ‘sebesar telapak kaki anjing’) dan daun padi tersebut tidak boleh dibuang. Potongan padi dari *pembait mansê* tadi ditinggalkan di tempat semula (di tengah-tengah sawah) dengan dibuatkan *ancak rokoq-lêkês* (rokok dan daun sirih yang di dalamnya ada buah pinang, gambir, serta kapur putih yang kemudian digulung), yang ditaruh di dekat potongan padi *pembait mansê* tadi. Sementara *tikên*, *sumping*, dan makanan tradisional lainnya dimakan oleh orang-orang yang ada di sawah atau sekitar sawah tersebut, kemudian bungkusnya dikembalikan lagi pada tempat pengambilan *mansê* dulu.

Setelah selesai panen satu petak sawah lalu pemilik sawah membawa bagian (tempat *pembait mansê*) yang ditinggalkan di tengah sawah. Bagian padi yang berasal dari *pembait mansê* ini kemudian

dinamakan *buyuq*. Sesampai di rumah padi-padi tersebut ditungkep (disusun menyeruapi paramida, tetapi agak bundar). Bagian *buyuq* tadi ditaruh di bagian tengah *tungkep* padi yang dibuatkan *ikên* (lapis kepala) sebagai tempat *buyuq* yang dibuat dari jerami.

Proses selanjutnya adalah penjemuran padi. Pada saat menjemur padi, *buyuq* ditaruh di tengah-tengah barisan (bantaran) padi. Saat penjemuran padi, *buyuq* tadi juga dibuatkan *ikên* yang ditaruh di atas kepala *buyuq*.

Tahapan berikutnya adalah *taliq pare* (pengikatan padi). Pada tahap ini, *buyuq* diikat dengan salah satu dari delapan ikat padi yang lain dengan ukuran ikatan yang besar-besar. Pada saat *buyuq* dan delapan ikat padi tadi dinaikkan ke *alang* (lumbung padi) juga dibuatkan dan dibawakan *rokoq-lêkês*. *Buyuq* ditaruh di atas *kêleong* (nyiru). Pada waktu naik tangga membawa *buyuq*, kaki kanan didahulukan sembari tangga tersebut *tepajar* (dipesan) dengan membaca bacaan:

(7) *Inget tabe-tabe mas anjani aran kamu anjah. Aneh jin-siluman êngkah turut taek leq alang senik, aloh to gumi galuh lain betulung.*

‘Ingatlah, permisi dan hormat [wahai] *mas anjani* namamu tangga. Silahkan *jin-siluman* jangan ikut naik ke atas lumbung ini, silahkan pergi ke bumi luas lainnya [tempatmu] membantu.’

Selesai *buyuq* tadi ditaruh di dalam lumbung kemudian delapan ikat padi yang menemani *buyuq* tadi dibawa naik ke atas lumbung dengan menaruhnya di atas nyiru (sebanyak dua ikat) sambil membaca mantra di atas.

Rokoq-lêkês yang dibuatkan untuk *buyuq* dan delapan ikat padi temannya tadi dibawakan ke atas lumbung sambil membaca mantra di

atas juga. Adapun tempat ditaruhnya *rokoq-lêkês* tersebut tepat di atas *buyuq* tersebut. Empat ikat-empat ikat dari temannya ditaruh di bagian tengah lumbung. Pada setiap sudut dalam lumbung ditaruhkan *daun bêrorê*. *Buyuq* tadi ditaruh menghadap *Kiblat* dengan dibiarkan berdiri sambil dibacakan mantra:

(8) *Aneh yaq kesodokm ten adeq ngêrêp têtêp leq dalêm kelambu bayan tilêman padangan santer sari kembang emas pudak karum jayê kêmbang lêngkarang santer sari (3X), aneh adek ngerep tetep dalem kelambu bayan padangan santer sari (3X).*

‘Mari [saya] akan titipkan dirimu di sini supaya berkumpul menetap di dalam kelambu *bayan tilêman padangan santer sari*, yang berbunga emas, berbau harum bunga *pudak*, merekah bak bunga *lêngkarang* yang penuh dengan sari pati. Ayolah berkumpul menetap dalam lindungan *kelambu bayan padangan santer sari*.’

