

**KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT  
DAYAK KANAYATN: KAJIAN HERMENEUTIK**

**SESILIA SELI**

**AKADEMI PENGAJIAN MELAYU  
UNIVERSIT MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2016**

**KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT  
DAYAK KANAYATN: KAJIAN HERMENEUTIK**

**SESILIA SELI**

**TESIS DISERAHKAN SEBAGAI MEMENUHI  
KEPERLUAN BAGI IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

**AKADEMI PENGAJIAN MELAYU  
UNIVERSITI MALAYA  
KUALA LUMPUR**

**2016**

**UNIVERSITI MALAYA**  
**PERAKUAN KEASLIAN PENULISAN**

Nama: **SESILIA SELI**

No. Pasport: No.

Pendaftaran/Matrik: **JHA 100006**

Nama Ijazah: **IJAZAH DOKTOR FALSAFAH**

Tesis (“Hasil Kerja ini”): **KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN: KAJIAN HERMENEUTIK**

Bidang Penyelidikan: **SOSIOLOGI SASTERA**

Saya dengan sesungguhnya dan sebenarnya mengaku bahawa:

- (1) Saya adalah satu-satunya pengarang/penulis Hasil Kerja ini;
- (2) Hasil Kerja ini adalah asli;
- (3) Apa-apa penggunaan mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dilakukan secara urusan yang wajar dan bagi maksud yang dibenarkan dan apa-apa petikan, ekstrak, rujukan atau pengeluaran semula daripada atau kepada mana-mana hasil kerja yang mengandungi hakcipta telah dinyatakan dengan se jelasnya dan secukupnya dan satu pengiktirafan tajuk hasil kerja tersebut dan pengarang/penulisnya telah dilakukan di dalam Hasil Kerja ini;
- (4) Saya tidak mempunyai apa-apa pengetahuan sebenar atau patut semunasabahnya tahu bahawa penghasilan Hasil Kerja ini melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain;
- (5) Saya dengan ini menyerahkan kesemua dan tiap-tiap hak yang terkandung di dalam hakcipta Hasil Kerja ini kepada Universiti Malaya (“UM”) yang seterusnya mula dari sekarang adalah tuan punya kepada hakcipta di dalam Hasil Kerja ini dan apa-apa pengeluaran semula atau penggunaan dalam apa jua bentuk atau dengan apa juga cara sekalipun adalah dilarang tanpa terlebih dahulu mendapat kebenaran bertulis dari UM;
- (6) Saya sedar sepenuhnya sekiranya dalam masa penghasilan Hasil Kerja ini saya telah melanggar suatu hakcipta hasil kerja yang lain sama ada dengan niat atau sebaliknya, saya boleh dikenakan tindakan undang-undang atau apa-apa tindakan lain sebagaimana yang diputuskan oleh UM.

Tandatangan Calon

Tarikh:

Diperbuat dan sesungguhnya diakui di hadapan,

Tandatangan Saksi

Tarikh:

Nama: Prof. Dr. Mohamad Mokhtar Abu Hassan

Jawatan: Pensyarah/Penyelia

## ABSTRAK

Cerita rakyat Dayak Kanayatn mencerminkan pelbagai ragam peristiwa kehidupan masyarakatnya yang berhubung kait dengan *world view*, ajaran moral, dan pelbagai bentuk kearifan tempatan yang bermanfaat bagi pembinaan minda generasi muda. Pada kenyataannya semakin sedikit komuniti Dayak Kanayatn yang mempusakai cerita rakyatnya. Keadaan ini mendorong pengkaji untuk melestarikan cerita rakyat dengan merakam, mendokumentasikan, dan mengkajinya secara mendalam. Kajian ini difokuskan pada 16 buah cerita yang terkategori sebagai *gesah* dan *singara*. Objektif kajian dalam penyelidikan ini adalah menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan, mentafsirkan simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan, dan mentafsirkan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Pengkaji menggunakan metode kualitatif dan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Riceour. Sumber data ialah cerita rakyat. Data dalam penyelidikan ini adalah aspek-aspek kearifan tempatan dan simbol-simbol kearifan tempatan yang wujud dalam kata, ayat, frasa, mahupun paragraf daripada cerita-cerita rakyat. Pemerolehan data dilakukan melalui kajian lapangan dan kajian kepustakaan. Analisis dan pentafsiran dilakukan dengan mengaplikasikan konsep simbol, konteks, kearifan tempatan, dan teori hermeneutik. Dapatan daripada penyelidikan menunjukkan bahawa aspek-aspek kearifan tempatan itu mencakupi pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, teknologi dan keterampilan tempatan, sumber daya tempatan, sistem pengambilan keputusan tempatan, dan kesolidaran kelompok tempatan. Pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan telah berjaya memaknai sembilan belas simbol, iaitu rumah panjang, ladang, *dango padi* (lumbung), padi, beras, anak lembaran daun, sirih, *dango uma* (pondok ladang), *paca' basa'*, kepala kayau, senjata dan peralatan pertanian, gasing, perahu, makanan

tradisional, hutan, burung enggang, babi, tikus dan burung pipit, serta burung *keto*, *buria*, *kutuk* dan binatang *rasi*. Makna yang dihasilkan dikelompokkan dalam enam kategori. Pertama, makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan; kedua, makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam; ketiga makna yang berhubung kait dengan identiti; keempat makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran; kelima makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan keenam, makna yang berhubung kait dengan kreativiti dan teknologi. Pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan telah pula berjaya memaknai enam belas simbol yang merangkumi tradisi *batalah*, berkhatan, mengayau, *notokng*, *baliatn*, perkahwinan, perceraian, *Jubata*, *nyangahatn*, kekuatan ghaib, *tariu*, muafakat, kesolideran, patuh kepada ketentuan adat, persahabatan, dan kekerabatan. Makna yang dihasilkan dikelompokkan ke dalam lima kategori. Pertama, makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan; kedua, makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam; ketiga makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran; keempat makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat; dan makna yang berhubung kait dengan kemuafakatan.

## ABSTRACT

The folktales of Dayak Kanayatn are the representation of the various people's ways of life. They represent the world view, moral teaching and any local wisdom, which are very important in building the state of mind of the young generation. Unfortunately, the number of people from this community who are interested to preserve their folktales are becoming less and less. Such a reality encourages the researcher to preserve them by recording, documenting, and to study them intensively. This research focused on 16 stories of which they are categorized as *gesah* and *singara*. The objectives of this research are to analyse the aspects of local wisdom, to interpret the physical and spiritual symbols of the local wisdom, and to apply hermeneutics in analysing the local wisdom of Dayak Kanayatn community implied in the folktales. The researcher applied qualitative method and hermeneutics by Paul Ricoeur. The source of data is the folktales themselves. The data are in the forms of words, sentences, phrases, as well as paragraphs from the folktales. The data collection were conducted through field study and library research. The analysis and the interpretation is done by applying the concept of symbol, context, local wisdom, and the theory of hermeneutics. The findings of this research show that the local knowledge, local values, technology and the local skills, local resources, the system of local decision making, and the local group solidarity. The interpretation of the physical symbols of the local wisdom has successfully interpreted nineteen symbols, they are long house, farm, the hut of paddy (*dango padi*), paddy, rice, the kinds of leaves, *sirih* ( a kind of herbal leaf), farm hut (*dango uma*), paca' basa', hunted head (kepala kayau), weapon, agriculture, *gasing*, canoe, traditional food, forest, *enggang* (local bird), pig, mouse, parakeet, as well as *keto*', *buria*', *kutuk* and *rasi* (a kind of magic animal). The meanings being interpreted are categorized into six categories. The interpretation of the physical

symbols of the local wisdom has successfully interpreted nineteen symbols, they are long house, farm, the hut of paddy (*dango padi*), paddy, rice, the kids of leaves, *sirih* ( a kind of herbal leaf), farm hut (*dango uma*), paca' basa', hunted head (*kepala kayau*), weapon, agriculture, *gasing*, canoe, traditional food, forest, *enggang* (local bird), pig, mause, parakeet, as well as *keto'*, *buria'*, *kutuk* and *rasi* (a kind of magic animal). The meanings being interpreted are categorized into six categories. Firstly, the meaning is related to the belief heritage; secondly, it is related to tradition and custom; the third, it is related to identity; the fourth, it is related to the environment; the fifth, it is related to society way of life; and the sixth is the one related to creativity and technology. The interpretation of the spiritual symbols of local wisdom has also successfully interpreted sixteen symbols which cover the tradition of *batalah*, circumcision, head hunting (*mengayau*), *notokng*, *baliatn*, marriage, divorce, *Jubata*, *nyangahatn*, magic power, loud cry (*tariu*), *muafakat*, solidarity, loyalty, friendship, and kinship. All the meanings interpreted are grouped into five categories. The first is the meaning related to heritage belief; the second is related to tradition and custom, the third is the one related to the environment; the forth is related to the social way of life; the fifth is related to togetherness or sharedness (*kemuafakatan*).

## PENGHARGAAN

Puji dan syukur pengkaji haturkan ke hadirat Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang atas segala berkat, rahmat, dan kurnia yang telah dilimpahkan kepada pengkaji sehingga penulisan tesis ini dapat diselesaikan. Tajuk tesis ini adalah *Kearifan Tempatan dalam Cerita Rakyat Dayak Kanayatn: Kajian Hermeneutik*.

Pengkaji menyedari sepenuhnya bahawa penyelesaian tesis ini tidak terlepas dari bantuan dan bimbingan dari pelbagai pihak. Oleh itu, pada kesempatan ini pengkaji dengan tulus, ikhlas, dan rendah hati menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak berikut ini.

1. Prof. Dr. Mohamad Mokhtar Abu Hassan selaku penyelia yang telah memberikan bimbingan, dorongan, dan nasihat baik bersifat akademik mahupun non akademik di tengah kesibukan tugas Beliau sebagai Pengarah Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.
2. Prof. Dr. Thamrin Usman, DEA selaku Rektor Universitas Tanjungpura Pontianak yang telah memberikan bantuan dana dan kesempatan kepada pengkaji untuk menyelesaikan program doktoral di APM Universiti Malaya, Kuala Lumpur, Malaysia.
3. Prof. Dr. Chairil Effendi, M.S. selaku guru besar bidang sastera dan mantan Rektor Universitas Tanjungpura Pontianak, telah memberikan dorongan, nasihat, bantuan dana, dan mengirim sebagai utusan dari Universitas Tanjungpura untuk belajar di Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya.
4. Dr. H. Martono selaku Dekan Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Tanjungpura, telah memberikan izin, dorongan, dan bantuan dana untuk mengikuti program S-3 di Akademi Pengajian Melayu Universiti Kebangsaan.
5. Prof. Madya Dr. Nor Hisyam Osman selaku ketua Ijazah Tinggi Akademi Pengajian Melayu, yang sudah banyak memberikan dorongan, saranan, dan bantuan fasilitas ruang kerja di Ijazah Tinggi.
6. Pensyarah Akademi Pengajian Melayu yang telah menambah wawasan dan ilmu pengetahuan kepada pengkaji selama mengikuti pendidikan.
7. Kakitangan Pejabat Ijazah Tinggi dan perpustakaan Akademi Pengajian Melayu yang telah memberikan kemudahan kepada pengkaji dalam menyelesaikan pendidikan.
8. Para penutur cerita iaitu Maniams Miden, Aisyah Landed, dan Drs. Maran Marcellinus Aseng yang telah dengan senang hati menuturkan cerita rakyat Dayak Kanayatn yang pengkaji perlukan dalam penyelidikan ini.

9. Kedua orang tuaku tercinta, Almarhum Edmundus Sanen dan Almarhumah Petronella Indu yang telah membesarkanku dan mengajarku tentang nilai-nilai kehidupan dan kesantunan, menghantarku menjadi manusia yang berguna bagi keluarga, bangsa, dan negara.
11. Suami terkasih, Frans Laten, S.E.,AK.CA yang dengan penuh kesabaran, kesetiaan, dan ketulusan selalu memberikan semangat, doa, dan dukungan kepada pengkaji dalam menyelesaikan studi di APM Universiti Malaya.
12. Buah hati tercinta, Sever Liberto Frelians, S.Farm. Apt. dan Pricilla Pascadeany Felians, menantu terkasih Fanni Feronika Sapulete, S.T., dan cucu tersayang Gracia Symphony Frelians yang selalu menjadi penyemangat dan inspirasi bagi pengkaji supaya dapat menyelesaikan program doktorat ini dengan baik.
13. Anak-anak asuhku yang terkasih Marselus Midon, S.H., Alek Sander, S.E., dan Maria Ursulla Cantisa yang selalu membantu pengkaji dalam mempersiapkan segala keperluan peribadi mahupun studi selama menempuh pendidikan di APM Universiti Malaya ini.
14. Rakan-rakan sejawat, Endang Susilawati, Agus Syahrani, Akhmad Mansur, Cho Minsung, Albert Rufinus, Hotma Simanjuntak, Eusabinus Bunau, Donatius Doni, Pramono, Ahadi Sulissusiawan, Reniwati Syamsuddin, Amriani Amir, Zainal Arifin, Wan Mohd Dasuki, Ahmad Hanafi, Haniza Catto, A.R. Muzammil, dan Abas Yusuf.

Semoga Tuhan sentiasa melimpahkan berkat dan anugerah-Nya kepada pihak-pihak yang telah disebutkan di atas.

Meskipun pengkaji sudah berusaha semaksimal mungkin untuk meminimalkan kekeliruan dan kesalahan, namun pengkaji tetap yakin bahawa tesis ini tidak luput daripada kesilapan dan kekurangan. Oleh kerana itu, kritik dan saranan yang sifatnya membangun sangat diharapkan dalam usaha menyempurnakan tesis ini.

Kuala Lumpur, September 2016

Sesilia Seli  
Jabatan Kesusasteraan Melayu  
Akademi Pengajian Melayu  
Universiti Malaya  
Kuala Lumpur

## SENARAI KANDUNGAN

Abstrak .....	iii
Abstract .....	v
Penghargaan .....	vii
Senarai Kandungan .....	ix
Senarai Rajah .....	xvi
Senarai Jadual .....	xvii
Senarai Peta.....	xix
Senarai Singkatan.....	xx
Senarai Istilah Kata Tempatan .....	xxi
<b>BAB 1: PENGENALAN .....</b>	<b>1</b>
1.1 Pendahuluan.....	1
1.2 Latar Belakang Kajian .....	1
1.3 Kajian Lalu .....	9
1.3.1 Kajian Lalu Berkenaan dengan Cerita Rakyat .....	10
1.3.2 Kajian Lalu Berkenaan dengan Kearifan Lokal .....	17
1.3.3 Kajian Lalu Berkenaan dengan Hermeneutik.....	22
1.4 Permasalahan Kajian .....	28
1.5 Persoalan Kajian .....	29
1.6 Objektif Kajian .....	30
1.7 Batasan Kajian.....	31
1.8 Kaedah Kajian .....	37
1.9 Kepentingan Kajian .....	41
1.10 Konsep Operasional.....	42
1.11 Rumusan .....	50

<b>BAB 2: METODOLOGI KAJIAN DAN KERANGKA TEORETIS .....</b>	<b>52</b>
2.1	Pendahuluan..... 52
2.2	Metodologi Kajian..... 52
2.2.1	Metode Kajian ..... 52
2.2.2	Pendekatan Kajian ..... 53
2.2.3	Sumber Data dan Data Penyelidikan..... 55
2.2.4	Pemerolehan Data..... 55
2.2.4.1	Kajian Lapangan ..... 55
2.2.4.2	Kajian Kepustakaan..... 58
2.3	Kerangka Teoretis..... 59
2.3.1	Konsep Simbol ..... 59
2.3.2	Konsep Konteks ..... 68
2.3.3	Kearifan Tempatan ..... 73
2.3.3.1	Hakikat Kearifan Tempatan ..... 74
2.3.3.2	Kearifan Budaya Tempatan dalam Karya Sastera..... 85
2.3.4	Hermeneutik ..... 96
2.3.4.1	Hakikat Hermeneutik ..... 96
2.3.4.2	Jenis-jenis Hermeneutik ..... 101
2.3.4.3	Hermeneutik Menurut Pemikiran Paul Ricoeur ..... 107
2.4	Rumusan..... 117
<b>BAB 3: CERITA RAKYAT KOMUNITI DAYAK KANAYATN.....</b>	<b>123</b>
3.1	Pendahuluan..... 123
3.2	Komuniti Dayak Kanayatn ..... 123
3.2.1	Sejarah Ringkas Dayak Kanayatn ..... 123
3.2.2	Keadaan Geografi dan Demografi..... 127
3.2.3	Keadaan Sosial Ekonomi..... 129

3.2.4	Sistem Kepercayaan .....	132
3.3	Tradisi Lisan dan Sastera Lisan Dayak Kanayatn .....	141
3.4	Cerita Rakyat Dayak Kanayatn .....	146
3.4.1	Pengklasifikasian Cerita .....	146
3.4.2	Latar Cerita .....	147
3.4.3	Pelakon Cerita .....	149
3.4.4	Mesej Cerita .....	151
3.4.5	Fungsi Cerita Rakyat .....	155
3.5	Rumusan.....	163

#### **BAB 4: ASPEK-ASPEK KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT**

	<b>DAYAK KANAYATN.....</b>	<b>166</b>
4.1	Pendahuluan.....	166
4.2	Aspek-aspek Kearifan Tempatan Komuniti Dayak Kanayatn .....	166
4.2.1	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Pengetahuan Tempatan .....	166
4.2.1.1	Tradisi Berladang .....	167
4.2.1.2	Tradisi Perubatan dan Perbomohan.....	170
4.2.1.3	Tradisi Pengukuhan.....	171
4.2.2	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Nilai-nilai Tempatan .....	178
4.2.2.1	Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Tuhan.....	179
4.2.2.2	Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Manusia .....	183
4.2.2.3	Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Alam.....	196
4.2.3	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Keterampilan dan Teknologi Tempatan .....	204

4.2.3.1	Rumah Panjang/ <i>Radakng</i> .....	204
4.2.3.2	Berburu dan Menangkap Ikan .....	206
4.2.3.3	Bermain Gasing.....	208
4.2.3.4	Membuat Perahu .....	208
4.2.3.5	Membuat Senjata.....	209
4.2.3.6	Menganyam.....	210
4.2.3.7	Melukis/Menggambar .....	211
4.2.3.8	Menyabung Ayam .....	212
4.2.4	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Sumber Daya Tempatan.....	212
4.2.4.1	Hutan dan Persekitarannya.....	212
4.2.4.2	Pelakon Cerita .....	215
4.2.5	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Sistem Pengambilan Keputusan Tempatan.....	220
4.2.6	Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai kesolideran Kelompok Tempatan.....	221
4.2.6.1	Kesolideran dalam Pelaksanaan tradisi dan Adat Resam.....	222
4.2.6.2	Kesolideran dalam Menghadapi Musibah.....	223
4.2.6.3	Kesolideran dalam Berbagi Kemujuran dan Kebahagiaan .....	224
4.3	Pengaplikasian Kajian Hermeneutik .....	226
4.4	Rumusan.....	232

<b>BAB 5: SIMBOL-SIMBOL FIZIKAL DARIPADA KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN.....</b>	<b>234</b>	
5.1	Pendahuluan.....	234
5.2	Pentafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal.....	234
5.2.1	Rumah Panjang ( <i>Radakng</i> ).....	234
5.2.2	Ladang .....	238

5.2.3	<i>Dango Padi (Lumbung)</i> .....	244
5.2.4	Padi .....	246
5.2.5	Beras .....	249
5.2.6	Anak Lembaran Daun .....	253
5.2.7	Sirih .....	255
5.2.8	<i>Dango Uma/Pondok Ladang</i> .....	258
5.2.9	<i>Paca' Basa'</i> (Kain Mandi Basah).....	260
5.2.10	Kepala Kayau .....	262
5.2.11	Senjata dan Peralatan Pertanian.....	265
5.2.12	Gasing.....	271
5.2.13	Perahu .....	275
5.2.14	Makanan Tradisional .....	277
5.2.15	Hutan (Alam).....	280
5.2.16	Burung Enggang.....	284
5.2.17	Babi .....	289
5.2.18	Tikus dan Burung Pipit.....	292
5.2.19	Burung <i>Keto, Buria', Kutuk, dan Binatang Rasi</i> .....	294
5.3	Makna Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan .....	304
5.3.1	Makna yang Berhubung Kait dengan Kepercayaan Warisan.....	304
5.3.2	Makna yang Berhubung Kait dengan Tradisi dan Adat Resam .....	305
5.3.3	Makna yang Berhubung Kait dengan Identiti .....	306
5.3.4	Makna yang Berhubung Kait dengan Alam Persekitaran .....	307
5.3.5	Makna yang Berhubung kait dengan Perilaku Hidup Bermasyarakat ...	309
5.3.6	Makna yang Berhubung Kait dengan Pekerjaan dan Masa Depan .....	311
5.4	Pengaplikasian Kajian Hermeneutik .....	313
5.5	Rumusan.....	315

<b>BAB 6: SIMBOL-SIMBOL SPIRITUAL DARIPADA KEARIFAN TEMPATAN</b>	
<b>DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN .....</b>	<b>317</b>
6.1	Pendahuluan..... 317
6.2	Pentafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual..... 317
6.2.1	Tradisi-tradisi ..... 317
6.2.1.1	<i>Batalah</i> ..... 317
6.2.1.2	Berkhatan ..... 320
6.2.1.3	Mengayau ..... 322
6.2.1.4	<i>Notokng</i> ..... 328
6.2.1.5	<i>Baliatn</i> ..... 330
6.2.1.6	Perkahwinan ..... 334
6.2.1.7	Perceraian ..... 338
6.2.2	Kepercayaan ..... 342
6.2.2.1	<i>Jubata</i> ..... 342
6.2.2.2	<i>Nyangahatn</i> ..... 344
6.2.2.3	Kekuatan Ghaib..... 346
6.2.2.4	<i>Tariu..</i> ..... 349
6.2.3	Nilai-nilai Tempatan..... 351
6.2.3.1	Muafakat..... 352
6.2.3.2	Kesolideran..... 355
6.2.3.3	Patuh pada Ketentuan Adat ..... 359
6.2.3.4	Persahabatan..... 363
6.2.3.5	Kekerabatan..... 366
6.3	Makna Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan..... 374
6.3.1	Makna yang Berhubung Kait dengan Kepercayaan Warisan..... 374
6.3.2	Makna yang Berhubung Kait dengan Tradisi dan Adat Resam ..... 376

6.3.3	Makna yang Berhubung Kait dengan Alam Persekitaran .....	377
6.3.4	Makna yang Berhubung Kait dengan Perilaku Hidup Bermasyarakat...	378
6.3.5	Makna yang Berhubung Kait dengan Kemuafakatan.....	379
6.4	Pengaplikasian Kajian Hermeneutik .....	380
6.5	Rumusan.....	382
<b>BAB 7: PENUTUP .....</b>		<b>385</b>
7.1	Pendahuluan.....	385
7.2	Rumusan Kajian .....	385
7.3	Implikasi Hasil Kajian .....	388
7.4	Cadangan Kajian.....	390
7.5	Rumusan.....	391
<b>RUJUKAN .....</b>		<b>392</b>
<b>LAMPIRAN 1.....</b>		<b>402</b>
<b>LAMPIRAN 2.....</b>		<b>405</b>
<b>LAMPIRAN 3.....</b>		<b>502</b>
<b>LAMPIRAN 4.....</b>		<b>512</b>

## SENARAI RAJAH

Rajah 1.1: Prosedur Kerja Kajian Hermeneutik.....	39
Rajah 2.1: Prosedur Kerja Hermeneutik Tradisional (Romantik).....	104
Rajah 2.2: Model Analisis Penyelidikan Berpandukan Kajian Hermeneutik Menurut Pemikiran Paul Ricoeur.....	117

University of Malaya

## SENARAI JADUAL

Jadual 1.1: Penutur dan Tajuk Cerita Rakyat Dayak Kanayatn.....	34
Jadual 1.2: Jenis Cerita Rakyat Dayak Kanayatn.....	35
Jadual 1.3: Simbol-simbol Kearifan Tempatan Komuniti Dayak Kanayatn.....	36
Jadual 5.1: Rumah Panjang/ <i>Radakng</i> .....	235
Jadual 5.2: Ladang .....	239
Jadual 5.3: <i>Dango Padi</i> (Lumbung).....	244
Jadual 5.4: Padi .....	247
Jadual 5.5: Beras .....	250
Jadual 5.6: Anak Lembaran Daun .....	254
Jadual 5.7: Makan Sirih.....	256
Jadual 5.8: <i>Dango Uma</i> / Pondok Ladang .....	258
Jadual 5.9: <i>Paca' Basa'</i> (Kain Mandi Basah).....	261
Jadual 5.10: Kepala Kayau.....	263
Jadual 5.11: Tangkai Beliung.....	266
Jadual 5.12: Tombak, Perisai dan Pengambin .....	267
Jadual 5.13: Sumpit, Mandau dan Parang.....	269
Jadual 5.14: Gasing .....	271
Jadual 5.15: Perahu .....	275
Jadual 5.16: <i>Tumpi, Poe', Lamang dan Bontokng</i> .....	277
Jadual 5.17: Hutan.....	281
Jadual 5.18: Burung Enggang .....	285
Jadual 5.19: Babi.....	290
Jadual 5.20: Tikus dan Burung Pipit.....	293

Jadual 5.21: Burung <i>Keto</i> , <i>Buria'</i> , <i>Kutuk</i> , dan Binatang <i>Rasi</i> .....	295
Jadual 5.22: Tafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan...	298
Jadual 5.23: Jumlah Makna Berdasarkan Hasil Tafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan .....	316
Jadual 6.1: <i>Batalah</i> .....	318
Jadual 6.2: Berkhatan .....	321
Jadual 6.3: Mengayau.....	323
Jadual 6.4: <i>Notokng</i> .....	328
Jadual 6.5: <i>Baliatn</i> .....	332
Jadual 6.6: Perkahwinan.....	335
Jadual 6.7: Perceraian.....	340
Jadual 6.8: <i>Jubata</i> .....	343
Jadual 6.9: <i>Nyangahatn</i> .....	344
Jadual 6.10: <i>Bujakng Nyangko</i> .....	346
Jadual 6.11: <i>Tariu</i> .....	350
Jadual 6.12: Muafakat .....	353
Jadual 6.13: Kesolideran .....	358
Jadual 6.14: Patuh terhadap Ketentuan Adat .....	362
Jadual 6.15: Persahabatan .....	365
Jadual 6.16: Kekerabatan .....	368
Jadual 6.17: Tafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan	370
Jadual 6.18: Jumlah Makna Berdasarkan Hasil Tafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan .....	383

**SENARAI PETA**

Peta 1.1: Peta Provinsi Kalimantan Barat .....33

University of Malaya

## SENARAI SINGKATAN

<b>Singkatan</b>	<b>Keterangan</b>
BK	Bunga Kucur
BRdBB	Burung Ruai dan Burung Bubut
DB	Dara Bojang
DD	Dayakng Dinar
KKdK	Kura Kura dan Kijang
M	Maniamas
MTdRR	Maniamas Tersesat di Rumah Raksasa
MOBBdDIOP	Maniamas Orang Bawakng Berkahwin dengan Dayakng Ida' Orang Pulo
NBK	Ne' Baruakng Kulup
ND	Ne' Doakng
PAAMB	Pak Ali Ali Menggetah Burung
PCTTB	Pak Caru Temukan Tangkai Beliung
RS	Ria Sinir
SBdSM	Si Bunsu' dan Si Mambang
SMB	Si Mambang Berburu
UU	Uma' Umang

## SENARAI ISTILAH KATA TEMPATAN

Istilah Kata Tempatan	Erti Istilah Kata Tempatan
<i>ampor</i>	hancur berkeping-keping
<i>babalak</i>	berkhatan
<i>babancah</i>	Bersawah
<i>baburukng</i>	mendengarkan suara burung atau suara alam
<i>bahaupm</i>	berkumpul untuk bermesyuarat
<i>bahuma</i>	Berladang
<i>bahuma batahutn</i>	satu tahun musim berladang
<i>balala'</i>	berpantang
<i>balale'</i>	gotong royong, kerjasama
<i>baliatn</i>	Berbomoh
<i>barapus</i>	upacara tiga hari setelah orang meninggal yang bertujuan memisahkan arwahnya dengan dunia orang yang masih hidup
<i>baremah</i>	berpesta
<i>basubur</i>	memakamkan jenazah
<i>batalah</i>	memberi nama
<i>batenek</i>	melubangi telinga bagi anak perempuan
<i>bontokng</i>	kuih dari beras pulut atau beras biasa
<i>bujakng nyangko</i>	nama <i>kamang</i> yang paling berani
<i>buria'</i>	nama burung
<i>damak</i>	anak sumpit
<i>dango padi</i>	Lumbung
<i>dango uma</i>	pondok ladang
<i>gesah</i>	cerita yang berhubung kait dengan agama warisan dan asal-usul kehidupan
<i>gunapm</i>	Perisai
<i>Jubata</i>	Tuhan
<i>jungkar</i>	Dapur
<i>kamang</i>	nama hantu
<i>kapala kayo</i>	kepala kayau
<i>karusakatn</i>	Kematian
<i>keto</i>	nama burung
<i>kutuk</i>	nama burung
<i>lamang</i>	Lemang
<i>langko</i>	tempat menyimpan dan mengeringkan padi
<i>leko</i>	kuih yang terbuat daripada beras

<i>makatn nasi'</i>	baharu
<i>barahu</i>	pesta makan nasi baharu
<i>malahi'</i>	upacara yang dilakukan di tengah ladang agar arwah orang meninggal tidak mengganggu aktivitas di ladang tersebut
<i>mato'</i>	menetapkan
<i>naik dango</i>	pesta syukur setelah musim menuai
<i>ngalapasatn tahutn</i>	upacara tiga tahun setelah orang meninggal
<i>notokng</i>	upacara memberi makan tengkorak hasil mengayau dengan tujuan untuk bersih bumi
<i>nyangahatn</i>	membaca doa (mantra)
<i>osolatn</i>	cerita tentang silsilah atau asal-usul keturunan
<i>otot</i>	pengambin
<i>paca' basa'</i>	kain mandi perempuan yang basah
<i>padagi</i>	tempat peribadatan
<i>palantar</i>	sejajian
<i>pama</i>	semangat/roh
<i>pamaliatn</i>	Pebomoh
<i>pamanih</i>	yang memasukan benih
<i>pangara</i>	pengacara/peguam
<i>pangalangok</i>	panglima perang
<i>pante</i>	serambi di luar rumah
<i>panugal</i>	yang membuat lobang tugal
<i>panyangahatn</i>	pembaca doa/imam
<i>panyugu</i>	tempat peribadatan
<i>picara/patone</i>	juru bicara dalam perkahwinan/muhakam
<i>poe'</i>	beras pulut
<i>radakng</i>	rumah panjang
<i>rasi</i>	binatang ghaib
<i>talino</i>	Manusia
<i>tanga'</i>	Tangga
<i>tangkitn</i>	Mandau
<i>tarap</i>	kulit kayu sebagai bahan pakaian
<i>tariu</i>	pekikan/teriakan histeris
<i>tumpi'</i>	kuih tradisional berbentuk bulat pipih
<i>tungkat</i>	tongkat (pulut yang dimasak dalam buluh kecil untuk ritual dalam agama warisan)

<i>sami'</i>	Serambi
<i>subayatn</i>	surga (dunia orang mati)
<i>sumangat</i>	semangat/roh
<i>sumpanan</i>	kempunan
<i>singara</i>	cerita penglipur lara
<i>sungguh</i>	beras biasa yang dijadikan makanan utama

University of Malaya

## **BAB 1: PENGENALAN**

### **1.1 Pendahuluan**

Pandangan hidup dan tradisi-tradisi daripada sebuah komuniti wujud dalam pelbagai aktiviti masyarakat. Satu di antaranya dapat ditemui dalam karya sastera seperti cerita rakyat. Sebagai salah satu bentuk folklor lisan, cerita rakyat juga dikenali sebagai sastera rakyat yang digunakan untuk menanam nilai-nilai kebaikan dalam kehidupan. Stith Thomson mendefinisikan bahawa “cerita rakyat sebagai semua bentuk naratif, baik lisan mahupun tulisan yang diturun-temurunkan” (dipetik daripada James Danandjaja, 1994, p.22). Melalui cerita rakyat dapat ditemui kearifan-kearifan tempatan yang sangat berguna untuk membina mental dan perilaku masyarakat. Kajian ini menyelidiki kearifan-kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyatnya. Selanjutnya dalam bab ini dihuraikan mengenai latar belakang kajian, kajian lalu, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, batasan kajian, kepentingan kajian, konsep operasional, dan rumusan.

### **1.2 Latar Belakang Kajian**

Cerita rakyat yang pada amnya wujud sebagai sastera lisan merupakan bahagian daripada tradisi lisan. Francis Lee Utley menyebut istilah ini dengan *literature transmited orally* atau *unwritten literature* (dipetik daripada Dundes, A., 1965, p.7-9). Suripan Sadi Hutomo (1991) mengatakan bahawa sastera lisan adalah kesusasteraan yang mencakupi ekspresi kesusasteraan warga suatu kebudayaan yang disebarkan dan diturun-temurunkan secara lisan (dari mulut ke mulut) (p.1). Sebagai sebahagian daripada sastera lisan, cerita rakyat dipandang sebagai dokumen sosial kerana mengandungi pelbagai masalah sosial yang terjadi di dalam masyarakat pemiliknya.

Realiti ini menunjukkan bahawa karya sastera sama ada sastera lisan mahupun sastera tulisan, termasuk cerita rakyat, berhubung kait dengan masyarakat pemiliknya. Menurut Wellek dan Warren (1977) hubungan antara sastera dan masyarakat adalah seperti berikut.

*Literature is a social institution, using as the medium language, a social creation. They are conventions and norm which could have arisen only in society. But, furthermore, literature 'represent' 'life'; and 'life' is, in large measure, a social reality, even though the natural world and the inner or subjective world of the individual have also been object of literary 'imitation'. The poet himself is a member of society, possessed of the specific social status; he receives some degree of social recognition and reward; he addressed an audience, however hypothetical (Wellek & Warren, 1993, p.109).*

Selari dengan pendapat di atas, Sapardi Djoko Damono mengungkapkan bahawa sastera adalah kristalisasi keyakinan, nilai-nilai, dan norma-norma yang disepakati masyarakat. Demikianlah yang terjadi pada masa lampau bahawa sastera lisan dimiliki beramai-ramai oleh masyarakat (dipetik daripada Robert Escarpit, 2005, p.viii). Sastera menampilkan gambaran kehidupan dan kehidupan itu sendiri adalah suatu kenyataan sosial. Dalam pengertian ini, kehidupan mencakupi hubungan antara masyarakat dengan masyarakat, antara masyarakat dengan individu, antara manusia dengan manusia, dan antara peristiwa dengan peristiwa yang terjadi dalam batin seseorang. Robert Escarpit (2005) berpendapat bahawa sastera harus dipandang sebagai sesuatu yang berhubung kait dan tidak terpisah dengan kehidupan masyarakat, latar belakang unsur sejarah, dan unsur sosial yang mempengaruhinya (p.8).

Sebagai dokumen sosial, cerita rakyat yang anonim itu menjadi milik bersama, menggambarkan kehidupan masyarakat sebagai realiti sosial dengan pelbagai aspek kerana sebenarnya kehadiran cerita rakyat tidak terjadi dalam kekosongan budaya, bahkan sebaliknya menggambarkan budaya yang berlaku dalam komuniti pemiliknya. Hal tersebut sesuai dengan pendapat Wilbur Scott yang menyatakan “bahawa sastera

tidak ‘diilhamkan’ dalam kekosongan social” (dipetik daripada Mohamad Mokhtar Hasan, 1995, p.4).

Menurut Rahman Abdul Ghani (2007), “cerita rakyat merupakan pernyataan sesuatu budaya kelompok manusia yang mengisahkan pelbagai ragam peristiwa yang berkaitan dengan ‘*world view*’ masyarakat tersebut” (p.9). Cerita rakyat dianggap sebagai suatu cerminan dan warisan bangsa dalam kelompok masyarakat yang bertamadun tinggi. Malahan, menurut Moh. Osman (1984) “cerita rakyat dipandang tinggi berbanding dengan sastera moden ciptaan individu kerana ia dianggap dapat mewakili roh atau jiwa suatu bangsa” (p.2).

Pada hakikatnya, cerita rakyat berhubung kait dengan manusia kerana cerita rakyat mempersoalkan tentang manusia dan juga dimanfaatkan oleh manusia dalam aktiviti kehidupannya. Sastera terhasil oleh manusia. Manusia yang dikisahkan itu selalunya menyamai manusia seperti yang terlihat dalam kehidupan seharian. Mereka digambarkan sebagai warga sebuah komuniti dan bermukim di suatu kampung atau kawasan tertentu dengan menjalani hidup yang berdasarkan kepada keadaan atau corak kebudayaan, keagamaan, ekonomi, dan peradaban yang tertentu pula.

Cerita rakyat mengandungi pengungkapan alam fikiran, pengalaman hidup manusia dengan segala aspek, tradisi-tradisi, kearifan-kearifan tempatan, dan nilai-nilai budaya komuniti pemiliknya yang diungkapkan dengan menggunakan bahasa sebagai medium. Bahasa itu sendiri merupakan fenomena sosial. Menurut Sapardi Djoko Damono (1991), “sastera dipandang sebagai lembaga sosial yang menggunakan bahasa sebagai mediumnya; bahasa itu sendiri merupakan ciptaan sosial” (p.1).

Cerita rakyat merupakan sebahagian daripada folklor. Brundvand, J.H. (1968) membezakan genre folklor ke dalam tiga kelompok besar, iaitu: (1) folklor lisan (*verbal*

*folklore*); (2) folklor setengah lisan (*partly verbal folklore*); dan folklor bukan lisan (*nonverbal folklore*). Berdasarkan pembahagian tersebut, diketahui bahawa cerita rakyat merupakan sebahagian daripada folklor lisan (p.2-3).

Folklor lisan adalah folklor yang berbentuk lisan dan diperturunkan secara lisan dari mulut ke mulut. Cerita rakyat termasuk dalam folklor lisan. Folklor setengah lisan adalah folklor yang bentuknya merupakan campuran daripada unsur lisan dan unsur bukan lisan. Kepercayaan rakyat misalnya, yang oleh masyarakat moden dikatakan sebagai tahyul kerana tata pelaksanaannya terdiri daripada pernyataan lisan ditambah dengan isyarat yang mempunyai makna ghaib (James Danandjaja, 1994, p.22)

Folklor bukan lisan adalah folklor yang bentuknya bukan lisan walaupun pembuatannya dilakukan secara lisan. Folklor jenis ini dibezakan lagi menjadi dua bahagian, iaitu folklor bukan lisan yang material dan folklor bukan lisan yang bukan material. Folklor bukan lisan yang berbentuk material seperti rumah asli daerah, lumbung padi, kerajinan tangan, pakaian dan perhiasan tubuh, adat-istiadat, makanan, minuman, dan ubat-ubatan tradisional. Folklor lisan yang bukan material seperti gerak isyarat rakyat, bunyi-bunyi untuk berkomunikasi, dan muzik rakyat (James Danandjaja, 1994, p.22).

Sebagai sebahagian dari folklor lisan, penyebaran cerita rakyat dilakukan secara lisan dari mulut ke mulut, dari satu generasi ke generasi berikutnya secara merata ke seluruh pelosok alam. Dalam penyebarannya, cerita rakyat tersebut berkemungkinan mengalami perubahan sehingga menimbulkan variasi-variasi yang berbeza sesuai dengan perkembangan alam fikiran daripada penutur cerita tersebut. Selari dengan pendapat tersebut, Mohd. Taib Osman (1991) menyatakan bahawa:

Cerita rakyat merupakan satu ciri zahir dalam satu-satu budaya di samping budaya material serta pola-pola perlakuan, seperti adat resam, tarian, dan

permainan. Cerita rakyat wujud dalam fikiran penuturnya kerana sering kali diceritakan terhadap khalayak. Ia juga merupakan satu warisan yang diperturunkan dari satu generasi kepada generasi berikutnya dan akhirnya akan menjadi milik kolektif (p.1)

Menurut Suwardi Endraswara (2008) cerita rakyat sebagai sebahagian daripada sastra lisan yang memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

(1) Lahir dari masyarakat yang bersahaja, belum melek huruf, dan bersifat tradisional; (2) menggambarkan budaya milik kolektif tertentu yang tak jelas siapa penciptanya; (3) lebih menekankan aspek khayalan, ada sindiran, jenaka, dan unsur mendidik; (4) sering melukiskan tradisi kolektif tertentu; (5) banyak mengungkapkan kata-kata atau ungkapan-ungkapan klise (p.151).

Dalam kesusasteraan Melayu, Harun Mat Piah (2006) membahagikan sastra rakyat ke dalam dua bentuk, iaitu sastra rakyat berbentuk cerita dan sastra rakyat berbentuk bukan cerita. Cerita rakyat berbentuk cerita meliputi cerita asal-usul, cerita binatang, cerita jenaka, cerita mitos dan legenda, dan cerita romantis atau penglipur lara (termasuk syair dan prosa lirik) manakala yang berbentuk bukan cerita adalah peribahasa, pantun, teromba, mantera, zikir, dikir, gurindam, seloka, dan teka-teki (p.12)

Berdasarkan bahannya, Suripan Sadi Hutomo (1991) membahagikan sastra rakyat menjadi tiga bahagian, iaitu:

- (1) Bahan yang bercorak ceritera: (a) ceritera-ceritera biasa (*tales*), (b) mitos (*myth*), (c) legenda (*legends*), (d) epik (*epic*), (e) cerita tutur (*ballads*), (f) memori (*memorates*).
- (2) Bahan yang bercorak bukan cerita: (a) ungkapan (*folk speech*), (b) nyanyian (*song*), (c) peribahasa (*proverbs*), (d) teka-teki (*riddles*), (e) puisi lisan (*rhymes*), (f) nyanyian sedih pemakaman (*dirge*), (g) undang-undang atau peraturan adat (*law*)
- (3) Bahan yang bercorak tingkah laku (drama): (a) drama panggung dan (b) drama arena (p.62).

Cerita rakyat hidup di tengah komunitas pemilikinya dan digunakan sebagai alat untuk menanamkan nilai-nilai kebaikan dan keutamaan dalam hidup. Demikian juga halnya dengan komunitas Dayak Kanayatn yang merupakan sebahagian daripada komunitas Dayak yang bermukim di Provinsi Kalimantan Barat, Indonesia. Sebagai sebuah komunitas, Dayak Kanayatn juga memiliki banyak cerita rakyat yang menggambarkan pelbagai aspek kehidupan komunitas pada masa lampau. Cerita rakyat bukan hanya sekadar menghibur, tetapi turut digunakan sebagai sarana untuk mendidik, memperkenalkan tradisi dan kearifan-kearifan tempatan, menanamkan nilai-nilai budaya kepada generasi penerus bangsa. Namun, malangnya cerita-cerita rakyat ini hanya diwarisi oleh orang-orang tua sahaja, sedangkan generasi muda banyak yang tidak mengetahuinya apatah lagi mewarisinya.

Seperti yang dikemukakan oleh James Danandjaja (1984, p.3-5); Suwardi Endraswara (2008, p.151); dan Joseph T. Shiple et al (1962, p.102) mengenai ciri-ciri cerita rakyat, cerita-cerita rakyat Dayak Kanayatn juga bercirikan cerita rakyat pada umumnya. Cerita ini tergolong kepada sastra lisan dan hidup dalam tradisi lisan, diwariskan secara lisan, tidak diketahui sesiapa pengarangnya (anonim), menjadi milik bersama komunitas Dayak Kanayatn, hidup dalam pelbagai subetnik Dayak Kanayatn dengan versi yang beragam, bersifat tradisional, dan mempunyai kegunaan atau fungsi dalam kehidupan komunitas Dayak Kanayatn.

Apabila memperhatikan jenisnya, cerita-cerita rakyat Dayak Kanayatn dapat dikelompokkan ke dalam mitos, legenda, dan dongeng. Mitos atau *mite (myth)* adalah cerita rakyat yang umumnya menceritakan mengenai terjadinya sesuatu, alam semesta, dunia, bentuk khas binatang, bentuk topografi, petualangan para dewa, kisah percintaan mereka dan sebagainya. Mitos biasanya ditokohi oleh para dewa atau makhluk setengah

dewa yang terjadi di dunia lain pada masa lampau dan dianggap benar-benar terjadi oleh yang empunya cerita atau penganutnya.

Hal tersebut selari dengan pendapat Eliade, M. (1964) seperti berikut ini.

*Myth narrates a sacred history; it relates an event that took place in primordial times, the fabled time of the "beginnings." In other words, myth tell how, through the deeds of supernatural beings, a reality come into existence, be it the whole or reality, the cosmos, or only a fragment of reality—an island, a spesies of plant, a particular kind of human behavior, an institution (p.5-6).*

Dalam kepercayaan warisan, mitos (*myth*) dan ritual (*rites*) merupakan alat yang digunakan oleh manusia untuk berkomunikasi dengan Tuhan penciptanya mahupun dewa dewi. Berhubung kait dengan bentuk komunikasi tersebut, Levi-Strauss (1978) menyatakan:

*Myth and rites can also be treated as mode of the communication from Gods to men (mythe) or from men to Gods (rites). With this difference, however: that divine interlocutors are not partners, like others, within the same system of communication. Man conceives them as the image or the (total or partial) projections of this system (p.66).*

Krohn (1971) berpendapat bahawa legenda merupakan satu di antara genre cerita rakyat yang dipandang sebagai warisan kuno yang dapat digunakan untuk menyampaikan sikap tahyul dan sikap hidup yang lebih asli kepada kita (p.20). Cerita-cerita yang tergolong dalam legenda menurut Dorson (1968) mencakup hal-hal yang luar biasa dan dianggap benar oleh pendukungnya (p.159). Bahkan, Saripan Sadi Hutomo (1991) legenda dipandang sebagai peristiwa-peristiwa sejarah yang disebutnya sebagai sejarah rakyat sehingga diyakini kebenarannya (p.64).

Dengan demikian dapat dinyatakan bahawa legenda merupakan satu diantara genre cerita rakyat yang mencakup hal-hal yang luar biasa dan terjadi di dalam dunia

nyata. Legenda berfungsi untuk mendidik dan membekalkan manusia, terutama komuniti pemilikinya agar terhindar dari ancaman bahaya.

Dongeng adalah cerita rakyat yang menggambarkan kehidupan masyarakat atau angan-angan masyarakat akan kehidupan yang lebih baik. Dongeng tidak dianggap benar-benar terjadi, ceritanya berbentuk fiksi belaka, namun bermanfaat untuk mendidik masyarakat ke arah kehidupan yang lebih baik.

Mitos, legenda, mahupun dongeng hingga kini masih lagi hidup di tengah komuniti Dayak Kanayatn yang sesetengah pewarisannya masih dilakukan secara lisan. Ketiga-tiga genre cerita rakyat ini memiliki fungsi penting dalam pewarisan pelbagai bentuk kearifan tempatan bagi komuniti Dayak Kanayatn. Dalam pandangan ini, cerita rakyat bukanlah hanya sekadar cerita, tetapi cerita yang mengandungi ajaran-ajaran moral, menggambarkan budaya komuniti pada masa lampau, mencerminkan adat-istiadat yang dipatuhi oleh komuniti pemilikinya. Cerita rakyat merupakan alat yang digunakan komuniti Dayak Kanayatn untuk mendidik, mewariskan, dan mengesahkan berlakunya nilai-nilai budaya dan adat resam, selain memberikan hiburan kepada sesiapa yang mendengarnya.

Kedudukan cerita rakyat dalam komuniti Dayak Kanayatn sangat penting kerana manfaatnya bagi pembinaan akhlak dan moral masyarakat. Berkenaan dengan hal tersebut, pewarisan dan pelestarian terhadap cerita rakyat sememangnya perlu dilakukan. Apatah lagi kini yang mewarisi cerita-cerita ini hanyalah kaum tua sahaja. Dikhuatiri cerita ini akan hilang seiring dengan meninggalnya para penutur cerita disebabkan kaum muda komuniti ini hanya sedikit yang mengetahui cerita-cerita rakyat tersebut. Realiti ini mendorong pengkaji untuk merakam dan mendokumentasikan cerita rakyat tersebut sehingga kepupusan cerita-cerita ini dapat dihindari.

Selain menjaganya dari kepupusan, cerita-cerita rakyat ini juga sangat menarik untuk dikaji secara lebih mendalam kerana cerita rakyat mengandungi pelbagai aspek kearifan tempatan seperti pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, keterampilan tempatan, sumber daya tempatan, sistem pengambilan keputusan tempatan, dan solidariti kelompok tempatan. Kearifan tempatan ini berguna untuk pembinaan minda generasi muda komuniti Dayak Kanayatn pada masa hadapan agar tidak tercabut dari akar budayanya.

Berpedomankan kepada realiti tersebut, pengkaji memandang perlunya untuk melakukan kajian secara lebih mendalam terhadap cerita rakyat, khususnya terhadap simbol-simbol kearifan tempatan yang terkandung dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Cerita rakyat bukan lagi hanya sekadar cerita masa lampau, tetapi cerita rakyat sudah menjadi korpus kajian ilmiah yang dapat dianalisis dengan menggunakan pendekatan filsafat, iaitu pendekatan hermeneutik.

Pentafsiran yang lebih mendalam mengenai simbol-simbol kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyatnya menambah khazanah pengetahuan tentang pemaknaan simbol-simbol. Hasil penyelidikan dan cara penganalisan ini dapat digunakan dalam kuliah Sosiologi Sastera dan Sastera Daerah di perguruan tinggi dan dapat digunakan di sekolah-sekolah sebagai bahan pembelajaran bahasa Indonesia khususnya yang berhubung kait dengan sastera Melayu klasik.

### **1.3 Kajian Lalu**

Kajian lalu dalam penyelidikan ini terbahagi kepada tiga kategori, iaitu kajian lalu berkenaan dengan cerita rakyat, kearifan tempatan, dan pendekatan hermeneutik.

### 1.3.1 Kajian Lalu Berkenaan dengan Cerita Rakyat

- a. Regina (2005) dalam disertasi doktornya di Universiti Malang, Indonesia memilih tajuk *The Nature of Taboos in Dayak Kanayatn Community*. Bahan kajiannya berupa cerita rakyat Dayak Kanayatn, aktiviti masyarakat sosio-kultural, dan keterangan dari empat orang informan sebagai sumber data penyelidikannya. Data dalam penyelidikannya berupa 140 buah tabu yang terdiri daripada empat puluh dua tabu yang dalam kategori linguistik dan sembilan puluh empat yang tergolong sebagai tabu non-linguistik. Klasifikasi ini didasarkan pada interaksi antara sesama manusia dan antara manusia dengan lingkungannya. Data linguistik dianalisis dengan menggunakan analisis wacana berupa prinsip-prinsip interpretasi lokal dan analogi. Data non-linguistik dianalisis dengan menggunakan analisis struktural Levi-Strauss yang dimodifikasi dengan analisis etnografi, iaitu analisis etik atau emik.

Meskipun kedua-dua kajian menggunakan teks cerita rakyat Dayak Kanayatn sebagai korpus kajian, namun kajian yang dilakukan oleh Regina berfokus pada tabu atau pantang larang dalam komuniti Dayak Kanayatn, sedangkan kajian ini difokuskan pada analisis aspek-aspek kearifan tempatan, pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal dan spiritual daripada kearifan tempatan yang terdapat dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Regina tidak hanya menggunakan cerita rakyat sebagai bahan kajiannya, beliau juga menggunakan aktiviti sosio-kultural masyarakat, dan hasil temu bual dengan empat orang informan.

- b. Penyelidik yang lain adalah Antonius Totok Priyadi (2010). Tajuk disertasinya “Analisis Struktur dan Makna Cerita Rakyat Dayak Kanayatn”. Disertasi ini ditulis untuk menyelesaikan program doktor falsafah di Universiti Pendidikan Indonesia, Bandung. Beliau telah mengkaji 90 buah cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kaedah penyelidikan deskriptif kualitatif dan kaedah penyelidikan

menggunakan model analisis Maranda. Objektif kajian dalam penyelidikan ini, iaitu menemukan lingkungan penceritaan, mengklasifikasikan, menemukan struktur cerita, makna cerita, kearifan lokal, identiti Dayak Kanayatn, dan kemungkinannya sebagai bahan pembelajaran sastera. Data diperoleh dengan teknik dokumentari, temu bual, dan soal selidik. Teknik pemeriksaan keabsahan data yang digunakan adalah: (a) pemerhatian ikut serta, (b) ketekunan pengamatan, (c) triangulasi, dan (d) kecukupan referensial.

Penyelidikan yang beliau lakukan menghasilkan hal-hal berikut.

- (1) Daripada lingkungan penceritaan dapat ditemukan bahawa:
  - (a) Daerah yang masih berhutan lebat, banyak pohon besar, banyak sungai, gunung melahirkan cerita hantu.
  - (b) Keadaan masyarakat yang miskin melahirkan cerita tentang kemiskinan dan bermimpi atau berobsesi untuk menjadi kaya, hidup senang.
  - (c) Adanya pelbagai jenis binatang melahirkan cerita binatang.
  - (d) Masih berlakunya pelbagai adat kebiasaan melahirkan cerita tentang adat
  - (e) Kedekatan masyarakat Dayak Kanayatn dengan alam melahirkan terjadinya cerita perkahwinan antara manusia dengan binatang.
- (2) Sebahagian besar (76,66%) cerita rakyat Dayak Kanayatn berupa dongeng.
- (3) Struktur am cerita yakni tokoh melakukan suatu perbuatan kemudian melanggar janji atau melakukan perbuatan yang berlawanan dengan yang sebelumnya maka terjadilah perubahan fungsi. Dilihat daripada segi fungsi cerita, dapat dijelaskan bahawa fungsi kebaikan selalu lebih besar daripada fungsi kejahatan kerana

sesuai dengan keinginan pencerita bahawa kebaikan akan dapat mengalahkan kejahatan.

(4) Dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn terdapat kearifan tempatan masyarakat Dayak Kanayatn. Kearifan tempatan masyarakat dibezakan menjadi tiga yakni adanya adat yang berkaitan dengan inisiasi (khatan, mempinang, perkahwinan), kedua, adat yang berkaitan dengan sistem pertanian (adat membuka ladang baru, adat *ngarapat* lubang tugal), ketiga, kearifan lokal yang berhubungan dengan teknologi tradisional (alat untuk menjerat burung, menjerat babi hutan, menjerat rusa).

(5) Ditemui identiti Dayak Kanayatn.

(a) Dari segi kepercayaan, komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang religius, rajin berdoa (*bernyangahatn*), percaya bahawa hidup, mati, rezeki, dan jodoh adalah kehendak *Jubata* (Tuhan), menjunjung tinggi dilaksanakannya adat-istiadat, dan percaya pada hal-hal yang bersifat ghaib.

(b) Dari segi keperibadian, komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang emosional, pemberani, bersemangat, rendah hati, dan bersimpati kepada orang lain.

(c) Dari segi kemasyarakatan pula, komuniti Dayak Kanayatn tergolong sebagai komuniti yang suka bekerja sama, suka bergotong royong, suka menolong, suka memberi hadiah, dan sangat menghormati tamu dan orang luar.

(d) Dari segi kealaman (kaitannya dengan alam), komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang sangat dekat dengan alam, merawat dan menghargai alam semesta.

- (6) Cerita rakyat Dayak Kanayatn dapat dijadikan bahan pembelajaran sastera. Di peringkat Sekolah Dasar dan Sekolah Menengah Pertama, bahan tersebut digunakan metode mendongeng manakala untuk tingkat Sekolah Menengah Atas (SMA) dan Perguruan Tinggi dapat diterapkan kaedah menganalisis cerita model Maranda.

Kajian ini memiliki perbezaan dengan kajian yang dilakukan oleh Antonius Totok Priyadi. Beliau menerokai 90 buah cerita rakyat dengan menggunakan model analisis Maranda dan kajian tersebut berjaya menemui lingkungan penceritaan, pengelompokan jenis cerita, struktur cerita, makna cerita, kearifan tempatan, identiti Dayak Kanayatn, dan memberikan saranan supaya hasil kajiannya digunakan sebagai bahan pembelajaran sastera. Dalam kajian ini, cerita yang akan dianalisis adalah cerita yang berbentuk mitos, legenda, dan dongeng dalam jumlah yang sangat terhad iaitu 16 buah cerita. Fokus kajian ditumpukan kepada aspek-aspek dan simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam teks cerita tersebut dengan menggunakan pendekatan hermeneutik.

- c. Kajian terhadap cerita rakyat juga pernah dilakukan oleh Hajah Rayah binti Md. Ali (2006) yang bertajuk “Diangdangan Brunei: Tuan Pemagat Ular Mombaung, Suatu Suntingan Teks,” iaitu kajian yang dilakukan dalam menyelesaikan program doktor falsafah di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya. Beliau menyimpulkan bahawa Diangdangan Tuan Pemagat Ular Mombaung tergolong sebagai prosa berirama (prosa lirik) yang bertemakan keabsahan raja atau kedaulatan raja. Diangdangan ini disampaikan oleh pendiangdangan dalam suatu majlis dengan gaya yang unik. Struktur penceritaannya meliputi struktur luaran (stilistik) dan unsur dalaman (cerita). Diangdangan juga mengandungi nilai-nilai sosial-budaya dan sehingga kini masih berfungsi sebagai alat menghibur. Selain daripada itu,

penyelidikan tersebut bertujuan untuk menyelamatkan khazanah warisan sastera lisan Brunei dari kepupusannya yang hampir berlaku kerana pembawa tradisi aktif ini sudah hampir pupus dan dimamah usia. Dalam penyelidikan ini Rayah Md. Ali menerapkan teori sastera lisan, teori struktur, dan pendekatan sosiologi.

Kajian ini memiliki persamaan dengan kajian yang dilakukan oleh Rayah Md. Ali (2006), iaitu sama-sama menghuraikan cara menganalisis cerita rakyat. Yang berbeza hanya cerita yang dianalisis berasal dari negara yang berlainan, iaitu negara Brunei, sedangkan cerita rakyat yang penyelidik kaji berasal daripada Indonesia. Selain itu, kaedah penganalisan yang digunakan juga berbeza. Meskipun demikian, kajian terdahulu memberikan sumbangan kepada pengkaji mengenai cara penganalisan cerita rakyat. Hasil kajian dapat menambah wawasan berfikir ke arah analisis yang lebih cemerlang terhadap cerita rakyat Dayak Kanayatn.

- d. Kajian terhadap cerita rakyat daripada Indonesia pernah dilakukan oleh Sri Suparmi (2009) dengan tajuk “Cerita Rakyat Kabupaten Wonogiri Suatu Kajian Strukturalisme dan Nilai Edukatif”. Tesis ini merupakan tesis peringkat doktor falsafah daripada Program Pascasarjana Universitas Sebelas Maret Surakarta, Indonesia. Suparmi berjaya merakam tujuh buah cerita rakyat yang semuanya bergenre legenda sebagai sumber data penyelidikannya. Data penyelidikan dikumpulkan dengan memanfaatkan informan, tempat benda-benda fizik, dan dokumen. Teknik pengumpulan data yang digunakan meliputi observasi langsung, rakaman, wawancara, dan analisis dokumen. Penetapan sampel menggunakan teknik “purposive sampling”. Teknik validasi data yang digunakan adalah triangulasi data/sumber, triangulasi metode, dan triangulasi teori. Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis model interaktif (interactive model of analysis). Dapatan daripada penyelidikan ini adalah sebagai berikut. Ketujuh-tujuh cerita rakyat

Kabupaten Wonogiri tersebut bergenre legenda, iaitu legenda setempat dan legenda perseorangan. Secara umumnya, cerita rakyat Kabupaten Wonogiri bertemakan asal-usul terjadinya suatu tempat. Alur cerita yang digunakan dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri tersebut adalah alur maju atau alur lurus. Tokoh yang dominan dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri tersebut adalah manusia yang digambarkan sebagai manusia yang memiliki kesaktian tertentu dan berperwatakan baik. Latar tempat dan latar sosial lebih banyak digunakan (dominan) dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri berbanding dengan latar lainnya. Dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri juga terkandung amanat yang cukup bervariasi. Nilai edukatif yang terkandung dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri meliputi nilai pendidikan moral, nilai pendidikan adat, nilai pendidikan agama, dan nilai pendidikan kepahlawanan.

Kajian yang dilakukan Suparmi memiliki perbezaan dengan penyelidikan yang dijalankan oleh pengkaji. Meskipun sama-sama meneliti cerita rakyat yang berasal daripada Indonesia, namun pendekatan yang digunakan berbeza. Suparmi menggunakan pendekatan strukturalisme sedangkan pengkaji menggunakan pendekatan hermeneutik. Sri Suparmi lebih berfokus pada struktur dan nilai edukatif yang terkandung dalam cerita rakyat Kabupaten Wonogiri, sementara pengkaji berfokus pada analisis aspek-aspek kearifan tempatan dan pentafsiran terhadap simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn.

- e. Hasan Busri (2010) juga mengkaji cerita rakyat dengan tajuk Simbol Budaya Madura dalam Cerita Rakyat Madura. Kajian ini adalah tesis peringkat doktor falsafah pada Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia, Program Pascasarjana, Universitas Negeri Malang, Indonesia. Pengkajian difokuskan pada simbol budaya yang

mencerminkan pola keyakinan, fikir, dan sikap masyarakat Madura. Kajian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan semiotik dan hermeneutik. Data penelitian yang dikumpulkan berbentuk simbol verbal: kata, frasa, kalimat, mahupun tuturan (teks) yang mencerminkan pola keyakinan, fikir, sikap masyarakat Madura dan teks-teks tentang budaya Madura. Sumber data penelitian adalah cerita rakyat Madura yang disampaikan secara lisan oleh masyarakat Madura (penutur cerita rakyat). Pengumpulan data penyelidikan dilakukan melalui pengamatan, perakaman, pentranskripsian. Keabsahan data diperoleh dengan pemerhatian ikut serta, pengamatan mendalam, kajian berulang, triangulasi, dan diskusi dengan pembimbing, budayawan, dan teman sejawat. Analisis data penelitian ini, menggunakan analisis etnografi yang meliputi (1) analisis domain, (2) analisis taksonomi (3) analisis komponen, dan (4) analisis tema kultural. Selanjutnya dilakukan pendeskripsian, pengeklplanasian, dan penyimpulan simbol budaya Madura, yang meliputi pola keyakinan masyarakat Madura, pola fikir masyarakat Madura, dan pola sikap masyarakat Madura. Dapatan daripada penyelidikan ini adalah sebagai berikut. (1) Simbol budaya yang mencerminkan pola keyakinan masyarakat Madura dalam cerita rakyat meliputi pola keyakinan masyarakat Madura terhadap Tuhan, takdir, dan mitos. (2) Simbol budaya yang mencerminkan pola fikir masyarakat Madura dalam cerita rakyat Madura, meliputi pola fikir terhadap Tuhan, diri sendiri, orang lain (sesama), hakikat hidup, hakikat karya, hakikat harta, hakikat ilmu, hakikat waktu, alam semesta. (3) Simbol budaya yang mencerminkan pola sikap masyarakat Madura dalam cerita rakyat Madura, meliputi pola sikap terhadap Tuhan, sesama manusia, diri sendiri, dan alam semesta.

Meskipun sama-sama menganalisis simbol-simbol yang wujud dalam cerita rakyat daripada Indonesia, penyelidikan ini memiliki perbezaan dengan kajian yang dilakukan oleh Hasan Busri. Pengkaji lebih berfokus kepada aspek-aspek dan

simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang ada dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn sementara Hasan Busri fokus pada simbol-simbol kebudayaan yang ada dalam cerita rakyat Madura. Pengkaji hanya menggunakan hermeneutik sebagai kaedah kajian sedangkan Hasan Busri menggunakan pendekatan semiotik yang dipadukan dengan pendekatan hermeneutik.

### **1.3.2 Kajian Lalu Berkenaan dengan Kearifan Lokal**

- a. Kajian La Ode Ali Basri (2010) dengan tajuk “Kearifan Tempatan sebagai Modal Sosial dan Budaya dalam Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Etnik Bajo Bungin Permai, Sulawesi Tenggara” merupakan kajian untuk mendapatkan gelaran doktor falsafah di Universiti Udayana, Bali, Indonesia. Penelitian ini difokuskan pada tiga objektif kajian, iaitu (1) bentuk kearifan tempatan yang dapat menjadi modal sosial dan budaya untuk memberdayakan masyarakat pesisir etnik Bajo Bungin Permai, Sulawesi Tenggara; (2) pengembangan kearifan tempatan sebagai modal sosial budaya dalam pemberdayaan masyarakat pesisir etnik Bajo Bungin Permai serta faktor-faktor yang dapat menunjang dan menghambat pengembangan kearifan lokal tersebut; dan (3) makna kearifan tempatan sebagai modal pemberdayaan masyarakat pesisir etnik Bajo Bungin Permai. Penyelidikan ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kajian budaya. Teori yang digunakan adalah teori postkolonial, strukturasi, hegemoni, praktik sosial dan semiotika. Teknik pengumpulan data meliputi observasi partisipatif, temu duga, studi kepustakaan, dan diskusi kelompok terfokus. Data dianalisis secara deskriptif analitis dan disajikan dalam bentuk narasi, tabel, dan ilustrasi visual. Dapatan daripada penyelidikan ini adalah sebagai berikut:
  - (1) Bentuk kearifan tempatan yang menjadi modal sosial budaya dalam pemberdayaan masyarakat meliputi kearifan filosofi dan sistem rambang, pengetahuan dan keterampilan asli, dan budaya kerja keras.
  - (2) Pengembangan

kearifan lokal orang Bajo sebagai modal sosial budaya dalam pemberdayaan masyarakat pesisir etnik Bajo, Bungin Permai, berupa pemanfaatan pengetahuan dan keterampilan asli, dan revitalisasi rambang orang Bajo. Faktor penunjang kearifan tempatan sebagai modal dalam pemberdayaan masyarakat Bajo adalah tersedianya sumber daya laut dan pantai di sekitar wilayah kediaman orang Bajo, masih wujudnya institusi-institusi tempatan orang Bajo dan adanya sokongan daripada pemerintah dan masyarakat. Faktor penghambat kearifan tempatan sebagai modal pemberdayaan orang Bajo, adalah transformasi ekonomi kapitalistik yang sudah merambah dalam kehidupan masyarakat Bajo Bungin; benturan nilai budaya dengan masyarakat daratan, sumber daya manusia yang masih rendah, dan pencitraan negatif terhadap masyarakat Bajo. (3) Makna pemanfaatan kearifan tempatan sebagai modal pemberdayaan masyarakat adalah makna pelestarian budaya dan makna kemandirian dan keberdayaan masyarakat.

Kajian ini berbeza dengan kajian yang dilakukan La Ode Ali Basri. Pengkaji menggunakan cerita rakyat Dayak Kanayatn sebagai sumber data, sedangkan La Ode Ali Basri menggunakan hasil observasi, hasil temu duga, dokumen-dokumen terkait, dan hasil diskusi dengan para informan. La Ode Ali Basri menggunakan pendekatan kajian budaya untuk menganalisis data penyelidikannya, sementara pengkaji menggunakan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Meskipun kajian yang dilakukan berfokus pada kearifan tempatan, La Ode Ali Basri memfokuskan kajiannya kepada bentuk, pengembangan, dan makna kearifan tempatan sedangkan pengkaji fokus kepada aspek-aspek, simbol-simbol fizikal dan spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn.

b. Lahmuddin Zuhri (2014) dalam kajiannya yang bertajuk “Transformasi Nilai-Nilai Kearifan Tempatan *Krik Slamet* Masyarakat Sumbawa dalam Upaya Pembentukan Peraturan Daerah Kabupaten Sumbawa tentang Penyelesaian Konflik Pengelolaan Lar” merupakan tesis yang dikemukakan untuk mendapatkan gelaran doktor falsafah di Fakulti Hukum, Universiti Brawijaya, Malang. Indonesia. Beliau telah membuat kajian berkenaan penyelesaian konflik pengelolaan Lar Sumbawa Tahun 2008. Kajian ini memiliki nilai-nilai praktis yang diusulkan dan dijadikan dasar pertimbangan untuk membuat peraturan daerah tentang Lar di Sumbawa. Dalam penyelidikan ini, teori Maqosid al-Syarial digunakan untuk mengkaji kewajipan masyarakat Sumbawa untuk menjaga kehormatan diri, memelihara kelestarian, dan daya dukung Lar (sebagai khalifah sekali gus hamba) Allah di bumi. Teori jiwa bangsa digunakan untuk menganalisis nilai *krik slamat* sebagai nilai yang lahir. Teori konflik digunakan untuk mengkaji konflik pengelolaan tanah lar dan mengkaji mekanisme yang digunakan oleh masyarakat Sumbawa dalam mengatasi konflik tersebut. Tesis ini menggunakan jenis penelitian hukum empiris dengan berpandukan kepada pendekatan antropologi-sosiologi budaya. Data yang dianalisis merupakan sumber data primer berupa fenomena dan nilai masyarakat dan sumber data sekunder, iaitu dokumen, buku, dan perundang-undangan. Teknik pengumpulan data primer diperoleh melalui temu duga dan observasi manakala pengumpulan data sekunder menggunakan dokumentasi dan kepustakaan. Data dalam penyelidikan ini dianalisis dengan menggunakan teknik deskriptif interpretatif. Dapatan kajian menunjukkan bahawa muafakat sebagai kearifan tempatan *krik slamat* digunakan untuk menyelesaikan konflik pengelolaan tanah lar di Sumbawa dengan cara semua pihak faham dan ikhlas menerima hasil muafakat, maka terjadilah perdamaian kerana para pihak sudah merasa puas, dan penguatan solidariti sosial. Berdasarkan struktur hierarki hukum adat Sumbawa, nilai-nilai *krik slamat* yang diangkat berupa

keberkatan dan keselamatan yang menjiwai adat Sumbawa yang bermula daripada adat *barenti ku syara, syara barenti ko kitabullah*. Nilai ontologi berupa *ketakit ko nene' kongila biat lenge* yang menghasilkan *krik slamat*. Nilai epistemologi dan aksiologi yang menjadi dasar filosofi masyarakat Sumbawa adalah takut kepada Tuhan sehingga melahirkan *krik slamat*.

Meskipun sama-sama mengkaji kearifan tempatan, penyelidikan ini berbeza dengan yang dilakukan oleh Lahmuddin Zuhri. Metode penyelidikan yang beliau gunakan adalah metode hukum empiris dengan berpandukan kepada pendekatan antropologi-sosiologi budaya sedangkan pengkaji menggunakan kaedah penyelidikan deskriptif kualitatif yang berpandukan kepada pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Sumber data dalam penyelidikan ini adalah cerita rakyat Dayak Kanayatn dan datanya berupa aspek-aspek dan simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita, sedangkan data dalam kajian beliau berupa hasil kerja lapangan (hasil observasi dan temu duga), dokumen, dan kepustakaan.

- c. Kajian Sitti Harisah yang bertajuk “Ungkapan Bahasa Tae’ yang merepresentasikan Kearifan Lokal Etnik Luwu,” merupakan tesis peringkat doktor falsafah di Universiti Malang, Indonesia. Objektif penyelidikan beliau meliputi tiga hal, iaitu (1) bentuk ungkapan bahasa Tae’, (2) fungsi dan pesan ungkapan bahasa Tae’, dan (3) strategi penggunaan ungkapan bahasa Tae’ yang merepresentasikan kearifan lokal etnik Luwu. Penyelidikan ini termasuk penyelidikan etnografi dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Data penelitian ini berupa ungkapan bahasa Tae’ yang dianalisis berdasarkan bentuk, fungsi dan pesan, serta strategi penggunaan ungkapan bahasa Tae’ yang merepresentasikan kearifan lokal etnik Luwu. Pengumpulan data dilakukan melalui observasi, temu duga, perakaman, dan studi dokumentasi. Data ungkapan diperoleh dari informan yang terdiri atas informan terpilih dan informan

bebas. Informan terpilih iaitu ketua adat dan budayawan. Sementara itu, informan bebas adalah beberapa orang masyarakat Baebunta yang dalam kehidupan seharian menggunakan bahasa Tae'. Analisis data dilakukan dengan menggunakan analisis etnografi menurut teori Spradly, yakni analisis domain, analisis taksonomi, analisis komponensial, dan analisis tema kultural. Dapatan penyelidikan ini adalah, Pertama, terdapat lima jenis bentuk ungkapan bahasa Tae', iaitu perumpamaan, peribahasa, pepatah, ibarat, dan pemeo. Kedua, fungsi dan pesan dalam ungkapan bahasa Tae' tidak dapat dipisahkan kerana fungsi tidak akan ada apabila tidak ada pesan. Fungsi edukatif memiliki sepuluh ragam pesan, iaitu pesan tentang etos kerja, sabar dan ikhlas, bersikap netral, mengejar prestasi, mengubah kebiasaan buruk, syukur nikmat, berhemat, sikap mandiri, dan sikap konsisten. Fungsi etik peribadi memiliki lima belas ragam pesan, iaitu pesan tentang sikap sopan, tekun, patuh, malu, introspeksi diri, rajin (tidak malas), tanggung jawab, taat pada kebenaran, menjauhi sifat kikir, menjauhi sifat kasar, mengendalikan emosi, sikap realistis, menyayangi orang tua, menjauhi sifat serakah, dan sikap tegas. Fungsi moral memiliki empat ragam pesan, iaitu jujur, amanah, menjaga kehormatan, dan menghargai kebaikan orang. Fungsi sosial pula terdiri daripada tiga ragam pesan, iaitu pesan tentang menjaga persatuan, peduli kepada sesama, dan sikap ramah. Ketiga, ungkapan bahasa Tae' milik etnik Luwu disampaikan dengan menggunakan strategi langsung dan strategi tak langsung. Penggunaan ungkapan bahasa Tae' paling dominan menggunakan strategi tak langsung iaitu dengan penggunaan kiasan dalam ungkapan. Kiasan yang digunakan sangat bervariasi bentuknya, meliputi kata, frasa, idiom, klausa, dan kalimat utuh. Penggunaan kiasan dalam ungkapan bahasa Tae' ini dipengaruhi oleh konteks sosial budaya etnik Luwu.

Penyelidikan yang dilakukan Sitti Harisah memiliki persamaan dengan yang dilakukan pengkaji, iaitu sama-sama mengkaji kearifan tempatan. Perbezaannya

terletak pada korpus kajian, metode penyelidikan, pendekatan kajian, dan objektif kajian yang digunakan. Sitti Harisah menggunakan ungkapan dalam bahasa Tae' sebagai korpus kajian. Metode yang digunakannya adalah metode etnografi kualitatif, pendekatan kajiannya adalah analisis etnografi menurut teori Spradly yang meliputi analisis domain, analisis taksonomi, analisis komponensial, dan analisis tema kultural. Objektif kajian beliau meliputi (1) bentuk ungkapan bahasa Tae', (2) fungsi dan pesan ungkapan bahasa Tae', dan (3) strategi penggunaan ungkapan bahasa Tae' yang merepresentasikan kearifan lokal etnik Luwu. Sementara itu, pengkaji menggunakan cerita rakyat Dayak Kanayatn sebagai korpus kajian dengan metode penyelidikan deskriptif kualitatif dan kajian hermeneutik untuk menganalisis data penyelidikan. Objektif kajian yang dirumuskan pengkaji meliputi analisis terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dan pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal dan spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat.

### **1.3.3 Kajian Lalu Berkenaan dengan Hermeneutik**

Penyelidikan yang menggunakan pendekatan hermeneutik untuk mengkaji hasil kesusasteraan Melayu sudah dilakukan Md. Salleh Yaapar (1995), Abdul Hadi W.M. (1996), Hashim Ismail (2003), dan Martono (2006).

- a. Kajian Md. Salleh Yaapar yang bertajuk "Mysticism & Poetry—A Hermeneutical Reading of The poems of Amir Hamzah", bertujuan untuk memahami kekuatan puisi-puisi Amir Hamzah dengan menelusuri kekompleksitian persoalan agama dan kekuatan horizon tradisi dan kesesuaian puisi-puisi mistis Amir Hamzah. Objektif kajiannya ada tiga, iaitu (1) untuk menafsirkan kekuatan puisi Amir Hamzah melalui perbandingan hubungannya dengan kerja-kerja terjemahan puisi-puisi asing yang dilakukan Amir Hamzah; (2) untuk membandingkan dan membezakan hubungan

antara puisi-puisi Amir Hamzah dengan puisi-puisi asing yang mempengaruhi bentuk-bentuk mistik dalam puisi-puisi Amir Hamzah, dan(3) untuk mengesan pengaruh Amir Hamzah dan kesannya terhadap sastera kontempori Indonesia dan Malaysia. Kaedah yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah hermeneutik aliran pemikiran Hans-Georg Gadamer dan juga berpandukan komen-komen lanjut tentang hermeneutik dari Roger Lundin, Anthony C. Thiselton dan Clarence Walhout. Md. Salleh Yaapar telah berjaya menggunakan kajian hermeneutik dalam penyelidikannya sehingga beliau dapat membandingkan antara teks dan interteks dalam puisi-puisi Amir Hamzah dengan lebih banyak menonjolkan proses membuat perbandingan teks sehingga proses pembacaan untuk memahami sesuatu teks hingga ke tahap “*being*” dan “*mode of being*” tidak ditampakkan. Oleh kerana itu, kajian ini lebih menjurus ke kajian sastera bandingan.

Perbezaan kajian ini dengan kajian yang dilakukan oleh Md. Salleh Yaapar (1995) terletak pada bahan kajian dan jenis kajian hermeneutik yang digunakan. Beliau menggunakan kajian hermeneutik aliran pemikiran Hans-Georg Gadamer dan juga berpandukan komen-komen lanjut tentang hermeneutik dari Roger Lundin, Anthony C. Thiselton, dan Clarence Walhout. Bahan kajiannya bertumpu pada kekuatan puisi Amir Hamzah dengan menelusuri kekompleksitian persoalan agama dan kekuatan horizon tradisi dan kesesuaian puisi-puisi mistis Amir Hamzah. Dalam kajian ini digunakan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur dan bahan kajian dalam penyelidikan ini berupa teks cerita rakyat Dayak Kanayatn.

- b. Abdul Hadi W.M. (1996) dalam tesisnya yang bertajuk “Estetika Sastera Sufistik: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Syeikh Hamzah Fansuri”. Tesis ini kemudian pada tahun 2001 diterbitkan di Jakarta dalam bentuk buku dengan tajuk *Tasawuf yang Tertindas—Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah*

*Fansuri*. Pengkaji menggunakan ta'wil sebagai kaedah penyelidikannya. Ta'wil ialah pendekatan hermeneutik yang dianggap berbentuk hermeneutik kerohanian yang dibina daripada kaedah ilmu tafsir yang mengkhususkan kajian pada ayat-ayat Al-Qur'an. Ta'wil dimaksudkan sebagai keupayaan untuk mencapai makna yang serupa dengan makna asal. Pengkaji banyak membina tafsirannya berdasarkan asas-asas tafsiran yang digunakan oleh Imam Al-Ghazali, Ibnu Al-Arabi, dan Jami yang menggunakan ta'wil untuk memahami puisi-puisi penyair sufi. Kajiannya banyak tertumpu kepada aspek mistik dan ciri-ciri estetika sastera sufi. Beliau mengkaji kata dasar unsur-unsur bahasa sufi yang membawa konsep gagasan makna cinta dan bentuk-bentuk estetika dalam sastera sufi dan membincangkan syair-syair dan biografi Hamzah Fansuri. Dalam kajian ini beliau dapati bahawa keindahan tertinggi hanya dapat dicapai oleh seorang penyair yang memiliki pengetahuan ketuhanan dan sanggup menempuh jalan kerohanian sehingga mendapat pencerahan. Hermeneutik kerohanian yang dikemukakan Abdul Hadi W.M. ini berguna untuk meneliti nilai-nilai estetika bahasa karya sastera terutama bahasa puisi. Tesis ini adalah tesis peringkat doktor falsafah di Universiti Sains Malaysia.

Perbezaan kajian ini dengan kajian yang dilakukan oleh Abdul Hadi W.M. (1996) terletak pada bahan kajian dan kaedah penganalisan. Beliau memilih ta'wil sebagai kaedah penyelidikannya. Ta'wil ialah pendekatan hermeneutik yang bersifat kerohanian yang dibina daripada kaedah ilmu tafsir yang mengkhususkan kajian pada ayat-ayat Al-Qur'an. Ta'wil dimaksudkan sebagai keupayaan untuk mencapai makna yang serupa dengan makna asal. Abdul Hadi W.M. banyak membina tafsirannya berdasarkan asas-asas tafsiran yang digunakan oleh Imam Al-Ghazali, Ibnu Al-Arabi, dan Jami yang menggunakan ta'wil untuk memahami puisi-puisi penyair sufi. Bahan kajian yang dianalisis beliau adalah karya-karya Hamzah Fansuri. Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul

Ricoeur untuk menerokai kearifan tempatan yang terdapat dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn.

- c. Tesis Hashim Ismail pada peringkat doktor falsafah di Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya (2003) yang bertajuk “Pemikiran Kaum Muda di Dalam Novel-Novel Melayu Sebelum Perang Dunia Kedua” dan sudah diterbitkan menjadi sebuah buku. Beliau telah mengemukakan satu hipotesis dalam penyelidikan tersebut, iaitu terdapat satu gerakan penulis yang tidak diorganisasikan tetapi mempunyai pengaruh yang besar di dalam dunia penulisan novel Melayu sekitar zaman sebelum perang dunia kedua. Penyelidikan yang mempunyai tiga objektif kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutik dalam pengkajiannya untuk memahami ontologi pemikiran sesuatu zaman dan pengaruh perkembangannya mengikut peredaran sejarah dan biografi pengarang. Hasil penyelidikan menunjukkan bahawa terdapat satu gerakan penulis yang tidak diorganisasi tetapi bergerak secara bersama untuk memperjuangkan pemikiran kaum muda; pengaruh pemikiran kaum muda telah dikembangkan dalam maksudnya yang semakin “cair” dengan kesesuaian pemikiran mengikut perkembangan zaman; dan pemikiran kaum muda di dalam novel-novel Melayu sebelum perang dunia kedua turut berkembang dan bergerak menjadi gerakan perjuangan semangat kebangsaan Melayu.

Pemikiran yang terdapat dalam novel-novel Melayu sebelum Perang Dunia II meliputi: (1) percintaan sebagai subjek cerita; (2) pemodenan wanita; (3) menentang kepercayaan dan adat yang kolot; (4) menyeru kemajuan pendidikan; (5) krisis moral; dan (6) kesedaran semangat kebangsaan, sedangkan pemikiran kaum muda di dalam novel-novel sebelum Perang Dunia II meliputi (1) mengembalikan keagungan Islam dengan menolak penguasaan penjajah; (2) reformasi sistem pendidikan untuk

mengembalikan keagungan agama Islam; (3) menekankan aspek pemikiran istihad berbanding dengan pemikiran tabqlid.

Perbezaan kajian ini dengan kajian yang dilakukan oleh Hashim Ismail (2003) terletak pada jenis pendekatan hermeneutik yang dipilih dan bahan kajian yang dianalisis. Beliau menggunakan pendekatan hermeneutik yang menitikberatkan pada ontologi pemikiran sesuatu zaman dan pengaruh perkembangannya mengikut peredaran sejarah dan biografi pengarang. Bahan kajian beliau adalah novel-novel Melayu sebelum perang dunia kedua. Kajian ini menggunakan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur dan bahan kajiannya adalah teks cerita rakyat Dayak Kanayatn.

- d. Kajian yang seterusnya ialah kajian yang telah dilakukan oleh Martono (2006) di peringkat doktor falsafah Universiti Malang, Indonesia dengan tajuk “Ekspresi Puitik Puisi Munawar Kalahan dalam Antologi Bingkisan Orang Pulang”. Tesis tersebut kemudian diterbitkan di Pontianak pada tahun 2009 dalam bentuk buku yang bertajuk “Ekspresi Puitik Puisi Munawar Kalahan (Suatu Kajian Hermeneutika). Penyelidikan beliau berfokus pada tiga objektif kajian, iaitu (1) bentuk ekspresif puitik Munawar Kalahan dalam Antologi BOP; (2) makna ekspresif puitik Munawar Kalahan dalam Antologi BOP; dan (3) fungsi ekspresif puitik Munawar Kalahan dalam Antologi BOP. Pengkaji menganalisis data penelitiannya dengan menggunakan pendekatan hermeneutik eklektif, iaitu dengan mengelaborasi hermeneutik berdasarkan pemikiran Wilhelm Dilthey, Richard Palmer, Paul Ricoeur, dan intertektualiti. Sumber datanya adalah Antologi Puisi Bingkisan Orang Pulang karya Munawar Kalahan dan data penyelidikannya kata-kata, frasa, atau ayat yang terdapat dalam seluruh puisi yang diselidiki. Dapatan daripada penyelidikan ini adalah sebagai berikut. (1) Bentuk ekspresif puitik Puisi Munawar Kalahan dalam

Antologi BOP meliputi penggantian erti, penyimpangan erti, dan penciptaan erti. (2) Makna ekspresif puisi Puitik Puisi Munawar Kalahan dalam Antologi BOP meliputi keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, makna kemasyarakatan, dan makna kepribadian. (3) Fungsi ekspresif puisi Puitik Puisi Munawar Kalahan dalam Antologi BOP meliputi fungsi eksperensial, fungsi informasional, dan fungsi penyedaran.

Kajian ini memiliki perbezaan dengan penyelidikan yang dilakukan Martono. Korpus kajian dalam penyelidikan ini adalah cerita rakyat Dayak Kanayatn, sedangkan Martono menggunakan Antologi Puisi *Bingkisan Orang Pulang* karya Munawar Kalahan. Objektif kajian dalam penelitian ini fokus kepada analisis terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dan pentafsiran terhadap simbol fizikal dan simbol spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, sedangkan Martono fokus pada bentuk, makna, dan fungsi ekspresif puisi yang terdapat pada Antologi Puisi BOP. Meskipun sama-sama menggunakan pendekatan hermeneutik tetap ada perbezaannya. Pengkaji menggunakan pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur sedangkan Martono menggunakan hermeneutik eklektif.

Dengan memperhatikan kajian lalu yang telah diuraikan di atas, jelaslah bahawa kajian ini berbeza daripada kajian-kajian sebelumnya, baik dicermati daripada bahan kajiannya, mahupun pendekatan yang digunakan untuk melakukan pengkajian. Dalam penyelidikan ini, korpus kajiannya berupa teks cerita rakyat Dayak Kanayatn, bahan yang dikaji difokuskan pada penganalisisan aspek-aspek kearifan tempatan dan pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal dan spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, dan pendekatan yang digunakan iaitu kajian hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur.

#### 1.4 Permasalahan Kajian

Setakat ini cerita rakyat Dayak Kanayatn masih hidup di tengah komuniti pemilikinya secara lisan. Namun, malangnya cerita rakyat ini hanyalah diwarisi oleh kaum tua sahaja. Generasi muda komuniti Dayak Kanayatn tidak lagi mengenalinya secara baik. Hal ini disebabkan oleh perubahan dari semasa ke semasa dalam pelbagai aspek kehidupan, seperti pendidikan, kesenian, dan teknologi. Kebiasaan bercerita seorang ibu atau ayah kepada anaknya, nenek kepada cucunya, tukang cerita kepada pendengarnya, antara sesama masyarakat, sudah tidak lagi menjadi kebiasaan yang diturun-temurunkan. Kebiasaan tersebut sudah tidak lagi berlaku kerana tersedianya pelbagai buku cerita moden (komik, novel, cerpen), lakonan di televisyen, dan filem-filem dari dalam mahupun luar negeri yang lebih menarik minat generasi muda. Realiti ini semakin memperkukuhkan bahawa cerita rakyat telah dilupakan, padahal cerita rakyat mengandungi kearifan tempatan yang masih sangat bermanfaat untuk masa sekarang mahupun masa hadapan.