2.1.3 Melacak Pola Pikir dan Kearifan Lokal Masyarakat Sasak

Setelah mendeskripsikan tentang lika-liku etnobotani masyarakat petani Sasak (tradisional) di atas, banyak hal yang menyita perhatian penulis, terutama terkait dengan data/fakta bahasa di atas yang berupa mantra seputar prosesi penanaman padi hingga panennya, bahkan sampai penempatannya dalam lumbung padi.

Edward Sapir (1884--1939) dan Benjamin Lee Whorf (1897--1941) pernah menyatakan bahwa: “*A speaker’s perception of the world is organized or constrained by the linguistic categories his or her language offers, that language structure determines thought, how one experiences and hence how one views the world*” (Campbell, 2001:99; cf. Crystal, 1992:407; Sampson, 1980:81).

Berangkat dari pandangan bahwa bahasa membentuk persepsi manusia terhadap realitas dunia luar, dari arah lain, dapat dikatakan bahwa bagaimana penutur bahasa memandang realitas dunia dapat dilihat dari bahasanya. Dengan demikian, penggunaan bahasa tertentu berimplikasi pada bentuk konstruksi realitas dan makna yang dikandungnya. Bahkan, bahasa tidak hanya mampu mencerminkan realitas, tetapi sekaligus dapat menciptakan realitas. Setiap kata, angka, dan simbol lain dalam bahasa yang kita gunakan –termasuk di dalamnya bahasa mantra– untuk menyampaikan pesan pada orang lain tentulah mengandung makna (cf. Palmer, 1999; Foley, 2001).

Mantra-mantra di atas tentu memiliki makna (signifikansi) karena merupakan suatu simbol atau lambang yang menyimpan nilai-nilai budaya sehingga dapat digunakan sebagai acuan dalam kehidupan sehari-hari oleh masyarakat pemilik budaya tersebut.

Data bahasa di atas memperlihatkan bahwa mantra merupakan mediator pikiran dan pengontrol sikap/perilaku masyarakat Sasak tani (tradisional) dalam berinteraksi dengan dunia *infra-human*. **Tanah** di dalam mantra data (3), misalnya, dimetaforakan dengan istilah ***bungkak Allah Nabi Adam***. Penggunaan istilah tersebut merupakan bentuk penghormatan kepada tanah sebagai asal-muasal penciptaan Nabi Adam (dalam keyakinan *agama samawi* [Yahudi, Nasrani, dan Islam]), dan merupakan sindiran agar manusia tidak berperilaku rakus terhadap tanah hak orang lain. Hal ini didukung oleh data bahasa Sasak lain, yakni ungkapan bijak yang mengatakan:

Nenggale oleq atas bungkak batur.

[nəŋgalə ole? atas bUŋkak batUr]

‘Membajak di atas punggung teman’

Maksud dari ungkapan bijak di atas adalah jangan sampai hak orang lain diserobot atau diambil. Yang berarti, jangan pernah berbahagia di atas penderitaan orang lain.

Potongan-potongan frasa berikut (yang diambil) dari mantra-mantra di atas menyimpan makna-makna religius-kultural. *Perahu bungkêm* (2) secara harfiah berarti ‘perahu yang tertutup rapat’. Akan tetapi, melihat konteks penggunaannya dalam mantra di atas, maka makna yang paling mendekati adalah ‘tanah sawah’ itu sendiri yang merupakan ibarat perahu yang tertutup rapat, tidak bocor, sehingga air tidak menyeruak masuk ke dalamnya. Dengan demikian, bahaya tenggelam tidak menimpa perahu. Pemetaforaan sawah dengan *perahu bungkêm* terungkap lewat adanya kemiripan fungsi dan bentuk. Motivasinya (mungkin) adalah agar benih padi yang sedang direndam itu cepat tumbuh dan siap untuk dibawa berlayar (baca: dibesarkan) ke sawah sebagai perahunya sehingga sampai pada tujuannya, yakni bisa berbuah dan dipanen tepat pada waktunya dengan hasil yang maksimal.