Realiti ini mengisyaratkan bahawa perlu dilakukan rakaman dan pendokumentasian, supaya generasi muda yang lebih menyenangi aktiviti membaca daripada mendengarkan cerita, dapat juga mewarisi cerita-cerita rakyat dengan membaca cerita yang telah didokumentasikan dalam bentuk buku-buku cerita. Oleh kerana itu, pengkaji kemudian melakukan rakaman terhadap cerita-cerita rakyat yang masih hidup dalam masyarakat Dayak Kanayatn. Cerita rakyat Dayak Kanayatn yang sudah dirakam, ditranskripsikan, dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dan bahasa Melayu kemudian didokumentasikan.

Dalam penyelidikan ini, pengkaji telah berjaya mendokumentasikan enam belas buah cerita rakyat yang dipilih berdasarkan pada pertimbangan bahawa cerita-cerita tersebut: (1) mengandungi aspek-aspek kearifan tempatan yang menarik dan bermanfaat

bagi pembaca; (2) mengandungi simbol-simbol kearifan tempatan yang perlu untuk dimaknai melalui pentafsiran secara lebih mendalam; (3) menggambarkan kehidupan komuniti Dayak Kanayatn secara lebih menyeluruh yang dilihat dari aspek tradisi dan adat resam, aspek sosial, aspek kepercayaan, dan keterikatannya dengan alam persekitaran; dan (4) mewakili masing-masing genre yang terdapat dalam cerita rakyat.

Dengan adanya kajian yang mendalam terhadap aspek-aspek dan simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat, maka dapatan kajian yang berkualiti berjaya dihasilkan serta didokumentasikan. Secara tidak langsung, sesiapa pun dapat membaca, memahami, memberikan kritikan, atau melakukan pengkajian terhadap cerita rakyat yang sama daripada aspek yang berbeza. Secara pragmatiknya, hasil kajian terhadap kearifan tempatan ini dapat dimanfaatkan dalam bidang pendidikan, seperti bahan untuk pembelajaran pendidikan sahsiah dan bahan kajian dalam pelbagai mata pelajaran kesusasteraan.

Berdasarkan huraian tersebut perkara-perkara yang dikaji dalam penyelidikan ini meliputi: pertama, penganalisan terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn; kedua, pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn; dan ketiga, pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Penganalisan dan pentafsiran ini menggunakan prinsip-prinsip dan langkah-langkah kerja kaedah penyelidikan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur.

### **1.5 Persoalan Kajian**

Dalam penyelidikan ini, pengkaji berandaian bahawa cerita rakyat Dayak Kanayatn setakat ini masih hidup di tengah komuniti pemiliknya yang sebahagian besar masih dalam wujud lisan. Sudah ada upaya dari sesetengah kaum cerdik pandai untuk

mendokumentasikan dan mengkaji beberapa cerita rakyat tersebut dari pelbagai aspek. Pengkaji mencuba menganalisis cerita rakyat dari sudut pandang yang berbeza, iaitu mengkaji secara mendalam aspek-aspek kearifan tempatan dan mentafsir simbol-simbol daripada kearifan-kearifan tempatan yang terkandung dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Berdasarkan huraian tersebut, maka hipotesis dalam penyelidikan ini adalah aspek-aspek kearifan tempatan dan simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dapat ditafsirkan dengan menggunakan kajian hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur.

Merujuk kepada latar belakang kajian, permasalahan kajian, dan hipotesis penyelidikan yang telah dirumuskan, maka persoalan kajian dalam penyelidikan ini ialah sebagai berikut.

1. Bagaimana menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan apa sahaja yang terkandung dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik?
2. Bagaimanakah pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik?
3. Bagaimanakah pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik?

## **1.6 Objektif Kajian**

Kajian ini bertujuan untuk mengkaji secara lebih mendalam aspek-aspek kearifan tempatan yang terdapat dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Kajian ini diharapkan dapat memenuhi objektif-objektif berikut ini.

1. Menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.
2. Mentafsirkan simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.
3. Mentafsirkan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.

### **1.7 Batasan Kajian**

Penyelidikan ini mengkaji tentang kearifan-kearifan tempatan dalam cerita rakyat komuniti Dayak Kanayatn. Korpus daripada penyelidikan ini adalah cerita rakyat yang menurut Harun Mat Piah (2006,p.12) dan Suripan Sadi Hutomo (199, p.61) merupakan sebahagian daripada sastera rakyat. Sastera rakyat adalah sastera milik bersama (milik komunal) yang hidup di tengah komuniti pemiliknya dan bersifat tradisional. Dengan memperhatikan hakikat daripada cerita rakyat, penyelidikan ini dikategorikan kepada penyelidikan bidang ilmu sastera, khususnya kajian sastera tradisional.

Secara geografi, menurut Sujarni Aloy dkk. (2008) komuniti pemilik cerita rakyat Dayak Kanayatn tersebar di tujuh kabupaten dan kota yang berada di kawasan Provinsi Kalimantan Barat, yakni Kabupaten Pontianak, Kabupaten Landak, dan Kabupaten Bengkayang, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Sambas, Kota Singkawang, dan Kota Pontianak (p.35). Luas sesebuah kawasan tempat tinggal pemilik cerita turut mempengaruhi dialek bahasa yang digunakan kerana walaupun bahasanya Bahasa Dayak Kanayatn, namun setiap kawasan memiliki dialek yang berbeza. Berdasarkan hasil penyelidikan Institut Dayakologi, dialek bahasa Dayak Kanayatn berjumlah 42 buah (Sujarni Aloy dkk., 2008, p.149-171).

Memperhatikan luasnya kawasan penyebaran cerita, keberagaman dialek bahasa Kanayatn, dan sifat cerita yang pada amnya tersebar secara merata ke seluruh pelosok kawasan, sudah dapat dipastikan akan dijumpai pelbagai jenis cerita rakyat komuniti Dayak Kanayatn yang lebih daripada sesetengahnya masih tersebar secara lisan. Hal ini memerlukan masa yang cukup lama untuk melakukan rakaman, pentranskripsian, dan penterjemahan. Oleh sebab itu, untuk keperluan penyelidikan ini pengkaji membatasi kawasan penyelidikan, iaitu di Kabupaten Landak, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Mempawah, dan Kota Pontianak. Pemilihan kepada keempat-empat kawasan didasarkan pada realiti bahawa komuniti Dayak Kanayatn secara majoriti menetap di keempat-empat kawasan tersebut.



**Peta 1.1: Peta Provinsi Kalimantan Barat**

Setelah melakukan rakaman suara kepada ketiga-tiga orang penutur cerita, iaitu Maniamas Miden, Drs. Maran Marcellinus Aseng, dan Aisyah Landed, cerita tersebut kemudian ditranskripsikan, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan Bahasa Melayu. Dalam penyelidikan ini, pengkaji berhasil menyiapkan 16 buah cerita untuk dianalisis. Berikut adalah tajuk-tajuk cerita yang dimaksudkan.

**Jadual 1.1:** Penutur dan Tajuk Cerita Rakyat Dayak Kanayatn

No.	Penutur	Tajuk Cerita	Kawasan
1	Maniamas Miden	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Ne' Baruakng Kulup (NBK)</li><li>2. Ria Sinir (RS)</li><li>3. Maniamas (M)</li><li>4. Uma' Umang (UU)</li><li>5. Pak Caru Temukan Tangkai Beliung (PCTTB)</li><li>6. Maniamas Orang Bawakng Berkahwin dengan Dayakng Ida' Orang Pulo (MOBBdDIOP)</li><li>7. Maniamas Tersesat di Rumah Raksasa (MTdRR)</li></ol>	Kabupaten Landak Kabupaten Mempawah
2	Drs. Maran Marcellinus Aseng	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Dara Bojang (DB)</li><li>2. Burung Ruai dan Burung Bubut (BRdBB)</li><li>3. Pak Ali Ali Menggetah Burung (PAAMB)</li><li>4. Kura Kura dan Kijang (KKdK)</li></ol>	Kabupaten Mempawah Kota Pontianak
3	Aisyah Landed	<ol style="list-style-type: none"><li>1. Bunga Kucur (BK)</li><li>2. Dayakng Dinar (DD)</li><li>3. Ne' Doankng (ND)</li><li>4. Si Bunsu' dan Si Mambang (SBdSM)</li><li>5. Si Mambang Berburu (SMB)</li></ol>	Kabupaten Kubu Raya

Kesemua cerita tersebut dikelompokkan ke dalam dua kategori sesuai dengan penamaan terhadap jenis cerita rakyat yang dikenali dalam komuniti Dayak Kanayatn iaitu *gesah* (mitos dan legenda) dan *singara* (dongeng atau cerita pelipur lara). Dari 16 cerita tersebut, 3 buah cerita yang berbentuk *gesah* dan 13 buah cerita yang berbentuk *singara*. Pengelompokan tersebut dapat dilihat pada jadual 1.2 berikut ini.

**Jadual 1.2:** Jenis Cerita Rakyat Dayak Kanayatn

No.	Tajuk Cerita	Singkatan	Jenis
1.	Ne' Baruakng Kulup	NBK	Gesah
2.	Dara Bojang	DB	Singara
3.	Ria Sinir	RS	Gesah
4.	Dayakng Dinar	DD	Gesah
5.	Maniamas	M	Singara
6.	Ne' Doakng	ND	Singara
7.	Uma' Umang	UU	Singara
8.	Burung Ruai dan Burung Bubut	BRdBB	Singara
9.	Bunga Kucur	BK	Singara
10.	Si Mambang Berburu	SMB	Singara
11.	Pak Ali Ali Menggetah Burung	PAAMB	Singara
12.	Pak Caru Temukan Tangkai Beliung	PCTTB	Singara
13.	Kura-Kura dan Kijang	KKdK	Singara
14.	Si Bunsu' dan Si Mambang	SBdSM	Singara
15.	Maniamas Orang Bawakng Berkahwin dengan Dayakng Ida' Orang Pulo	MOBBdDIOP	Singara
16.	Maniamas Tersesat di Rumah Raksasa	MTdRR	Singara

Catatan: Singkatan tajuk cerita rakyat digunakan berterusan dalam penyelidikan ini

Dalam penyelidikan ini, cerita rakyat merupakan korpus kajian, sedangkan bahan kajiannya berupa aspek-aspek kearifan tempatan dan simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat yang diselidiki. Simbol-simbol yang dimaksudkan merangkumi simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual yang tergambar pada jadual 1.3 berikut ini.

**Jadual 1.3:** Simbol-simbol Kearifan Tempatan Komuniti Dayak Kanayatn

No.	Simbol Fizikal	Simbol Spiritual
1.	rumah panjang ( <i>radakng, long house</i> )	tradisi <i>batalah</i>
2.	ladang	tradisi berkhatan
3.	<i>dango padi</i> (lumbung)	tradisi mengayau
4.	padi	upacara <i>notokng</i>
5.	beras	upacara <i>baliatn</i>
6.	anak lembaran daun	perkahwinan
7.	sirih	perceraian
8.	pondok lading	<i>Jubata</i>
9.	<i>paca' basa'</i>	<i>nyangahatn</i>
10.	kepala kayau	kekuatan ghaib
11.	senjata dan peralatan pertanian	<i>tariu</i>
12.	gasing	muafakat
13.	perahu	kesolideran
14.	makanan tradisional	patuh pada ketentuan adat
15.	hutan	persahabatan
16.	burung enggang	kekerabatan
17.	babi	
18.	tikus dan burung pipit	
19.	<i>keto, buria', dan kutuk</i>	

Kesemua cerita itu dianalisis menggunakan kajian hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Kajian hermeneutik dipilih berdasarkan pada pemikiran bahawa cerita rakyat Dayak Kanayatn mengandungi simbol-simbol. Simbol-simbol tersebut dapat dikenali sebagai simbol fizikal dan spiritual yang merujuk pada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn. Makna daripada simbol-simbol dapat diperoleh manakala dilakukan pentafsiran secara mendalam terhadap simbol-simbol tersebut dengan menggunakan pendekatan hermeneutik.

Pengkajian terhadap cerita rakyat Dayak Kanayatn difokuskan pada (1) analisis terhadap aspek-aspek kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn, (2) pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn, (3) pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn.

## 1.8 Kaedah Kajian

Kaedah kajian yang digunakan adalah kaedah hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Menurut M. Ikhwan Rosyidi dkk. (2010) kerangka analisis hermeneutik Paul Ricoeur beroperasi pada teks dunia yang otonom (p.155). Teks mempunyai dunianya tersendiri yang terbebas daripada beban psikologis pengarangnya. Teks adalah bahasa tulis yang memenuhi dirinya sendiri tanpa bergantung pada bahasa lisan. Oleh kerana itu, M. Ikhwan Rosyidi dkk. (2010) menyatakan bahawa interpretasi bergerak pada dua wilayah, iaitu “ke dalam” *sense*, yang berupa “penjelasan” (*explanation*) terhadap dunia dalam teks dan “keluar” *reference*, yang berupa “pemahaman” (*understanding*) terhadap dunia luar yang diacukan oleh teks. Penjelasan terhadap teks bersifat objektif, sedangkan pemahaman bersifat subjektif (p.155).

Ricoeur (1995) mengemukakan bahawa teks merupakan faktor utama dalam memahami makna. Ekspansi dan interpretasi berhubung kait secara komplementer dan sekali gus resiprokal. Teks yang sifatnya tertulis diturunkan daripada wacana yang sifatnya lisan. Meskipun diturunkan daripada wacana, teks menjadi penting kerana sifatnya yang tetap. Membaca menjadi penting dalam proses eksplanasi kerana dalam proses eksplanasi teks menjadi terbuka. Tahap interpretasi harus dibantu dengan tahap eksplanasi yang didasari upaya mengatasi masalah jarak budaya iaitu dengan cara memahami diri sendiri (p.158).

Dalam membaca sebuah teks, pentafsir tidak lagi masuk ke dalam teks untuk melakukan rekonstruksi terhadap pengarang dan tidak juga menarik teks ke dalam pemahamannya sendiri. Menurut Ricoeur yang terjadi ialah seorang pentafsir membuka dirinya di hadapan teks dan teks juga membuka dirinya. Makna sebuah teks tidak berada di balik atau di belakang teks, melainkan ada di hadapannya (dipetik daripada Musnur Herry, 2012, p.232).

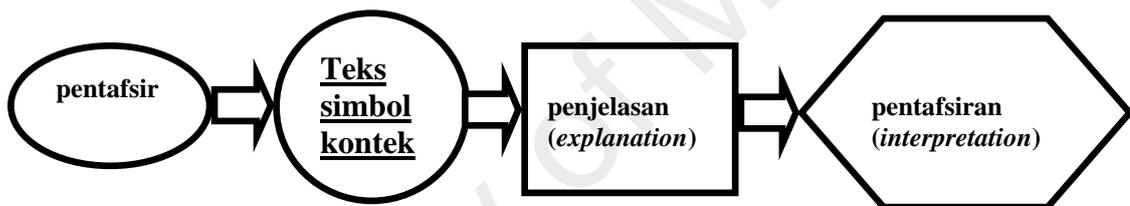
Untuk memahami sesebuah teks, peranan bahasa menjadi sangat penting. Paul Ricoeur menawarkan jalan panjang yang melalui tiga langkah, iaitu langkah semantik adalah pemahaman pada tingkat ilmu bahasa murni; pemahaman reflektif adalah pemahaman pada tingkat yang lebih tinggi, iaitu mendekati tingkat ontologi; sedangkan langkah pemahaman eksistensial atau ontologis adalah pemahaman pada tingkat *being* atau keberadaan makna itu sendiri. Ketiga-tiga langkah ini berkaitan erat dengan ketiga langkah pemahaman yang dijelaskan Paul Ricoeur berikut ini.

Langkah pertama, langkah simbolik atau pemahaman terhadap simbol-simbol. Langkah kedua, adalah pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna. Langkah ketiga adalah langkah yang benar-benar filosofis, iaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya (Edy Mulyonon, 2012, p.288). Bahasa sebagai makna (*meaning*) merupakan sebuah sistem tanda yang memiliki hubungan internal yang baku dan objektif. Dalam hal ini yang digunakan untuk memahami simbolnya adalah metode *explanation*. Sedangkan bahasa sebagai *event* atau *discourse* adalah bahasa yang terikat pada konteks. Dalam hal ini bahasa menjadi multi tafsir (*multi-interpretable*). Pada tahap ini metode pentafsiran (*interpretation*) sebagai bentuk utama dari pemahaman (*understanding*) yang digunakan dalam proses pemaknaan.

Berdasarkan huraian tersebut, untuk memahami sebuah teks terdapat dua metode yang digunakan, iaitu metode *explanation* dan metode *interpretation*. Paul Ricoeur

kemudian mengajukan prosedur kerja yang dinamakannya *depth semantic*, iaitu suatu prosedur kerja yang menempatkan kedua metode tersebut berada dalam satu domain, iaitu *geisteswissenschaften* dan sekali gus berada dalam suatu garis linear. Menurut Ricoeur (1975) “Analisis *explanation* dapat digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statis teks, sedangkan *interpretation* digunakan selanjutnya untuk menangkap makna kontekstual dari teks tersebut” (diperik daripada Ikhwan Rosyidi dkk., 2010, p.323).

Dalam penyelidikan ini, prosedur kerja kajian hermeneutik digambarkan dalam rajah berikut ini.



**Rajah 1.1:** Prosedur Kerja Kajian Hermeneutik

Prosedur kerja kajian hermeneutik menempatkan pengkaji sebagai pentafsir. Hal pertama yang harus dilakukan adalah mengidentifikasi simbol-simbol yang ada dalam sebuah teks. Teks yang dimaksudkan di dalam penyelidikan ini adalah teks cerita rakyat Dayak Kanayatn dan simbol-simbol yang dimaksudkan pula adalah ialah simbol daripada kearifan-kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat yang diselidiki. Simbol-simbol yang telah teridentifikasi kemudian diklasifikasikan menjadi simbol fizikal dan simbol spiritual. Simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual kemudian dimaknai berdasarkan konteks yang ada dalam cerita rakyat yang diselidiki. Pada tahap ini pemaknaan terhadap simbol daripada kearifan tempatan baru sampai pada tingkat penjelasan (eksplanasi). Untuk menemui makna terdalam yang terselubung

di sebalik simbol-simbol fizikal dan spiritual, proses mentafsirkan setiap makna terdalam daripada simbol-simbol yang dianalisis dilakukan. Prosedur kerja kajian hermeneutik dianggap selesai apabila pentafsir telah menemukan makna terdalam daripada setiap simbol yang dianalisis. Dalam hal ini peranan pentafsir sangat dominan. Oleh kerana itu, pentafsir harus mampu menggali makna terdalam dari setiap simbol daripada kearifan tempatan yang dianalisisnya dengan memanfaatkan pengalaman, pengetahuan, dan wawasan yang dimilikinya.

Penerapan prosedur kerja kajian hermeneutik dalam penyelidikan ini melalui tahap-tahap berikut ini.

1. Membaca secara cermat keenam belas cerita rakyat Dayak Kanayatn yang telah ditetapkan sebagai objek kajian.
2. Mengidentifikasi kearifan-kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat yang diselidiki.
3. Mengidentifikasi dan mengklasifikasikan aspek-aspek kearifan tempatan, simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn yang diselidiki.
4. Menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.
5. Mentafsirkan simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.
6. Mentafsirkan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kajian hermeneutik.
7. Menyimpulkan hasil analisis terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn.

8. Menyimpulkan hasil pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal dan spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dan melaporkan hasil penyelidikan.

## **1.9 Kepentingan Kajian**

Kepentingan kajian ini ialah:

1. Mendokumentasikan cerita rakyat Dayak Kanayatn agar terhindar dari kepunahan.
2. Melestarikan warisan budaya yang wujud dalam kearifan tempatan sehingga dapat dimanfaatkan oleh komuniti Dayak Kanayatn untuk membina sikap dan perilaku dalam kehidupan bermasyarakat pada masa kini dan di masa hadapan.
3. Memperkaya dan mengembangkan ilmu sastera lisan, khususnya dalam bidang folklor, dan dapat dijadikan sebagai bahan penulisan sastera moden.
4. Memperkaya dan menambah perbendaharaan bahan pembelajaran sastera bagi guru atau pensyarah dalam rangka membina dan meningkatkan apresiasi siswa atau mahasiswa mengenai karya sastera daerah. Selain daripada itu, kearifan tempatan yang positif daripada cerita ini dapat dimanfaatkan untuk membina moral dan perilaku siswa atau mahasiswa
5. Menjadi bahan rujukan atau bahan pertimbangan bagi pemerintah daerah dalam merencanakan dan melaksanakan pembangunan sehingga pembangunan yang dilakukan betul-betul berwawasan lingkungan dengan tetap memperhatikan dan menghargai kearifan tempatan yang ada dalam komuniti pemilik cerita ini.
6. Menjadi bahan rujukan bagi pengkaji lain jika hendak melakukan penyelidikan terhadap cerita rakyat Dayak Kanayatn daripada kajian yang berbeza sehingga kajian terhadap cerita ini semakin banyak dan bervariasi.

## 1.10 Konsep Operasional

Dalam penyelidikan ini, konsep operasional meliputi kearifan tempatan, cerita rakyat, Dayak Kanayatn, pendekatan hermeneutik, tradisi, upacara,

### 1. Kearifan Tempatan

Kearifan tempatan dalam bahasa asing sering dikonsepsikan sebagai kebijaksanaan tempatan (*local wisdom*), pengetahuan tempatan (*local knowledge*) atau kecerdasan tempatan (*local genius*). Menurut R. Cecep Eka Permana (2010), “kearifan tempatan adalah sikap, pandangan, dan kemampuan suatu komuniti dalam mengelola lingkungan rohani dan jasmaninya, yang memberikan kepada komuniti itu daya tahan dan daya tumbuh di dalam wilayah di mana komuniti itu berada (p.1). Dengan kata lain, kearifan tempatan adalah jawapan kreatif terhadap situasi geografi, politik, historis, dan situasional yang bersifat tempatan.

A. S. Keraf (2010) menyebut istilah kearifan tempatan sebagai kearifan tradisional yang merangkumi semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis (p.369). Dengan demikian kearifan tempatan ini bukan sahaja merujuk kepada pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana hubungan yang baik di antara manusia, tetapi berhubung kait dengan pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam, dan bagaimana hubungan di antara semua penghuni komuniti ekologis ini harus dibina. Seluruh kearifan tradisional ini dihayati, dipraktikkan, diajar dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari, sama ada terhadap sesama manusia mahupun terhadap alam dan yang ghaib.

Teezzi, dkk. mengatakan bahwa “kemunculan kearifan tempatan dalam masyarakat merupakan hasil daripada proses *trial and error*, pelbagai pengetahuan empiris mahupun non-empiris atau yang estetik mahupun intuitif” (dipetik daripada N.A. Ridwan, 2007, p.3). Kearifan tempatan pada amnya tercermin dalam rutin hidup masyarakat yang telah berlangsung lama. Keberlangsungan kearifan tempatan akan tercermin dalam nilai-nilai yang berlaku dalam kelompok masyarakat tertentu. Nilai-nilai tersebut menjadi pegangan kelompok masyarakat tertentu yang biasanya akan menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka yang tidak boleh dipisahkan dan boleh diamati melalui sikap dan perilaku mereka seharian. Menurut Ayatrohaedi (1986) “kearifan tempatan mampu bertahan terhadap budaya luar, mampu mengakomodasi unsur-unsur budaya luar, mampu mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli, serta mampu mengendalikan dan dapat memberi arah pada perkembangan budaya (p.40-41).

Dari pelbagai sumber bacaan dapat ditakrifkan bahawa kearifan tempatan merupakan pengetahuan, nilai-nilai, pemahaman, keyakinan, adat kebiasaan yang dikembangkan oleh nenek moyang dalam mengubah suai lingkungan hidup di persekitaran mereka, menjadikan pengetahuan itu sebagai sebahagian daripada budaya dan memperkenalkan serta meneruskannya dari generasi ke generasi. Kearifan tempatan dapat dijumpai melalui cerita-cerita, legenda-legenda, nyanyian-nyanyian, ritual-ritual, dan juga aturan atau hukum tempatan. Dalam penyelidikan ini, kearifan tempatan yang dikaji adalah kearifan tempatan yang terdapat dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn yang wujud sebagai simbol-simbol yang mengandungi makna tertentu. Simbol-simbol tersebut terkategori sebagai simbol fizikal dan simbol spiritual.

## 2. Cerita Rakyat

Cerita rakyat merupakan sebahagian daripada sastera lisan yang bersifat tradisional, berupa suatu warisan yang diperturunkan dari satu generasi kepada generasi berikutnya dan akhirnya menjadi milik bersama (kolektif). Cerita rakyat wujud dalam fikiran penuturnya kerana sering kali diceritakan kepada khalayak. Cerita rakyat sebagai sebahagian daripada sastera rakyat mengandungi kearifan-kearifan dan nilai-nilai keutamaan dalam kehidupan. Dalam penyelidikan ini, cerita rakyat yang dianalisis adalah cerita Rakyat Dayak Kanayatn yang berbentuk dongeng dan legenda. Dalam tradisi lisan Dayak Kanayatn, kesemua cerita yang siap dianalisis dikategorikan sebagai jenis *gesah* (legenda) dan *singara* (dongeng).

## 3. Dayak Kanayatn

Dayak Kanayatn adalah salah satu nama diantara 450-an suku asli yang mendiami Pulau Kalimantan. Suku Dayak Kanayatn yang juga dikenali sebagai Dayak Bukit bermukim di Provinsi Kalimantan Barat, Indonesia. Merujuk pendapat Stohr (1959) dan Mallinckrodt (1982), *Dayak Kanayatn* tergolong kepada suku *Klemantan*. Nama *Dayak Kanayatn* diambil dari sebuah buku yang ditulis oleh mubaligh Katolik, Pastor Donatus Dunselman, OFM Cap. dan dipopularkan kembali ketika pelaksanaan *gawe naik dango* (pesta padi setelah musim menuai) di Kabupaten Pontianak oleh panitia penyelenggara pesta tersebut. Majoriti suku Dayak Kanayatn bermukim di Kabupaten Landak, Kabupaten Mempawah, Kabupaten Bengkayang, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Sambas, Kota Singkawang, dan Kota Pontianak. Bahasa yang digunakan oleh komuniti ini adalah bahasa Dayak Kanayatn yang lebih dikenali sebagai bahasa *Ahe*. Bahasa ini digunakan sebagai *lingua franca* di kalangan komuniti Dayak di Kalimantan Barat.

#### 4. Tradisi

Tradisi (bahasa Latin: *traditio*, artinya diteruskan) dimaknai sebagai sesuatu kebiasaan yang berkembang di masyarakat, sama ada yang menjadi adat kebiasaan atau yang diasimilasikan dengan ritual adat atau agama. Dalam pengertian yang lain, tradisi merupakan sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Biasanya tradisi ini berlaku secara turun temurun baik melalui informasi lisan berupa cerita, atau informasi tulisan berupa kitab-kitab kuno atau juga yang terdapat pada catatan prasasti-prasasti.

Menurut Funk dan Wagnalls, “istilah tradisi dimaknai sebagai pengetahuan, doktrin, kebiasaan, praktek, dan lain-lain yang dipahami sebagai pengetahuan yang telah diwariskan secara turun-temurun termasuk cara penyampai doktrin” (dipetik daripada Muhaimin AG., 2001, p.11). C.A. van Peursen (1988) mengtakrifkan “tradisi sebagai proses pewarisan atau penerusan norma-norma, adat istiadat, kaidah-kaidah, harta-harta. Tradisi dapat diubah diangkat, ditolak, dan dipadukan dengan aneka ragam perbuatan manusia” (p.11).

Menurut Piotr Sztompka (200) “tradisi adalah kesamaan benda material dan gagasan yang berasal daripada masa lampau yang masih ada sampai masa kini dan belum dihancurkan atau dirosak” (p.69). Takrif tersebut menggambarkan bahawa apapun yang dilakukan oleh manusia secara turun temurun dalam setiap aspek kehidupannya yang merupakan upaya untuk meringankan hidup manusia dapat dikatakan sebagai “tradisi” yang menjadi bagian daripada kebudayaan. Tradisi merupakan suatu gambaran sikap dan perilaku manusia yang telah berproses dalam waktu lama dan dilakukan secara turun-temurun dimulai dari nenek moyang.

Dari beberapa pendapat ahli dapat ditakrifkan bahawa tradisi merupakan suatu gambaran sikap dan perilaku manusia yang telah berproses dalam masa yang panjang dan dilakukan secara turun-temurun dimulai dari nenek moyang. Tradisi yang telah membudaya akan menjadi azas dalam berakhlak dan berbudi pekerti. Dalam pengertian yang paling sederhana tradisi atau kebiasaan dimaknai sebagai sesuatu yang telah dilakukan sedari dulu dan menjadi bagian daripada kehidupan suatu kelompok masyarakat, biasanya dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Hal yang paling mendasar daripada tradisi adalah adanya informasi yang diteruskan dari generasi ke generasi baik tertulis mahupun lisan, karena tanpa adanya pewarisan, suatu tradisi akan pupus. Tradisi juga dapat diertikan sebagai kebiasaan bersama dalam masyarakat yang secara otomatis mempengaruhi perilaku masyarakat dalam kehidupan sehariannya.

## **5. Upacara**

“Upacara adalah rangkaian tindakan atau perbuatan yang terikat pada aturan tertentu menurut adat atau agama” (dipetik daripada <http://kbbi.web.id/upacara>). Upacara adalah serangkaian tindakan atau perbuatan yang terikat pada aturan tertentu berdasarkan adat istiadat, agama, dan kepercayaan. Jenis upacara dalam kehidupan masyarakat, antara lain, upacara pemakaman, upacara perkahwinan, dan upacara pengukuhan kepala suku. Upacara adat adalah suatu upacara yang dilakukan secara turun-temurun yang berlaku di suatu daerah. Dengan demikian, setiap daerah memiliki upacara adat sendiri-sendiri. Upacara adat yang dilakukan di daerah, sebenarnya juga tidak terlepas daripada unsur sejarah.

Upacara pada dasarnya merupakan bentuk perilaku masyarakat yang menunjukkan kesedaran terhadap masa silam. Masyarakat menjelaskan tentang masa

silam melalui upacara. Melalui upacara, dapat diketahui mengenai asal usul, baik itu tempat, tokoh, sesuatu benda, kejadian alam, dan lain-lain.

## 6. Pendekatan Hermeneutik

Pendekatan yang digunakan untuk mengkaji data dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutik. Hermeneutik secara luas dikenali sebagai ilmu penafsiran/interpretasi terhadap teks pada khususnya dan penafsiran terhadap bahasa pada umumnya. Hermeneutik, yang dalam bahasa Inggerisnya adalah *hermeneutics*, berasal daripada perkataan Yunani *hermeneutine* dan *hermeneia* yang masing-masing bermaksud “mentafsirkan” dan “pentafsiran”.

Terdapat tiga makna hermeneutik yang mendasar iaitu: (1) mengungkapkan sesuatu yang tadinya masih dalam fikiran, kemudian dinyatakan melalui kata-kata sebagai media penyampaiannya; (2) menjelaskan secara rasional sesuatu yang sebelumnya masih samar-samar sehingga bermakna dan dapat difahami; dan (3) menterjemahkan suatu bahasa yang satu ke dalam bahasa lain. Ketiga-tiga pengertian tersebut terangkum dalam pengertian “mentafsirkan” (*interpreting, understanding*).

Dengan demikian, hermeneutik merupakan proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti. Dalam erti kata lain, hermeneutik adalah metode atau cara untuk menafsirkan simbol berupa teks untuk dicari erti dan maknanya, kaedah ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk mentafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa hadapan. Hermeneutik adalah ilmu yang merefleksikan bagaimana satu kata atau satu peristiwa pada masa dan kondisi yang lalu dapat difahami dan menjadi bermakna pada masa sekarang.

Pada mulanya hermeneutik berkembang di kalangan gereja dan dikenali sebagai gerakan eksegegis (penafsiran teks-teks agama) dan kemudian berkembang menjadi filsafat penafsiran. Sebagai sebuah metode penafsiran, hermeneutik selalunya berhubung kait dengan tiga komponen utama dalam kegiatan penafsiran iaitu teks, konteks, dan kontekstualiti. Disebabkan objek utama hermeneutik adalah teks dan teks adalah hasil atau produk praktis berbahasa, maka antara hermeneutik dengan bahasa terjalin hubungan yang sangat rapat. Sebuah teks tidak mungkin untuk diertikan tanpa melalui metode penafsiran. Ketidakmungkinan tersebut selain disebabkan oleh situasi bahasa yang berbeza dan terus berubah, juga disebabkan oleh alasan kesulitan para pembaca dalam memahami substansi makna yang terkandung dalam teks-teks dan bahasa yang dipelajari. Hal inilah yang menjadi alasan utama penggunaan metode hermeneutik.

Memang sebuah interpretasi akan sarat dengan muatan tafsir, sengaja atau tidak sengaja, yang menjadi persoalan dengan tafsir bahasa adalah pencarian hakikat kata-kata yang tersurat dan tersirat. Kerana hakikatnya adalah mencari kebenaran, dimensi filosofis tafsir sangat diperlukan.

Hermeneutik yang berkembang dalam interpretasi terhadap karya sastra sangat berhubung kait dengan perkembangan pemikiran hermeneutik, terutama dalam sejarah falsafah dan teologi kerana pemikiran hermeneutik mula muncul dalam dua bidang tersebut. Untuk memahami hermeneutik dalam interpretasi sastra, memang diperlukan pemahaman sejarah hermeneutik, terutama mengenai tiga variasi hermeneutik seperti yang dikemukakan Lefevere (hermeneutik tradisional, dialektik, dan ontologis). Yang jelas, dengan pemahaman tiga variasi hermeneutik tersebut, nescaya akan lebih memungkinkan adanya pemahaman yang memadai tentang hermeneutik dalam sastra.

Dalam perkembangan teori-teori sastra kontemporer juga terlihat bahwa ada kecenderungan yang kuat untuk meletakkan pentingnya fungsi subjek pembaca (*audience*) dalam menginterpretasi makna teks. Kecenderungan itu sangat kuat tampak pada hermeneutik ontologis yang dikembangkan oleh Gadamer, yang pemahamannya berdasarkan pada asas filsafat fenomenologi Heidegger. Valdes (1987) menyebut hal ini sebagai hermeneutik fenomenologi, dan terkait dengan nama-nama tokoh Heidegger, Gadamer, dan Ricoeur (p.59-63).

Hermeneutik fenomenologis merupakan sebuah teori interpretasi reflektif yang didasarkan kepada perkiraan filosofis fenomenologis. Dasar dari hermeneutik fenomenologis adalah mempertanyakan hubungan subjek-objek dan daripada pertanyaan tersebut dapat diamati bahwa idea daripada objektiviti perkiraan merupakan sebuah hubungan yang mencakup objek yang tersembunyi. Menurut Eagleton (1983) hubungan ini bersifat mendasar dan fundamental "*being-in-the-world*" (p.59-60).

Dalam hubungan tersebut, perlu juga disebut seorang tokoh bernama Paul Ricoeur. Beliau adalah seorang tokoh setelah Gadamer yang dalam perkembangan mutakhir banyak mengembangkan hermeneutik dalam bidang sastra dan meneruskan pemikiran falsafah fenomenologis. Menariknya, dalam hermeneutik fenomenologis, Ricoeur menyatakan bahawa setiap pertanyaan yang diajukan yang berkenaan dengan teks yang akan diinterpretasi adalah sebuah pertanyaan tentang erti dan makna teks. Erti dan makna teks itu diperoleh dari upaya pencarian dalam teks berdasarkan bentuk, sejarah, pengalaman membaca, dan *self-reflection* dari pelaku interpretasi (dipetik daripada Valdes, 1987, p.60).

Jika diteliti, pernyataan Ricoeur tersebut tampak mengarah kepada suatu pandangan bahawa interpretasi itu pada dasarnya bertujuan untuk mengemukakan jenis

*being-in-the-world (dasein)* yang terungkap dalam dan melalui teks. Ia juga menegaskan bahawa pemahaman yang paling baik akan terjadi manakala interpreter berdiri pada *self-understanding*. Bagi Ricoeur, membaca sastera melibatkan pembaca dalam aktiviti refigurasi dunia, dan sebagai konsekuensi dari aktiviti ini, berbagai pertanyaan moral, filosofis, dan estetis tentang dunia tindakan menjadi pertanyaan yang harus dijawab (dipetik daripada Valdes, 1987, p.64).

### **1.11 Rumusan**

Penyelidikan ini mengkaji secara mendalam aspek-aspek dan simbol-simbol daripada kearifan-kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Cerita rakyat sebagai korpus kajian merupakan sebahagian daripada warisan leluhur yang perlu didokumentasikan agar terhindar daripada kepupusan kerana dimamah usia dan tergilas oleh perubahan-perubahan zaman. Usaha pendokumentasian sahaja belumlah cukup untuk melestarikan cerita rakyat dari semasa ke semasa. Pengkaji memandang perlu memaknai cerita rakyat dari sudut pandang yang berbeza iaitu dengan mentafsir simbol-simbol daripada kearifan-kearifan yang terkandung dalam cerita yang diselidiki. Simbol-simbol yang dimaksudkan meliputi simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual.

Langkah pertama yang pengkaji lakukan adalah menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat yang diselidiki dengan menggunakan teori-teori yang berkenaan dengan kearifan tempatan. Langkah berikutnya adalah mentafsir simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual dengan pendekatan filsafat, iaitu pendekatan hermeneutik. Dengan pendekatan hermeneutic, pengkaji dapat menemui makna yang dalam tentang simbol-simbol yang ditafsirkan dan tidak hanya terbatas pada makna linguistik. Dengan memanfaatkan konteks ekstra-linguistik,

pengkaji dapat menemukan makna yang lebih dalam, luas, dan bervariasi dengan menggunakan langkah kerja metode eksplanasi dan interpretasi menurut pemikiran Paul Ricoeur.

Secara sistematis pada bab pengenalan ini dijelaskan gambaran secara ringkas tentang kajian yang dilakukan yang dibahagi ke dalam sub-subtajak, diawali dengan pemaparan pendahuluan, latar belakang kajian, permasalahan kajian, persoalan kajian, objektif kajian, bidang kajian, batasan kajian, kepentingan kajian, konsep operasional, dan rumusan.

University of Malaysia

## **BAB 2: METODOLOGI KAJIAN DAN KERANGKA TEORETIS**

### **2.1 Pendahuluan**

Kajian sastera, apa jua bentuknya, selalunya berhubung kait dengan pemaknaan. Pemaknaan ini dapat ditinjau daripada pelbagai aspek sesuai dengan keperluan kajian. Cerita rakyat sebagai sebuah karya sastera menggambarkan perikehidupan masyarakat di mana karya sastera itu hidup. Dengan mengkaji cerita rakyat secara mendalam dapat ditemui makna simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang terdapat di dalamnya. Untuk melakukan pengkajian tersebut metodologi kajian diperlukan sebagai pemandu dalam penyelidikan ini. Proses pemaknaan terhadap simbol-simbol daripada kearifan tempatan dapat dilakukan dengan menggunakan pelbagai pendekatan yang dianggap sesuai. Hermeneutik merupakan salah satu pendekatan yang dapat digunakan untuk memaknai sesebuah karya sastera. Hermeneutik dikenali sebagai ilmu pentafsiran atau interpretasi terhadap teks pada khususnya dan pentafsiran bahasa pada umumnya. Dalam bab ini dibincangkan metodologi kajian dan kerangka teoretis yang berhubung kait dengan teori kearifan tempatan, teori hermeneutik, konsep tentang simbol dan konsep tentang konteks.

### **2.2 Metodologi Kajian**

#### **2.2.1 Metode Kajian**

Kajian ini menggunakan metode penyelidikan kualitatif. Menurut Bogdan dan Taylor, “metode kualitatif adalah suatu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati” (dipetik daripada Lexy J. Moleong, 2007, p.3). Selari dengan pendapat

tersebut, Kirk dan Miller menyatakan bahwa “penyelidikan kualitatif adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan terhadap manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan kait dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya (dipetik daripada Lexy J. Moleong, 2007, p.3).

Dengan menggunakan metode kualitatif, hasil kajian dalam penyelidikan ini dideskripsikan dengan menggunakan kata-kata, frasa, maupun ayat yang menggambarkan hasil analisis secara mendalam terhadap data penyelidikan. Penyelidikan kualitatif dilakukan dengan tidak mengutamakan pada angka-angka, tetapi mengutamakan kedalaman penghayatan terhadap interaksi antar konsep yang dikaji secara empiris. Menurut Nyoman Kutha Ratna (2010), pada dasarnya data penyelidikan kualitatif berwujud kata-kata yang dikumpulkan melalui berbagai cara, seperti temu bual, observasi, dokumen, rakaman, catatan-catatan tertulis yang secara keseluruhan disebut sebagai teks yang diperluas (p.309).

### **2.2.2 Pendekatan Kajian**

Pendekatan yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah pendekatan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Kajian hermeneutik pada prinsipnya merupakan kajian yang mendalam terhadap teks dengan mentafsir simbol-simbol yang ada di dalam teks tersebut. Proses pemaknaan dilakukan melalui tahap penjelasan (*explanation*) yang merujuk kepada konteks linguistik dan dilanjutkan dengan tahap pentafsiran (*interpretation*) yang merujuk kepada konteks ekstralinguistik. Paul Ricoeur menamakan langkah kerja pendekatan ini sebagai *depth semantic*. Makna sesebuah teks tidak akan diperoleh apabila tidak dilakukan pembacaan dan interpretasi terhadap teks tersebut. Dalam hal ini, Paul Ricoeur (2002) menempatkan *explanation* dan

*interpretation* pada garis yang linear. Analisis *explanation* dapat digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statis daripada teks, sedangkan *interpretation* digunakan seterusnya untuk menangkap makna kontekstual dari teks tersebut (p.223). Selari dengan penjelasan tersebut Paul Ricoeur (2002) mengatakan, “... *to explain is to bring out the structure, that is, the internal relations of dependence which constitute the static of the text; to interpret is to follow the path of thought opened up by the text, to place oneself en route toward the orient of the text*” (p.161-162).

Pemaknaan terhadap simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual mengharuskan pengkaji melibatkan seluruh kemampuan dan kecekapannya dengan memanfaatkan konteks linguistik dan konteks non-linguistik sehingga pengkaji tidak hanya menangkap *sense* tetapi mampu memperoleh *reference* dari pentafsiran tersebut. Dengan demikian pengkaji mampu melakukan refigurasi, memaknai simbol-simbol secara baharu sebagai hasil daripada pentafsiran yang dilakukan.

Menurut Ricoeur (1984) lagi, kegiatan membaca atau menginterpretasi memberi orientasi baru kepada pembaca tentang bagaimana manusia hadir melalui tindakan-tindakannya dalam dunia nyata. Melalui tindakan-tindakan refigurasi oleh pembaca, keberadaan manusia dalam dunia pembaca diberi figur yang baharu. Pembaca berada (*eksis*) secara baharu dan mendasar di dunia melalui tindakan-tindakan baharu (inisiatif) dan termasuk di dalamnya tindakan-tindakan etis (eksistensi). Yang diciptakan oleh cerita bukan makna (*sense*) tetapi *reference*. Dalam refigurasi, manusia dikirim kembali ke dunia nyata setelah ditarik ke dalam dunia cerita (p.54-75).

### **2.2.3 Sumber Data dan Data Penyelidikan**

#### **a. Sumber Data Penyelidikan**

Menurut Lofland dan Lofland, sumber data utama dalam penyelidikan kualitatif ialah kata-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lain-lain (dipetik daripada Lexy J. Moleong, 2007, p.157). Sumber data dalam penyelidikan ini adalah teks cerita rakyat Dayak Kanayatn yang terdiri daripada enam belas buah cerita yang dituturkan oleh Temenggung Maniamas Miden, Drs. Maran Marcellinus Aseng, dan Aisyah Landed.

#### **b. Data Penyelidikan**

Data dalam penyelidikan ini adalah aspek-aspek kearifan tempatan, simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam kata, ayat, frasa, mahupun paragraf dalam cerita-cerita rakyat Dayak Kanayatn yang diselidiki.

### **2.2.4 Pemerolehan Data**

Pemerolehan data dalam penyelidikan ini dilakukan dengan menggunakan kajian lapangan dan kajian kepustakaan.

#### **2.2.4.1 Kajian Lapangan**

Kajian lapangan terdiri daripada proses-proses berikut: (a) rakaman suara, pemerhatian, dan temu bual; (b) pentranskripsian, penyuntingan, dan penterjemahan; dan (c) pengujian keabsahan data.

a. Perakaman, pemerhatian, dan temu bual

Rakaman dilakukan terhadap penutur cerita yang menguasai dengan baik cerita-cerita rakyat dalam komuniti Dayak Kanayatn. Dalam penyelidikan ini terdapat tiga orang penutur cerita yang menjadi informan, iaitu Maniamas Miden, Drs. Maran Marcellinus Aseng, dan Aisyah Landed. Ketiga-tiganya adalah penutur asli (*native speaker*) yang mempusakai cerita rakyat komuniti Dayak Kanayatn.

Pemerhatian dilakukan untuk mengamati pelbagai aspek yang berhubung kait dengan pelaksanaan rakaman cerita, seperti persyaratan yang harus dipenuhi untuk melaksanakan perakaman, suasana ketika rakaman berlangsung, peserta dalam proses rakaman suara tersebut, dan hal-hal penting yang berkenaan dengan perakaman tersebut.

Temu bual dilakukan pengkaji dengan penutur cerita dan informan mengenai perkara yang berhubung kait dengan kearifan tempatan yang terdapat dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Informan yang dipilih adalah informan yang menguasai secara pasti kearifan tempatan yang dimiliki komuniti Dayak Kanayatn.

b. Pentranskripsian, penyuntingan, dan penterjemahan

Cerita yang telah dirakam selanjutnya ditranskripsikan ke dalam bentuk tulisan dengan menggunakan huruf rumi dalam bahasa Dayak Kanayatn. Cerita yang telah ditranskripsikan kemudian disunting. Perkara-perkara yang disunting berhubung kait dengan penggunaan ejaan untuk menulis kata dan tanda baca; membezakan penulisan bahagian teks cerita yang bersifat naratif dan bahagian teks cerita yang wujud sebagai dialog; memisahkan bahagian-bahagian teks cerita dalam bentuk paragraf-paragraf; dan menyusun kembali bahagian-bahagian teks cerita secara keseluruhan sehingga membentuk teks cerita yang utuh.

Cerita yang telah disunting diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan bahasa Melayu. Menurut Catford terjemahan adalah, “*the replacement of textual material in one language (source language) by equivalent textual material in another language (target language).*” Catford (1974) turut menjelaskan bahawa terdapat tiga jenis kaedah penterjemahan, iaitu: *free translation*; *literal translation*, dan *word-for-word translation* (p.20). Dalam penyelidikan ini pengkaji memilih kaedah penterjemahan bebas iaitu teks cerita diterjemahkan dengan memperhatikan konteksnya sehingga diperoleh makna yang sama seperti dalam bahasa aslinya.

### c. Pengujian keabsahan data

Pengujian keabsahan data dilakukan dengan melakukan pemerhatian ikut serta, ketekunan pengamatan, triangulasi, pemeriksaan sejawat, dan kecukupan referensial. Pemerhatian ikut serta pengkaji dilakukan dengan turun ke lapangan untuk mendapatkan cerita rakyat, merakamnya, dan melakukan temu bual dengan informan untuk menemui informasi yang berguna berhubung kait dengan kearifan tempatan yang dianalisis.

Ketekunan pengamatan dilakukan dengan mengamati data pengkajian secara teliti, terperinci, dan berterusan dengan cara membaca cerita rakyat yang dikaji secara cermat sehingga memperoleh data yang sahih untuk dianalisis sesuai dengan objektif kajian yang telah dirumuskan.

Triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk keperluan penyemakan terhadap data itu. Dalam pengkajian ini, triangulasi dilakukan dengan penutur cerita untuk memastikan data yang diklasifikasi dan diverifikasi sesuai dengan maksud oleh penutur cerita dengan tetap berpandukan kepada teori-teori yang berhubung kait dengan data yang dianalisis.

Pemeriksaan teman sejawat melalui diskusi merupakan cara yang dilakukan pengkaji untuk memeriksa keabsahan data. Diskusi dilakukan dengan rakan sejawat yang mengajar mata kuliah sastera untuk memastikan data yang digunakan sebagai bahan analisis bertepatan. Diskusi juga dilakukan pengkaji dengan penyelia untuk memastikan data yang diperoleh tepat dan cara penganalisan data sudah sesuai dengan kaedah yang digunakan.

Kecukupan referensial merupakan salah satu cara yang digunakan pengkaji untuk menguji keabsahan data. Bahan-bahan yang tercatat dan terakam mengenai kearifan tempatan dapat dimanfaatkan untuk melakukan pengujian keabsahan data.

#### **2.2.4.2 Kajian Kepustakaan**

Kajian kepustakaan dilakukan untuk mendalami pelbagai teori dan maklumat dengan memanfaatkan buku, tesis, disertasi, jurnal, prosiding, dan artikel yang berhubung kait dengan penyelidikan ini. Teori dan maklumat yang dimaksudkan berhubung kait dengan sastera lisan, cerita rakyat, nilai budaya, kearifan tempatan, dan kajian hermeneutik. Kajian kepustakaan ini memberikan arahan kepada pengkaji dalam membuat kajian lalu (*literature review*) dan landasan teori yang digunakan dalam penyelidikan ini.

Kajian kepustakaan juga digunakan untuk membaca secara intensif kesemua teks cerita Rakyat Dayak Kanayatn yang sudah wujud dalam bentuk teks cerita. Hal ini dilakukan kerana fokus kajian hermeneutik adalah kajian secara mendalam terhadap teks, iaitu melalui proses penjelasan (eksplanasi) dan pentafsiran (interpretasi) terhadap teks.

## 2.3 Kerangka Teoretis

Kerangka teoretis dibahagi menjadi dua bahagian yang meliputi konsep teoretis dan kajian kepustakaan. Konsep teoretis meliputi konsep simbol dan konsep konteks manakala kajian kepustakaan meliputi kajian terhadap teori kearifan tempatan dan kajian terhadap teori hermeneutik.

### 2.3.1 Konsep Simbol

Menurut Coulson at. al (1689) kata simbol dalam bahasa Inggeris disebut *symbol* yang bermaksud sesuatu yang menggambarkan sesuatu, khususnya untuk menggambarkan sesuatu yang *in material*, abstrak, suatu idea, kualiti, tanda-tanda suatu objek, dan lain-lain. Ardhendu Sekhar Gosh menyatakan bahawa kata simbol berasal daripada kata “symbolon” (dalam bahasa Greek) yang bermaksud tanda. Melalui tanda, seseorang dapat mengetahui atau membuat kesimpulan tentang sesuatu. Dalam bahasa Sanskrit, kata simbol adalah ‘pratika’ yang bermaksud “yang datang ke depan, yang mendekati”. Oleh yang demikian, simbol boleh dikatakan mengandungi makna yang menunjukkan sesuatu, menampilkan atau menarik kembali sesuatu dengan analogi kualiti kepemilikan atau dengan mengasosiasikannya ke dalam fakta atau fikiran (dipetik daripada I Made Titip, 2003, p.63).

Alo Liliweri (2003) mengatakan bahawa simbol berasal dari bahasa Latin *symbolicum* (berasal dari bahasa Yunani *symbolon*, yang bermaksud tanda untuk mengertikan sesuatu). Sebuah simbol adalah ‘sesuatu’ yang terdiri atas ‘sesuatu yang lain’. Suatu makna dapat ditunjukkan oleh simbol. Simbol mengandungi banyak erti bergantung pada siapa yang mentafsirkannya (p.179).

Pemahaman tentang simbol yang digunakan oleh Spradley (2007) dalam wawancara etnografinya, menyebutkan “simbol adalah objek atau peristiwa apapun yang merujuk pada sesuatu”. Yang dimaksudkan oleh Spradley di sini adalah segala peristiwa yang terjadi atau gejala-gejala yang ada ketika membuat temu bual, seperti pakaian yang digunakan dan mimik/ekspresi wajah hingga kepada gerakan-gerakan yang dikeluarkan informannya turut memiliki makna simbolik (p.134).

Spradley (2007) turut menjelaskan bahawa terdapat tiga unsur yang selalu berhubung kait dengan simbol dan mendasari semua makna simbolik, iaitu (1) simbol itu sendiri, (2) satu rujukan atau lebih, dan (3) hubungan antara simbol dan rujukan. Unsur yang pertama meliputi apa sahaja yang dialami, unsur yang kedua adalah benda yang menjadi rujukan simbol yang berupa apa sahaja yang dapat difikirkan manusia, misalnya pohon, binatang, ataupun makhluk mistik yang tidak pernah ada. Unsur yang ketiga, iaitu hubungan antara simbol dan rujukan di mana hubungan ini merupakan hubungan yang berubah-ubah, yang di dalamnya rujukan dikodkan dalam simbol tersebut (p.134).

Simbol menjadi sesuatu yang sentral dalam kehidupan manusia dan manusia memiliki kemampuan untuk menggunakan simbol. Manusia memiliki keperluan terhadap simbol, sama pentingnya dengan keperluan terhadap makan dan tidur. Manusia mengarahkan dunia fizikal dan sosialnya melalui simbol dan maknanya. Susanne Langer (1957) melihat “makna” sebagai suatu hubungan yang sangat kompleks antara simbol, objek, dan orang. Berdasarkan pemikirannya, sebuah makna terdiri daripada aspek logik dan aspek psikologi. Aspek logik adalah hubungan antara simbol dan hal yang dirujuknya (referennya) yang dinamakan sebagai denotasi oleh Langer. Aspek atau makna psikologi yang mencakupi hubungan antara simbol dan orang disebut konotasi. Simbol digunakan dengan cara yang lebih kompleks hingga memaksa

seseorang untuk berfikir tentang sesuatu. Sebuah simbol adalah “sebuah instrumen pemikiran”. Simbol adalah konseptualisasi manusia tentang sesuatu hal; sebuah simbol ada untuk sesuatu (p.139).

Menurut Ritzer dan Goodman (2008), simbol mempunyai lima fungsi, yaitu:

1. Simbol memungkinkan orang berhubung dengan dunia material dan dunia sosial kerana melalui simbol mereka dapat memberi nama, membuat kategori, dan mengingat objek yang mereka temui.
2. Simbol meningkatkan kemampuan seseorang mempersepsikan persekitarannya.
3. Simbol meningkatkan kemampuan seseorang dalam berfikir.
4. Simbol meningkatkan kemampuan seseorang untuk menyelesaikan persoalan.
5. Penggunaan simbol memungkinkan aktor melampui waktu, ruang, dan peribadi mereka sendiri. Dengan kata lain, simbol merupakan representasi pesanan yang dikomunikasikan kepada awam (p.395).

Tertib masyarakat berdasarkan pada komunikasi dan hal tersebut berlaku dengan menggunakan simbol-simbol. Proses komunikasi tersebut mempunyai implikasi terhadap suatu proses pengambilan peran (*role taking*). Komunikasi dengan dirinya sendiri merupakan suatu bentuk pemikiran (*mind*), yang pada hakikatnya merupakan kemampuan khas manusia (dipetik daripada <http://sosiologi.fisip.unair.ac.id/index.php>. dilayari pada 26 Mac 2016).

Ida Bagus Gede Yudha Triguna (2000) menjelaskan bahawa terdapat empat peringkat simbol, iaitu: (1) simbol konstruksi yang berbentuk kepercayaan dan biasanya merupakan inti dalam agama; (2) simbol evaluasi berupa penilaian moral yang sarat dengan nilai, norma, dan aturan; (3) simbol kognisi berupa pengetahuan yang dimanfaatkan manusia untuk memperoleh pengetahuan tentang realiti dan keteraturan

agar manusia lebih memahami persekitarannya; (4) simbol ekspresi berupa pengungkapan perasaan. Keempat-empat pembahagian simbol tersebut apabila dilihat secara hierarki-vertikal-transenden menyebabkan simbol konstruktif menjadi simbol yang paling hakiki. Simbol ekspresif atau simbol untuk mengungkapkan perasaan berada pada posisi pinggiran dalam struktur simbol. Hal ini bermakna bahawa struktur simbol tersebut membawa konsekuensi, iaitu perubahan pada simbol ekspresif tidak diikuti oleh simbol konstruktif dengan sendirinya. Sebaliknya, perubahan pada simbol konstruktif dapat diprediksi akan berlaku penafsiran kembali pada simbol moral, kognitif, dan simbol ekspresif. Hubungan yang memperlihatkan pola sibermetik tersebut memungkinkan suatu andaian bahawa jumlah simbol konstruktif jauh lebih sedikit daripada simbol yang lain. Walaupun jumlahnya sedikit, simbol konstruktif merupakan pedoman asas sehingga simbol tersebut merupakan sumber sekali gus menjadi tatanan bagi simbol-simbol yang lain. Simbol adalah sesuatu hal atau keadaan yang merupakan pengantar pemahaman terhadap objek. Manifestasi serta karakteristik daripada simbol tidak terbatas pada isyarat fizikal tetapi juga wujud pada penggunaan kata-kata, iaitu simbol suara yang mengandungi erti serta bersifat standard. Simbol juga selalu memiliki makna mendalam, iaitu konsep yang paling bernilai dalam kehidupan suatu masyarakat (p.35).

Menurut Alo Liliweri (2003), “simbol sebagai sesuatu yang mewakili sesuatu dan frekuensi penggunaannya yang paling tinggi terdapat dalam bahasa. Bahasa yang digunakan oleh semua bangsa di dunia terdiri daripada susunan kata-kata dan kata-kata disusun oleh simbol-simbol” (p.131). Lebih lanjut Alo Liliweri (2003) menjelaskan bahawa bahasa merupakan susunan berlapis-lapis daripada simbol-simbol yang dibentuk oleh sebuah kebudayaan. Oleh sebab itu, bahasa merupakan komponen kebudayaan. Sebagai produk budaya, bahasa berpengaruh kepada fikiran, perilaku, perasaan, dan kecenderungan manusia dalam menanggapi dunia persekitarannya.

Dengan kata lain, bahasa mempengaruhi kesedaran, aktiviti, dan gagasan manusia hingga manusia dapat membezakan benar atau salah, moral atau tidak bermoral, dan baik atau buruk (p.151).

Ricoeur dengan saksama menjelaskan bahawa simbol yang dimaksudkannya bermakna ‘menghubungkan’ atau ‘menggabungkan’ berasal daripada bahasa Yunani *sumballo* dan bukannya berasal daripada *symballein* yang bermaksud ‘melontar bersama’ seperti yang ditakrifkan oleh Hans-Georg Gadamer. Ricoeur tidak mengikut pendapat Gadamer tetapi turut mengkritiknya. Beliau menilai bahawa simbol mengandungi pemikiran (dipetik daripada Poespoprodjo, 2004, p.117).

Ricoeur mendefinisikan “simbol sebagai struktur penanda yang di dalamnya terdapat sebuah makna langsung, asas, atau sastera yang merujuk kepada makna tambahan, makna lain yang tidak langsung, sekunder dan figuratif yang boleh difahami hanya melalui yang pertama” (dipetik daripada Rosyidi, 2010, p.159). Simbol merupakan suatu tanda, tetapi tidak setiap tanda adalah simbol. Simbol adalah tanda yang berstruktur polisemik, bersifat ekspresif dan mengkomunikasikan banyak erti. Bagi Ricoeur, yang menggambarkan suatu tanda sebagai simbol adalah makna berganda atau teras makna berganda. Ricoeur merumuskan bahawa setiap struktur pengertian adalah suatu makna langsung primer, sekunder, figuratif yang tidak dapat difahami melainkan melalui erti yang pertama (dipetik daripada <http://dewaskarat.blogspot.com/2013/08/analisis-simbol-dalam-kumpulan-puisi.html>, dilayari pada 4 Jun 2015).

Simbol pada dasarnya berbeza dengan tanda kerana kedua-duanya berada dalam bidang yang berlainan. Menurut Langer (1976) perbezaan kedua-duanya terletak dari segi fungsionalnya. Dalam hal ini, pengertian simbol menjadi lebih dinamik berbanding dengan tanda. Perbezaan yang menjadi asas antara simbol dan tanda terletak pada penggabungan subjek. Tanda memberitahukan objek-objeknya kepada manusia,

manakala simbol mengarahkan manusia untuk memahami objek-objek itu. Simbol merupakan pengantar pemahaman kepada objek-objek (p.40).

Dunia pentafsiran selalu berkait rapat dengan simbol-simbol. Salah satu simbol adalah bahasa. Sebagai sebuah simbol, kata-kata memiliki makna intensi tertentu. Melalui pentafsiran, misteri yang terdapat dalam sebuah simbol (kata-kata) dihilangkan dengan cara membuka selubung daya-daya yang belum diketahui dan tersembunyi di dalam simbol-simbol tersebut. Simbol mengundang pentafsir untuk berfikir sehingga simbol itu sendiri menjadi kaya dengan makna. Simbol adalah lambang yang mewakili nilai-nilai tertentu. Meskipun simbol bukanlah nilai itu sendiri, namun simbol sangat diperlukan untuk kepentingan penghayatan terhadap nilai-nilai yang diwakilinya. Simbol boleh digunakan untuk apa saja. Misalnya, untuk ilmu pengetahuan, kehidupan sosial, dan keagamaan. Bentuk simbol tidak hanya berupa benda yang dapat dilihat, tetapi boleh berupa gerakan dan ucapan (dipetik daripada [http://tauawa.blogspot.com/2013/08/simbol-simbol-kejahatan-jean-paul\\_3144.html](http://tauawa.blogspot.com/2013/08/simbol-simbol-kejahatan-jean-paul_3144.html), dilayari pada 4 Jun 2015).

Simbol adalah lambang yang mewakili nilai-nilai tertentu. Perwakilan wujud bukanlah sesebuah kesamaan, kewujudannya lebih merupakan persamaan untuk mengilustrasikan fenomena, iaitu antara realiti sebelumnya dengan sesuatu yang digunakan untuk menjelaskan realiti tersebut di dalam teks. Oleh kerana itu, Arif Hidayat (2012) menyatakan bahawa “pada hakikatnya simbol menerangkan adanya bentuk analogi. Bentuk analogi inilah yang dapat membentuk simbol untuk mengilustrasikan pemikiran atau realiti imaginasi” (p.8).

Simbol bukan hanya mengungkapkan sebuah realiti atau dimensi eksistensinya, namun pada waktu yang sama simbol membawa erti penting kepada kehidupan manusia. Itulah sebabnya memahami simbol harus berpijak kepada realiti agar dapat

memahami pesan yang terkandung di dalam simbol tersebut. Dalam hal ini, terdapat jarak yang memisahkan antara bahasa konseptual dengan bahasa simbolik.

Selari dengan pendapat tersebut, Eliade (1985) turut mengatakan bahwa:

*Symbols not only disclose a structure of the real or even a dimension of existence, at the same time they carry a significance for human existence. This is why even symbols bearing on ultimate reality conjointly constitute some existential revelation for the man who deciphers their message. Here we can measure the entire distance which separates conceptual language from symbolic language (p.4).*

Simbol tidak hanya hadir dalam proses semantik, tetapi juga dalam proses non-semantik. Secara khususnya, Arif Hidayat (2012) mengatakan bahwa simbol hadir berdasarkan hubungan antara manusia, ruang-waktu, dan alam semesta yang dinamakan oleh Ricoeur sebagai *triple korepondensi*. Istilah ini digunakan oleh Ricoeur untuk menegaskan bahwa simbol mengandung pemikiran dengan merujuk kepada konteks dan kontekstualisasi (p.10). Simbol berbeza dengan metafora. Menurut Ricoeur (2002), simbol lebih dekat kepada buruj kehidupan, perasaan, dan alam yang bertahan lama sehingga simbol tidak mati, tetapi hanya ditransformasikan ke dalam bahasa yang lebih sempit, sedangkan metafora diambil dan diterima oleh komunikasi linguistik yang menginginkannya untuk mati (dipetik daripada Masnur Herry, 2002, p.139).

Henry Corbin (2002) mengatakan bahwa simbol sebagai sebuah misteri yang mengutarakan suatu maksud tersembunyi yang memerlukan pembacaan secara berterusan atau berulang-ulang seperti arus yang berulang-alik. Dalam simbol, terdapat sesuatu yang tersembunyi yang menuntut penjelasan eksistensial dan memerlukan kontekstualisasi kerana melihat wacana dalam teks sebagai peristiwa yang berdimensi lain (p.2-3).

Simbol adalah bentuk yang menandai sesuatu yang lain di luar kewujudan bentuk simbolik itu sendiri. Berdasarkan kaitan tersebut, Peirce mengemukakan bahawa “A Symbol is a sign which refers to the object that it denotes by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the symbol to be interpreted as referring to that object” (dipetik daripada Derrida, 1992). Dengan demikian, dalam konsep Peirce, simbol ditakrifkan sebagai tanda yang mengacu pada objek tertentu di luar daripada tanda itu sendiri. Hubungan antara simbol sebagai penanda dengan sesuatu yang ditandakan (petanda) bersifat konvensional. Berdasarkan konvensi itu pula, masyarakat pemakainya mentafsirkan ciri-ciri hubungan antara simbol dengan objek yang diacu dan menafsirkan maknanya. Oleh yang demikian, kata misalnya, merupakan salah satu bentuk simbol kerana hubungan kata dengan dunia acuannya ditentukan berdasarkan kaedah kebahasaannya. Kaedah kebahasaan itu secara artifisial dinyatakan dan ditentukan berdasarkan konvensi masyarakat pemakainya (dipetik daripada Alex Sobur, 2004, p.156).

Manusia dikatakan sebagai *homo symbolicum*, yakni mahluk yang selalu menggunakan simbol-simbol ketika berkomunikasi. Simbol-simbol yang digunakan pada amnya secara nyata merupakan benda-benda yang digunakan manusia dalam hidup seharian. Subor (2001) menamakan benda-benda tersebut sebagai sarana komunikasi artifaktual untuk menunjukkan identiti sosial dan sekali gus membezakan dirinya dengan orang lain. Bertitik tolak dari argumentasi tersebut, maka pada hakikatnya benda-benda yang dipakai oleh manusia, tidak hanya bernilai guna tetapi juga bernilai simbolik.

Ricoeur turut membezakan antara simbol univokal dan simbol ekuivokal. Simbol univokal adalah adalah tanda yang memiliki satu makna tertentu. Simbol ekuivokal pula ialah simbol yang memiliki makna lebih daripada satu. Simbol ekuivokal

merupakan sebahagian daripada kajian hermeneutik yang mempunyai kaitan rapat dengan pemaknaan simbol yang terdapat dalam teks (dipetik daripada Martono, 2009, p.128).

E. Sumaryono (1999) menjelaskan pernyataan Ricoeur bahawa kata-kata adalah simbol yang menggambarkan makna lain yang sifatnya tidak langsung, tidak begitu penting, serta figuratif (berupa kiasan) dan hanya dapat difahami melalui simbol-simbol tersebut. Oleh sebab itu, interpretasi diperlukan untuk membongkar makna-makna yang masih terselubung atau membuka lipatan-lipatan daripada tingkat-tingkat makna yang terkandung dalam makna kesusasteraan (p.105).

Dalam penyelidikan ini, simbol dimaknakan sebagai sesuatu yang merujuk kepada multi makna, sama ada yang bersifat semantik, mahupun yang bersifat non-semantik. Simbol terbentuk kerana ada hubungan yang amat rapat antara manusia, ruang-waktu, dan alam semesta. Manusia mengarahkan dunia fizikal dan dunia sosialnya melalui simbol dan maknanya. Simbol boleh berupa benda, kata-kata, metafora, personifikasi, alegori, dan gaya bahasa yang lain.

Berdasarkan kewujudannya, simbol dibezakan menjadi simbol material dan immaterial. Simbol material adalah simbol-simbol yang mengandungi hal-hal yang boleh dilihat dan disentuh, yang dalam erti kata lain merupakan hal-hal yang memiliki unsur fizikal. Simbol material pada amnya berupa benda-benda. Simbol immaterial merupakan simbol-simbol yang tidak nyata sehingga tidak dapat diketahui secara fizikal, namun boleh difahami ketika dilaksanakan atau dilakukan (dipetik daripada <http://tatahsungging.alex.subor.2011>, dilayari pada 7 Jun 2015).

Dalam penyelidikan ini, pengkaji menggunakan istilah simbol fizikal untuk menyatakan simbol material dan simbol spiritual untuk menyatakan simbol immaterial

untuk mengklasifikasikan simbol berdasarkan kewujudannya. Yang tergolong sebagai simbol fizikal ialah semua simbol yang berupa benda, seperti bangunan, krafttangan, perkakas rumah tangga, makanan tradisional, hasil pertanian, hutan, haiwan, dan semua simbol yang berbentuk fizikal. Simbol spiritual pula ialah simbol-simbol yang berhubung kait dengan hal-hal yang bersifat batiniah dan kerohanian, seperti pemikiran, padangan, gagasan, nilai-nilai, dan hal lain yang bersifat abstrak.

### 2.3.2 Konsep Konteks

Teori konteks merupakan suatu teori kebahasaan yang diperkenalkan oleh aliran London yang disebut sebagai *Contextual Approach* atau *Operational Approach*. Firth sebagai tokoh dalam aliran ini telah meletakkan asas tentang fungsi sosial bahasa. Menurutnya, makna sesebuah kata terletak pada penggunaannya, makna sesebuah kata tidak akan terungkap tanpa diletakkan ke dalam unit bahasa, yakni dalam konteks yang berbeza (dipetik daripada [http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran -linguistik-aliran-konteks\\_94.html](http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks_94.html). dilayari pada 4 Jun 2015). Seiring dengan pendapat tersebut, Kushartanti dkk. (2005) turut menjelaskan bahawa konteks merupakan satuan-satuan terstruktur yang merupakan perpaduan antara bentuk dan makna. Bentuk bahasa tidak dapat dipisahkan dari maknanya. Sebuah bentuk bahasa mendapat makna daripada konteks bahasanya (p.215).

Teori konteks dipelopori oleh ahli antropologi Inggeris, iaitu Bronislaw Malinowski. Beliau berpendapat bahawa untuk memahami ujaran, konteks situasi perlu diperhatikan. Berdasarkan konteks situasi tersebut, dapat ditemui aspek bermakna bahasa. Konteks situasi merupakan *lokus* tempat berkembangnya teks. Konteks situasi mencakupi seluruh lingkungan, sama ada dalam lingkungan tutur mahupun lingkungan teks. Sehubungan dengan itu, pentafsiran teks perlu diikuti dengan pemahaman tentang

konteks situasi dan konteks budaya. Menurut Halliday, terdapat tiga konteks situasi, yaitu medan wacana, peserta wacana, dan modus wacana (dipetik daripada Mansoer Pateda, 1988, p.104).

Eggin menjelaskan bahwa konteks situasi adalah lingkungan sosial di mana wacana itu berada. Konteks situasi merupakan kerangka sosial yang digunakan untuk membuat dan memahami wacana dengan tepat dalam pemahaman yang sesuai dengan konteksnya. Konteks situasi merupakan lingkungan tempat teks. Konteks situasi adalah keseluruhan lingkungan, sama ada lingkungan tutur (verbal) mahupun lingkungan tempat teks itu dihasilkan (diucapkan atau ditulis). Untuk memahami teks dengan sebaik-baiknya, pemahaman terhadap konteks situasi dan konteks budayanya diperlukan (dipetik daripada <http://bangpek.kuliahsastra.blogspot.com>, dilayari pada 5 Mei 2015).

Istilah konteks situasi (*context of situation*) pertama kali dicipta oleh Bronislaw Malinowski (1923). Beliau adalah seorang ahli antropologi yang banyak membuat penyelidikan di kawasan Pulau Pasifik Selatan yakni Kepulauan Trobriand. Malinowski kemudian mencari suatu istilah yang dapat mengungkapkan keseluruhan lingkungan teks termasuk lingkungan verbal yang mencakupi situasi di mana teks tersebut diciptakan. Melalui artikel yang ditulis tahun 1923, beliau telah mencipta istilah "*context of situation* yang bermaksud *the environment of the text*" (dipetik daripada Halliday & Ruqaiya Hasan, 1995, p.5-6). Selain daripada *context of situation*, Malinowski juga turut mencipta istilah yang kedua yakni *context of culture*. Kedua-dua konteks tersebut dilihat penting untuk memahami teks secara lebih memadai. Malinowski berpendapat bahawa (1) makna tidak terdapat pada unsur-unsur lepas yang berupa kata, tetapi terpadu pada ujaran secara keseluruhan, dan (2) makna kata tidak boleh ditafsirkan secara dualis (kata dan acuan) atau secara trialis (kata, acuan, tafsiran) tetapi makna merupakan satu fungsi atau tugas yang terpadu dalam tutur yang

dipengaruhi oleh situasi (dipetik daripada [http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks\\_94.html](http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks_94.html).dilayari pada 4 Jun 2015).

Firth adalah profesor pertama dalam bidang linguistik umum di Universiti London, Inggeris yang juga merupakan rakan sejawat Malinowski. Dalam pandangan Firth, yang dikemukakan dalam makalah yang ditulisnya pada tahun 1935, semua ilmu bahasa adalah kajian tentang makna dan semua makna merupakan fungsi dalam konteks. Menurut Firth, konsep Malinowski mengenai konteks situasi tidak memadai untuk kepentingan suatu teori linguistik kerana belum bersifat umum. Oleh sebab itu, Firth membangunkan suatu kerangka kerja untuk mendeskripsikan konteks situasi yang boleh digunakan untuk mengkaji teks sebagai sebahagian daripada teori linguistik umum. Deskripsi Firth (1950) tentang konteks situasi mencakupi (a) peserta yang mengacu *person* dan *personalities* yang secara sosiologi memiliki status dan peran, (b) aksi peserta yakni apa saja yang dilakukan termasuk aksi verbal dan non-verbal. (c) ciri situasi relevan lain, iaitu objek di sekitarnya dan kejadian yang berhubungan dengan apa yang sedang berlangsung, dan kesan akibat aksi verbal yakni perubahan apa yang dihasilkan oleh apa yang diucapkan (dipetik daripada [http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks\\_94.html](http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks_94.html).dilayari pada 4 Jun 2015).

Konsep Halliday tentang konteks situasi yang terdiri daripada medan wacana, peserta wacana, dan modus wacana merupakan pecahan teoretis linguistik terhadap konsep konteks situasi oleh Malinowski kerana tujuannya adalah pemahaman tentang makna teks. Namun begitu, pengertian dan jangkauan ketiga-tiga aspek konteks situasi yang dikemukakan Halliday masih memberikan kesan secara meluas dan tidak terperinci hingga memerlukan interpretasi untuk memahami etnografi komunikasi secara komprehensif. Kedua-dua konsep ahli linguistik (Halliday dan Firth) tentang

konteks situasi memiliki kemiripan dalam fokus kajian, yakni kedua-duanya efektif dalam menganalisis suatu genre wacana tertentu. Perbedaannya adalah model Firth lebih condong pada kajian komunikasi verbal atau lisan, manakala model Halliday lebih sesuai diterapkan pada analisis tekstual kerana diyakini berkenaan dengan prediksi-prediksi mengenai konteks situasi tersurat atau tersirat dalam struktur teks yang dikaji (dipetik daripada [http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks\\_94.html](http://restyanindita.blogspot.com/2015/05/aliran-linguistik-aliran-konteks_94.html).dilayari pada 4 Jun 2015).

Menurut Parera (2004), para sarjana antropologi memberikan tiga ciri yang perlu dipenuhi untuk mencipta satu konteks. Konteks adalah satu situasi yang terbentuk kerana terdapat *setting*, *kegiatan*, dan *relasi*. Jika terjadi interaksi antara ketiga-tiga komponen tersebut, maka terbentuklah konteks. Berikut merupakan penjelasan berkenaan ketiga-tiga komponen tersebut (p.227-228).

*Setting* meliputi waktu dan tempat situasi itu terjadi. Secara umumnya, *setting* meliputi (1) unsur-unsur material yang ada di sekitar peristiwa interaksi berbahasa, (2) tempat, yakni tata letak dan tata atur barang dan orang, dan (3) waktu, yakni tata runtun (berturutan) atau pengaturan urutan waktu/ jam dalam peristiwa interaksi berbahasa. *Kegiatan* merupakan semua tingkah laku yang berlaku dalam interaksi berbahasa. *Kegiatan* merupakan semua tingkah laku yang berlaku dalam interaksi berbahasa. Salah satu *kegiatan* adalah berbahasa itu sendiri. Akan tetapi, yang termasuk dalam kegiatan itu juga interaksi nonverbal antara penutur atau antara pembicara. Juga termasuk dalam kegiatan adalah kesan, perasaan, tanggapan, dan persepsi para penutur dan pembicara. *Relasi* meliputi hubungan antara peserta bicara dan tutur. Hubungan itu dapat ditentukan oleh (1) jenis kelamin, (2) umur, (3) kedudukan: status, peran, prestasi, prestij, (4) hubungan kekeluargaan, (5) hubungan kerajaan: umum, militer, pendidikan, kepegawaian, majikan, buruh, dan sebagainya. Konteks diertikan sebagai suatu bunyi, kata, atau frasa yang mendahului dan mengikuti suatu unsur bahasa dalam ujaran.

Konteks juga boleh diertikan sebagai ciri-ciri alam di luar daripada bahasa yang melahirkan makna pada ujaran atau wacana (Kridalaksana, 1984). Secara fungsional, konteks mempengaruhi makna ayat atau ujaran. Konteks boleh bersifat linguistik dan non-linguistik (ekstra linguistik). Konteks linguistik menjadi kajian semantik, sedangkan konteks non-linguistik (ekstra linguistik) menjadi kajian pragmatik (dipetik daripada <http://kuliahgratis.net/teori-dan-pengertian-konteks>, dilayari pada 27 April 2015).

Konteks linguistik mengacu kepada sesuatu makna yang kemunculannya dipengaruhi oleh struktur ayat atau keberadaan suatu kata atau frasa yang mendahului atau mengikuti unsur-unsur bahasa (kata/frasa) dalam sebuah ayat. Sementara itu, yang dimaksudkan dengan konteks non-linguistik atau ekstra linguistik adalah suatu konteks yang unsur-unsur pembentuknya berada di luar struktur ayat. Unsur-unsur konteks meliputi penyapa dan pesapa, konteks sebuah tuturan, tujuan sebuah tuturan, tuturan sebagai bentuk tindakan, dan tuturan sebagai produk suatu tindak verbal (bukan tindak verbal itu sendiri)

Sperber dan Wilson (1998) mentakrifkan konteks sebagai seperangkat asumsi yang dibina secara psikologi oleh penutur dan pendengar sesuai dengan pengetahuannya tentang dunia. Konteks tersebut tidak hanya terbatas pada ujaran ketika itu dan ujaran sebelumnya, tetapi berhubung rapat dengan semua yang terlibat dalam interpretasi, seperti harapan masa hadapan, hipotesis ilmiah, kepercayaan terhadap keagamaan, kenangan lucu, asumsi tentang kebudayaan (faktor sosial, norma sosial, dan sebagainya) dan kepercayaan terhadap penutur atau sebaliknya. Konteks ini mempengaruhi interpretasi pendengar terhadap ujaran/wacana (p.15).

Konteks dalam hal ini cenderung dimaksudkan sebagai sesuatu yang sebenar, bukan sebagai sesuatu yang ada dalam fikiran atau pengetahuan. Duranti (1997)

menjelaskan bahawa bahasa dan konteks saling berhubung kait antara satu sama lain. Bahasa memerlukan konteks dalam pemakaiannya, begitu juga sebaliknya, konteks akan memiliki makna jika di dalamnya terdapat tindak bahasa sehingga bahasa bukan hanya berfungsi dalam interaksi-interaksi yang diciptakan, tetapi bahasa juga membentuk dan menyediakan interaksi-interaksi yang sedang berlaku sebagai konteks.

Berdasarkan beberapa pendapat tersebut, dapat disimpulkan bahawa sesebuah simbol dalam teks hanya dapat dimaknai dan difahami apabila simbol tersebut berada dalam sebuah konteks. Konteks yang dimaksudkan dalam hal ini adalah konteks linguistik dan konteks non-linguistik (ekstralinguistik). Menurut Bambang Triatmoko, konteks linguistik adalah langkah pemahaman tingkat semantik, iaitu pemahaman pada tingkat bahasa murni yang disebut juga sebagai langkah simbolik atau pemahaman terhadap simbol-simbol berdasarkan konteks linguistiknya. Konteks non-linguistik (ekstralinguistik) adalah langkah pemahaman reflektif dan langkah pemahaman eksistensial/ontologis (dipetik daripada Driyakarya No.2/Thn.XIV, p.34). Selari dengan pendapat tersebut E. Sumaryono (1999) menjelaskan bahawa langkah reflektif adalah langkah pemberian makna oleh simbol dengan melakukan penggalan yang teliti terhadap makna. Langkah pemahaman eksistensial adalah langkah yang benar-benar filosofi, iaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya (p.111).

### **2.3.3 Kearifan Tempatan**

Pada bahagian ini dibincangkan dua perkara, iaitu hakikat kearifan tempatan dan budaya tempatan dalam karya sastera.

### 2.3.3.1 Hakikat Kearifan Tempatan

Istilah kearifan tempatan (*local genius*) pertama kali digunakan oleh H.G. Quaritch Wales dalam artikelnya yang bertajuk *Culture Change in Greater India* pada tahun 1948, yang dimuatkan dalam *Journal of Royal Asiatic Society*. Istilah tersebut juga boleh ditemui dalam bukunya yang bertajuk *The Making of Greater India: A Study in South-East Asia Culture Change* yang diterbitkan pada tahun 1951. H.G. Quaritch Wales mentakrifkan kearifan tempatan sebagai, “*the sum of the cultural characteristics which the vast majority of a people have in common as a result of their experience in early life.*” (Keseluruhan ciri kebudayaan yang dimiliki bersama oleh suatu masyarakat sebagai hasil pengalaman sepanjang hidup mereka). Beliau turut menjelaskan bahawa kearifan tempatan merupakan kemampuan kebudayaan tempatan dalam menghadapi pengaruh kebudayaan asing ketika kedua-dua kebudayaan itu bertembung (dipetik daripada Ayatrohaedi (Ed)., 1986, p.18).

Ajip Rosidi (2011) juga menjelaskan bahawa H.G. Quaritch Wales adalah yang pertama memperkenalkan istilah kearifan tempatan. “Saya rasa istilah kearifan tempatan merupakan terjemahan dari *local genius* yang diperkenalkan pertama kali oleh Quaritch Wales (1948-1949) dengan erti kemampuan kebudayaan setempat dalam menghadapi pengaruh kebudayaan asing ketika kedua-dua kebudayaan itu bertembung” (p.29).

Menurut Haryati Soebadio, *local genius* juga adalah *local identity*, iaitu identiti keperibadian budaya bangsa yang menyebabkan bangsa tersebut mampu menyerap dan mengolah kebudayaan asing sesuai dengan watak dan kemampuannya sendiri. Menurut Mundardjito pula, unsur budaya daerah berpeluang untuk menjadi kearifan tempatan kerana telah teruji kemampuannya untuk bertahan sampai sekarang (Dipetik daripada Irene Mariane, 2014, p.112).

Antara ciri-ciri kearifan tempatan menurut Ayatrohaedi (1986) adalah seperti berikut:

1. Mampu bertahan terhadap budaya luar,
2. Memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar,
3. Mempunyai kemampuan untuk mengintegrasikan unsur budaya luar ke dalam budaya asli,
4. Mempunyai kemampuan untuk mengendalikan, dan
5. Mampu memberi arah pada perkembangan budaya (p.40-41).

Kearifan tempatan juga dimaknakan sebagai pandangan hidup dan pengetahuan serta pelbagai cara menjalani kehidupan yang wujud sebagai aktiviti yang dilakukan oleh masyarakat tempatan dalam menjawab pelbagai masalah dalam memenuhi keperluan hidup mereka. Menurut Departemen Sosial (2006) sistem yang digunakan dalam memenuhi keperluan hidup mereka meliputi seluruh kehidupan; agama, ilmu pengetahuan, ekonomi, teknologi, organisasi sosial, bahasa, komunikasi, dan kesenian. Mereka mempunyai pemahaman, program kegiatan, pelaksanaan yang berkaitan untuk mempertahankan, memperbaiki, dan mengembangkan unsur keperluan dan cara memenuhinya dengan memperhatikan sumber daya manusia dan sumber daya alam di sekitarnya (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.2).

N.A. Ridwan (2007) turut menjelaskan bahawa kearifan tempatan (*local wisdom*) boleh dimaknakan sebagai usaha manusia dengan menggunakan akal budinya (kognisi) untuk bertindak dan bersikap terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi dalam ruang tertentu. Pengertian tersebut disusun secara etimologi. Tempatan (*local*) secara spesifik merujuk pada ruang interaksi terhad dengan sistem nilai yang terhad juga. Sebagai ruang interaksi yang sudah ditata sedemikian rupa, ia juga menggambarkan

suatu pola hubungan antara manusia dengan manusia atau manusia dengan lingkungan fizikalnya. Pola interaksi yang sudah terbentuk itu disebut *setting*. *Setting* adalah sebuah ruang interaksi tempat seseorang dapat menyusun hubungan-hubungan *face to face* dalam lingkungannya. Sebuah *setting* kehidupan yang sudah terbentuk secara langsung akan menghasilkan nilai-nilai. Nilai-nilai tersebut yang akan menjadi landasan hubungan mereka atau menjadi acuan tingkah laku mereka. *Wisdom* difahami sebagai kemampuan seseorang dalam menggunakan akal fikirannya untuk bertindak atau bersikap sebagai hasil penilaian terhadap sesuatu, objek, atau peristiwa yang terjadi. Sebagai sebuah istilah, *wisdom* selalu dimaknakan sebagai ‘kearifan/kebijaksanaan’ (p.2).

Seiring dengan pendapat tersebut, Saini (2005) turut mengatakan bahawa:

Kearifan tempatan dalam bahasa asing sering dikonsepsikan sebagai kebijaksanaan tempatan (*local wisdom*), pengetahuan tempatan (*local knowledge*) atau kecerdasan tempatan (*local genius*). Kearifan tempatan adalah sikap, pandangan, dan kemampuan suatu komuniti dalam mengelola lingkungan rohani dan jasmaninya, yang memberikan kepada komuniti itu daya tahan dan daya tumbuh di dalam wilayah di mana komuniti itu berada. Dengan kata lain, kearifan tempatan adalah jawapan kreatif terhadap situasi geografi, politik, historis, dan situasional yang bersifat tempatan (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.1).

Kearifan tempatan juga turut difahami sebagai kearifan budaya tempatan.

Perkara tersebut dinyatakan oleh Nashir (2003) dalam petikan berikut.

Kearifan budaya adalah energi potensial dari sistem pengetahuan kolektif masyarakat untuk hidup di atas nilai-nilai yang membawa kelangsungan hidup yang berperadaban; hidup damai; hidup rukun; hidup bermoral; hidup saling asih, asah, dan asuh; hidup dalam keragaman; hidup penuh maaf dan pengertian; hidup toleran dan rendah hati; hidup harmoni dengan lingkungan; hidup dengan orientasi nilai-nilai yang membawa pada pencerahan; hidup untuk menyelesaikan persoalan-persoalan berdasarkan mozaik nalar kolektif sendiri. Kearifan seperti itu tumbuh dari dalam lubuk hati masyarakat sendiri. Itulah bahagian terdalam dari kearifan kultur tempatan (dipetik daripada <http://buginese.blogspot.com>, dilayari pada 12 Jun 2015).