Tanduran Allah (4) berarti ‘cahaya Allah’, seperti dalam ucapan *tanduran gunung* yang berarti ‘cahaya gunung’. Akan tetapi, dengan memakai analisis paradigmatis³ kita bisa memberikan makna yang paling potensial yakni ‘rahmat/rizki Allah. Rahmat atau rizki yang diberikan Tuhan kepada makhluk-Nya –dalam pandangan orang Sasak– laksana *tanduran* atau cahaya. Ia bisa membawa ketenangan dan kebahagiaan ketika disyukuri, tetapi juga menjadi sumber bencana dan kekeruhan hati ketika diingkari. Itulah sebabnya si petani

³ *Analisis paradigmatis* adalah analisis yang bertujuan untuk mencari dan memahami sebuah konsep (makna) suatu simbol (kata) dengan cara mengaitkannya dengan konsep-konsep dari simbol-simbol lain yang mendekati dan yang berlawanan.

menyebut dirinya Adam dalam mantra (4) di atas. Tujuannya ialah supaya ia selalu ingat untuk bersyukur atas nikmat Tuhan yang diberikan kepadanya, sebagaimana Nabi Adam bersujud kepada Tuhan ketika diperintahkan untuk sujud sebagai bukti dan wujud syukurnya, bukan seperti Iblis yang ingkar terhadap nikmat penciptaannya. Nikmat Tuhan (yang esensial maupun yang wajib) sifatnya hanya sementara, tak ubahnya barang titipan (*barang sodoq-an*) dan cahaya. Bisa terang dan bisa pula redup.

Dari data linguistik nomor (4) di atas, kita juga dapat menangkap pesan nilai kearifan lokal para petani Sasak tradisional yang selalu memperhatikan sistem keyakinan tentang hubungan dengan alam, sehingga dengan halus mereka mengatakan kepada dunia *infra-human* yang berupa air: “...*silaq terimak mas banyu*”, yang berarti ‘silahkan terima wahai air’.

Sari emas, sari kuning layar gântên (5). Ungkapan ini merupakan wujud harapan kepada Tuhan agar padi yang sudah mulai berbuah itu benar-benar nantinya menjadi padi yang penuh isi sebagaimana disimbolkan warna emas. Hal itu bertujuan agar warna buah padi itu kuning berisi laksana emas. Sementara frasa *sari kuning layar gântên* mengandung makna harapan agar dalam buah padi tersebut tersimpan sari pati makanan yang berkualitas dan barakah, yang nantinya diharapkan bisa menjadi sumber terwujudnya “air suci” asal-muasal kejadian manusia, sehingga menjadi manusia yang berkualitas. Kata *gântên* yang secara harfiah berarti ‘berat’ namun maksudnya adalah nilai barakah pada *sari kuning* itu.

Adapun maksud dari *kau bireng mundung bekupaq sêlakê jiwanggê bêrelong sutere bêrate sêlakê* (3 dan 6) adalah kiasan terhadap jenis-jenis sesajian yang dibawa saat prosesi penen padi

dimulai. Jika pada data nomor (3) ungkapan tersebut diucapkan sebagai janji, maka pada data nomor (6) ungkapan atau mantra tersebut merupakan bentuk pemenuhan (janji).

Istilah *Mas Anjani* (7) sebagai penyebutan terhadap tangga yang dipakai si pemilik padi yang hendak menaruh padinya ke dalam lumbung tidaklah terlalu mengherankan dalam konteks orang Sasak pedesaan. Kata *Anjani* memiliki makna kiasan, yakni terkait dengan mitos penghuni dan penguasa tertinggi Gunung Rinjani yang bernama Dewi Anjani, sebagai penguasa (ratu) tertinggi *jin-siluman* yang ada di bumi Sasak. Hemat penulis, ini semua tidak bisa lepas dari pemahaman nenek-moyang orang Sasak tentang konsep *gumi-paer*, sebagaimana Gunung Rinjani merupakan konsep pusat kosmos masyarakat Sasak (tradisional) yang ditransformasikan lewat sarana mitologi. Dengan demikian, penyebutan Anjani memiliki motivasi agar segala macam makhluk halus (*jin-siluman*) tidak berani naik ke atas lumbung untuk mengambil sari pati makanan dalam padi yang telah dihimpun secara simbolik dalam ikatan *buyuq* dan delapan ikatan pengawalnya.

Mantra nomor (7) di atas tampaknya menyiratkan pesan tentang hubungan mikro kosmos dan makro kosmos. Dalam konteks pemahaman orang Sasak (tradisional), manusia sebagai wujud mikro kosmos menyapa atau berkomunikasi dengan penghuni makro kosmos melalui tiga dimensi alam, yakni alam atas (alam transendental; Tuhan dan para malaikat-Nya), alam tengah/meso (*jin*), dan alam bawah/infra (*bakeq-beraq*, *beboro*, *belate*, dsb.). Semua dimensi itu sangat berpengaruh dalam ekosistem manusia itu sendiri.

Kelambu bayan tilêman padangan santer sari kembang emas pudak karum jayê kêmbang lêngkarang (8). Fragmen ini memuat

leksikon bahasa yang sangat estetis. Di samping itu juga, leksikon yang dipakai tergolong sulit untuk dipahami. Kelambu *bayan* bisa berarti ‘tirai yang diruwat dengan sesaji’. Karena kata *bayan* dalam bahasa Jawa Kuna bisa berarti ‘sesaji dan korban’. Mungkin yang dimaksudkan di sini adalah selimutan gaib yang tersimpan dalam ikatan *buyuq* dan delapan ikat temannya. *Tileman* berarti ‘tempat tidur atau alas tidur’ yang diambil dari kata *tilam* (Jawa Kuna). *Padangan* ‘sinar, cahaya, kejernihan’. *Tileman padangan* bisa berarti alas tidur atau tempat tidur yang indah dan disinari cahaya, penuh dengan bau harum dan bunga-bunga (*pudak karum jayê kembang lêngkarang*).

3. Penutup

Adanya bentuk-bentuk pemuliaan dan penghormatan pada dunia *infra-human* melalui penyapaan dengan mantra oleh masyarakat tani Sasak (tradisional) tidak lain hanyalah merupakan bukti tentang adanya hubungan sakral antara manusia dengan alam, dan sekaligus merupakan bentuk penghargaan terhadap sesama makhluk. Misalnya, adanya penyebutan yang bersifat kiasan terhadap air dan tanah tidak semata-mata karena mereka mensakralkan bagian dari dunia *infra-human* itu, melainkan sebagai bentuk kesadaran mendasar mereka tentang sebagian asal-muasal penciptaan pertama manusia, tempat kelahiran, sumber-sumber hayati, penopang eksistensi, dan sebagainya dalam mempertahankan ekosistem kehidupan dan penghidupan.

Kita juga dapat mengambil kesimpulan bahwa melalui prosesi-prosesi tersebut di atas, masyarakat Sasak tani (tradisional) tidak hanya mengolah alam (baca: bertani) sebagai cara memperoleh materi, tetapi lebih dari itu. Mereka sesungguhnya mengajarkan kita nilai kearifan lokal tentang bagaimana bersahabat dan menjaga harmoni

dengan alam dan juga membangun nilai kebersamaan dan kerja sama antarsesama makhluk ciptaan Tuhan dengan muatan kepentingan umum.

Daftar Pustaka

- Anwar, Khairul. “Suryasim, Pelestari Urige”. Dalam harian *Kompas*. Rabu, 10 Januari 2007.
- Campbell, Lyle. 2001. “The History of Linguistics”. Dalam *The Handbook of Linguistics*. Massachusetts: Blackwell Publishers Inc.
- Crystal, David. 1992. *The Cambridge Encyclopedia of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foley, William A. 2001. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Massachusetts: Blackwell Publisher.
- Mahsun. 2005. “Konsep Ruang dalam Bahasa Mbojo dan Kaitannya dengan Cara Pandang Masyarakat Penuturnya.” *Linguistik Indonesia: Jurnal Ilmiah Masyarakat Lingistik Indonesia*, Tahun ke-23, Nomor 1.
- Palmer, Gary B. 1999. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: Austin University Press.
- Saharudin, 2008. “Sistem Penanggalan Masyarakat Sasak di Lombok NTB” dalam *Prosiding Makalah Seminar Nasional Menelusuri Sejarah Penanggalan Nusantara*. Yogyakarta: Jurusan Sastra Nusantara Fak. Ilmu Budaya UGM.
- Sampson, Geoffrey. 1980. *Schools of Linguistics: Competition and Evolution*. London: Hutchinson.
- Syakur, Ahmad Abd. 2003. “Al-Jamâ’ah Al-Islâmiyyah Wetu Telu Bi Jazîrati Lombok.” *Millah: Jurnal Studi Agama*, Vol. III, No. 1. Yogyakarta: Magister Studi Islam Universitas Islam Indonesia.