Sementara itu, dalam artikelnya yang bertajuk “Melestarikan Kearifan Masyarakat Tradisional (*Indigenius Knowledge*)”, Hadi (2006) menyatakan bahwa pada dasarnya dalam setiap komunitas, masyarakat memiliki kearifan tempatan (*local wisdom*). Kearifan tempatan merupakan suatu proses untuk ‘menjadi pintar dan berpengetahuan’ (*being smart and knowledgeable*).”

Secara umumnya, kearifan lokal (dalam *situs* Departemen Sosial RI) dianggap sebagai pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta pelbagai strategi kehidupan yang berupa aktiviti yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab pelbagai masalah dalam memenuhi keperluan mereka. Dengan pengertian-pengertian tersebut, kearifan tempatan bukan hanya berupa nilai tradisi atau ciri lokaliti semata-mata, melainkan nilai tradisi yang mempunyai daya-guna untuk mewujudkan harapan atau nilai-nilai kemanusiaan yang juga secara universal yang didambakan oleh manusia.

Kearifan lokal merupakan pengetahuan yang eksplisit yang muncul dalam tempoh masa panjang yang berevolusi bersama-sama masyarakat dan lingkungannya dalam sistem lokal yang sudah dialami bersama-sama. Proses evolusi yang begitu panjang dan melekat dalam masyarakat dapat menjadikan kearifan tempatan sebagai sumber tenaga potensial dari sistem pengetahuan kolektif masyarakat untuk hidup bersama secara dinamik dan damai. Pengertian tersebut melihat kearifan tempatan bukan hanya sekadar acuan tingkah-laku seseorang, tetapi juga mampu mendinamisasi kehidupan masyarakat yang penuh dengan keadaban.

Secara substansial, kearifan tempatan adalah nilai-nilai yang berlaku dalam suatu masyarakat. Nilai-nilai tersebut diyakini kebenarannya dan menjadi acuan dalam bertingkah laku dalam kehidupan seharian masyarakat setempat. Oleh kerana itu, sangat bersesuaian apabila Greertz mengatakan bahawa kearifan tempatan merupakan entiti yang menentukan darjat dan martabat manusia dalam komunitinya. Hal itu bermakna

bahawa kearifan tempatan yang berisi unsur kecerdasan kreativiti dan pengetahuan tempatan oleh para elit dan masyarakatnya yang menentukan pembangunan peradaban masyarakatnya.

A. S. Keraf (2010) menyebut istilah kearifan tempatan sebagai kearifan tradisional seperti berikut:

Semua bentuk pengetahuan, keyakinan, pemahaman atau wawasan serta adat kebiasaan atau etika yang menuntun perilaku manusia dalam kehidupan di dalam komunitas ekologis. Maka, kearifan tempatan ini bukan hanya merujuk kepada pengetahuan dan pemahaman masyarakat adat tentang manusia dan bagaimana hubungan yang baik di antara manusia, malah berhubung kait dengan pengetahuan, pemahaman, dan adat kebiasaan tentang manusia, alam, dan bagaimana hubungan di antara semua penghuni komuniti ekologis ini harus dibangun. Seluruh kearifan tradisional ini dihayati, dipraktikkan, diajar dan diwariskan dari satu generasi ke generasi lain yang sekaligus membentuk pola perilaku manusia sehari-hari, sama ada terhadap sesama manusia mahupun terhadap alam dan yang ghaib (p.369).

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahawa: (1) kearifan tradisional adalah milik komuniti. Kearifan tempatan dikenali sebagai pengetahuan tentang manusia, alam, dan relasi dengan alam merupakan milik komuniti. Tiada pengetahuan atau kearifan tradisional yang bersifat individual. (2) Kearifan tradisional—dalam hal ini pengetahuan tradisional—lebih bersifat praktik. Pengetahuan dan kearifan masyarakat adat adalah pengetahuan bagaimana untuk menjalani kehidupan secara baik dengan semua isi alam. Pengetahuan ini juga mencakupi bagaimana memperlakukan setiap bahagian kehidupan dalam alam sedemikian rupa, baik untuk mempertahankan kehidupan sesama spesis mahupun untuk mempertahankan seluruh kehidupan di alam itu sendiri. Oleh sebab itu, akan ada pelbagai aturan yang sebahagian besarnya berbentuk larangan atau tabu tentang bagaimana menjalani aktiviti kehidupan tertentu di alam ini. (3) Kearifan tradisional bersifat holistik, kerana bersangkutan dengan pengetahuan dan pemahaman tentang seluruh kehidupan dengan

segala hubungannya di alam semesta. Alam adalah jaringan kehidupan yang lebih luas daripada sekadar jumlah keseluruhan bahagian yang terpisah antara satu sama lain. Alam adalah rangkaian hubungan yang berhubung kait antara satu dengan yang lain, sehingga pemahaman dan pengetahuan tentang alam merupakan suatu pengetahuan yang menyeluruh. (4) Kearifan tempatan yang wujud dalam aktiviti masyarakat adat difahami sebagai aktiviti moral. Kegiatan bertani, berburu, dan menangkap ikan bukan hanya sekadar aktiviti ilmiah yang dituntun oleh prinsip-prinsip dan pemahaman ilmiah yang rasional. Aktiviti tersebut adalah aktiviti moral yang dituntun dan diasaskan pada prinsip atau tabu-tabu moral yang bersumberkan kearifan tradisional. (5) Kearifan tradisional bersifat tempatan, kerana berkait dengan tempat yang khusus dan konkrit. Kearifan dan pengetahuan tradisional selalunya berkaitan dengan peribadi manusia yang khas (komuniti masyarakat adat itu sendiri), alam persekitaran dan kaitannya dengan alam. Tetapi disebabkan manusia dan alam bersifat universal, kearifan dan pengetahuan tradisional walaupun tidak direkayasa, tetap akan menjadi universal dengan sendirinya. Meskipun tidak memiliki rumusan universal sebagaimana yang dikenali dalam ilmu pengetahuan moden, kearifan tradisional ternyata ditemui dalam semua masyarakat adat atau suku asli di seluruh dunia, dengan substansi yang sama, sama ada dalam dimensi teknik ataupun dalam dimensi moral.

Secara falsafahnya, kearifan tempatan boleh ditakrifkan sebagai sistem pengetahuan masyarakat tempatan/peribumi (*indigenous knowledge systems*) yang bersifat empirikal dan pragmatik. Kearifan tempatan dikatakan bersifat empirikal kerana kearifan tempatan merupakan hasil olahan masyarakat secara tempatan yang tertumpu kepada fakta-fakta yang berlaku di pesekitaran kehidupan mereka. Kearifan tempatan dikatakan bersifat pragmatik kerana seluruh konsep yang terbentuk sebagai hasil daripada olah fikir dalam sistem pengetahuan yang bertujuan untuk memecahkan masalah seharian (*daily problem solving*).

Kearifan tempatan merupakan sesuatu yang berhubung rapat secara spesifik dengan budaya tempatan dan menggambarkan cara hidup masyarakat tempatan. Dengan kata lain, kearifan tempatan merupakan sebahagian daripada budaya tempatan (*local culture*). Budaya tempatan (juga disebut budaya daerah) merupakan istilah yang biasanya digunakan untuk membezakan suatu budaya daripada budaya nasional (Indonesia) dan budaya global. Budaya tempatan adalah budaya yang dimiliki oleh masyarakat yang menempati kawasan atau daerah tertentu yang berbeza daripada budaya yang dimiliki oleh masyarakat yang berada di tempat yang lain.

Berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 39 Tahun 2007 pasal 1, budaya daerah didefinisikan sebagai, “suatu sistem nilai yang dianut oleh komuniti atau kelompok masyarakat tertentu di daerah yang diyakini akan dapat memenuhi harapan-harapan warga masyarakatnya dan di dalamnya terdapat nilai-nilai, sikap, tatacara masyarakat yang diyakini dapat memenuhi kehidupan warga masyarakatnya”. Di Indonesia, istilah budaya tempatan juga sering disepadankan dengan budaya etnik/subetnik. Setiap bangsa, etnik, dan subetnik memiliki kebudayaan yang merangkumi tujuh unsur, iaitu meliputi bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem mata pencarian, sistem keagamaan, dan kesenian.

Secara umumnya, kearifan tempatan (dalam situs Departemen Sosial RI) dianggap sebagai pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta pelbagai strategi kehidupan yang berupa aktiviti yang dilakukan oleh masyarakat tempatan dalam menjawab pelbagai masalah dalam memenuhi keperluan mereka. Berdasarkan pengertian-pengertian tersebut, dapat dijelaskan bahawa kearifan tempatan bukan hanya sekadar nilai tradisi atau ciri lokaliti semata-mata, tetapi juga merupakan nilai tradisi yang mempunyai daya-guna untuk mewujudkan harapan atau nilai-nilai kemanusiaan yang secara universal didambakan manusia.

Kearifan tempatan juga dimaknai sebagai nilai-nilai budaya yang baik yang ada di dalam suatu masyarakat. Hal ini bermaksud, untuk mengetahui suatu kearifan tempatan di suatu kawasan, seseorang itu perlu memahami nilai-nilai budaya yang baik yang ada di dalam kawasan tersebut. Sebenarnya nilai-nilai kearifan tempatan ini sudah diajar secara turun-temurun oleh orang tua kepada anak-anaknya. Budaya gotong-royong, saling menghormati dan *tepa salira* (menjaga perasaan orang lain) merupakan antara contoh kearifan tempatan. Sudah tiba masanya generasi muda untuk cuba menggali kembali nilai-nilai kearifan tempatan yang ada agar tidak punah dimamah perkembangan zaman.

Berdasarkan pelbagai definisi yang telah dikemukakan, dapat difahami bahawa kearifan tempatan adalah pengetahuan yang dikembangkan oleh nenek moyang dalam mengubah suai lingkungan hidup dalam persekitaran mereka, menjadikan pengetahuan tersebut sebagai sebahagian daripada budaya dan memperkenalkan serta meneruskannya dari generasi ke generasi. Beberapa bentuk pengetahuan tradisional itu muncul melalui cerita-cerita, legenda-legenda, nyanyian-nyanyian, ritual-ritual, dan juga aturan atau hukum tempatan. Kearifan tempatan menjadi penting dan bermanfaat apabila masyarakat tempatan yang mewarisi sistem pengetahuan itu mahu menerima dan mengukuhkannya sebagai sebahagian daripada kehidupan mereka. Dengan cara itu, kearifan tempatan boleh disebut sebagai jiwa budaya tempatan.

Kearifan tempatan biasanya tercermin dalam rutin hidup masyarakat yang telah berlangsung lama. Keberlangsungan kearifan tempatan akan tercermin dalam nilai-nilai yang berlaku dalam kelompok masyarakat tertentu. Nilai-nilai tersebut menjadi pegangan kelompok masyarakat tertentu yang biasanya akan menjadi sebahagian daripada kehidupan mereka yang tidak boleh dipisahkan dan boleh diamati melalui sikap dan perilaku mereka seharian. Teezzi, dkk. (dalam Ridwan 2007) mengatakan

bahawa “kemunculan kearifan tempatan dalam masyarakat merupakan hasil daripada proses *trial and error*, pelbagai pengetahuan empiris mahupun non-empiris atau yang estetik mahupun intuitif” (dipetik daripada N.A. Ridwan, 2007, p.3).

Berdasarkan perspektif kultural, Y. Apriyanto dkk. (2008) menjelaskan bahawa kearifan tempatan adalah pelbagai nilai yang dicipta, dikembangkan, dan dipertahankan oleh masyarakat yang akhirnya menjadi pedoman hidup mereka. Ia juga meliputi pelbagai mekanisme dan cara untuk bersikap, bertingkah laku dan bertindak yang dituangkan sebagai suatu tatanan sosial. Seterusnya dijelaskan bahawa terdapat aspek/dimensi kultural yang berhubung kait dengan kearifan tempatan. Kelima-lima aspek/dimensi kultural tersebut meliputi: pengetahuan tempatan, budaya tempatan, keterampilan tempatan, sumber tempatan, dan proses sosial tempatan (p.4).

Pengetahuan tempatan merupakan informasi dan data berkenaan karakter, keunikan tempatan, serta pengetahuan dan pengalaman masyarakat untuk menghadapi masalah serta mencari penyelesaiannya. Pengetahuan tempatan penting untuk diketahui sebagai dimensi kearifan tempatan sehingga diketahui darjat keunikan pengetahuan yang dikuasai oleh masyarakat setempat untuk menghasilkan inisiasi tempatan.

Budaya tempatan, iaitu yang berhubung kait dengan unsur-unsur kebudayaan telah terbentuk sebagai pola tradisi tempatan. Tradisi tempatan meliputi sistem nilai, bahasa, tradisi, dan teknologi. Keterampilan tempatan ialah kebolehan dan kemampuan masyarakat setempat untuk menerapkan dan memanfaatkan pengetahuan yang dimiliki.

Sumber tempatan ialah sumber yang dimiliki oleh masyarakat untuk memenuhi keperluan utamanya dan melaksanakan fungsi-fungsi utamanya. Proses sosial tempatan berhubung kait dengan bagaimana suatu masyarakat menjalankan fungsi-fungsinya,

sistem tindakan sosial yang dilakukan, tata hubungan sosial, serta kawalan sosial yang sedia ada.

Bruce Mitchell (2003) menyatakan bahawa:

Konsep sistem kearifan tempatan berakar dari sistem pengetahuan dan pengelolaan tempatan atau tradisional. Kerana hubungan yang dekat dengan lingkungan dan sumber daya alam, masyarakat tempatan, tradisional atau asli, melalui “uji cuba” telah mengembangkan pemahaman terhadap sistem ekologi di mana mereka tinggal yang telah dianggap mempertahankan sumber daya alam, serta meninggalkan kegiatan-kegiatan yang dianggap merusak lingkungan. (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4).

Berdasarkan unsur-unsur yang membentuk kearifan tempatan, Jim Ife (2002) menjelaskan bahawa kearifan tempatan memiliki lima aspek, iaitu:(1) pengetahuan tempatan; (2) nilai tempatan; (3) keterampilan tempatan; (4) mekanisme membuat keputusan tempatan; dan (5) solidariti kelompok tempatan (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6).

Pengetahuan tempatan berhubung kait dengan perubahan dan kitaran iklim kemarau dan hujan, jenis-jenis flora dan fauna, dan keadaan geografi, demografi, dan sosiografi. Hal ini berlaku kerana masyarakat mendiami suatu daerah itu dalam tempoh yang lama dan telah mengalami perubahan sosial yang bervariasi dan akhirnya menyebabkan mereka mampu beradaptasi dengan lingkungannya. Kemampuan beradaptasi ini menjadi sebahagian daripada pengetahuan tempatan mereka dalam menguasai alam (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6).

Nilai-nilai tempatan mengatur kehidupan bersama antara warga masyarakat yang ditaati dan disepakati bersama oleh seluruh anggotanya. Nilai-nilai tersebut biasanya mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya, manusia dengan manusia, dan antara manusia dengan alam. Nilai-nilai tersebut juga memiliki dimensi waktu berupa

nilai masa lalu, masa kini, dan masa datang. Nilai-nilai tersebut akan mengalami perubahan sesuai dengan kemajuan masyarakatnya (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6)

Keterampilan tempatan bagi setiap masyarakat digunakan sebagai kemampuan untuk bertahan (*survival*). Keterampilan tempatan bermula dari yang paling sederhana seperti berburu, meramu, bercucuk tanam hingga ke proses membuat industri rumah tangga. Keterampilan tempatan ini biasanya hanya cukup dan mampu memenuhi keperluan keluarganya masing-masing atau disebut dengan ekonomi subsistensi (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6).

Sumber daya tempatan pada umumnya adalah sumber daya alam, iaitu sumber daya yang tidak boleh diperbaharui tetapi ada juga yang boleh diperbaharui. Masyarakat akan menggunakan sumber daya tempatan sesuai dengan keperluannya dan tidak akan mengeksploitasinya secara besar-besaran atau dikomersialkan. Sumber daya tempatan ini sudah dibahagikan peruntukkannya seperti hutan, kebun, sumber air, kawasan pertanian, dan pemukiman. Pemilikan sumber daya tempatan ini biasanya bersifat kolektif (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6).

Setiap masyarakat pada dasarnya memiliki pemerintahan tempatan sendiri yang dikenali sebagai pemimpin suku. Setiap masyarakat mempunyai mekanisme membuat keputusan yang berbeza. Ada masyarakat yang melakukannya secara demokratik atau duduk sama rendah, berdiri sama tinggi. Ada juga masyarakat yang melakukan demokrasi itu secara bertingkat-tingkat.

Masyarakat pada amnya disatukan oleh ikatan komunal untuk membentuk solidariti tempatan. Setiap masyarakat mempunyai medium untuk mengikat warganya, misalnya melalui ritual keagamaan dan upacara adat lainnya. Setiap anggota masyarakat

saling memberi dan menerima sesuai dengan bidang dan fungsi masing-masing seperti solidariti mengolah tanaman padi dan membuat kerja bakti serta bergotong-royong.

Pengkaji memfokuskan penyelidikan ini pada (1) penganalisan aspek-aspek kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat; (2) pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita, (3) Pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat.

### **2.3.3.2 Kearifan Budaya Tempatan dalam Karya Sastera**

Budaya pada amnya termasuk budaya tempatan merupakan sistem lambang. Ignas Kleden (1987) menjelaskan bahawa:

Sebagai sebuah sistem lambang, budaya berkenaan atau berkaitan dengan kompleksiti penghayatan, renungan, gagasan, fikiran, pandangan, dan nilai yang pada hakikatnya merupakan ekspresi dan eksternalisasi kegiatan budi manusia dalam menjalani, mempertahankan, dan mengembangkan hidup dan kehidupannya di dunia (p.155-184).

Budaya tempatan sebagai sistem lambang berkait rapat dengan proses cipta, rasa, dan niat manusia. Oleh sebab itu, budaya tempatan sering difahami sebagai sistem makna atau pengetahuan tempatan dan sistem nilai tempatan. Ignas Kleden (1987) menjelaskannya sebagai berikut.

Pada budaya sebagai sistem idea misalnya, terdapat perbezaan antara penekanan kepada idea-idea kognitif, yang menyebabkan budaya dipandang sebagai sistem pengetahuan atau sistem makna (*system of meaning*), atau penekanan kepada idea-idea normatif, yang menyebabkan budaya dipandang sebagai sistem nilai (*value system*) (p.168).

Sistem makna mahupun sistem nilai, sebenarnya selalu melekat (inheren) dengan budaya sebagai sistem lambang kerana kedua-dua sistem tersebut wujud secara serentak dan nescaya yang menurut pendapat Paul Ricoeur (1991) akan mencipta dan mencipta semula dunia di dalam budaya sebagai sistem lambang (*the symbolic systems make and remake the world*) (p.117). Begitu juga dalam budaya tempatan, kedua-dua sistem ini secara serentak akan mencipta dan mencipta semula dunia dalam budaya tempatan. Menurut Ignas Kleden (1987), “sistem makna dan sistem nilai tersebut diletakkan ke dalam lapis dan asas mental” (p.17). Lapis dan asas mental menurut Soedjatmoko (1994) merupakan lapis dan asas yang paling dalam dalam sebuah budaya. Lapis dan asas mental ini melampaui lapis dan asas sosial dan material (p.95).

Dengan demikian, dapatlah dikatakan bahawa budaya sebagai sistem lambang berkait rapat dengan sistem-sistem lain seperti sistem sosial, politik, dan material. Selain daripada itu, antara satu sistem dengan sistem yang lain, seperti sistem bahasa, sistem seni, dan sistem sastera juga saling berkait antara satu dengan yang lain. Hubungan timbal-balik tersebut sangat rumit dan tidak boleh dijelaskan dengan menggunakan logika sahaja, tetapi memerlukan kajian yang mendalam dengan menggunakan interpretasi atau penafsiran.

Pengklasifikasian lambang-lambang budaya didapati berbeza antara satu ahli dengan ahli yang lain. Hal tersebut disebabkan oleh perbezaan perspektif dan paradigma yang digunakan untuk menggarap fenomena budaya. Paul Ricoeur (1991) membahagikan lambang budaya kepada lambang verbal dan lambang piktorial (p.117). Sesetengah ahli juga membahagikan lambang budaya menjadi lambang seni, bahasa, mitos, keagamaan, muzik, sejarah, dan pengetahuan. Menurut ahli-ahli ilmu sosial dan kemanusiaan membahagikan lambang budaya menjadi lambang ekspresif, lambang

konstitutif, lambang penilaian moral, dan lambang kognitif (dipetik daripada Bahtiar, 1985, p.66).

Ketiga-tiga klasifikasi tersebut boleh digunakan untuk meletakkan kedudukan sastera sebagai sistem lambang budaya. Berdasarkan klasifikasi Ricoeur, sastera boleh diklasifikasikan ke dalam sistem lambang verbal. Berdasarkan klasifikasi Cassirer pula, sastera juga merangkumi seni, dan juga bahasa. Selain itu, sastera juga sering diklasifikasikan ke dalam lambang ekspresif. Namun perlu diingat bahawa karya sastera tidak hanya dianggap sebagai cetusan perasaan keindahan semata-mata yang seolah-olah tidak bersentuhan dengan dimensi pemikiran (intelektual). Karya sastera juga mengandungi ingatan, fikiran, gagasan, dan pandangan di samping penghayatan dan renungan yang bermakna dan mendalam bagi manusia dan kemanusiaan. Terlepas dari konsep, kedudukan, dan fungsi sosial politiknya, sastera tradisional juga berisi ingatan, fikiran, gagasan, dan pandangan masyarakatnya, di samping penghayatan dan renungan yang begitu bermakna dan mendalam.

Sepanjang sejarah keberadaannya, sastera terbukti mampu menunjukkan diri sebagai karya artistik-estetik dan karya intelektual (ideasional-kognitif). Maka, lebih proporsional dan adil jika sastera dipandang (1) sebagai seni, (2) sebagai lambang verbal, dan (3) sebagai lambang ekspresif-kognitif atau intuitif-intelektual atau imaginatif-intelektif. Hal ini kerana, secara empirikal sastera selalu berpangkal pada penghayatan dan pemikiran secara serentak dan terpadu sehingga sastera selalu melekat pada perasaan dan pemikiran secara serentak dan bersama-sama. Dalam sastera juga selalu melekat kualiti gagasan, fikiran, dan pandang di samping kualiti penghayatan, renungan, dan ingatan tentang realiti.

Menurut Ricoeur (1991), “sastera dapat juga difahami sebagai sulungan, saringan, endapan, dan lukisan pemahaman, penghayatan, renungan, pemikiran,

penggagasan, dan pandangan sasterawan ke atas pelbagai peristiwa, pengalaman, dan realiti hidup dan kehidupan (p.117-136). Peristiwa, pengalaman, dan realiti hidup serta kehidupan tidak hanya bersifat inderawi, tetapi bersifat rohani juga, bukan hanya personal tetapi juga yang sosiokultural; tidak hanya yang positivistic tetapi juga yang simbolik. Menurut Ignas Kleden (1987) sebagai lambang seni verbal yang ekspresif-kognitif atau intuiti-telektualiti yang menjadi sejarah mentaliti, setiap karya sastera berhubung kait dan berurusan dengan pengetahuan atau makna dan nilai, dalam hal ini nilai budaya. Hal ini demikian kerana budaya sebagai sistem lambang berhubung kait dengan pengetahuan (makna) dan nilai (p.xxxv).

Karya sastera mengandungi makna dan nilai berdasarkan keberadaan dan kedudukannya sebagai sistem lambang budaya. Hal ini menjelaskan bahawa karya sastera tidak pernah mengalami kekosongan dan kehampaan makna dan nilai. Karya sastera bermakna dan bernilai dalam kerangka sosial budaya tertentu atau dialektika budaya tertentu. Dengan kata lain, dalam sastera selalu melekat pengetahuan (makna) dan nilai tertentu. Maka, sastera sebagai sejarah mentaliti yang berupa wacana selalu mengandungi makna dan nilai tertentu, yang dalam hal ini adalah makna dan nilai budaya (dipetik daripada Pradopo, 1995, p.114).

Dimensi dalam budaya terletak pada nilai budayanya, maka boleh dinyatakan bahawa dimensi terdalam karya sastera terletak pada pengetahuan dan nilai yang melekat di dalamnya. Dalam hubungan inilah dapat dikatakan bahawa setiap karya sastera sebagai wacana selalu merepresentasikan atau menjadi representasi nilai budaya di samping merupakan manifestasi nilai budaya tertentu. Perlu difahami bahawa pengertian Husserl yang juga disepakati oleh Ricoeur (1991) yang menyatakan bahawa karya sastera adalah pembayangan atau kehadiran (ulang) sesuatu ke dalam teks atau wacana yang dikerangkai oleh epistemologi tertentu. Pandangan ini mengisyaratkan

bahawa nilai budaya tempatan boleh dianalisis dan diketahui melalui wacana sastera daerah (p.123).

Representasi nilai budaya dalam sastera ini bukanlah untuk mendeskripsikan dunia, melainkan untuk mencipta dan mencipta kembali dunia. Apa yang menjadi representasi bergantung pada cara sasterawan menangkap nilai budaya, sama ada melalui penghayatan, perenungan, pemikiran, gagasan, atau pandangan sasterawan tersebut terhadap nilai budaya.

Sebagai sebuah konstruksi sosial atas realiti budaya yang turut dicampur tangan oleh sasterawan, tentu saja representasi nilai budaya dalam teks wacana sastera mengandungi dimensi atau unsur subjektiviti sasterawan. Hal ini kerana, dalam setiap konstruksi sosial selalu hadir dimensi atau unsur subjek yang telah membuat konstruksi itu. Menurut I. Bambang Sugiharto (1996) dimensi subjektiviti yang dimaksudkan adalah imaginasi. Imaginasi ialah yang telah memungkinkan adanya konstruksi sosial ke atas realiti nilai budaya kerana sebagaimana diyakini oleh pascamodenisme, konstruktif imaginasi merupakan kemampuan dasar yang telah memungkinkan diproduksinya pelbagai realiti budaya (p.156-161). Di samping itu, imaginasi juga sanggup (mampu) berfungsi merekatkan dan melekatkan penghayatan, perenungan, ingatan, fikiran, gagasan, dan pandangan dengan wacana sastera hinggan imaginasi mampu mengatakan sesuatu sebagai realiti budaya khususnya nilai budaya dalam wacana sastera (dipetik daripada H. Tedjoworo, 2001).

Sebagai lambang seni verbal yang merupakan sejarah mentaliti, karya sastera selalu berada di tengah konteks dan proses dialektika budaya (dipetik daripada Zoet Mulder, 1987, p.28-29). Dalam konteks dan proses dialektika budaya tertentu, pelbagai sistem berkait dan saling mengikat. Karya sastera juga berkait dan terikat dengan sistem di luarnya. Oleh itu, dapat dinyatakan bahawa sistem di luar karya sastera berkait dan

mengikat model atau bangunan dunia dalam teks wacana sastra yang merepresentasikan ruang awam tempat (di mana?) dikisahkan dan diberitakan konstruksi nilai. Sebagai contoh, sistem kepengarangan, sistem pembaca atau sistem pengetahuan masyarakat, sistem sosial budaya, dan sistem sosial politik tempat lahirnya karya sastra dilihat berhubung kait dan mengikat model dunia dalam teks wacana sastra.

Menurut Koentjaraningrat (1985) yang dimaksudkan dengan nilai budaya adalah “konsep-konsep mengenai apa yang hidup dalam alam pikiran sebahagian besar dari warga sesuatu masyarakat mengenai apa yang mereka anggap bernilai, berharga, dan penting dalam hidup, hingga dapat berfungsi sebagai suatu pedoman yang memberi hala dan orientasi kepada kehidupan para warga tersebut” (p.8-25). Nilai budaya merupakan konstruksi yang disimpulkan sebagai sesuatu yang dianuti masyarakat secara kolektif dan peribadi-peribadi secara perorangan. Menurut Berry J.W. (1999) “Istilah nilai merujuk kepada suatu konsep yang dikukuhkan oleh individu atau anggota suatu kelompok secara kolektif mengenai sesuatu yang diharapkan dan berpengaruh terhadap cara pemilihan beberapa alternatif untuk mencapai tujuan tindakan” p.17).

Hal ini menunjukkan bahawa setiap individu dalam menjalankan aktiviti sosialnya selalu berdasarkan atau berpedomankan kepada nilai-nilai atau sistem nilai yang ada dan hidup di dalam masyarakat. Ertinya, nilai-nilai tersebut sangat mempengaruhi tindakan dan perilaku manusia baik secara individu, kelompok, mahupun masyarakat secara keseluruhan tentang baik-buruk, benar-salah, patut atau tidak patut.

Walaupun nilai-nilai budaya berfungsi sebagai pedoman hidup manusia dalam masyarakat, tetapi sebagai konsep, suatu nilai budaya sangat umum, mempunyai ruang lingkup yang sangat luas dan biasanya sukar diterangkan secara rasional dan nyata. Namun, kerana sifatnya yang umum, luas dan tidak konkrit itu, maka nilai-nilai budaya

dalam suatu masyarakat suatu kebudayaan berada dalam daerah emosional daripada alam jiwa para individu yang menjadi warga kebudayaan yang berkaitan. Melainkan, para individu itu sedari kecil telah diserapi dengan nilai-nilai budaya yang hidup dalam masyarakatnya, sehingga konsep-konsep telah berakar dalam jiwa mereka. Itulah sebabnya nilai-nilai budaya dalam suatu kebudayaan tidak boleh diganti dengan nilai-nilai budaya yang lain dalam waktu yang singkat.

Dalam setiap masyarakat, baik yang kompleks mahupun yang sederhana, ada sejumlah nilai budaya yang satu dengan yang lain berkaitan sehingga membentuk suatu sistem, dan sistem itu sebagai pedoman terhadap konsep-konsep ideal dalam kebudayaan, memberi pendorong yang kuat terhadap hala kehidupan warga masyarakatnya (Koentjaraningrat, 1985, p.8-25).

Nilai-nilai budaya adalah jiwa kebudayaan dan menjadi dasar dari segenap wujud kebudayaan dalam bentuk tata hidup yang merupakan kegiatan manusia. Tata hidup merupakan cerminan yang konkrit daripada nilai budaya yang bersifat abstrak, iaitu: (1) kegiatan manusia dapat ditangkap oleh panca indera sedangkan nilai budaya hanya bertanggung oleh budi manusia, (2) nilai budaya dan tata hidup manusia ditopang oleh kewujudan kebudayaan, (3) sarana kebudayaan yang bersifat fizikal merupakan produk kebudayaan atau alat yang memberikan kemudahan dalam kehidupan. Nilai budaya dianggap sebagai sesuatu yang sangat berpengaruh dan dijadikan pedoman dalam hidup bermasyarakat.

Sistem nilai budaya terdiri daripada konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam fikiran sebahagian besar warga masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap sangat bernilai dalam hidup. Oleh sebab itu, suatu sistem nilai budaya berfungsi sebagai pedoman tertinggi dalam bertindak dan berperilaku di samping aturan-aturan, hukum, dan adat resam.

Valdes (1987) membahaskan secara khusus mengenai budaya dalam karya sastera. Menurutnya, karya sastera sebagai media eksplorasi budaya, yang berasaskan pendapat Povey seperti berikut.

*It is simply accepted as a given that literature is to serve as a medium to transmit the culture of the people who speak the language in which it is written. Perhaps it would not be amiss, however, to include a warning against teaching literature solely as a means of presenting cultural slices of life (p.137-147)*

Petikan tersebut memperlihatkan bahawa budaya yang menyelubungi suatu masyarakat di mana suatu bahasa dituturkan boleh dihadirkan melalui karya sastera. Karya sastera boleh berfungsi sebagai media pemindahan budaya yang menghadirkan sisi-sisi budaya kehidupan. Selari dengan hal tersebut, Valdes (1987) turut mengatakan:

*An understanding of literature depends upon discernment of the values inherent, but not necessarily specifically expressed, in the work. The value of any cultural group, even if the author's own values differ from those of the group to which he or she belongs, underlie plots and become the theme in virtually all works of literature (p.138).*

Menurut Kluckhohn, orientasi nilai budaya meliputi: (1) hakikat hidup manusia, (2) hakikat kerja dan karya, (3) Hubungan manusia dengan waktu, (4) hubungan manusia dengan alam, dan (5) hubungan manusia dengan sesama mereka (dipetik daripada Koentjaraningrat, 1992), Sedangkan menurut Djamaris (1996), hakikat nilai budaya meliputi (1) hubungan manusia dengan Tuhan, (2) hubungan manusia dengan alam, (3) hubungan manusia dengan masyarakat, (4) hubungan manusia dengan orang lain atau sesama mereka, dan (5) hubungan manusia dengan dirinya sendiri (p.3).

Dalam kebudayaan yang berbeza, aplikasi hakikat nilai budaya pun mengalami variasi-variasi. Hakikat hidup manusia dalam banyak kebudayaan dipengaruhi oleh agama yang dianut. Ada agama yang berpandangan bahawa hidup ini buruk dan

menyedihkan. Oleh sebab itu, pola kehidupan masyarakatnya berusaha untuk hidup lebih baik agar mencapai nirwana dan menghindari segala perbuatan yang boleh menambah rangkaian untuk hidup kembali (*samsara*). Sebaliknya, terdapat kebudayaan yang menganggap hidup itu baik. Pandangan yang berbeza ini akan mempengaruhi pola fikir dan wawasan mereka terhadap kehidupan.

Masalah kedua adalah hakikat karya dan kerja dalam kehidupan. Ada kebudayaan yang memandang bahawa bekerja itu sebagai usaha untuk keberlangsungan hidup (*survive*) sahaja. Kelompok masyarakat yang demikian kurang tertarik untuk bekerja keras. Ada juga masyarakat yang menganggap kerja hanya untuk mendapatkan status, pangkat, dan kehormatan. Kelompok yang lain memandang bahawa kerja itu untuk berprestasi. Orientasi kelompok hanya bertumpu pada prestasi dan kualiti bukan kepada status.

Masalah ketiga mengenai orientasi manusia terhadap waktu. Ada kebudayaan yang memandang penting masa lampau, tetapi ada juga yang memandang masa kini sebagai fokus usaha dan perjuangannya, atau sebaliknya ada juga masyarakat yang melihat jauh ke hadapan. Pandangan yang berbeza dalam memaknai dimensi waktu sangat mempengaruhi perencanaan hidup masyarakat untuk masa hadapan.

Masalah keempat berhubung kait dengan kedudukan manusia terhadap alam semesta. Ada yang memandang alam sebagai amat dahsyat dan berpengaruh buruk pada kehidupan manusia. Ada yang memandang alam sebagai anugerah Tuhan yang perlu dikuasai dan dipelihara kelestariannya. Ada yang memandang alam telah menyediakan semua keperluan manusia, dan ada masyarakat yang memandang perlunya membangunkan keselarasan dan keharmonian dengan alam. Cara pandang yang berbeza ini juga mempengaruhi cara manusia mengelola alam.

Masalah kelima adalah mengenai hubungan manusia dengan manusia. Dalam banyak kebudayaan, hal ini tampak pada bentuk orientasi berfikir, cara bermusyawarah, cara membuat keputusan, dan cara bertindak. Kebudayaan yang menekankan hubungan horizontal (koleteral) antara individu, cenderung untuk memperhatikan hak asasi, kemerdekaan, dan kemandirian (tampak dalam masyarakat *eligerarian*) Sedangkan yang lebih mementingkan hubungan vertikal cenderung untuk mengembangkan orientasi ke atas (senioriti, penguasa, pemimpin). Hal ini tampak dalam masyarakat paternalistik (kebapaan). Sudah tentu cara pandang ini sangat mempengaruhi mobiliti sosial masyarakatnya.

Keberadaan sebuah karya sastra ditentukan oleh tiga perkara, iaitu struktur, nilai budaya, dan bahasa. Ketiga-tiga hal tersebut sama pentingnya dan ketiga-tiganya memungkinkan terjelmanya atau terbangunnya sebuah teks sastra. Meskipun ketiga-tiga hal tersebut sama pentingnya, namun perlu difahami bahawa bahasalah yang memungkinkan struktur dan nilai budaya itu berintegrasi dengan baik.

Menurut Djoko Suryono (2003), proses pemahaman dan pentafsiran terhadap teks sastra perlu memperhatikan perkara berikut.

- (1) Pertama adalah bahawa setiap pemahaman dan penafsiran teks wacana sastra perlu menjangkau pada entity atau dimensi terdalam sastra, iaitu nilai budaya. Untuk itu, secara serentak harus difahami dan ditafsirkan juga integrasi struktur, bahasa, dan nilai budaya sebab kesemuanya yang membangunkan epistemologi dan wacana sastra. Dengan kata lain, dengan menggunakan perspektif fenomenologi, nilai budaya perlu dieksplorasi, difahami, dan ditafsirkan hingga wacana sastra menjadi jelmaan daripada nilai budaya.

- (2) Kedua, sebagai sistem lambang seni verbal yang intuitif-intelektual yang selalu berada di tengah konteks dan proses dialektika budaya, pemahaman dan penafsiran sistem wacana sastra perlu melibatkan sistem di luarnya, di antaranya adalah sistem kepengarangan, sistem pembaca, sistem sosial budaya, dan sistem sosial politik.
- (3) Ketiga, sebagai sistem lambang seni verbal yang intuitif-intelektual yang terexternalisasi dan terformalisasi ke dalam wacana dan karya sastra lebih merupakan fenomena hermeneutik-fenomenologi atau epistemologi daripada fenomena positivis (p.248-250).

Oleh kerana itu, menurut Ignas Kleden (1987) dalam memahami dan menafsirkan teks sastra, simpati dan empati (*pathos*) diperlukan atau perlu dilibatkan sebelum melakukan analisis rasional (*logos*) hingga memperoleh lukisan dan pemahaman erti yang memadai dan mencukupi. Dalam kaitan inilah, analisis kualitatif khususnya analisis hermeneutik-fenomenologi yang dialektik bertumpu pada penghayatan dan renungan secara emotif-afektif (*erlebnis*) dan pemahaman dan penafsiran makna secara rasional (*verstehen*) yang dilihat sesuai dan tepat untuk mengkaji teks sastra khususnya mengkaji representasi konstruksi nilai budaya dalam wacana dan episteme sastra (p.33).

Oleh sebab itu, menurut Dilthey *verstehen* tidak lain hanyalah transferensi dari *erlebnis* sehingga setiap analisis *verstehen* pada dasarnya secara automatik selalu bermula dari analisis *erlebnis* (dipetik daripada Peospoprojo, 1987, p.55). Dengan cara demikian, meminjam istilah dalam dunia tafsir Islam ‘proses takwil’, *verstehen* menurut Md. Salleh Yaapar (1995) merupakan proses pemulangan kembali secara metafora lambang-lambang ke arah rahasia inti teks hingga mencapai makna aslinya atau sesuatu yang dilambangkan, dapat dikerjakan atau meminjam istilah hermeneutik-fenomenologi

‘proses apropriasi’ iaitu boleh membuat pemaknaan kembali teks-teks yang sudah menjadi asing (p.9).

Untuk menghindari berlakunya kedangkalan pemaknaan terhadap teks sastera, penghayatan dan perenungan secara emotif-afektif (*erlebnis*) perlu dilakukan yang diteruskan dengan pemahaman erti secara rasional (*verstehen*). Keberadaan dan kandungan nilai budaya dalam teks sastera dapat diungkapkan secara seiring atau bersama-sama dengan struktur dan bahasa sastera. Selain daripada itu, pengkaji harus melibatkan unsur-unsur yang berhubung kait yang memungkinkan terjelamanya teks wacana sastera yang antara lain adalah sistem kepengarangan, sistem pembaca, sistem sosial budaya, dan sistem sosial politik yang menghasilkan teks sastera.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahawa dimensi nilai budaya daripada karya sastera (termasuk cerita rakyat) merupakan hal yang hakiki dalam karya sastera. Sebagai sebuah fenomena fenomenologi, semua aspek nilai budaya termasuk kearifan tempatan sangat tepat dikaji dengan menggunakan pendekatan hermeneutik. Melalui pendekatan hermeneutik, nilai budaya yang mencakupi kearifan-kearifan tempatan dalam sesebuah teks sastera boleh difahami dan ditafsirkan secara mendalam. Hermeneutik boleh digunakan untuk memahami dimensi-dimensi batiniyah karya sastera, terutamanya kearifan-kearifan tempatan yang bermanfaat untuk membina mental dan akhlak masyarakat komuniti pemilik karya sastera tersebut.

### **2.3.4 Hermeneutik**

#### **2.3.4.1 Hakikat Hermeneutik**

Hermeneutik atau dalam bahasa Inggerisnya adalah *hermeneutics*, berasal daripada kata Yunani *hermeneutine* dan *hermeneia* yang bermaksud “mentafsirkan” dan “pentafsiran”. Dalam tradisi Yunani, istilah hermeneutik diasosiasikan dengan

Hermes (Hermeios), seorang utusan dewa dalam mitologi Yunani kuno yang bertugas menyampaikan dan menterjemahkan pesan-pesan dewa ke dalam bahasa manusia. Menurut mitos itu, Hermes bertugas menafsirkan kehendak dewata dengan bantuan kata-kata manusia. Hal tersebut dinyatakan juga oleh Boeck, A. (1968) berikut ini.

*The term hermeneutics is derived from hermeneia, which obviously related to the name of the god Hermes ...from the original significance of Hermes, who clearly is one of the deities of earth, there developed concept of him as the messenger of the gods, the go-between of God and man (p.47).*

Takrif tersebut menggambarkan bahawa terdapat tiga komponen dalam hermeneutik, iaitu penyampai pesan, Tuhan/dewa, dan manusia. Hal serupa juga dinyatakan oleh McLean, G.F. (2003) seperti berikut. *“The term ‘hermeneutics’ is derived from the son of Zeus, Hermes, who served as the messenger of the Olympian gods. Each of its three components, namely: (a) a messenger between, (b) gods and, (c) men, suggests a dimension of our problem.” (p.5).*

Secara umumnya, hermeneutik ditakrifkan sebagai ilmu tentang penafsiran. Namun, takrif tersebut terus berkembang dan setakat ini terdapat beberapa pengertian seperti berikut: (1) hermeneutik sebagai teori penafsiran Kitab Suci (*theory of biblical exegesis*), (2) hermeneutik sebagai metodologi filologi umum (*general philological methodology*), (3) hermeneutik sebagai ilmu tentang semua pemahaman bahasa (*science of all linguistic understanding*), (4) hermeneutik sebagai landasan metodologi dalam ilmu kemanusiaan (*methodological foundation of Geisteswissenschaften*), (5) hermeneutik sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi (*phenomenology of existence dan of existential understanding*), dan (6) hermeneutik sebagai sistem penafsiran (*system of interpretation*). Menurut Palmer, R.E. (1969) hermeneutik sebagai sistem penafsiran dapat diterapkan, sama ada secara kolektif mahupun secara personal, untuk memahami makna yang terkandung dalam mitos-mitos

ataupun simbol-simbol (dipetik daripada Masnur Hery & Damanhuri Mohammed, 2003, p.38) . Keenam-enam takrif tersebut menunjukkan adanya tahap-tahap historis tentang perkembangan pendekatan hermeneutik yang berkenaan dengan masalah interpretasi. Sesuai dengan takrifnya, maka sesetengah ahli menyebutnya sebagai pendekatan Bibel, filologi, sains, *geisteswissenschaften*, eksistensial, dan kultural.

Berkenaan dengan keenam-enam takrif tersebut, Palmer, R.E. (1969) telah menetapkan enam fungsi hermeneutik. Pertama, hermeneutik digunakan untuk mengungkapkan makna yang tersembunyi di sebalik teks Kitab Suci (Bibel). Kedua, hermeneutik berfungsi menafsirkan teks-teks dengan menghubungkannya dengan fakta-fakta historis daripada teks-teks tersebut. Ketiga, hermeneutik berfungsi sebagai alat interpretasi terhadap bahasa yang digunakan penulis atau pembicara dalam mengekspresikan gagasan. Keempat, hermeneutik untuk mentafsirkan ekspresi hidup manusia yang kemungkinan berkait rapat dengan hukum, karya sastera, mahupun Kitab Suci (dipetik daripada Masnur Hery & Damanhuri Mohammed, 2003, p.38).

Pada mulanya, hermeneutik dikembangkan dalam disiplin ilmu filsafat dan teologi, khususnya dalam pemikiran teologis Yudio-Kristiani, namun kini meluas ke pelbagai disiplin ilmu lain termasuk disiplin sastera. Pada masa lampau, hermeneutik diertikan sebagai pedoman untuk memahami teks-teks otoritatif seperti dogma dan kitab suci. Pentafsiran yang demikian dikatakan sebagai pentafsiran yang sangat mendalam.

Menurut Eagleton (1983), kemunculan hermeneutik bukan semata-mata kerana berkembangnya ilmu-ilmu sosial, tetapi kerana terjadinya krisis ideologi di Eropah, iaitu ilmu yang beraliran positivisme dirasakan semakin tidak berkembang kerana subjektivisme yang sukar dipertahankan. Akibatnya muncullah tokoh seperti Husserl yang menawarkan alternatif lain dan menolak sikap yang terlalu ilmiah (p.60-61). Husserl menyumbangkan dua konsep dalam hermeneutik, iaitu konsep tentang

“penjelasan” dan “pemahaman” yang kemudian dipertegas oleh Valdes, M.J. (1987) dengan mengemukakan teori relasional mengenai sastera dan menolak kesahan yang berhubung kait dengan pelbagai interpretasi yang definitif. Dalam pentafsiran, subjek ditempatkan dalam posisi respons hingga karya sastera klasik tidak diinterpretasi secara definitif, namun pentafsiran itu dilakukan secara berterusan dari generasi ke generasi (p.56-57).

Hermeneutik difahami sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu. Hermeneutik dimaknai juga sebagai metode atau cara untuk mentafsirkan simbol berupa teks untuk dicari erti dan maknanya. Metode ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk mentafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa depan. Hermeneutik merefleksikan bagaimana sesebuah kata atau sesebuah peristiwa di masa dan kondisi yang lalu boleh difahami dan menjadi bermakna pada masa sekarang. Jelas difahami bahawa sebuah interpretasi akan sarat dengan muatan tafsir, sengaja atau tidak sengaja, yang menjadi persoalan dengan tafsir bahasa adalah pencarian hakikat kata-kata yang tersurat dan tersirat. Kerana hakikatnya adalah mencari kebenaran, dimensi falsafah tafsir sangat diperlukan.

Hermeneutik yang kemudiannya digunakan untuk mentafsirkan karya sastera sangat berhubung kait dengan perkembangan pemikiran hermeneutik, terutamanya dalam sejarah falsafah dan teologi kerana pemikiran hermeneutik mula-mula muncul dalam dua bidang tersebut. Untuk memahami hermeneutik dalam interpretasi sastera, pemahaman mengenai sejarah hermeneutik amat diperlukan, terutamanya mengenai tiga variasi hermeneutik seperti yang dikemukakan Lefevere (hermeneutik tradisional, dialektik, dan ontologis). Dengan memahami ketiga-tiga variasi hermeneutik tersebut, nescaya akan lebih memungkinkan adanya pemahaman yang memadai tentang hermeneutik dalam sastera.

Dalam perkembangan teori-teori sastra kontemporer juga wujud kecenderungan yang kuat untuk meletakkan pentingnya fungsi subjek pembaca (*audience*) dalam menginterpretasi makna teks. Kecenderungan itu sangat jelas tampak pada hermeneutik ontologis yang dikembangkan oleh Gadamer, yang pemahamannya berasaskan pada asas falsafah fenomenologi Heidegger. Valdes, M.J. (1987) menyebut hal ini sebagai hermeneutik fenomenologi, dan berkait dengan nama-nama tokoh Heidegger, Gadamer, dan Ricoeur (p.59-63).

Hermeneutik fenomenologi merupakan sebuah teori interpretasi reflektif yang berasaskan kepada perkiraan filosofis fenomenologis. Menurut Eagleton (1983) asas daripada hermeneutik fenomenologis adalah menanyakan hubungan subjek-objek dan daripada pertanyaan tersebut dapat diamati bahawa idea objektiviti perkiraan merupakan sebuah hubungan yang mencakupi objek yang tersembunyi. Hubungan ini bersifat mendasar dan fundamental "*being-in-the-world.*" (p.59-60).

Ricoeur berpendapat bahawa hermeneutik adalah proses penguraian yang bertolak dari sisi dan makna yang tampak kepada makna yang tersembunyi. Objek interpretasi adalah teks dalam pengertian yang luas yang mencakupi simbol-simbol mimpi, mitos, dan simbol masyarakat atau literatur. Melalui hermeneutik, Ricoeur ingin membongkar sekatan-sekatan hermeneutik dalam mitos dan simbol, serta secara reflektif mensistematisasi realiti di sebalik bahasa, simbol, dan mitos (dipetik daripada Thompson, J.B., 1982, p.54-62).

Boeck, A. (1968) menyatakan bahawa terdapat empat jenis pentafsiran yang boleh digunakan untuk memahami teks secara lengkap iaitu:

1. *Understanding from the objective conditions of the thing communicated:*
  - a. *from the literal meaning of the word—grammatical interpretation;*
  - b. *from the meaning of the words in reference to the material relations and context of the work—historical interpretation.*

2. *Understanding from the subjective conditions of the thing communicated:*
  - a. *from the subject itself—individual interpretation;*
  - b. *from the subject in reference to subject-relationships which lie in the aim and direction of the work—generic interpretation”*(p.51).

Pendapat tersebut menunjukkan bahawa keempat-empat jenis pentafsiran tersebut boleh dikelompokkan menjadi dua jenis, iaitu pentafsiran secara objektif dan pentafsiran secara subjektif. Pentafsiran secara objektif mencakupi pentafsiran gramatikal dan historikal, manakala pentafsiran secara subjektif mencakupi pentafsiran individual dan pentafsiran generik.

#### 2.3.4.2 Jenis-jenis Hermeneutik

Lefevre (1977) menjelaskan bahawa terdapat tiga varian hermeneutika yang asas, iaitu hermeneutik tradisional (romantik), hermeneutik dialektik, dan hermeneutik ontologis. Ketiga-tiga varian tersebut bersesuaian dengan pandangan bahawa sastera sebagai cerminan jiwa manusia boleh diamati, dijelaskan, dan difahami (*verstehen*), namun ketiga-tiga variasi hermeneutik ini berbeza dalam menginterpretasi *verstehen*-nya (p.46-47).

Istilah *erklaren* dan *verstehen* selalunya dibincangkan oleh ahli-ahli hermeneutik. Dilthey adalah pemikir hermeneutik yang mengajukan dikotomi tersebut. *Erklaren* adalah sikap positivistik atau naturalistik daripada ilmu-ilmu pengetahuan alam untuk menentukan kadar ilmiah atau kesahan ilmiah daripada ilmu pengetahuan itu. Sikap ini kemudian melahirkan metode yang bersifat matematik dan eksperimental-empiristik. Sebaliknya, *verstehen* adalah pemahaman subjektif yang digunakan sebagai metode untuk memperoleh pemahaman yang sah mengenai erti-erti subjektif dalam tindakan sosial. Metode ini muncul untuk menjawab keperluan praktik manusia dalam menyampaikan maksud masing-masing yang dalam kehidupan sosial menjadi “fikiran

objektif'. Misalnya, agama, hukum, negara, adat dan sebagainya. Untuk menemui makna objektif ini, mereproduksi atau merekonstruksi makna perlu dilakukan sebagaimana dihayati oleh penciptanya (dipetik daripada Edy Mulyono dkk., 2012, p.28-29).

Dilthey menamakan kegiatan mereproduksi atau merekonstruksi ini sebagai *historical understanding* dan Palmer pula menamakannya *historical consciousness*. Kesedaran sejarah ini mampu mengatasi jarak budaya melalui kemampuan reproduksi. Dengan demikian, *verstehen* adalah kemampuan pentafsir untuk masuk ke dalam hidup mental orang lain berdasarkan tanda-tanda yang diberikan kepada pentafsir (dipetik daripada Palmer, R.E., 1969, p.250). Namun Ricoeur tidak sependapat dengan Dilthey dan Palmer. Beliau berpendapat bahawa pemahaman tidak lagi dikaitkan dengan cara mengetahui, tetapi lebih tertumpu kepada eksistensial manusia. Atas dasar itulah, beliau kemudian menyerap pendekatan strukturalisme dalam pendekatan hermeneutiknya. Ricoeur mengakui sifat bahasawi simbol-simbol sememangnya terkandung dalam sistem bahasa. Pendekatan strukturalisme dilihat sebagai sisi objektif (*erklaren*) dalam proses pentafsiran yang mempersiapkan sisi subjektif (*verstehen*). Kedua-duanya, baik *erklaren* mahupun *verstehen* difahami secara dialektis dan saling melengkapi (dipetik daripada Thompson, J.B., 1982, 152-157).

Selain memiliki struktur yang ada di mana-mana yang harus dikaji secara struktural, teks juga memiliki hubungan di luar hubungan-hubungan sistem. Dengan proses *distansiasi*, *imanensi* teks menjadi otonom. Distansi menjamin otonomi teks dalam kaitannya dengan pengarang sehingga membuat teks tercabut daripada konteks awalnya. Akibatnya, teks menjadi terbuka kepada pentafsiran-pentafsiran. Menurut Ricoeur, teks merupakan wacana yang telah dimapankan dalam bentuk tulisan. Teks lebih menekankan aspek *worldless* dan *authorless* hinggakan makna sesebuah teks

berada dalam terma-terma hubungan internal dari strukturalnya. Teks seperti ini mengimplikasikan otonomi rangkap tiga, iaitu otonomi teks terhadap maksud pengarang, otonomi teks terhadap maksud kultural dan kondisi sosiologi di mana teks diproduksi, dan otonomi teks terhadap pembaca awal (dipetik daripada Thompson, J.B., 1982, 145).

#### **a. Hermeneutik Tradisional (Romantik)**

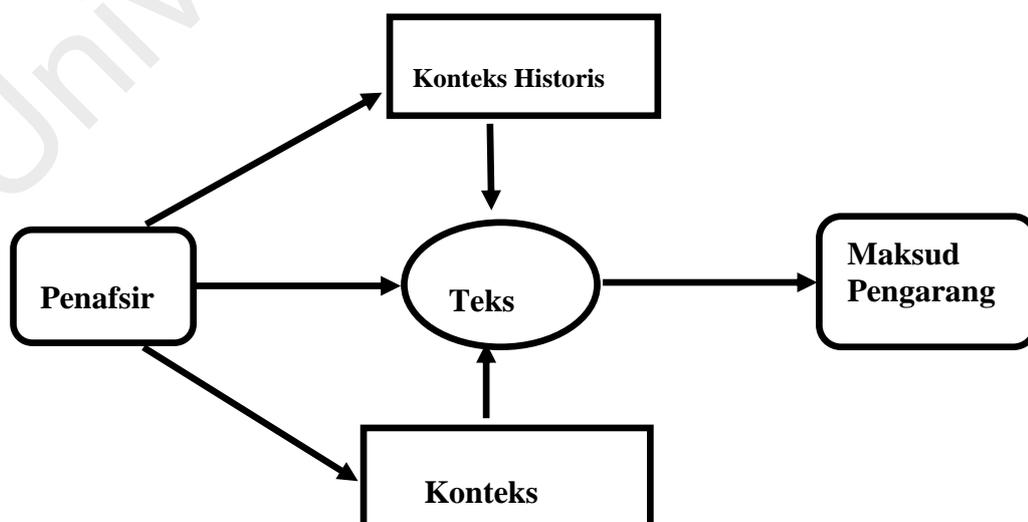
Lefevre (1977) mengatakan bahawa hermeneutik tradisional juga dinamakan sebagai hermeneutik romantik. Proses *verstehen* menurut hermeneutik tradisional (romantik), melalui suatu pemikiran yang aktif yang membalas pemikiran-pemikiran yang lain dalam bentuk-bentuk makna tertentu (p.47). Ada dua tokoh yang terkenal dalam hermeneutik, iaitu Friedrich Schleiermacher dan Wilhelm Dilthey. Dalam mentafsirkan teks, Friedrich Schleiermacher lebih menekankan pemahaman pengalaman pengarang (bersifat psikologi), manakala Wilhelm Dilthey menekankan ekspresi kehidupan batin (makna peristiwa-peristiwa sejarah). Pentafsiran seperti ini dinamakan pentafsiran reproduktif. Namun, pandangan kedua-dua tokoh tersebut diragui oleh Lefevre kerana dilihat sukar difahami bagaimana proses tersebut boleh diuji secara inter-subjektif.

Kelemahan yang jelas dalam hermeneutik tradisional ialah berpegang kepada cara berfikir kaum positivis yang menganggap hermeneutika (khususnya *verstehen*) hanya 'menghidupkan kembali' (mereproduksi). Lefevre bersetuju bahawa interpretasi tidak mungkin serupa dengan menghidupkan kembali, melainkan memiliki kesamaan dengan rekonstruksi struktur-struktur yang sudah objektif dan perbezaan interpretasi merupakan sesuatu yang boleh terjadi. Maksudnya, pentafsir boleh membawa kehidupan semasanya sendiri secara rapat berdasarkan pesanan yang dimunculkan oleh

objek tersebut kepadanya. Hal ini menurut Lefevere (1977) merupakan masalah penting yang harus dilakukan dalam pentafsiran teks sastra (p.49).

Dalam perkembangannya, konsep hermeneutik berubah dari sekadar kajian teologis—teks Bibel—menjadi metode memahami dalam pengertian falsafah. Dalam hal ini, terdapat dua metode pemahaman terhadap manusia dan bagaimana pemahaman itu terjadi. Pertama, pemahaman ketatabahasaan—*grammatical understanding*—terhadap semua ekspresi. Kedua, pemahaman psikologi terhadap pengarang—dikembangkan menjadi *intuitive understanding* yang operasionalisasinya merupakan rekonstruksi—merekonstruksi fikiran pengarang. Tujuan pemahaman lebih kepada makna yang muncul dalam pandangan pengarang yang direkonstruksi. Dalam hal ini, ia tidak hanya melibatkan pemahaman dalam konteks kesejarahan dan budaya pengarang, tetapi juga pemahaman terhadap subjektiviti pengarang.

Terdapat lima unsur yang terlibat dalam proses pemahaman, iaitu pentafsir, teks, maksud pengarang, konteks historis, dan konteks kultural. Hasil interpretasi akan menjadi lebih baik jika pentafsir mengetahui latar belakang sejarah pengarang teks. Berikut digambarkan rajah prosedur kerja menurut hermeneutik tradisional (romantik).



**Rajah 2.1:** Prosedur Kerja Hermeneutik Tradisional (Romantik)

## b. Hermeneutik Dialektik

Tokoh hermeneutik dialektik ialah Karl Otto Apel. Beliau mentakrifkan *verstehen* tingkah laku manusia sebagai suatu yang bertentangan dengan penjelasan pelbagai kejadian alam. Karel Otto Apel mengatakan bahawa interpretasi tingkah laku boleh difahami dan disahkan secara inter-subjektif dalam konteks kehidupan. Menurut Lefevere (1977) mengatakan bahawa secara keseluruhannya hermeneutik dialektik cenderung mengintegrasikan pelbagai komponen yang tidak berhubung kait dengan hermeneutik itu sendiri. Apel cuba menggabungkan antara penjelasan (*erklaren*) dan pemahaman (*verstehen*); kedua-duanya harus saling mempengaruhi dan melengkapi antara satu sama lain. Beliau turut mengatakan bahawa tidak seorang pun boleh memahami sesuatu (*verstehen*) tanpa pengetahuan faktual (berdasarkan fakta) secara potensi (p.49). Menurut Valdes, M.J. (1987) hermeneutik dialektik tidak memperlagakan antara "penjelasan" dengan "pemahaman", bahkan "penjelasan" dan "pemahaman" merupakan sesuatu yang penting untuk menjelaskan prinsip interpretasi dalam beberapa teori utamanya, iaitu teori historis, formalis, hermeneutik filosofis, dan poststrukturalis atau dekonstruksi (p.57-59).

Dalam varian hermeneutika dialektik ini, definisi *verstehen* yang dikemukakan Apel mengimplikasi pengertian sebagai tidak ada yang tidak dapat dilakukan oleh seorang ilmuwan. Sekiranya ilmuwan cuba memahami fenomena tertentu, maka sesungguhnya ia akan menghubungkaitkannya dengan latar belakang dengan aturan-aturan yang disahkan secara inter-subjektif sebagaimana yang dikodifikasi pada hukum-hukum dan teori-teori. Dengan demikian, dapatlah diperkatakan bahawa *verstehen* berfungsi untuk memahami objek kajiannya.

Berhubung kait dengan hal tersebut, Gadamer mengatakan bahawa "semua yang memberikan ciri-ciri situasi penetapan dan pemahaman dalam suatu percakapan

memerlukan hermeneutik” (dipetik daripada Lefevere, 1977, p.50). Perkara yang sama juga dilakukan ketika membuat pemahaman terhadap teks. Lefevere mengatakan bahawa suatu pemahaman yang hanya berasaskan pada analogi-analogi dan metafora-metafora boleh menimbulkan kesenjangan. Atas dasar pemikiran tersebut, Lefevere (1977) berpandangan bahawa *verstehen* tidak boleh digunakan sebagai metode untuk mendekati sastera secara tuntas. Pandangannya boleh difahami bahawa dalam sastera pemahaman tidak boleh dilakukan hanya dengan berasaskan pada teks semata-mata, tetapi juga pada konteks dan subjek pentafsirnya. Oleh kerana itu, dapat dijelaskan bahawa realiti teks merupakan realiti yang kompleks yang tidak hanya sekadar difahami dalam dirinya sendiri (p.50).

### **c. Hermeneutik Ontologis**

Hermeneutik ontologis digagaskan oleh Hans-Georg Gadamer yang bertitik-tolak daripada pemikiran Martin Heidegger. Hans-Georg Gadamer tidak lagi memandang konsep *verstehen* sebagai konsep metodologi, melainkan sebagai pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis. *Verstehen*, menurut Hans-Georg Gadamer, merupakan jalan kehidupan manusia itu sendiri. Jenis hermeneutik ini menganggap dirinya bebas daripada hambatan-hambatan konsep ilmiah yang bersifat ontologis. Dalam hal ini, Hans-Georg Gadamer berkemungkinan menolak konsep hermeneutik sebagai metode.

Berdasarkan sudut pandang Hans-Georg Gadamer, masalah hermeneutik merupakan masalah aplikasi yang berhenti pada semua *verstehen*. Lefevere menganggap bahawa hermeneutik ontologis masih mencampuradukkan kritik dengan interpretasi. Dalam hal ini, Lefevere (1977) menganggap batas antara kritik dengan interpretasi perlu ditentukan. Dalam hal ini, Hans-Georg Gadamer lebih mementingkan

rekreasi, yang bermaksud tidak memandang proses pemahaman makna terhadap teks itu sebagai jalan reproduktif, tetapi sebagai jalan produktif (p.50).

Madison, G.B. (1988) mengatakan bahawa konsep hermeneutik ontologis Hans-Georg Gadamer yang bertumpu kepada teks, disokong sepenuhnya oleh Paul Ricoeur. Beliau menyatakan bahawa teks merupakan sesuatu yang bernilai, jauh melebihi sebuah kes tertentu yang berhubung kait dengan komunikasi inter-subjektif. Teks memainkan sebuah karakteristik yang fundamental daripada satu-satunya sejarah pengalaman manusia, yakni teks merupakan komunikasi dalam dan melalui jarak. Oleh kerana itu, Hans-Georg Gadamer dilihat mengikuti filsafat Heidegger yang selalunya berusaha mencari hubung kait dengan fenomena. Dengan demikian, dalam variasi ini Hans-Georg Gadamer mengembalikan fungsi subjek pembaca selaku pemberi makna (p.45).

Dalam hermeneutik ontologis yang dikembangkan oleh Hans-George Gadamer, terdapat kecenderungan yang kuat untuk meletakkan pentingnya fungsi daripada subjek pembaca (*audience*) dalam menginterpretasi makna teks. Filsafat yang menjadi asas hermeneutik ontologis ini adalah filsafat fenomenologi Heidegger. Atas dasar itulah Valdes (1987) menyebutnya sebagai hermeneutika fenomenologi yang selalunya berhubung kait dengan nama-nama tokoh Heidegger, Hans-Georg Gadamer, dan Paul Ricoeur (p.59-63).

#### **2.3.4.3 Hermeneutik Menurut Pemikiran Paul Ricoeur**

Selepas Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur kemudiannya mengembangkan hermeneutik dalam bidang sastera yang selalunya berasaskan pemikiran filosofi fenomenologis. Menurutnya, setiap permasalahan yang berhubung kait dengan teks biasanya akan menginterpretasi soalan mengenai erti dan makna teks. Erti dan makna teks itu diperoleh daripada upaya pencarian dalam teks berdasarkan bentuk, sejarah,

pengalaman membaca, dan *self-reflection* daripada pelaku interpretasi (Valdes, 1987, p.60).

Ricoeur merupakan salah satu tokoh hermeneutika fenomenologi, seperti Heidegger dan Gadamer. Hermeneutika fenomenologi merupakan teori daripada interpretasi reflektif yang berasaskan kepada filosofis fenomenologi yang mempersoalkan hubung kait antara subjek dan objek. Berdasarkan pertanyaan tersebut, dapat diamati bahawa idea objektiviti merupakan sebuah perkaitan yang mencakupi objek yang tersembunyi. Ricoeur (2004) menyatakan bahawa setiap pertanyaan yang berhubung kait dengan teks yang diinterpretasi adalah sebuah pertanyaan tentang erti dan makna teks. Erti dan makna sesebuah teks itu diperolehi daripada upaya pencarian dalam teks berdasarkan bentuk, sejarah, pengalaman membaca, dan refleksi diri pentafsir. Oleh sebab itu, setiap teks selalunya terbuka untuk ditafsirkan secara berterusan. Namun begitu, proses pemahaman dan interpretasi teks bukanlah merupakan suatu upaya untuk menghidupkan kembali atau reproduksi, melainkan sesuatu hal yang bersifat rekreatif dan produktif. Peranan subjek sebagai pemberi makna sangat penting dalam mentafsirkan teks. Oleh sebab itu, subjek sebagai pentafsir mesti dapat menampilkan keaktualitasan atau kekinian kehidupannya sendiri berdasarkan maklumat yang dimunculkan oleh objek yang ditafsirkannya (p.21).

Ricoeur (1981) mentakrifkan hermeneutik sebagai teori tentang bekerjanya pemahaman dalam mentafsirkan teks. Teks difahami sebagai bentuk realiti wacana. Bagi Ricoeur antara penjelasan (*explanation*) dengan pemahaman (*understanding*), perlu diterangkan dengan teliti kerana kedua-dua hal tersebut menimbulkan banyak persoalan (p.145).

Sebagai salah seorang tokoh falsafah yang memusatkan perhatiannya pada hermeneutik, Ricoeur (1981) berpandangan bahawa “hermeneutik merupakan suatu

teori mengenai aturan-aturan pentafsiran terhadap suatu teks atau sekumpulan tanda mahupun simbol yang dipandanginya atau dikelompokkan sebagai teks” (p.43).

Menurut Ricoeur (1981) hermeneutika bertujuan untuk menggali makna yang terdapat pada teks dan simbol dengan cara menggali tanpa henti makna-makna yang tersembunyi ataupun yang belum diketahui dalam suatu teks. Penggalian terhadap makna secara berterusan harus dilakukan memandangkan interpretasi dalam teks bukanlah merupakan interpretasi yang bersifat mutlak dan tunggal, melainkan sementara, kontekstual, dan multi interpretasi. Seorang pentafsir perlu menerapkan hermeneutik secara kritis agar selalu kontekstual. Pentafsir mesti menyedari bahawa interpretasi teks pada asasnya bersifat dinamik. Makna sesebuah teks akan berbeza ketika dihubungkan dengan konteks yang lain sehingga akan memperkaya pentafsiran dan makna (p.131).

Menurut Ricoeur tugas utama hermeneutik adalah memahami teks. Oleh kerana itu, pengertian tentang teks merupakan perbincangan yang sangat penting dalam pemikiran hermeneutik Ricoeur (dipetik daripada Edy Moelyono (1912)). Menurut Ricoeur (1995) teks adalah “*any discourse fixed by writing*” (p.145). Dalam hal ini, Ricoeur (1995) memahami istilah *discourse* sebagai *event* bukan *meaning*, iaitu bahasa yang membicarakan tentang sesuatu, bahasa yang digunakan dalam berkomunikasi baik secara lisan mahupun secara tertulis. Bahasa sebagai *meaning* adalah bahasa dalam dimensi non-historis, dimensi statik, manakal sebagai *event*, bahasa dimaknai sebagai bahasa yang hidup, yang dinamis (p.165-168).

Menurut Ricoeur (1995) “teks merupakan sebuah korpus yang otonom, teks memiliki kemandirian dalam totality” (p.212) yang dicirikan berdasarkan pada empat perkara. *Pertama*, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada apa yang dikatakan terlepas daripada proses pengungkapannya, sedangkan dalam bahasa lisan kedua-dua

proses tersebut tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, makna sesebuah teks tidak lagi terikat kepada apa yang dimaksudkan oleh penulisnya kerana maksud penulis telah terhalang oleh teks yang sudah membaku, Ricoeur (1995) mengatakan bahawa penulisan lebih merupakan “pembaca pertama.” *Ketiga*, teks tidak lagi terikat kepada konteks semula (*ostensive reference*) kerana teks tersebut telah membangun dunia imaginasi sendiri dalam dirinya mahupun dalam kaitannya dengan teks-teks lain. *Keempat*, sebuah teks tidak lagi terikat pada pembaca awal sebab sebuah teks tidak ditulis untuk pembaca tertentu, melainkan kepada sesiapa sahaja yang boleh membaca, tidak terikat kepada ruang dan waktu. Oleh itu, dapat dijelaskan bahawa teks membangun hidupnya sendiri kerana sesebuah teks adalah sebuah monolog (dipetik daripada Edy Moelyono, 1912, p.259-261).

Ricoeur memberikan makna teks dalam pengertian yang lebih luas. Teks tidak hanya terbatas pada bahasa yang diwujudkan dalam tulisan, tetapi mencakupi setiap tindakan manusia yang mempunyai makna, setiap tindakan yang sengaja dilakukan untuk mencapai tujuan tertentu, bahkan realiti sosial menurut Ricoeur memiliki persamaan dengan teks. Realiti sosial dapat dijadikan objek kajian ilmiah apabila menjadi baku dalam struktur seperti halnya wacana yang membaku dalam tulisan. Makna sesebuah teks tidak lagi bergantung pada pemahaman terhadap kehebatan psikologi pengarangnya. Makna teks tidak lagi terikat pada konteks awalnya, tetapi pentafsir kemudian terbuka pada makna-makna baharu kerana teks telah memiliki makna internal yang objektif. Dalam hal ini, pembaca membuka dirinya di hadapan teks dan teks juga membuka membuka diri untuk dimaknai. Makna sebuah teks bukannya berada di sebalik atau dibelakang teks, tetapi ada di hadapannya seperti yang dikemukakan Ricoeur (1995) seperti berikut, “*Beyond my situation as reader, beyond the situation of the authhor, I offer myself to the possible mode of being-in-the-world which the text opened up and disclose to me,*” (p.177).

Penyelidikan ini menggunakan teori hermeneutik sebagai pendekatan kajian dengan pertimbangan bahawa teori ini merupakan salah satu model yang cukup representatif dalam kajian sastera. Tambahan pula, pada asasnya kajian sastera itu sendiri sebenarnya tidak terlepas daripada pentafsiran yang mendalam terhadap teks sastera. Teks tidak mungkin diertikan tanpa melalui pentafsiran. Ketidakmungkinan tersebut selain daripada disebabkan oleh situasi bahasa yang berbeza dan terus berubah, juga kerana kesukaran para pembaca memahami hakikat makna yang terkandung dalam teks dan bahasa yang digunakan. Kesulitan utama dalam memahami makna teks juga kerana pada realitinya, bahasa mempunyai keterbatasan dalam mengungkapkan amanat yang dikandung teks. Disebabkan keterbatasan tersebut, maka kajian yang mendalam perlu dilakukan untuk memahami makna yang tersirat dalam kata atau ayat yang tersurat.

Penyelidikan ini menggunakan pendekatan hermeneutik berdasarkan pemikiran Paul Ricoeur. Pemilihan model kajian ini berasaskan pada cara kerja yang ditawarkan dan pandangan Paul Ricoeur mengenai teks yang dinilai paling sesuai untuk menganalisis teks cerita rakyat Dayak Kanayatn. Selain daripada itu, Paul Ricoeur dinilai sebagai ahli falsafah kontemporer yang menjadi penghubung sekali gus pembeza bagi aliran-aliran antara dua tradisi falsafah besar, iaitu fenomenologis Jerman dan strukturalisme Perancis. Horizon pemikiran Paul Ricoeur merangkumi hampir semua topik filsafat kontemporer yang membolehkan dirinya dinobatkan sebagai pemenang hadiah *Balzan Price for Philisiphy* pada tahun 1999. Menurut Blaicher, J. (1980) pemikiran Ricoeur dapat dianggap menghubungkan perdebatan sengit dalam peta hermeneutik antara tradisi metodologi dan tradisi falsafah yang masing-masing diwakili oleh Emilio Beti dan Hans-Georg Gadamer (p.233-235).

Pada satu pihak, Ricoeur (1995) berpijak pada titik yang sama dengan Emilio Betti bahawa hermeneutik adalah kajian yang menyingkapkan makna objektif daripada teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca (p.48). Namun di pihak lain, Ricoeur (1995) juga setuju dengan pendapat Gadamer yang menganggap bahawa seiring perjalanan waktu, niat awal penulis sudah tidak lagi digunakan sebagai acuan utama dalam memahami teks (p.59).

Ricoeur juga dianggap menjadi mediator dalam tradisi hermeneutik romantis oleh Schleiermacher dan Dilthey dengan hermeneutik filosofi Martin Heidegger. Ricoeur mengikut pemikiran Dilthey yang menempatkan hermeneutik sebagai kajian terhadap ekspresi-ekspresi kehidupan yang terbakukan dalam bahasa (*linguistically fixed expression of life*). Namun, beliau tidak berhenti pada langkah psikologi untuk merekomendasi pengalaman penulis seperti Schleiermacher mahupun usaha penemuan diri sendiri pada diri orang lain seperti Dilthey, tetapi untuk menyingkap potensi 'ada' atau 'eksistensi' seperti Heidegger (Palmer, R.E., 1969, p.107-130).

Menurut Ricoeur (1985), cerita ditulis dalam rangka membicarakan bagaimana manusia menghayati waktu. Waktu hanya dapat dirasakan dan ditanggung oleh manusia ketika waktu itu dibuat teratur di dalam cerita. Bagaimana cerita terjadi? Cerita terjadi melalui proses mimesis. Secara harfiah, mimesis bermaksud meniru. Konsep ini berasaskan kepada interpretasi beliau terhadap Poetica Aristoteles. Mimesis yang dimaksudkannya adalah dalam erti kata meniru secara kreatif dengan membuat kembali yang ditiru dengan lebih teratur dan menarik. Peniruan ini disebut beliau sebagai konfigurasi (p.52-53).

Mimesis menurut beliau terdiri daripada tiga tahap, iaitu mimesis<sup>1</sup>, mimesis<sup>2</sup>, dan mimesis<sup>3</sup>. Mimesis<sup>1</sup> juga dikenali sebagai prefigurasi. Mimesis<sup>1</sup> ini berupa tindakan-tindakan (*action*) manusia yang konkrit dalam dunia yang konkrit. Tindakan-tindakan

manusia yang konkrit kemudian diatur dan disusun kembali melalui plot (*emplotment*) mahupun unsur-unsur cerita yang lain seperti tokoh, karakter, setting, gaya, dan sebagainya. Pengaturan terutamanya dalam plot ini dinamakan mimesis<sup>2</sup> atau konfigurasi. Proses konfigurasi adalah proses “*seeing as*”, iaitu “melihat sebagai”, atau lebih tepat “melihat tindakan-tindakan manusia sebagai”. Bagi penulis cerita, proses ini merupakan proses penciptaan makna (*sense*) melalui kegiatan semantik. Bagi pembaca juga proses ini merupakan penciptaan makna (*sense*). Sekiranya pembaca tidak membaca cerita tersebut, maka makna (*sense*) pun tidak akan muncul (Ricoeur, 1991, p.56-57).

Tahap berikutnya adalah mimesis<sup>3</sup> yang disebut Ricoeur sebagai tahap refigurasi. Kegiatan membaca atau menginterpretasi memberi orientasi baharu kepada pembaca tentang bagaimana manusia hadir melalui tindakan-tindakannya dalam dunia nyata. Keberadaannya di dunia melalui tindakan-tindakan direfigurasi, diberi figur yang baru. Pembaca berada (*eksis*) secara baharu dan mendasar di dunia melalui tindakan-tindakan baru (inisiatif) dan termasuk di dalamnya tindakan-tindakan etis (eksistensi). Yang diciptakan oleh cerita bukan makna (*sense*) tetapi *reference*. Manusia dikirim kembali ke dunia nyata setelah ditarik ke dalam dunia cerita.

Kaitan antara mimesis<sup>1</sup> dan mimesis<sup>3</sup> hanya boleh difahami dengan melakukan mimesis<sup>2</sup>, seperti yang dijelaskan Ricoeur (1991) seperti berikut.

*To do this, we must balance the autarchy of a theory of writing through a theory of reading and understand that the operating of writing is fulfilled in the operating of reading. Indeed, it is the reader—or rather the act of reading—that, in the final analysis, is the unique operator of the unceasing passage from mimesis<sup>1</sup> to mimesis<sup>3</sup> through mimesis<sup>2</sup>. That is, from a prefigured world to a transfigured world through the mediation of a configured world (p.151).*

Setiap interpretasi menurut Paul Ricoeur adalah suatu usaha untuk ‘membongkar’ makna-makna yang masih terselubung atau usaha-usaha membongkar lipatan-lipatan daripada tingkat-tingkat makna yang terkandung dalam makna kesusasteraan. Kata-kata adalah simbol-simbol dan interpretasi merupakan konsep-konsep yang mempunyai banyak makna yang terkandung di dalam simbol-simbol atau kata-kata sebagai ungkapan yang berupa bahasa (dipetik daripada Kaelan, 2009, p.306).

Pendapat Paul Ricoeur mengarah pada sesuatu pandangan bahawa interpretasi digunakan untuk mewujudkan jenis *being-in-the-world (dasein)* yang terungkap dalam teks dan melalui teks. Dengan demikian, dapatlah dikatakan secara tegas bahawa pemahaman yang paling baik akan terjadi ketika interpreter berdiri pada *self-understanding*. Membaca sastera menurut Paul Ricoeur adalah aktiviti yang melibatkan pembaca dalam aktiviti refigurasi dunia, dan konsekuensinya, pelbagai soalan moral, filosofis, dan estetik tentang dunia aktiviti menjadi soalan yang harus dijawab (dipetik daripada Valdes, 1967, p.64).

Makna sebuah teks tidak akan diperoleh jika tidak membuat pembacaan dan interpretasi terhadap teks tersebut. Ricoeur mengajukan prosedur kerja yang dinamakannya “*depth semantic*” yang menempatkan *explanation* dan *interpretation* pada garis yang linear. Analisis *explanation* boleh digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statik teks, manakala *interpretation* digunakan untuk menangkap makna kontekstual dari teks tersebut (dipetik daripada Masnur Hery & Damahuri Mohammed, 2003, p.223). Selari dengan penjelasan tersebut, Paul Ricoeur (1975) mengatakan, “... *to explain is to bring out the structure, that is, the internal relations of dependence which constitute the static of the text; to interpret is to follow the path of thought opened up by the text, to place oneself en route toward the orient of the text*” (p.161-162).

Tujuan menjelaskan (*explanation*) yang terjadi dalam tindakan membaca adalah untuk menangkap makna, iaitu *sense* dan *sense* ini dicipta oleh mimesis<sup>2</sup> (konfigurasi). *Sense* boleh ditangkap melalui analisis semantik. Dalam hal ini, *explanation* dijalankan dengan menganalisis semantik cerita melalui plot, tokoh, setting, gaya, dan sebagainya. Tahap ini dinamakan tahap semantik. Kegiatan menginterpretasi tidak berhenti pada menangkap *sense* yang dicipta oleh mimesis<sup>2</sup> sahaja, interpretasi juga bertujuan untuk menangkap *reference* yang ditimbulkan oleh mimesis<sup>3</sup> melalui apa yang disebut memahami/mengerti (*understanding*). Pemahaman mengenai *sense* menghantar pembaca kembali kepada keberadaannya dalam dunia nyata yang dirujuk oleh teks cerita. Tahap ini juga dinamakan sebagai tahap eksistensial. Melalui cerita, pembaca atau pentafsir didorong untuk berada secara baharu dalam dunia. Pembaca memperoleh orientasi baharu berkenaan cara hidup di dunia.

*Understanding* (mengerti) tidak hanya bermakna memahami *reference*, tetapi mengerti diri secara baharu. Lebih tepat lagi, cerita memberi diri (*self*) yang baharu kepada pembaca setelah diri (*self*) yang lama dipersoalkan dan dibongkar oleh teks cerita yang dibaca. Apa yang selama ini menjadi sifat atau karakter pembaca, diperbaiki secara senyap oleh cerita dalam kegiatan membaca. Maka, sebenarnya pentafsiran bukan hanya dilakukan oleh pembaca terhadap teks, tetapi teks juga mentafsir pembaca. Kegiatan ini dinamakan tahap reflektif. Secara sederhana dapat dikatakan bahawa pembaca/pentafsir bercermin melalui cerita.

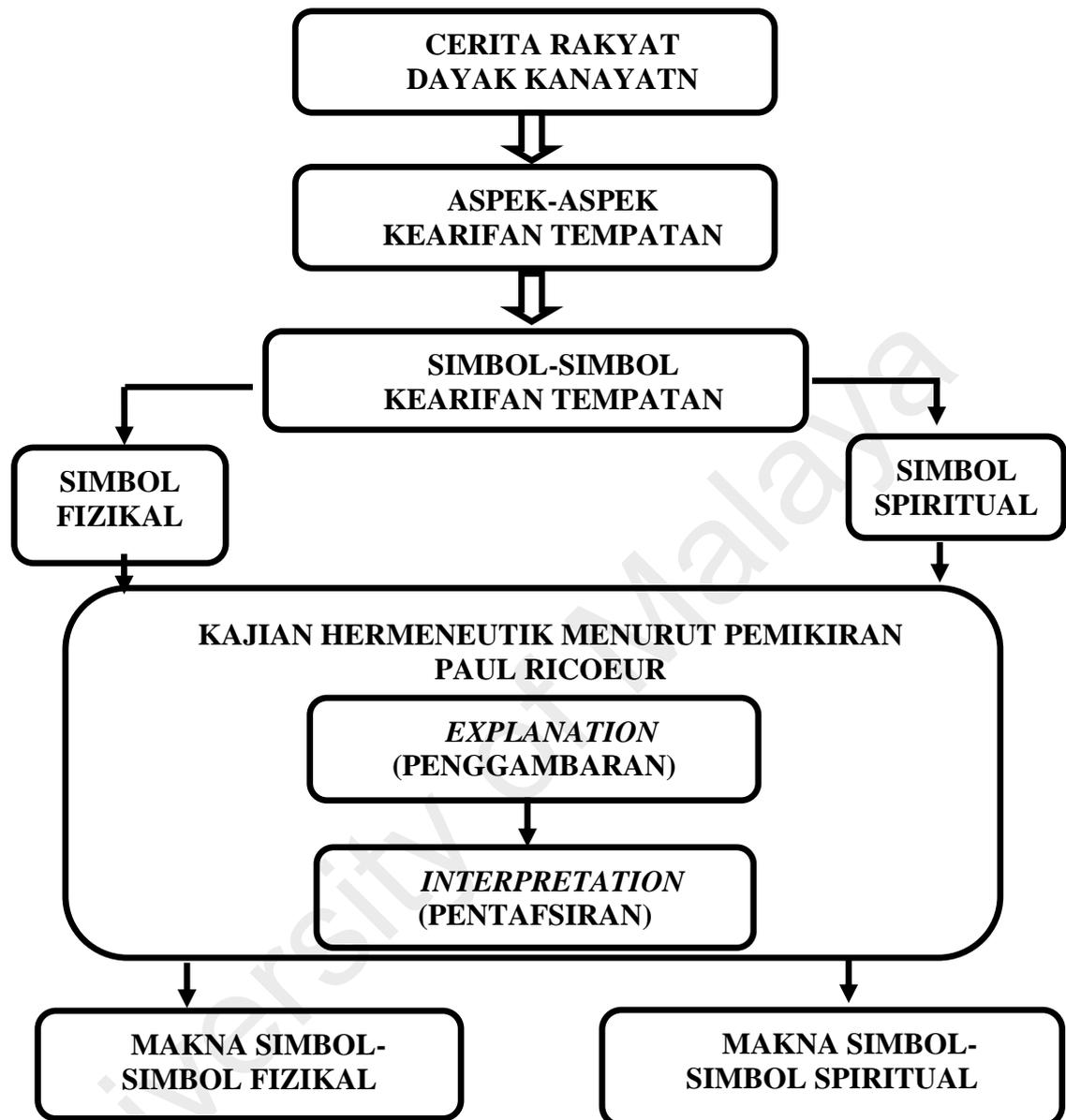
Sebuah interpretasi dalam teks sastera bukanlah merupakan interpretasi yang bersifat definitif, tetapi perlu dilakukan secara terus-menerus, kerana interpretasi terhadap teks itu sebenarnya tidak pernah tuntas dan selesai. Dengan demikian, setiap teks sastera sentiasa terbuka untuk diinterpretasi secara berterusan. Proses pemahaman dan interpretasi teks bukanlah merupakan suatu upaya menghidupkan kembali atau

reproduksi, tetapi upaya kreatif dan produktif. Konsekuensinya, maka fungsi subjek sangat berperanan menentukan interpretasi teks sebagai pemberi makna. Oleh sebab itu, penting sekiranya menyedari bahawa pentafsir perlu membawa aktualiti kehidupannya sendiri secara intim berdasarkan maklumat yang dimunculkan oleh objek tersebut kepadanya. Secara keseluruhannya, dapatlah dinyatakan bahawa hermeneutik memang dapat diterapkan dalam menginterpretasi sastera. Dalam hal ini, hermeneutik tidak lagi hanya diletakkan dalam kerangka metodologi, tetapi telah mengikuti pemikiran hermeneutik mutakhir yang berada dalam kerangka ontologis.

Menurut Ricoeur (2000) bagi membolehkannya sampai kepada pentafsiran yang tepat, seorang pentafsir harus mengambil jarak tertentu dengan objek tafsiran. Ini yang disebut oleh Ricoeur sebagai “perjuangan melawan distansi kultural”. Usaha ini tidak mudah. Kerap kali seorang pentafsir membawa bersama struktur-struktur yang sudah “jadi” tentang objek tafsir sehingga sebelum mentafsir sudah ada “warna” yang diberikan kepada objek tersebut. Sekiranya pewarnaan tersebut berlaku, maka ada kemungkinan usaha untuk mencapai makna yang sejati akan menemui kekangan. Pentafsir boleh tersesat dengan memberi makna (lain atau berbeza sama sekali) kepada objek, dan bukannya memetik makna yang sudah ada dalam objek tersebut (p.116).

Berdasarkan kajian terhadap pelbagai konsep dan teori yang dirujuk, maka model analisis yang telah disusun yang akan digunakan untuk mengkaji data dalam penyelidikan ini dapat dilihat berdasarkan rajah 2.2.

**Rajah 2.2:** Model Analisis Penyelidikan Berpandukan Kajian Hermeneutik Menurut Pemikiran Paul Ricoeur



#### 2.4 Rumusan

Dalam sebuah penyelidikan metodologi kajian yang sesuai diperlukan dengan penyelidikan yang dilakukan. Metodologi kajian merangkumi metode penyelidikan, pendekatan kajian, sumber data dan data penyelidikan, serta pemerolehan data penyelidikan. Hal-hal tersebut memandu pengkaji untuk melakukan penyelidikan secara ilmiah berdasarkan langkah-langkah kerja yang sistematik, dan merujuk pada teori-

teori yang digunakan. Kaedah/ pendekatan kajian merupakan langkah kerja yang harus dilakukan agar bersesuaian dengan teori-teori dan konsep-konsep yang dirujuk. Dalam menganalisis data, pengkaji harus berpedoman kepada langkah kerja berdasarkan pendekatan kajian yang telah dipilih.

Pada hakikatnya karya sastra sarat dengan bahasa figuratif, bahasa yang mengandungi simbol-simbol. Dalam melakukan pentafsiran terhadap sesebuah teks, seorang pentafsir selalu dihadapkan pada simbol-simbol dan konteks di mana simbol itu berada. Begitu juga halnya dengan penyelidikan ini. Untuk itu perlu dipaparkan konsep teoretik tentang simbol dan konteks agar analisis yang dilakukan sesuai dengan teori yang dirujuk.

Simbol ialah sesuatu yang merujuk kepada sesuatu yang multi makna. Bahasa atau kata-kata adalah simbol yang menggambarkan makna lain yang sifatnya tidak langsung, tidak begitu penting, serta figuratif (berupa kiasan) dan hanya dapat difahami melalui simbol-simbol tersebut. Simbol adalah lambang yang mewakili nilai-nilai tertentu. Meskipun simbol bukanlah nilai itu sendiri, namun simbol sangat diperlukan untuk kepentingan penghayatan terhadap nilai-nilai yang diwakilinya. Simbol adalah sesuatu hal atau keadaan yang merupakan pengantar pemahaman terhadap objek. Simbol merupakan suatu tanda, tetapi tidak setiap tanda adalah simbol. Simbol adalah tanda yang berstruktur polisemik, bersifat ekspresif dan mengkomunikasikan banyak erti. Simbol merupakan pengantar pemahaman kepada objek-objek yang mengarahkan manusia untuk memahami objek-objek.

Simbol adalah bentuk yang menandai sesuatu yang lain di luar perwujudan bentuk simbolik itu sendiri. Simbol terbentuk kerana ada hubungan yang amat rapat antara manusia, ruang-waktu, dan alam semesta. Manusia mengarahkan dunia fizikal dan dunia sosialnya melalui simbol dan maknanya. Simbol boleh berupa benda, kata-

kata, metafora, personifikasi, alegori, dan gaya bahasa yang lain. Berdasarkan kewujudannya, simbol dikenali sebagai simbol material (simbol fizikal) dan simbol immaterial (simbol spiritual).

Konteks dimaknai sebagai satuan-satuan terstruktur yang merupakan perpaduan antara bentuk dan erti. Pada hakikatnya, bentuk bahasa tidak dapat dipisahkan dari ertinya sebab sebuah bentuk bahasa mendapatkan erti daripada konteks bahasanya. Konteks diertikan sebagai suatu bunyi, kata, atau frasa yang mendahului dan mengikuti suatu unsur bahasa dalam ujaran. Konteks juga dapat diertikan sebagai ciri-ciri alam di luar daripada bahasa yang menumbuhkan makna pada ujaran atau wacana. Secara fungsional, konteks mempengaruhi makna ayat atau ujaran. Dengan memperhatikan sifatnya, konteks dibezakan menjadi dua, iaitu konteks linguistik dan konteks non-linguistik (ekstra linguistik). Konteks linguistik menjadi kajian semantik, sedangkan konteks non-linguistik (ekstra linguistik) menjadi kajian pragmatik. Dalam mentafsir sesebuah simbol, konteks linguistik mahupun konteks non-linguistik sangat membantu pentafsir untuk mendapatkan makna terdalam daripada simbol yang ditafsirkannya.

Simbol-simbol yang dianalisis dalam penyelidikan ini adalah simbol-simbol daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat yang diselidiki. Kearifan tempatan dimaknai sebagai pengetahuan yang dikembangkan oleh nenek moyang dalam mengubah suai lingkungan hidup dalam persekitaran mereka, menjadikan pengetahuan tersebut sebagai sebahagian daripada budaya dan memperkenalkan serta meneruskannya dari generasi ke generasi.

Beberapa bentuk pengetahuan tradisional itu muncul melalui cerita-cerita, legenda-legenda, nyanyian-nyanyian, ritual-ritual, dan juga aturan atau hukum tempatan. Kearifan tempatan menjadi penting dan bermanfaat apabila masyarakat tempatan yang mewarisi sistem pengetahuan itu mahu menerima dan mengukuhkannya

sebagai sebahagian daripada kehidupan mereka. Dengan cara itu, kearifan tempatan boleh disebut sebagai jiwa budaya tempatan. Ia juga dimaknai sebagai nilai-nilai yang dicipta, dikembangkan, dan dipertahankan oleh masyarakat yang akhirnya menjadi pedoman hidup mereka. Kearifan tempatan juga dimaknai sebagai suatu tatanan sosial yang meliputi pelbagai mekanisme dan cara yang digunakan oleh masyarakat untuk bersikap, bertingkah laku, dan bertindak dalam kawasan persekitarannya. Ia pula dianggap sebagai pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta pelbagai strategi kehidupan yang berupa aktiviti yang dilakukan oleh masyarakat tempatan dalam menjawab pelbagai masalah dalam memenuhi keperluan mereka. Dengan demikian dapat dikatakan bahawa kearifan tempatan bukan hanya sekadar nilai tradisi atau ciri lokaliti semata-mata, tetapi juga merupakan nilai tradisi yang mempunyai daya-guna untuk mewujudkan harapan atau nilai-nilai kemapanan yang secara universal didambakan manusia. Berdasarkan perspektif kultural, terdapat lima dimensi kultural yang berhubung kait dengan kearifan tempatan. Kelima-lima dimensi kultural tersebut meliputi: pengetahuan tempatan, nilai tempatan, keterampilan tempatan, mekanisme membuat keputusan tempatan, dan solidariti kelompok tempatan.

Hermeneutik merupakan sebuah pendekatan kajian yang menumpukan cara kerjanya pada pentafsiran simbol-simbol. Hermeneutik difahami sebagai proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi tahu. Ia dimaknai juga sebagai metode atau cara untuk mentafsirkan simbol berupa teks untuk dicari erti dan maknanya. Hermeneutik merefleksikan bagaimana sesebuah kata atau sesebuah peristiwa di masa dan kondisi yang lalu boleh difahami dan menjadi bermakna pada masa sekarang. Sebuah intepretasi akan sarat dengan muatan tafsir, sengaja atau tidak sengaja, yang menjadi persoalan dengan tafsir bahasa adalah pencarian hakikat kata-kata yang tersurat dan tersirat. Kerana hakikatnya adalah mencari kebenaran, dimensi falsafah tafsir sangat diperlukan.

Hermeneutik pada awalnya digunakan untuk mentafsir Kitab Suci, dalam perkembangannya kemudiannya digunakan untuk mentafsirkan karya sastera. Untuk memahami hermeneutik dalam interpretasi sastera, pemahaman mengenai sejarah hermeneutik amat diperlukan, terutamanya mengenai tiga variasi hermeneutik seperti yang dikemukakan Lefevre (hermeneutik tradisional, dialektik, dan ontologis) sehingga memungkinkan adanya pemahaman yang lebih memadai tentang hermeneutik dalam mentafsir sesebuah karya sastera.

Penyelidikan ini menggunakan kajian hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Beliau mentakrifkan hermeneutik sebagai teori mengenai aturan-aturan pentafsiran terhadap suatu teks atau sekumpulan tanda mahupun simbol yang dipandanginya atau dikelompokkan sebagai teks. Teks difahami sebagai bentuk realiti wacana yang bersifat otonom, memiliki kemandirian dalam totaliti. Dalam hal ini beliau memaknai teks dalam pengertian yang lebih luas, tidak hanya terbatas pada tulisan sahaja. Teks juga mencakupi setiap tindakan manusia untuk menjcapai tujuan tertentu, setiap tindakan manusia yang mempunyai makna, bahkan realiti sosial juga beliau maknai sama dengan teks.

Hermeneutika bertujuan untuk menggali makna yang terdapat pada teks dan simbol dengan cara menggali tanpa henti makna-makna yang tersembunyi ataupun yang belum diketahui dalam suatu teks. Penggalian terhadap makna secara berterusan perlu dilakukan sebab interpretasi terhadap teks bukanlah merupakan interpretasi yang bersifat definitif, melainkan sementara, kontekstual, dan multi interpretasi. Menurut Ricoeur, interpretasi adalah suatu usaha untuk ‘membongkar’ makna-makna yang masih terselubung atau usaha-usaha membongkar lipatan-lipatan daripada tingkat-tingkat makna yang terkandung dalam makna kesusasteraan.

Pendapat beliau mengarah pada sesuatu pandangan bahawa interpretasi digunakan untuk mewujudkan jenis *being-in-the-world (dasein)* yang terungkap dalam teks dan melalui teks. Dengan demikian, dapatlah dikatakan secara tegas bahawa pemahaman yang paling baik akan terjadi ketika interpreter berdiri pada *self-understanding* sebab membaca sastra pada hakikatnya melibatkan pembaca dalam aktiviti refigurasi dunia. Dalam menginterpretasikan teks, Ricoeur kemudian menetapkan prosedur kerja yang dinamakannya dengan istilah *depth semantic*. Beliau menempatkan analisis *explanation* dan analisis *interpretation* sebagai model kajian yang dapat digunakan secara beriringan dan berterusan. Tahap awal analisis *explanation* digunakan terlebih dahulu untuk menganalisis dimensi statis teks. Langkah berikutnya adalah menggunakan analisis *interpretation* untuk menangkap makna terdalam, makna kontekstual dari teks tersebut.

## **BAB 3: CERITA RAKYAT KOMUNITI DAYAK KANAYATN**

### **3.1 Pendahuluan**

Cerita rakyat sebagai korpus kajian bersumber kepada masyarakat pemiliknya. Masyarakat pemilik cerita dalam penyelidikan ini adalah komuniti Dayak Kanayatn. Dalam bab ini dihuraikan beberapa hal yang berhubung kait dengan komuniti Dayak Kanayatn yang merangkumi penjelasan tentang asal-usul Dayak Kanayatn, keadaan geografi dan demografi, keadaan sosial ekonomi, dan sistem kepercayaan. Pada bab ini juga dipaparkan cerita rakyat Dayak Kanayatn yang dijadikan korpus cerita yang merangkumi pengklasifikasian cerita, pelakon cerita, latar cerita, mesej cerita, dan fungsi cerita.

### **3.2 Komuniti Dayak Kanayatn**

#### **3.2.1 Sejarah Ringkas Dayak Kanayatn**

Dayak adalah nama suku atau orang asli yang mendiami pulau Kalimantan. Paulus Florus dkk. (1994) mengatakan bahawa suku Dayak merupakan kesatuan sosial yang boleh dibezakan daripada kesatuan sosial lainnya berdasarkan kepada identiti kebudayaan yang dimiliki, khususnya bahasa (p.233-234). Komuniti Dayak di Pulau Kalimantan terdiri dari kelompok-kelompok besar dan kelompok-kelompok kecil. Selari dengan pernyataan tersebut, Andreas Muhrotien (2012) yang merujuk pendapat Tjilik Riwut (1993) dan J. Rousseau (1990), mengatakan bahawa terdapat 300 hingga 450 jumlah subsuku Dayak (p.43). Alqadrie (1998b) setelah merujuk kepada pendapat sesetengah ahli yang menulis tentang subsuku komuniti Dayak, turut menyimpulkan bahawa jumlah subsuku Dayak sebesar 405 subsuku. Masing-masing subsuku Dayak

mempunyai nama dan kebudayaan yang berbeza berbanding dengan subsuku Dayak yang lain (dipetik daripada Andreas Muhrotien, 2012, p.3).

Istilah *Dayak* dalam beberapa literatur ditulis dengan beberapa versi iaitu *Daya*, *Daya*, *Dyak*, dan *Dayak*. Beberapa versi ini digunakan kerana istilah tersebut telah digunakan dalam bahasa suku-suku Dayak sendiri meskipun dengan kandungan makna yang berbeza. Dalam bahasa Dayak Iban, istilah *Dayak* bermakna “manusia”, dalam bahasa Dayak Tanjung bermakna “hulu sungai”, dalam bahasa Dayak Ngaju’ bermakna “jenis padi” yang dinamakan *parei dayak*, di Kalimantan Timur ada subsuku Dayak yang dinamakan *Lun Daye* yang bermakna “orang dari daerah hulu”, dan ada juga yang berpendapat bahawa *Dayak* itu bermakna “pedalaman”. Istilah ini memperlihatkan bahawa orang-orang yang disebut *Dayak* adalah orang-orang yang berasal daripada daerah pedalaman Kalimantan.

Hal yang hampir sama dikatakan oleh Lahajir (2001) bahawa sebutan *Dayak* bermakna orang yang berasal dari pedalaman atau gunung. Orang *Dayak* bererti orang gunung atau orang pedalaman. Kata *Dayak* juga merupakan nama kolektif bagi kebanyakan kelompok anak suku Dayak di Kalimantan (p.4). Dalam tinjauan yang berbeza dan memperhatikan unsur agama, Mikhail Coomans (1987) mengatakan bahawa nama *Dayak* merupakan nama bagi segala penduduk lain di pedalaman yang bukan beragama Islam (p.2-5).

Menurut J. Ukur Lontaan (1975) pada zaman penjajahan hingga awal kemerdekaan, kata *Dayak* mengandungi unsur penghinaan (p.47). Andreas Muhrotien (2012) menjelaskan bahawa dahulu orang Dayak menganggap nama Dayak sebagai suatu ejekan, hanya pada dasawarsa terakhir ini, istilah Dayak digunakan untuk membela kepentingan kebudayaan, ekonomi, dan politik. Perubahan nilai rasa bahasa ke arah yang lebih positif atas penggunaan kata *Dayak* sebagai sebuah identiti dari semasa

ke semasa telah mengubahnya menjadi sebuah kebanggaan. Setakat ini tidak ada orang yang terasa terhina apabila disebut Dayak dan bahkan berasa bangga menyebut dirinya sebagai orang Dayak (p.41).

Istilah *Dayak* juga digunakan untuk merujuk pada sifat tertentu yang lebih positif seperti berani, kuat, gagah, rajin, dan sebagainya. Maka, jelaslah bahawa istilah *Dayak* dalam suku Dayak memiliki makna yang berbeza, bermula daripada realiti manusia, posisi aliran arus sungai, nama bahagian daripada suku, geografi kedudukan, sifat manusia, sehingga kepada jenis padi.

Pengelompokan suku-suku Dayak di Pulau Kalimantan telah cuba disusun oleh para ahli dengan memperhatikan aspek-aspek budaya, misalnya hukum adat resam, ritual-ritual, bahasa, wilayah geografi, dan sebagainya. Pengelompokan awal dilakukan H.J. Mallinskrodt (1982) yang berdasarkan kepada hukum adat. Beliau membahagikan suku Dayak kepada enam rumpun yang disebutnya *stammenras*, iaitu: (1) *Kenyah-Kayaan, Bahau*; (2) *Ot Danum*; (3) *Iban*; (4) *Murut*; (5) *Klemantan*, dan (6) *Punan*. Kemudian W. Stohr (1959) membuat pengelompokannya berdasarkan kepada upacara kematian. Beliau membahagikan puak tersebut ke dalam enam kelompok, iaitu (1) *Kenyah-Kayaan-Bahau*; (2) *Ot Danum* yang terbahagi dalam kelompok *Ot Danum-Ngaju* dan *Maanyan-Lawangan*; (3) *Iban*; (4) *Murut* yang meliputi *Dusun-Murut-Kelabit*; (5) *Klemantan* yang meliputi *Klemantan* dan *Dayak Darat (Land Dajak)*; dan (6) *Punan*.

Merujuk pendapat Stohr (1959) dan Mallinckrodt (1982), suku *Klemantan* adalah suku yang menetap di Kalimantan Barat, Indonesia, yang kemudian dikenali dengan nama *Dayak Kanayatn*. Nama *Dayak Kanayatn* diambil dari sebuah buku yang ditulis oleh mubaligh Katolik, Pastor Donatus Dunselman, OFM Cap. Tajuk buku tersebut ialah *Bijdrage Tot De Kennis Van En Adat Der Kendajan Dajak Van West-*

*Borneo*. Buku tersebut ditulis dalam beberapa edisi dalam bahasa Belanda dan Bahasa Dayak. Nama Dayak Kanayatn ini dipopularkan kembali ketika pelaksanaan *gawe naik dango* (pesta padi setelah musim menuai) di Kabupaten Pontianak oleh panitia penyelenggara pesta tersebut.

William M. Schneider (1971) dalam bukunya *The Selako Dayak* menyebut orang Kanayatn sebagai orang Dayak Melayu yang memiliki kemiripan dengan Dayak Selako yang tinggal di kawasan Lundu, Sarawak. Dayak Selako berdialek *Bejare* iaitu serupa dengan dialek yang digunakan orang Selakau yang tinggal di bahagian Selatan Kabupaten Sambas. Menurut Benedict Sandin (1980), nenek moyang Dayak Selakau yang mendiami 99 pintu rumah panjang berasal daripada pengunungan Gajing daerah Sungai Selakau di persekitaran Singkawang.

Dalam perkembangan selanjutnya, nama *Dayak Kanayatn* kemudian dibantah. Ada yang mengatakan bahawa suku Dayak Kanayatn sebenarnya disebut *Dayak Bukit*, iaitu Dayak yang menggunakan dialek bahasa *baahe/banana'*, *bajare*, dan *badameo*, sedangkan Dayak Kanayatn adalah suku Dayak yang menggunakan dialek *banyadu'*, *bakati'*, dan *balangin*. Sebenarnya suku yang sekarang bernama *Dayak Kanayatn* itulah *Dayak Bukit*. Perkara tersebut dijelaskan oleh Nico Andasputra & V. Julipin (1997) seperti berikut.

Menurut orang Bukit Talaga, orang Kanayatn adalah orang-orang yang tidak fasih berbicara dengan dialek *baahe/banana'*. Mereka misalnya tidak dapat mengucapkan kata-kata yang berakhiran *-utn*, *-etn*, *-ikng*, dan *ekng* secara baik dan benar. Dan orang-orang yang tidak fasih berbahasa *baahe/banana'* adalah orang-orang Dayak *Bakati'*, *Banyadu'*, dan *Balangin* (p.7).

Namun, istilah yang sebenarnya “keliru” itu, menurut Fidelis Sajimin (2006) kemudian menjadi istilah yang dikenali secara meluas dan diterima masyarakat, sehingga suku ini pun hingga kini menamakan dirinya Dayak Kanayatn (p.15).

### 3.2.2 Keadaan Geografi dan Demografi

Provinsi Kalimantan Barat terletak di bahagian barat Pulau Kalimantan atau di antara garis  $2^{\circ} 8'$  LU serta  $3^{\circ} 2'$  LS serta di antara  $108^{\circ} 30'$  dan  $114^{\circ} 8'$  BT pada peta bumi. Sebelah Utara bersempadan dengan Sarawak (Malaysia Timur), sebelah Barat bersempadan dengan Laut Cina Selatan dan Selat Karimata, sebelah Timur bersempadan dengan Provinsi Kalimantan Tengah dan Provinsi Kalimantan Timur; dan sebelah Selatan bersempadan dengan Laut Jawa. Berdasarkan kedudukan geografi yang spesifik ini, maka daerah Kalimantan Barat dilalui oleh garis Khatulistiwa (garis lintang  $0^{\circ}$ ), tepat di atas Kota Pontianak. Disebabkan oleh pengaruh kedudukan tersebut, maka Kalimantan Barat adalah salah satu daerah tropika dengan suhu udara cukup tinggi serta diiringi kelembaban yang tinggi. Ciri-ciri spesifik lain ialah wilayah Kalimantan Barat termasuk salah satu Provinsi di Indonesia yang bersempadan langsung dengan negara asing, iaitu dengan negeri Sarawak, Malaysia Timur. Bahkan dengan posisi tersebut, daerah Kalimantan Barat kini merupakan satu-satunya Provinsi di Indonesia yang secara rasmi telah mempunyai akses jalan darat untuk masuk dan keluar dari negara asing. Hal ini terjadi kerana terdapat jalan darat antara Pontianak–Entikong–Kuching (Sarawak, Malaysia) sepanjang sekitar 400 km dan dapat dilalui sekitar enam hingga lapan jam perjalanan (dipetik daripada <http://kalbarprov.go.id/statistik/2011>, dilayari pada 19 April 2015).

Secara astronomi pula, Kalimantan Barat memiliki iklim tropika dengan suhu yang tinggi dan curah hujan yang tinggi juga. Suhu udara berkisar antara  $20^{\circ}\text{C}$  hingga  $34^{\circ}\text{C}$  dengan rata-rata suhu udara pada siang hari pada  $29^{\circ}\text{C}$ . Curah hujan tahunan berkisar 3000 mm dengan rata-rata 170 hari hujan per tahun. Keadaan ini menyebabkan Kalimantan Barat memiliki hutan yang cukup tebal dengan pelbagai jenis tumbuh-

tumbuhan dan haiwan. Keadaan alam ini sangat mendukung kehidupan masyarakat secara ekonomi.

Provinsi Kalimantan Barat memiliki keluasan 146.760 km<sup>2</sup>. Luas hutannya mencapai 9.600.000 ha. Wilayah Kalimantan Barat terdiri daripada dataran tinggi dan dataran rendah, sungai, dan danau. Selain bersempadan dengan Laut Cina Selatan, Laut Jawa, dan Selat Karimata, provinsi ini juga memiliki beberapa sungai yang besar, seperti Sungai Kapus, Landak, Ambawang, Selakau, Mempawah, Banyuke, Pawan, dan Tayan.

Dari segi sistem pemerintahan pula, Provinsi Kalimantan Barat terbahagi kepada dua belas kabupaten dan dua kota, iaitu: Kabupaten Mempawah, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Landak, Kabupaten Sanggau, Kabupaten Sekadau, Kabupaten Melawi, Kabupaten Sintang, Kabupaten Kapuas Hulu, Kabupaten Bengkayang, Kabupaten Sambas, Kabupaten Ketapang, Kabupaten Kayong Utara, Kota Pontianak, dan Kota Singkawang. Suku Dayak Kanayatn tersebar secara meluas di tujuh kabupaten dan kota yang berada di wilayah Provinsi Kalimantan Barat, iaitu Kabupaten Pontianak, Kabupaten Landak, dan Kabupaten Bengkayang, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Sambas, Kota Singkawang, dan Kota Pontianak (Sujarni Aloy dkk., 2008, p.35). Suku Dayak Kanayatn hidup bersama-sama dengan suku-suku yang lain, seperti Melayu, Bugis, Batak, Jawa, Madura, Sunda, Cina, dan lain-lain.

Bahasa yang digunakan dalam kalangan komuniti Dayak Kanayatn adalah bahasa Dayak Kanayatn. Menurut Sujarni Aloy dkk. (2008) Ppda amnya orang mengenali bahasa Dayak Kanayatn dengan nama *baahe/banana*, *bajare*, *badameo*, dan dialek-dialek lain yang serumpun. Berdasarkan hasil penyelidikan Institut Dayakologi, bahasa Dayak Kanayatn memiliki 42 buah dialek (p.149-171). Namun, kerana pergaulan dan interaksi sosial antara sesama komuniti Dayak Kanayatn dalam

kehidupan seharian, maka terjadilah saling mempengaruhi antara satu dialek dengan dialek yang lain dalam penggunaan bahasa Dayak Kanayatn. Bahasa Indonesia juga turut mempengaruhi perkembangan bahasa komuniti ini. Oleh sebab itu, tidak hairanlah generasi muda kurang menguasai istilah-istilah khusus yang memiliki makna yang tertentu. Kata-kata tersebut jarang digunakan dalam kehidupan seharian kerana telah bertukar dengan kata-kata lain yang lebih mereka kenali dan kuasai.

Tidak dapat disangkal lagi bahawa generasi muda Dayak Kanayatn sudah kurang menguasai bahkan tidak lagi mewarisi bahasa komuniti ini. Hal ini disebabkan oleh pelbagai faktor. Selain pengaruh bahasa Indonesia yang cukup dominan, pengaruh pergaulan dan pendidikan, serta yang tidak kurang pentingnya adalah pengaruh perkahwinan campur antara komuniti Dayak Kanayatn dengan suku lain. Hal ini menyebabkan anak-anak mereka sukar menguasai bahasa Dayak Kanayatn kerana pada amnya dalam rumah yang dibentuk melalui perkahwinan antara pelbagai etnik akan menggunakan bahasa Indonesia sebagai alat komunikasinya.

### **3.2.3 Keadaan Sosial Ekonomi**

Dalam perkembangannya, komuniti Dayak Kanayatn kini bekerja dalam pelbagai bidang pekerjaan, iaitu sebagai pegawai kerajaan, pegawai swasta, petani, pedagang, ahli politik, kontraktor, dan sebagainya. Namun masyarakat yang tinggal di kampung, umumnya hidup sebagai petani. Sektor pertanian yang mereka usahakan adalah menanam padi, menanam pokok getah, sebahagiannya mengusahakan kebun kelapa sawit, lada, kopi, buah keras, kacang tanah, kacang hijau, kacang kedelai, dan menanam sayur-sayuran. Selain itu, mereka juga memelihara pelbagai jenis ternakan seperti ayam, kambing, itik, babi, lembu, ikan, dan sebagainya. Sektor pertanian, perkebunan, dan penternakan inilah yang menyokong kehidupan ekonomi mereka.

Pertanian padi dilakukan dengan sistem *bauma/bahuma* (berladang) dan *babancah* (bersawah). Pertanian padi merupakan sektor pertanian yang cukup dominan di kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Untuk menjaga kebersamaan dalam masyarakat, mereka mengerjakan sawah dan ladang mereka dengan sistem *balale'* (gotong-royong) bermula dari membersihkan kawasan hingga ke musim menuai padi. Rangkaian kegiatan bertani ini mencapai puncaknya ketika pesta padi dilakukan yang dikenali sebagai *naik dango*.

Menurut Andreas Muhrotien (2012), sistem perladangan yang dilakukan komuniti ini menghitung kesuburan tanah dan kitaran tanaman. Bekas ladang dibiarkan menjadi semak belukar hingga 4–6 tahun sehingga tanah itu kembali subur dan sedia untuk digunakan sebagai ladang kembali. Kebiasaan lain yang turut dilakukan untuk menjaga kelestarian hutan adalah menanam tumbuh-tumbuhan keras seperti kopi, getah, dan pohon buah-buahan pada bekas ladang sedia ada. Cara ini dilihat sebagai upaya komuniti tersebut untuk melestarikan alam sehingga tanah yang pernah diladangi tetap menjadi tanah yang subur dan lestari (p.85).

Alat-alat pertanian yang terkenal dalam kalangan komuniti Dayak Kanayatn ialah (1) parang; (2) *baliukng* (beliung); (3) *taja'*; (4) *katam*; (5) *inge*; (6) *atokng*; (7) pengayak; (8) penampi; (9) *bide* (kelasah); (10) gantang; (11) cupak; dan (12) bakul.

Selain daripada padi, pokok getah merupakan jenis tanaman yang memberikan nilai ekonomi yang cukup besar dalam pembangunan ekonomi komuniti Dayak Kanayatn. Kegiatan *motong gatah* (menoreh getah) bergantung pada musim. Ketika musim hujan tiba, kegiatan menoreh getah tidak dapat dilakukan. Hal ini merupakan faktor penghalang bagi para petani untuk bergantung hidup sepenuhnya kepada tanaman getah. Faktor lain yang turut menjadi halangan ialah harga jualan getah yang tidak

menentu. Oleh kerana itu, mereka harus mencari sumber pendapatan lain selain daripada padi dan getah.

Keadaan ekonomi komuniti Dayak Kanayatn juga disokong oleh hasil kebun mereka, seperti kelapa sawit, kopi, lada, jagung, kacang tanah, kacang kedelai, kacang hijau, ubi kayu, dan sayur-sayuran. Selain itu ada juga hasil tanaman bermusim dari kebun milik bersama yang dinamakan *timawakng* (tembawang), seperti durian, langsung, cempedak, asam, tengkawang, petai, kemiri, dan aneka buah hutan lainnya. *Timawakng* merupakan kebun milik keluarga yang diwariskan oleh nenek moyang kepada keturunannya. Semua keturunannya termasuk saudara mara berhak ke atas hasil kebun tersebut. Umumnya mereka membahagikan hasil kebun itu secara adil sesuai dengan ketentuan yang berlaku. Hasil kebun milik sendiri mahupun milik bersama turut dapat menyokong ekonomi keluarga komuniti Dayak Kanayatn.

Sumber penghasilan lain yang tidak kurang pentingnya adalah hasil-hasil hutan, seperti kayu, damar, rotan, madu, dan sebagainya. Hasil hutan ini akan dijual untuk menambah pendapatan mereka. Komuniti ini juga kerap memburu binatang untuk digunakan oleh keluarga ataupun kelompok. Hasil buruan biasanya dinikmati bersama oleh orang kampung. Komuniti Dayak Kanayatn masih mengekalkan nilai-nilai kebersamaan dalam persekitaran mereka.

Perkembangan zaman akhirnya menyebabkan sebahagian daripada komuniti tersebut memilih bekerja dalam bidang perniagaan. Di kampung-kampung, terdapat kedai-kedai runcit untuk memenuhi keperluan hidup masyarakat. Kebanyakan yang mengelolanya adalah orang Dayak Kanayatn sendiri. Bukan hanya dalam skala kecil, ada juga suku Dayak Kanayatn yang menjadi pengusaha besar dan berjaya.

Kemajuan bidang pendidikan menghantar komuniti ini menekuni pelbagai jenis profesion dan jawatan seperti, gabenor, bupati, pegawai kerajaan, pegawai swasta, doktor, guru, pensyarah, ahli politik, hakim, jaksa, pengacara, peguam, kontraktor, buruh, dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahawa suku Dayak Kanayatn tidak ketinggalan jika dibandingkan dengan etnik yang lain dalam perkembangan sumber daya manusianya. Dengan pelbagai profesion dan jawatan yang dimiliki, sudah tentu kehidupan sosial ekonomi mereka pun semakin baik dan meningkat.

#### 3.2.4 Sistem Kepercayaan

Dalam kepercayaan asli suku Dayak Kanayatn, adat resam memiliki peranan yang sangat penting. Bahkan dapat dikatakan bahawa adat-istiadat menegaskan identiti keagamaannya. Dalam kehidupan seharian, adat merupakan kewujudan dari agama yang mereka anuti dan yakini.

Adat sebagai sistem kepercayaan itu tampak jelas ketika mereka melakukan pelbagai ritual yang berhubung kait dengan kehidupan seharian. Setiap kali mereka melaksanakan adat akan berasaskan kepada kepercayaan yang mereka anuti. Komuniti ini percaya kepada penyelenggaraan Yang Ilahi (Tuhan) yang dalam agama asli dinamakan *Jubata*. *Jubata* adalah Tuhan yang berkuasa ke atas langit dan bumi dan segala isinya, berkuasa atas kehidupan manusia dan seluruh makhluk ciptaan-Nya. Kerana kekuasaan-Nya, *Jubata* dalam tradisi lisan (*mantra nyangahatn*) dikatakan menetap di sungai, gunung, bukit, lembah, pohon yang tinggi, hutan, muara sungai, dan sebagainya.

Upacara dalam masyarakat Dayak Kanayatn tidak dapat dipisahkan dari sistem kepercayaan dan agama. Kewujudannya direalisasikan melalui pelbagai *ritus* atau upacara ritual, agar mereka memperoleh pertolongan roh ghaib, roh para leluhur, dan

*Jubata*. Upacara dalam konsep kepercayaan seperti itu dimaksudkan sebagai pembuktian keyakinan terhadap *Jubata* sekali gus pemantapannya. Ia merupakan transformasi hubungan manusia dengan alam ghaib sebagaimana tergambar dalam setiap prosesi upacara. Di sinilah masyarakat memperjelas dan mempertegas konsep tentang apa yang mereka yakini dan adat yang mereka jalankan. Usaha memperjelas itu dilalui dengan tindakan, mantera-mantera, nyanyian, muzik dan tari, hingga kepada penuangan simbol-simbol tertentu. Konsep seperti ini akhirnya membawa posisi religi lebih mendominasi dalam kehidupan mereka (Banua Dayak, 2010).

Dalam mengungkapkan kepercayaannya kepada *Jubata*, mereka mengunjungi tempat ibadah yang dinamakan *panyugu* dan *padagi*. Untuk kepentingan tersebut, mereka memerlukan imam yang disebut *panyangahatn*. Tugas *panyangahatn* adalah sebagai perantara antara *talino* (manusia) Kanayatn dengan *Jubata*. Demikian juga halnya dengan pelbagai upacara adat, komuniti ini tetap memerlukan *panyangahatn* sebagai imamnya dalam menyelenggarakan upacara tersebut.

Dalam penyelidikannya Andreas Muhrotein (2012) mengatakan bahawa Selain *Jubata*, komuniti Dayak Kanayatn juga percaya kepada dewa-dewa, kamang, hantu, dan sejumlah roh yang bekerja dalam kehidupan komuniti ini. Dewa tertinggi adalah Ne' Panitah yang memerintah bersama menteri-menterinya yang juga merupakan saudaranya, iaitu *Ne' Patampa'*, *Ne' Pangira*, *Ne' Pajaji*, *Ne' Pangedokng*, *Ne' Nange*, dan *Ne' Pangu*. Dewa-dewa ini mempunyai tugas dan tanggungjawab masing-masing. (1) *Ne' Panitah* adalah dewa yang merancang bentuk, jenis, dan segala sesuatu yang akan diciptakan. (2) *Ne' Patampa'* adalah dewa yang menempa, yang mengerjakan. (3) *Ne' Pangira* adalah dewa yang meneliti dan mengamati pekerjaan *Ne' Patampa'*, jika ada yang salah atau keliru, dewa ini yang akan menegur dan memberi petunjuk. (4) *Ne' Pajaji* adalah dewa yang menyelesaikan pekerjaan setelah mendapat

petunjuk perbaikan dari *Ne' Pangedokng*. (5) *Ne' Pangedokng* adalah dewa yang menilai dan memutuskan bahawa pekerjaan yang dilakukan oleh *Ne' Pajaji* telah diakui baik dan sempurna. (6) *Ne' Nange* adalah dewa yang membuat perjanjian dengan manusia ketika manusia hendak meninggal. Keputusan ini bersifat mutlak dan tidak boleh ditawar. (7) *Ne' Pangingu* adalah dewa yang mempunyai tugas dan kewajiban untuk mengurus dan membimbing manusia selama hidup di dunia ini (p.49).

*Kamang* adalah roh-roh leluhur orang-orang Dayak. *Kamang* dapat melihat dan mencium bau. Makanan *kamang* adalah darah. Terdapat dua jenis *kamang*, *Kamang Tariu* dan *Kamang* tujuh bersaudara. *Kamang Tariu* ada dua iaitu *Kamang Nyando* dan *Kamang Lejak*. *Kamang* Tujuh Bersaudara terdiri daripada *Kamang Nyangko*, *Bujakng Pabaras*, *Saikng Sampit*, *Sasak Binaras*, *Gagar Buluh*, *Buluh Layu'*, dan *Kamang Bungsu*. *Kamang Nyangko* adalah *Kamang* yang tertua dari tujuh bersaudara dan merupakan *Kamang* yang baik. Keenam-enam adiknya kadang-kadang berhati baik dan kadang-kadang berhati jahat. *Saikng Sampit*, *Sasak Binaras*, *Gagar Buluh*, dan *Buluh Layu'* adalah *Kamang* yang selalu mendatangkan penyakit dan kematian. *Kamang Tariu* dan *Kamang Tujuh Bersaudara* adalah pelindung bagi para pengayau (Andreas Muhrotien, 2012, p.124).

Selain para dewa dan *Kamang*, komuniti Dayak Kanayatn juga percaya bahawa hantu boleh mendatangkan penyakit kepada manusia, haiwan, mahupun tumbuhan. Oleh kerana itu, para hantu perlu diberi sesajian agar tidak mendatangkan mala petaka bagi makhluk hidup. Komuniti Dayak Kanayatn juga percaya kepada *pama* yang dimaknai sebagai suatu kekuatan yang memberikan berkat dan keuntungan bagi manusia

Selain percaya kepada *Jubata*, dewa-dewa, *kamang*, hantu, dan *pama*, komuniti Dayak Kanayatn sangat menghormati roh para leluhur. Hal ini dapat dilihat berdasarkan

mantera yang diucapkan oleh *panyangahatn* (imam adat). Inti mantera tersebut merupakan bagaimana *panyangahatn* meminta agar roh para leluhur memberikan berkat dan pertolongan kepada *talino* (manusia). Selain itu, komunitas Dayak Kanayatn juga percaya kepada hal-hal yang bersifat ghaib.

Sistem kepercayaan komunitas Dayak Kanayatn ketara dalam upacara-upacara adat yang mereka miliki. Mereka membahagikan upacara adat tersebut kepada pelbagai jenis. Menurut Temenggung Maniamas Miden Sood, seorang temenggung adat suku Dayak Kanayatn Binua Talaga, upacara adat tersebut dikelompokkan menjadi dua jenis upacara, iaitu: (1) upacara yang berhubung kait dengan pengukuhan dan (2) upacara yang berhubung kait dengan pertanian (12 Julai 2012 di Desa Aur Sampuk). Jenis-jenis upacara adat yang berkaitan dengan pengukuhan sebagai warga masyarakat merangkumi upacara sebelum perkahwinan, upacara *ngaladakng buntikng*, upacara *batalah*, upacara *batenek*, berkhatan, dan upacara adat kematian.

Sebelum melangsungkan perkahwinan, keluarga pengantin lelaki dan keluarga pengantin perempuan *bahaupm* (bermuafakat) untuk menentukan semua yang berhubung kait dengan penyelenggaraan perkahwinan. Ketika upacara tersebut juga disepakati adakah pengantin lelaki akan mengikut pengantin perempuan atau sebaliknya. Upacara *ngaladankng buntikng* adalah upacara yang dilaksanakan di bilik pengantin (suami isteri) ketika kandungan isteri berusia tiga bulan. Upacara ini dilakukan bertujuan untuk menghindari keguguran, terutamanya bagi kehamilan pertama.

Upacara *batalah* adalah upacara untuk memberi nama pada bayi yang baru lahir. Upacara ini dilakukan setelah tiga atau tujuh hari kelahiran bayi yang didahului dengan prosesi memandikan bayi. Apabila upacara ini dilakukan pada hari ketiga kelahiran bayi, maka upacara tersebut harus disertai dengan penyembelihan seekor ayam untuk

tujuan syukuran. Namun, apabila upacara dilaksanakan pada hari ketujuh, maka disembelih seekor babi untuk perjamuan dan sebagai membalas jasa orang yang menolong dalam proses bersalin tersebut.

Upacara *batenek* pula adalah upacara melubangkan telinga anak perempuan. Upacara ini dilakukan setelah anak berumur dua hingga tiga tahun. Upacara ini hanya dikhususkan untuk anak perempuan. Upacara *babalak* (berkhatan) pula ialah upacara bersunat bagi anak lelaki yang berumur di bawah sepuluh tahun. Dalam tradisi asli, upacara ini merupakan salah satu daripada upacara yang besar. Menurut ketentuan adat, dalam upacara *berkhatan*, tiga ekor babi dan dua belas ekor ayam akan disembelih. Bagi keluarga yang tidak mampu, perayaannya boleh digabungkan dengan keluarga lain yang mampu, namun mereka perlu menyumbang seekor ayam, tiga kilogram beras *sungguh* (beras biasa), dan tiga kilogram beras pulut.

Upacara adat *karusakatn* (kematian) pula adalah upacara yang berkaitan dengan kematian. Bagi komuniti Dayak Kanayatn, orang yang meninggal dunia harus dikuburkan selewat-lewatnya satu malam setelah meninggal dunia. Upacara kematian ini terdiri daripada beberapa bahagian, iaitu *basubur*, *barapus*, *malahi'*, dan *ngalapatsn tahutn*. Upacara *basubur* ialah serangkaian upacara yang dilakukan di rumah duka iaitu “memberi makan” orang yang telah meninggal dan memakamkan jenazahnya. Tiga hari selepas dimakamkan, upacara *barapus* dilakukan. Upacara ini bertujuan untuk memberitahukan kepada orang yang telah meninggal bahawa dia telah meninggal dunia dan dunianya sekarang adalah dunia orang mati. Upacara selanjutnya adalah upacara *malahi'*. Upacara ini dilakukan di tengah ladang atau sawah bertujuan agar arwah orang yang meninggal dunia tidak mengganggu ladang atau sawah orang yang masih hidup.

Tiga tahun selepas meninggal dunia, upacara *ngalapastn tahutn* dilaksanakan, iaitu upacara untuk melepaskan arwah orang yang telah meninggal. Sekiranya dilakukan sebelum genap tiga tahun, keluarga orang yang meninggal harus memberi sesaji dalam setiap upacara adat yang berlangsung. Namun, setelah upacara *ngalapastn tahutn*, keluarga tersebut tidak lagi wajib memberikan sesaji kepada anggota keluarganya yang telah meninggal dunia.

Komuniti Dayak Kanayatn merupakan komuniti yang *agraris*, iaitu komuniti yang berasaskan pertanian. Sebagai komuniti petani, suku Dayak Kanayatn memiliki beberapa tradisi yang berkaitan dengan kitaran pertanian selama satu tahun, yang dikenali sebagai adat *bahuma batahutn*. Menurut latar adat tersebut, terdapat sejumlah upacara yang dilakukan pada setiap tahap pertanian. Tahap-tahap pertanian ini dimulai setiap bulan Jun pada tahun tersebut hingga bulan April tahun hadapan. Urutan-urutan upacara yang dilakukan merangkumi upacara *nabo' panyugu nagari*, upacara *nabo' panyugu tahutn*, *ngawah*, *ngaratn rasi*, *ngaratas*, *nabakng*, *ngarangke raba'*, membuat *solor/jaujur*, bertanam padi, *ngabati'*, dan *naik dango*.

Upacara *nabo' panyugu nagari* ialah upacara adat yang dilakukan komuniti Dayak Kanayatn di *panyugu* (tempat beribadat) dengan cara berdoa kepada *Jubata* sebelum mereka melakukan rangkaian kegiatan bertani. Tujuannya adalah untuk meminta izin untuk bertani pada tahun tersebut. Hal ini dilakukan oleh seluruh penduduk desa. Untuk memastikan doa mereka terkabul, seluruh penduduk kampung harus *balala'* (menjalankan pantang) selama tiga hari tiga malam. Selama masa berpantang, masyarakat tidak boleh bekerja, tidak boleh memakan daging, pakis, rebung, cendawan, dan keladi. Mereka juga tidak boleh mengeluarkan kata-kata kesat atau umpatan yang dapat menyebabkan *balala'* (berpantang) itu gagal.

Upacara *nabo' panyugu tahun* adalah upacara yang dilakukan untuk menetapkan lokasi pertanian dengan bersembahyang di *Panyugu* untuk memohon keselamatan dan berkat daripada *Jubata*. Hal ini dilakukan kerana komuniti Dayak Kanayatn percaya bahawa kejayaan ritual dapat menentukan hasil tuaian mereka pada tahun tersebut.

Upacara *ngawah* adalah upacara yang dilakukan pada malam hari untuk menentukan kawasan yang sesuai untuk menanam padi. Pencarian kawasan dilakukan dengan cara mengetahui gejala-gejala alam seperti bunyi burung dan binatang yang memberi petunjuk kepada mereka dalam menentukan kawasan pertanian. Binatang-binatang tersebut adalah seperti, seperti *kunikng, kalingkoet, tampi' seak, adatn*. Jika terdengar bunyi di atas bukit, bererti pertanian di dataran tinggi akan berhasil (ladang), namun bila bunyi berasal dari lembah, maka hal itu merupakan petanda bahawa pertanian ladang akan suram. Apabila ditemui bangkai binatang di atas kawasan pertanian, ia menandakan bahawa kawasan yang sudah ditentukan itu baik untuk bercucuk tanam.

Upacara *nangaratn rasi* adalah upacara yang dilakukan setelah upacara *ngawah*. Upacara ini merupakan tanda bunyi dari alam yang menyatakan baik atau buruk hasil pertanian nanti (pesan *rasi*). Apabila pesan *rasi* dianggap baik, maka pekerjaan diteruskan, sebaliknya bila pesan daripada *rasi* tidak baik, maka pekerjaan atau kegiatan bertani itu harus dihentikan.

*Ngaratas* merupakan kegiatan membuat lajur batas di atas kawasan pertanian dengan kawasan jiran. Setelah itu barulah *bahuma* (menebas) hutan dilakukan sehingga selesai. Hal ini dilakukan untuk mengelakkan salah faham dan tidak berlaku pengambilan kawasan yang menjadi milik jiran atau orang lain.

*Nabakng* adalah aktiviti menebang pokok setelah kegiatan menebas dilakukan. Setelah itu dilakukan upacara *baremah* dengan membuat persembahan untuk *Jubata*, agar diizinkan menggunakan kawasan pertanian atau ladang yang akan digarap. Sekiranya terdapat pokok yang besar, maka pokok tersebut tidak boleh ditebang, melainkan hanya mengurangkan rantingnya. Komuniti Dayak Kanayatn percaya bahawa pohon besar biasanya menjadi tempat hinggap burung *tingkakok* atau burung berkat padi yang menjaga dan menimbang buah padi, sehingga ketika waktu menuai tiba, mereka akan mendapat padi yang baik (berisi) dan hasil tuaian yang melimpah.

*Ngarangke raba'* adalah upacara mengeringkan rumput yang telah ditebas dan pohon yang telah ditebang yang kemudiannya akan dibakar. Sebelum kawasan yang sudah ditebas tersebut dibakar, kegiatan membersihkan daerah sekeliling yang akan dibakar dilakukan untuk mengelakkan api merebak luas. Upacara ini dilakukan untuk meminta berkah kepada roh pelindung agar proses pembakaran ladang itu dapat berjalan dengan baik dan tidak menimbulkan kerosakan kawasan seperti terjadinya kebakaran hutan.

Membuat *solor* atau *jaujur* merupakan aktiviti pembuatan tanda batas antara ladang milik sendiri dengan ladang jiran agar tidak berlaku salah faham di kemudian hari akibat kesalahan dalam menentukan batas kawasan tersebut. *Solor* atau *jaujur* merupakan tanda batas ladang di antara kedua-dua belah pihak.

Upacara bertanam padi ini terdiri daripada: (a) upacara *ngalabuhan*, iaitu upacara memulakan penanaman padi; (b) upacara *ngamala' lubakng tugal*, iaitu upacara yang dilakukan di sawah atau ladang secara intensif agar padi yang ditanam dapat tumbuh dengan baik, berhasil, dan tidak diganggu hama; (c) upacara *ngiliratn penyakit padi* atau menghanyutkan padi-padi bekas gigitan hama mahupun binatang ke sungai bertujuan untuk membuang sial akibat penyakit atau hama padi tersebut.

Upacara *ngabati*' akan dilaksanakan di tengah ladang ketika hendak menuai padi atau ketika padi telah menguning. Upacara ini dilakukan untuk memohon kepada *Jubata* agar padi yang telah menguning tersebut tidak diganggu hama, tikus, dan agar semua padi berisi, sehingga bila musim menuai tiba hasil tuaiannya melimpah.

Upacara *naik dango* merupakan upacara inti dari beberapa tahap upacara yang berhubung kait dengan pesta padi. Upacara ini merupakan upacara syukuran padi yang dilaksanakan komuniti Dayak Kanayatn setiap setahun sekali pada 27 April. Pelaksanaannya dilakukan secara bergilir-gilir di setiap kecamatan. Upacara ini merupakan upacara besar yang banyak melibatkan masyarakat dan kesenian di dalamnya yang berfungsi sebagai bentuk ungkapan syukur kepada *Jubata* atas penyertaan-Nya dan perlindungan-Nya selama kegiatan bertani dilaksanakan.

Jika diamati setiap upacara adat yang dilakukan oleh komuniti Dayak Kanayatn, dapat dikatakan bahawa sistem kepercayaan komuniti ini jelas kelihatan pada setiap upacara adat yang mereka laksanakan. Seluruh rangkaian kehidupan dan aktiviti kehidupan komuniti ini tidak pernah lepas daripada sistem kepercayaan yang mereka warisi.

Menurut BPS Provinsi Kalimantan Barat, Komuniti Dayak pada amnya beragama Katolik dan Kristian. Begitu juga dengan komuniti Dayak Kanayatn,  $\pm 68\%$  beragama Katolik,  $\pm 29\%$  beragama Kristian, sebahagian kecil ( $\pm 2,5\%$ ) masih beragama suku asli, dan  $\pm 0,5\%$  beragama Islam (dipetik daripada <http://sosbud.kompasiana.com/2012/03/12>, dilayari pada 19 April 2015). Agama yang mereka anuti dan pergaulan dengan suku bangsa yang lain (Jawa, Melayu, Sunda, Bugis, dan sebagainya) berpengaruh kepada sistem kepercayaan yang asli. Namun, realitinya, adat-istiadat dan tradisi lama yang sudah mereka warisi secara turun-temurun tidak sepenuhnya dapat ditinggalkan. Sehingga kini, tradisi dan adat-istiadat itu masih hidup

di tengah komuniti ini yang telah mengalami pertentangan dan perubahan dalam pelbagai aspek.

### 3.3 Tradisi Lisan dan Sastera Lisan Dayak Kanayatn

Seperti komuniti lain, Dayak Kanayatn juga memiliki tradisi lisan yang diturunkan kepada generasi berikutnya secara lisan. Tradisi lisan dalam komuniti Dayak Kanayatn berhubung kait dengan semua bentuk upacara adat dan adat resam yang mereka miliki. Tradisi lisan Dayak Kanayatn merupakan pengetahuan bersama komuniti yang digunakan sebagai informasi, penyaksian, dan kebiasaan lisan. Ketiga-tiga hal tersebut digunakan dalam aktiviti masyarakat seharian di ladang, di sawah, di hutan, di rumah, dan di mana sahaja mereka berada. Komuniti Dayak Kanayatn memiliki tradisi atau kebiasaan yang menjadi isi sistem nilai budaya tradisional atau adat komuniti Dayak Kanayatn.

Tradisi lisan boleh ditemui dalam cerita kepahlawanan seperti *Ne' Baruakng Kulup*, *Ria Sinir*, *Dayakng Dinar* atau dalam cerita binatang seperti *Kakura' mang Pilanuk*, *Kakura' mang Kijakng*, *Arue mang Talokot*. Menurut Nico Andasputra & V. Julipin (1997) tradisi lisan merupakan pengetahuan masyarakat yang dilakukan melalui upacara kepercayaan agama asli seperti *baliatn*, *badendo*, *nyangahatn* atau penyaksian akan tanda-tanda yang berkaitan dengan bunyi, lokasi, dan waktu seperti *rasi*, *mato'*, *ngawah*. Sebagai kebiasaan lisan, pengetahuan komuniti Dayak Kanayatn ketara melalui kegiatan gotong-royong dan kebersamaan seperti *balale'*, *barumah*, *balala'*, *baremah* (p.60).

Pengetahuan-pengetahuan tersebut rutin dilakukan dari masa ke masa, diturunkan dari mulut ke mulut, dari satu generasi ke generasi berikutnya sehingga nilai-nilai yang terkandung di dalamnya terus dirasakan dan diperoleh manfaatnya.

Pengetahuan-pengetahuan tersebut memberikan makna dan nilai kepada kehidupan komuniti Dayak Kanayatn melalui pekerjaan, karya, dan perbuatannya. Komuniti memiliki pemahaman dan persepsi yang sama tentang waktu, memahami hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam sekitarnya, dan manusia dengan sang penciptanya.

Pengetahuan tempatan dan tindakan komuniti Dayak Kanayatn menunjukkan bahawa mereka memiliki tradisi-tradisi dan kebiasaan-kebiasaan yang menjadi isi sistem nilai budaya tradisional mereka. Pengetahuan tempatan ini menunjukkan bahawa adanya upaya berterusan untuk bersatu dengan lingkungan persekitaran mereka. Pengetahuan ini melahirkan solidariti yang tinggi dan kerjasama yang kukuh antara mereka yang tetap dijaga dan dipertahankan.

Sastera lisan Dayak Kanayatn merupakan sebahagian kecil tradisi lisan Dayak Kanayatn. Sastera lisan merupakan milik bersama masyarakat yang berfungsi memelihara keutuhan dan kebersamaan dalam lingkungan hidup komuniti ini. Sastera lisan Dayak Kanayatn diperoleh melalui tuturan pencerita, *pamaliatn* (dukun *baliatn*), *panyangahatn*, dan orang tua yang menasihati anak-anaknya.

Sastera lisan Dayak Kanayatn digunakan dalam upacara-upacara adat dan boleh dilihat dalam kegiatan-kegiatan rutin seharian. Nico Andasputra & V. Julipin (1997) memberikan contoh dalam rangkaian pekerjaan berladang yang dimulai dengan *ngawah*, *mato'*, *bahuma*, *nugal*, *ngarumput*, *more panyakit padi*, *bahanyi*, dan *naik dango* yang semuanya diawali dengan pembacaan mantera yang disebut *nyangahatn* (p.100). Bagi komuniti Dayak Kanayatn, *nyangahatn* adalah cara berdoa kepada Yang Mahakuasa iaitu *Jubata*. *Nyangahatn* bukan penyembahan berhala. Dengan *nyangahatn* masyarakat diharap akan memperoleh perlindungan, memohon kelimpahan rezeki, berserah, dan bersyukur kepada *Jubata* yang memberi nikmat kehidupan. *Nyangahatn*

tidak boleh dilakukan oleh sembarangan orang tetapi oleh seorang imam yang disebut *panyangahatn*.

Sastera lisan memiliki peranan penting dalam hidup bermasyarakat dalam kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Banyak kegiatan yang berhubung kait dengan tradisi dan kebiasaan didasarkan pada petunjuk dan pantang larang yang diwariskan melalui tradisi lisan. Kenyataan ini menunjukkan bahawa sastera lisan Dayak Kanayatn masih bertahan dan hidup dalam pelbagai kegiatan rutin seharian. Sastera lisan mempunyai banyak makna yang bermanfaat bagi komuniti pemilikinya. Pada hakikatnya sastera lisan menggambarkan keserasian dan keharmonian antara pencipta, manusia, dan alam.

Menurut Nico Andasputra (1997) tradisi lisan Dayak Kanayatn terbahagi kepada dua bahagian, iaitu (1) tradisi lisan yang bercorak cerita dan (2) tradisi lisan yang bercorak bukan cerita. Jenis-jenis tradisi lisan yang bercorak cerita dalam komuniti Dayak Kanayatn adalah *singara*, *gesah*, dan *osolatn*. *Singara* adalah jenis cerita rakyat biasa yang berhubung kait dengan situasi kehidupan dalam masyarakat, seperti cerita jenaka, cerita penglipur lara, cerita binatang, dan cerita percintaan. *Gesah* adalah cerita yang berhubung kait dengan agama lama atau agama asli dan asal-usul kehidupan. Contohnya, cerita pahlawan, cerita asal usul dunia, cerita kehidupan manusia, cerita asal-usul padi dan bercucuk tanam (berladang), dan sebagainya. *Osolatn* adalah kisah asal-usul keturunan (*jujuhatn*) atau tentang salasilah keturunan suatu keluarga yang boleh ditelusuri melalui cerita tersebut. Contohnya, *osolatn* atau *jujuhatn* Bukit Talaga (p.98-100).

Jenis-jenis tradisi lisan yang bercorak bukan cerita dalam komuniti Dayak Kanayatn meliputi *sampore*, *lala*, *tanung*, *baremah*, *renyah*, *batimang*, *salong*, *sungkalatn*, *bacece*, *pangka*, *mura'atn*, *liatn*, *mulo*, *gawe*, *totokng*, *nyangahatn*, *dendo*,

dan *lenggang*. *Sampore'* adalah upacara yang berhubung kait dengan pemulihan hubungan yang pernah cacat atau berselisih faham, seperti dalam upacara perubatan *lenggang*, *liatn*, *dendo*, *babuis* (kerana jukat atau diganggu oleh roh halus). Perubatan ini dilakukan dengan mengelilingkan ayam pada orang yang diubati (*bapipis*) dan menggunakan tepung tawar.

*Lala'* adalah pantang larang bagi masyarakat Dayak Kanayatn untuk memakan makanan jenis tertentu dan melakukan pekerjaan tertentu. Sebagai contoh, berpantang (*balala'*) setelah mengadakan upacara *ka' Panyugu*. *Tanung* adalah upacara untuk menentukan jenis tindakan yang terbaik sebelum melakukan sesuatu dalam keadaan mendesak, seperti keadaan darurat, perang, dan lain sebagainya. *Tanung* dibahagikan kepada lima jenis, iaitu *tanung ai'*, *tanung tali*, *tanung karake'*, *tanung sarakng pinang*, dan *tanung dapa' layakng*. *Baremah* adalah ungkapan syukur ke atas hasil pekerjaan, seperti upacara selepas menuai. *Baremah* boleh dikatakan sebagai kegiatan penutup setelah melaksanakan suatu kegiatan.

*Renyah* adalah sejenis pantun yang dilagukan yang biasanya mengandungi nasihat, sindiran, dan pesanan yang berhubung kait dengan kehidupan. *Renyah* biasanya didendangkan ketika bekerja di ladang, di kebun, atau di hutan. *Batimakng* adalah kegiatan yang bersifat hiburan atau pujukan orang tua kepada anak-anaknya sebagai ungkapan rasa sayang. Biasanya dibawakan pada waktu lapang atau ketika hendak tidur, seperti pepatah, pantun atau lagu (lagu mendodoi tidur). *Sungkalatn* atau *sungkaatn* adalah cerita berbentuk perumpamaan atau pepatah yang bertujuan memberi peringatan, penjelasan, dan nasihat.

*Salong* adalah cerita berbentuk sindiran tentang suatu kebiasaan atau perilaku yang kurang baik dalam pergaulan hidup dalam masyarakat. *Sungkalatn* atau *sungkaatn* adalah cerita berbentuk perumpamaan atau pepatah yang bertujuan memberi peringatan,

penjelasan, dan nasihat. *Bacece'* adalah rundingan para tokoh kampung, sanak keluarga, kerabat kampung mengenai budi dan hutang orang yang telah meninggal.

*Pangka'* adalah upacara bermain gasing yang tujuannya untuk mengenang atau memperingati *Ne' Barukng Kulup* yang telah membawa padi turun ke bumi dan mengajar tradisi berladang kepada manusia. *Mura'atn* adalah sejenis doa yang diucapkan secara pribadi agar tidak ditimpa malapetaka. *Mulo* pula adalah upacara mengasingkan orang yang melanggar adat istiadat dalam suatu masyarakat adat.

*Liatn* adalah upacara ritual yang bersifat magis dan sakral dalam bentuk tarian dan mantra (dinyanyikan). Tujuan pelaksanaan upacara ini adalah untuk *babore* (berubat), *mayar niat* (membayar nazar), *ngangkat paridup* (mengharapkan kehidupan yang lebih baik), dan sebagainya. Tujuannya bergantung pada keluarga yang melaksanakan upacara ini.

*Gawe* (gawai) adalah upacara syukur ke atas semua yang telah diberikan *Jubata* atau menandai permulaan suatu kehidupan baru, seperti *gawe padi* (pesta padi), *gawe balak* (pesta berkhatan), dan *gawe panganten* (pesta perkahwinan). *Totokng* adalah upacara penghormatan untuk kepala kayau (kepala hasil mengayau) agar tidak terkena kutuk oleh kepala tersebut. Upacara ini boleh dikatakan untuk membuang *sangar* (dosa) atas kesalahan yang dilakukan oleh nenek moyang ketika mengayau pada zaman dahulu.

*Nyangahatn* adalah upacara sembahyang atau berdoa menurut agama asli orang Dayak Kanayatn. *Nyangahatn* biasanya dilakukan sebelum melakukan sesuatu atau ketika memulakan suatu upacara agar selamat dan terhindar dari gangguan makhluk halus. *Nyangahatn* juga digunakan untuk memanggil roh halus yang akan membantu dalam ritual pengobatan tradisional, seperti pengobatan dalam upacara *liatn*. *Dendo* dan

*lenggang* adalah ritual perbomohan tradisi Dayak Kanayatn yang bersifat magis. Tujuan upacara ini biasanya menyesuaikan niat orang atau keluarga yang melaksanakan upacara tersebut.

### **3.4 Cerita Rakyat Dayak Kanayatn**

Cerita rakyat Dayak Kanayatn merupakan pernyataan budaya komuniti Dayak Kanayatn yang mengisahkan pelbagai ragam peristiwa yang berkaitan dengan ‘*world view*’ komuniti tersebut. Cerita rakyat Dayak Kanayatn dianggap sebagai suatu cerminan dan warisan budaya komuniti tersebut yang bertamadun tinggi. Cerita rakyat berisi pengungkapan alam fikiran, pengalaman hidup manusia dengan segala aspeknya, tradisi-tradisi, dan nilai-nilai budaya komuniti Dayak Kanayatn yang diungkapkan melalui bahasa sebagai medianya.

#### **3.4.1 Pengklasifikasian Cerita**

Cerita rakyat Dayak Kanayatn merupakan sebahagian daripada tradisi lisan Dayak Kanayatn. Jika dibandingkan dengan pembahagian jenis cerita rakyat menurut beberapa ahli yang dirujuk dalam kajian ini seperti James Danadjaja (1990); Saripan Sadi Hutomo (1991) ; Harun Mat Piah (2006); Mohd. Taib Osman (1991), cerita rakyat Dayak Kanayatn memiliki keunikannya tersendiri. Namun demikian, dapat juga dikatakan bahawa perbezaan tersebut terletak pada penamaannya sahaja. Dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, mitos dan legenda dinamakan *gesah*, dongeng dinamakan *singara*, dan cerita tentang asal-usul keturunan dinamakan *osolatn*.

Dalam penyelidikan ini, terdapat enam belas buah cerita yang dianalisis. Terdapat tiga buah cerita daripada enam belas cerita yang dikelompokkan sebagai

*gesah*, iaitu cerita NBK, RS, dan DD. Ketiga-tiga cerita tersebut mengisahkan peristiwa dan tokoh yang diyakini komuniti Dayak Kanayatn betul-betul terjadi dan pernah hidup pada masa dahulu sebagai nenek moyang Dayak Kanayatn. Tiga belas cerita yang lain dikelompokkan sebagai *singara* kerana cerita-cerita tersebut merupakan hasil rekaan (dongeng) belaka yang digunakan untuk menanamkan kearifan-kearifan tempatan yang dimiliki komuniti Dayak Kanayatn. Cerita yang tergolong sebagai *singara* adalah DB, M, ND, UU, KKdK, PAAMB, MOBBdDIOP, SBdSM, PCTTB, MTdR, SMB, BRdBB, dan BK.

### 3.4.2 Latar Cerita

Latar dalam cerita rakyat yang dikaji sesuai dengan keadaan ataupun tempat daripada masa lampau. Peristiwanya kebanyakan berlaku di kayangan, *subayatn*, di rumah panjang, *radakng*, hutan rimba, ladang, sungai, gunung, tempat-tempat keramat, dan pohon-pohon besar. Hubungan yang erat antara komuniti Dayak Kanayatn dengan alam melahirkan cerita tentang persahabatan manusia dengan binatang, manusia dengan hantu, manusia dengan makhluk ghaib lainnya. Dalam cerita ND, dikisahkan persahabatan Ne' Doakng dengan *Bujakng Nyangko* iaitu *kamang* (panglima hantu) yang sangat berani berdasarkan kepercayaan Dayak Kanayatn.

“Kita berdua bersahabat sahaja, kalau kamu hendak pergi ke mana-mana, atau ada keperluan sebut sahaja namaku, *Bujakng Nyangko*, kita akan dapat bertemu kembali.” (ND, p.61).

Dalam cerita RS, *Bujakng Nyangko* dikisahkan berkahwin dengan manusia sehingga keturunannya Ria Sinir menjadi *pangalangok* (panglima perang).

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka berkahwin, *Bujakng Nyangko* ghaib dan tinggal di bukit Samabuing. (RS, p.40).

Dalam cerita SBdSM pula, telah dikisahkan bagaimana Bunsu' yang sudah bersuami telah jatuh cinta sehingga berselingkuh dengan haiwan, iaitu Raja Biawak.

Entah bagaimana Raja Biawak tergilagila dan jatuh hati kepada Bunsu'. Keinginannya itu diutarakan oleh Raja Biawak kepada Bunsu. "Saya sudah bersuami, tetapi terlanjur kamu suka dan jatuh hati padaku, aku rela," kata Bunsu'. Akhirnya mereka menjadi sepasang kekasih.(SBdSM, p.87).

Dalam cerita SMB, dikisahkan Mambang yang pergi berburu akhirnya tersesat di hutan rimba dan terpaksa berkahwin dengan hantu penghuni rumah yang ditemuinya di hutan tersebut.

"Kita berdua mesti menjadi suami-isteri, tadi sudah aku katakan bahawa kamu masih beruntung," kata hantu itu. "Ya, kalau begitu terpaksa saya turutkan," kata Si Mambang. Akhirnya, mereka menjadi suami isteri. (SMB, p.73-74).

Kayangan digambarkan sebagai negeri atas, negeri yang makmur dan sejahtera. Kayangan merupakan tempat yang menyenangkan dan membahagiakan dan semuanya telah disediakan di sana. Oleh sebab itu, berkahwin dengan manusia kayangan merupakan cita-cita manusia daripada bumi agar kehidupan mereka menjadi lebih sejahtera. Cita-cita atau harapan manusia seperti ini wujud dalam cerita-cerita rakyat. Dalam cerita NBK, telah dikisahkan Ne' Ja'ek berkahwin dengan Dara Amutn dan Ne' Baruakng berkahwin dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi.

Hasil perkahwinan tersebut, Ne' Ja'ek dan Dara Amutn dikurniakan empat orang putera yang gagah perkasa, iaitu *Tumbak Lasok*, *Tungu Ano*, *Gantang Timah* dan *Buruk Batakng*.(NBK, p.2).

Ne' Jamani dan Ne' Baruakng kemudian dikahwinkan oleh keluarganya. Mereka hidup dalam suasana bahagia di rumah panjang itu. Hari-hari mereka dengan gelak tawa. Ne' Jamani pun mengandung dan melahirkan seorang anak, anak manusia, seorang lelaki. Baruakng menamakan anak itu dengan nama Jumawar. (NBK, p.19).

Dalam cerita UU pula, dikisahkan sebuah negeri/ tempat yang bernama *Subayatn*. *Subayatn* adalah tempat bersemayam roh-roh manusia yang telah meninggal dunia. Dijelaskan juga bahawa kehidupan di *Subayatn* tidak berbeza dengan kehidupan di dunia. Keadaan ini bermakna bahawa tukang cerita memahami dunia orang yang telah meninggal dunia sama sahaja dengan dunia ketika mereka masih hidup. Perhatikan teks berikut.

Ayam itu berkata, “Kot-kot, kotek Uma’ Umang hampir datang.” Pemilik rumah itu tidak mendengar kata-kata ayam itu. Kedua-dua bersaudara itu terus saja mengayun pohon kelapa itu. Ketika hampir tergapai jemuran itu, pohon kelapa itu pun meliuk-liuk kembali. Ayam itu berkata lagi, “Kot-kot, kotek Uma’ Umang hampir datang.” Pemilik rumah itu kemudian mendengar kata ayam itu. ”Waduh! Mengapa ayam berkokok menyebut nama Uma’ Umang,” tanyanya kepada suaminya. “Waduh rupanya kedua-dua anak kita,” kata isterinya. (UU, p.64).

Kehidupan di *Subayatn* adalah kehidupan yang penuh dengan kebahagiaan dan kesejahteraan, tiada lagi malapetaka, penderitaan, permusuhan dan penyakit yang mengancam kehidupan mereka. *Subayatn* merupakan *tempat* istirahat jiwa-jiwa manusia yang sudah meninggal dunia, mereka hidup abadi dan kekal sifatnya. Perkara tersebut dapat dilihat berdasarkan petikan berikut.

Mendengar ucapan isterinya, suaminya pun keluar. Dikaitnya hujung kelapa itu. Diambilnya anaknya satu per satu. Kemudian kedua-dua anak itu menceritakan bahawa mereka berdua hendak dibunuh oleh buta itu. Bapanya berkata, “Jangan risau, kamu sudah sampai di sini, syukurlah sudah selamat, memang rezeki kamu berdua.” Rupanya kedua-dua anak itu telah pergi ke *subayatn* (alam suci) dan bertemu dengan ibu bapanya di sana.(UU, p.64).

### 3.4.3 Pelakon Cerita

Pelakon cerita dalam cerita-cerita rakyat terdiri daripada manusia, manusia kayangan, hantu, haiwan, dan makhluk-makhluk ghaib lain. Pemberian nama kepada

para pelakon cerita boleh dikatakan cukup unik. Di hadapan nama pelakon akan ditambah dengan kata sapaan *Ne'*. Penambahan kata sapaan ini bertujuan untuk memberi penghormatan kepada pelakon kerana beliau dilihat telah berjasa mewariskan pelbagai latar dan tradisi untuk komuniti Dayak Kanayatn.

*Ne'* merupakan singkatan daripada kata *Ene'* yang bermaksud nenek. Bagi komuniti Dayak Kanayatn, sapaan *Ne'* tidak membezakan jantina seseorang. Oleh sebab itu, sama ada lelaki mahupun perempuan yang sudah tua boleh disapa dengan menggunakan sapaan *Ne'*. Dalam cerita yang dianalisis, dapat dilihat bahawa sapaan *Ne'* cukup banyak ditujukan kepada para pelakon seperti *Ne' Panitah*, *Ne' Pangadu*, *Ne' Ja'ek*, *Ne' Panguing*, *Ne' Baruakng Kulup*, *Ne' Si Putih Panara Subayatn*, *Ne' Petor Batu Buntar Muha*, *Ne Dendekng We' Angan*, *Ne' Palis*, *Ne' Lede Dalam Buanatn*, *Ne' Lantokng We' Lana*, *Ne' Unte'* dari Tanjung Bunga, *Ne' Dara Itapm*, *Ne' Jamani Tabikng Tingi*, *Ne' Rarapm*, dan *Ne' Gambang Gumbang*.

Selain itu, penggunaan kata *Dara* dan *Dayakng* di hadapan nama pelakon cerita turut ditemui. Seseorang yang diberi nama *Dara* atau *Dayakng* merujuk kepada perempuan. Kata *Dara* adalah istilah yang diperuntukkan untuk perempuan yang sangat cantik dan memiliki kekuatan *super natural*, seperti *Dara Amutn*, *Dara Bojang* dan *Dara Itapm*. Kata *Dayakng* pula diberikan kepada perempuan berani yang memiliki kesaktian, seperti *Dayakng Dinar*, *Dayakng Langa*, dan *Dayakng Litatn*.

Nama *Maniamas* adalah nama yang paling terkenal yang digunakan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. *Maniamas* adalah pelakon cerita yang mempunyai pelbagai watak. Daripada kesemua cerita yang dianalisis, nama *Maniamas* digunakan dalam lima buah cerita, iaitu dalam cerita NBK, DB, M, MOBBdDIOP, dan MTDR.

Selain itu, watak *Maniamas* juga wujud dalam pelbagai variasi. Dalam cerita NBK, *Maniamas* digambarkan berperwatakan berani, pemaarah, dan pendendam. Dalam cerita DB, *Maniamas* berperwatakan pantang menyerah, tekun, dan penyayang. Dalam cerita M pula, *Maniamas* berwatak kasar, pemaarah, tidak setia, dan berani mengakui kesalahannya. Dalam cerita MOBBdDIOP, *Maniamas* berwatak bertanggungjawab, rendah hati, pemberani, waspada, dan setia. Dalam MTDR pula, *Maniamas* berwatak jenaka, curang, tidak membalas budi, dan penipu. Perbezaan watak *Maniamas* dalam lima cerita tersebut tidak dapat dijadikan asas untuk menentukan stereotaip watak *Maniamas*. Nama *Maniamas* tidak serta merta merujuk pada watak tertentu.

#### 3.4.4 Mesej Cerita

Cerita rakyat merupakan salah satu media yang digunakan untuk menyampaikan mesej-mesej penting kepada masyarakat. Hal ini bertujuan agar masyarakat dapat mempelajari pelbagai perkara dari pelbagai cerita yang mengandungi nilai-nilai kebaikan. Dari enam belas cerita yang dianalisis, terdapat mesej-mesej berikut.

##### a. Patuh kepada Adat Resam yang Berlaku

Dalam cerita NBK, RS, M, DB, dan MOBBdDIOP tergambar dengan jelas bahawa setiap warga masyarakat perlu mematuhi ketentuan adat dan tradisi yang berlaku. Masyarakat yang demikian dinamakan masyarakat yang bertamadun tinggi. Apabila berlaku pelanggaran adat, maka semua yang berkaitan akan menerima hukuman adat dan hukuman sosial, iaitu berupa pemencilan dalam hidup bermasyarakat atau diberikan istilah tertentu. Sebagai contoh, Ne' Baruakng diberikan gelaran *kulup* kerana dia tidak *babalak*/tidak bersunat. Ne' Ja'ek pula harus meninggalkan rumah panjang, isteri, dan anak-anaknya kerana tidak mendapatkan kepala *kayau* ketika pergi

mengayau. Ne' Ja'ek dianggap telah memalukan isteri dan keluarganya. Oleh sebab itu, dia terpaksa diusir daripada menanggung malu. Ketaatan kepada adat dan tradisi merupakan sesuatu yang tidak dapat ditawar.

Dalam cerita rakyat juga, Ne' Baruakng Kulup perlu membayar adat perceraian kepada Ne' Si Putih Panara Subayatn dan Ne' Petor Batu Buntar Muha kerana Baruakng dianggap tidak beradat kerana telah meninggalkan kedua-dua isterinya itu secara diam-diam. Baruakng dinilai kurang bertanggungjawab. Oleh itu, untuk menebus kesalahannya itu, Baruakng perlu bersedia membayar adat agar nama baiknya dapat dipulihkan dan hubungannya dengan kedua-dua mantan isterinya dan anak-anaknya dapat berjalan baik kembali.

#### **b. Perlu Membina Hubungan Baik dengan Sesama Makhluk Hidup**

Alam dan segala isinya dijadikan oleh *Jubata* untuk semua makhluk hidup. Manusia sebagai makhluk yang mempunyai akal budi diberi tugas untuk memelihara alam semesta ini dan menggunakannya dengan bijaksana bersama dengan makhluk hidup yang lain. Untuk menjalankan tugas tersebut, mahu atau tidak, manusia perlu memelihara hubungan baik dengan semua makhluk hidup agar tercipta keseimbangan dan keharmonian. Dalam cerita yang telah dianalisis, manusia juga diajar untuk bersahabat dengan sesama manusia, haiwan, hantu, mahupun makhluk ghaib yang lain.

Dalam cerita NBK, dapat dilihat bagaimana manusia membina hubungan baik dengan sesama mereka, dengan haiwan, dengan hantu, dan dengan persekitarannya. Hal itu bertujuan untuk menjaga keharmonian di antara makhluk hidup. Maniamas yang kurang senang dengan jawapan Ja'ek ketika pertama kali berjumpa dengannya, namun dia tetap mengajak pemuda itu (orang asing) untuk menginap di rumah panjang mereka,

bahkan dia juga berkahwin dengan Dara Amut, adiknya. Sikap menghormati tetamu juga terdapat dalam cerita DB, RS, BK, dan KKdK.

### **c. Hormat dan Patuh kepada Orang Tua**

Hormat dan patuh kepada orang tua adalah keutamaan dalam hidup. Dalam tradisi Dayak Kanayatn, orang tua merupakan perwakilan daripada *Jubata* di dunia ini. Ketidapatuhan pada nasihat dan kata-kata orang tua boleh mendatangkan bencana dalam hidup. Ne' Baruakng Kulup yang melanggar nasihat ibunya akhirnya berkahwin dengan hantu tanpa disedarinya. Bahkan peristiwa tersebut berlaku sebanyak dua kali. Peristiwa tersebut menunjukkan bahawa sebenarnya Ne' Baruakng Kulup bukannya tidak sedar, tetapi sememangnya tidak patuh kepada nasihat ibunya. Setelah dua kali ingkar terhadap pesanan ibunya, barulah Baruakng berhati-hati dan mendengar semua yang dinasihatkan oleh ibundanya.

Hal yang sama juga dialami oleh dua bersaudara yang asyik bermain gasing sehingga lupa akan suruhan ibunya untuk menjaga jemuran padi daripada gangguan binatang lain dan dielak daripada terkena hujan. Namun apakah yang telah berlaku? Padi yang dijemur itu hanyut dibawa oleh air hujan. Ketidapatuhan tersebut mengakibatkan ibundanya tidak menanakkan nasi untuk kedua-dua anaknya itu sehingga mereka meninggalkan rumah dan hidup di alam bebas. Keadaan alam yang dingin dan lembap membuatkan mereka berubah menjadi dua ekor burung, iaitu burung ruai dan burung bubut. Disebabkan adiknya yang tidak setia dan mengingkari janji, akhirnya kedua-dua bersaudara itu hidup terpisah. Adiknya berubah menjadi burung ruai dan hidup di rimba belantara dan kakaknya berubah menjadi burung bubut dan hidup di semak-samun.

#### **d. Ketekunan dan Kerja Keras akan Membuahkan Keberhasilan**

Dalam cerita DB telah dikisahkan bagaimana Maniamas dan pemuda-pemuda kampungnya berusaha membuat perahu untuk melamar gadis pujaan mereka, Dara Bojang. Meskipun perahu yang dibuat oleh Maniamas dan rakan-rakannya tidak pernah selesai, namun mereka tetap berusaha lagi keesokan harinya. Akhirnya, Maniamas berjaya berkahwin dengan Dara Bojang.

Hal yang sama juga dilakukan oleh Genakng Ranto. Dia berusaha keras mengajak ayahnya pergi mengayau agar ibunya yang sudah mati dapat dihidupkan kembali jika mereka berjaya mendapat kepala kayau. Usaha keras tersebut akhirnya membuahkan hasil. Ibunya hidup kembali dan bersatu dengan Maniamas, ayahnya dan kerana bantuan ayahnya, Genakng Ranto berjaya membunuh Si Dede, iaitu hantu yang membunuh ibunya.

Begitu juga halnya dengan Ria Sinir. Dia rela melakukan semua perintah Raja Palang Pali agar dapat merebut kembali Dara Itapm, kekasihnya yang telah diperisterikan oleh raja tersebut. Disebabkan Ria Sinir berjaya melaksanakan semua perintah raja tersebut, akhirnya dia dapat merebut kembali Dara Itapm dan kemudian berkahwin dan hidup bahagia.

Dengan sekuat tenaga pula, Guanse pun berjaya menyatukan kembali ibu dan ayahnya. Banyak syarat yang diajukan ibunya kepada ayahnya untuk menerima kembali ayahnya (Maniamas) dalam kehidupan ibunya (Dayakng Langa). Dengan penuh bakti kepada kedua-dua orang tuanya, Guanse mampu membantu ayahnya untuk memenuhi semua syarat tersebut. Akhirnya Guanse dapat menyatukan kembali ayah dan ibunya yang telah bercerai kerana ayahnya berkahwin dengan perempuan lain.

#### e. Kesolidieran dan Konsisten

Disebabkan rasa solidariti yang tinggi kepada saudara-maranya yang ada di bumi, Ne' Baruakng Kulup akhirnya berjaya membawa padi ke bumi secara sembunyi-sembunyi. Perbuatan mencuri padi orang tuanya sebenarnya adalah perbuatan yang salah, namun kerana tujuannya yang mulia, perbuatan Ne' Baruakng Kulup ini dinilai sebagai perbuatan yang berani dan berani mengambil risiko serta bernilai positif.

Rasa solidariti yang tinggi juga ditunjukkan oleh Mambang dan *Bujakng Nyangko*. Kedua-duanya sepakat bersahabat dan membahagikan hasil buruan mereka secara adil walaupun kedua-duanya bukan makhluk yang sejenis. Mambang adalah seorang manusia manakala *Bujakng Nyangko* adalah *kamang*.

Sikap konsisten wujud dalam perilaku yang patuh pada kesepakatan yang telah ditentukan. Hal ini dapat dilihat dalam permainan gasing oleh Ne' Baruakng Kulup dengan saudara-maranya yang berada di bumi. Permainan tersebut berlangsung dengan aman dan damai kerana masing-masing patuh pada latar yang telah ditentukan. Sikap konsisten ini juga ditunjukkan oleh Kijang, iaitu dia benar-benar patuh pada perjanjiannya dengan Kura-kura hingggakan dia mati terpanggang kerana sikap setianya itu.

#### 3.4.5 Fungsi Cerita Rakyat

Dalam kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn difahami bahawa manusia diciptakan oleh *Jubata* sebagai sebahagian daripada alam semesta. Kesejahteraan, keberadaan, keselarasan, keserasian, kedamaian, dan keharmonian dengan alam semesta dan persekitarannya sangat bergantung pada cara berfikir, cara memutuskan, dan cara bertindak yang dilakukan manusia terhadap alam persekitaran.

Komuniti Dayak Kanayatn dalam sejarah perkembangannya dari masa ke masa telah mempunyai bentuk-bentuk kearifan tempatan yang dipergunakan untuk mengatur hubungan manusia dengan Sang Pencipta, dengan manusia, dengan haiwan, dengan tumbuh-tumbuhan, dan dengan semua makhluk yang berwujud mahupun yang tidak berwujud.

Kearifan-kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn ternyata mempengaruhi cara berfikir, cara bertindak, dan cara menyelesaikan permasalahan yang mereka hadapi dalam hidup bermasyarakat. Kenyataan ini membuktikan bahawa keberadaan cerita rakyat memiliki fungsi yang penting dalam kehidupan komuniti Dayak Kanayatn. Setelah dikaji secara mendalam, dapat dijelaskan bahawa fungsi cerita rakyat mencakupi fungsi penghormatan terhadap leluhur dan Sang Pencipta, fungsi pelestarian terhadap sumber daya alam, fungsi pengesahan berlakunya adat resam dan tradisi, fungsi penolakan terhadap adat yang tidak relevan, fungsi didaktis, dan fungsi hiburan.

#### **a. Fungsi Didaktis**

Cerita rakyat berfungsi untuk menanamkan nilai-nilai kebaikan kepada generasi penerusnya. Contohnya, nilai-nilai kebaikan yang dimaksudkan ialah menghargai dan patuh pada adat resam, menghargai dan patuh pada orang tua, bekerjasama, bermusyawarah, menghargai dan menjaga kelestarian alam, mengambil berat sesama manusia, bersahabat baik dengan semua orang dan semua makhluk, mampu bersikap adil, solider, konsisten, rendah hati, serta hormat dan baik kepada tetamu (orang asing).

Kearifan-kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat sangatlah beragam jenisnya. Kearifan-kearifan tersebut ada yang wujud sebagai sebuah benda, sebagai tradisi/upacara, sebagai konsep atau pemikiran, dan sebagai sikap atau perilaku. Contoh

kearifan tempatan yang wujud sebagai benda ialah rumah panjang, *radakng*, *dango padi*, dan *gasing*. Yang wujud sebagai tradisi pula adalah seperti tradisi berladang, tradisi batalah, tradisi babalak, tradisi mengayau, dan upacara notokng. Yang wujud sebagai konsep atau pemikiran seperti *sumpanan*, turun ke bumi, Kayangan, dan Subayatn. Yang wujud sebagai sikap atau perilaku seperti rendah hati, saling menolong, adil, pemberani, bertanggung jawab, adil, jujur, kesolideran, konsekuen, setia, ramah, percaya pada *Jubata*, saling menghormati, dan sabar.

Kearifan-kearifan tempatan ini mempunyai fungsi mendidik kepada generasi kini dan yang akan datang. Dengan membaca cerita rakyat dapat ditemukan nilai-nilai luhur dari generasi masa lampau dan dapat diterapkan dalam kehidupan masa kini sesuai dengan tuntutan yang ada. Kearifan-kearifan tempatan mendidik masyarakat untuk patuh dan taat kepada adat resam, tradisi-tradisi, nilai-nilai, dan kebijaksanaan-kebijaksanaan yang ada sehingga menjadi masyarakat yang tertib dan bertamadun tinggi. Fungsi didaktis ini mengekalkan kearifan tempatan yang bersesuaian dengan keadaan masa kini.

#### **b. Fungsi Penghormatan kepada Leluhur dan Sang Pencipta**

Dalam cerita rakyat yang diselidiki, diketahui bahawa komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang sangat menghargai dan menghormati para leluhur mereka. Dalam setiap upacara *nyangahatn* nama *Jubata* (Tuhan/Sang Pencipta) dan nama para leluhur itu disebutkan satu per satu dan dipersembahkan sesajian sebagai ungkapan rasa syukur. Dalam melaksanakan tradisi apa pun selalu didahului dengan *nyangahatn* (pembacaan doa).

Menurut I Made Purna (2012), salah satu fungsi upacara adalah untuk mendapatkan kepuasan psikologis sehingga para peserta upacara akan merasa lebih

percaya diri, merasa aman kerana terlindungi, dan memiliki keyakinan bahawa upacara atau tradisi yang dilaksanakan akan berjalan dengan lancar (p.66).

Dalam kepercayaan asli Dayak Kanayatn, diyakini bahawa penghormatan kepada *Jubata* (Sang Pencipta) akan terkabul kerana bantuan dari para leluhur sehingga akan membawa keberkahan bagi setiap orang yang tinggal di kampung itu. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai secara turun-temurun bahawa roh para leluhur akan membantu dan memberikan rezeki dan berkat kepada manusia dengan berlimpahnya hasil tuaian yang mereka dapatkan daripada ladang dan sawah mereka. Mereka akan diberi kemudahan-kemudahan dalam setiap pekerjaan yang mereka lakukan. Oleh itu, menjadi tanggungjawab sebagai keturunannya memberikan penghormatan dalam bentuk *nyangahatn* yang dilengkapi dengan sesajian sebagai ungkapan syukur.

Upacara *notokng* juga termasuk upacara ungkapan rasa syukur kepada *Jubata* dan roh para leluhur kerana telah memenangkan beberapa buah *kepala kayau* dalam peperangan melawan komuniti lain. Upacara ini dilakukan untuk kebaikan, kedamaian, dan ketenteraman kampung. Upacara *notokng* ini juga sebuah kewajiban yang harus dilaksanakan oleh masyarakat sesuai permintaan korban kayau sebelum yang bersangkutan meninggal dunia. Upacara *notokng* dapat dipandang sebagai upacara bersih kampung. Jika upacara ini tidak dilaksanakan, maka akan mendatangkan musibah pada seisi kampung dan dapat mendatangkan malapetaka.

Kepercayaan yang sudah turun-temurun dilaksanakan ini secara psikologis memberikan dampak kepada ketenangan dalam berfikir dan bertindak hinggakan masyarakat dapat bekerja dan melaksanakan aktiviti dengan baik dan hasil pekerjaannya juga akan bertambah baik. Pelaksanaan upacara atau tradisi-tradisi ini dimaknai sebagai upaya mencapai kesejahteraan, perlindungan, keamanan, ketenteraman, dan kedamaian.

### c. Fungsi Pelestarian terhadap Sumber Daya Alam

Dalam pandangan faham *determinisme* lingkungan, manusia dipandang sebagai makhluk yang mentalitinya ditentukan oleh lingkungan alam. Perkembangan kebudayaan manusia sangat ditentukan oleh lingkungan alam persekitarannya. Hal ini berbeza dengan pandangan *possibilisme* yang menyatakan bahawa perkembangan kebudayaan ditentukan oleh manusia, alam hanya memfasilitasi sahaja. I Made Purna (2012) mengatakan bahawa fasiliti yang dimaksud berupa tanah, iklim, dan kawasan yang ada (p.74-75).

Manusia adalah makhluk yang paling luhur dalam alam semesta ini berbanding dengan makhluk hidup yang lainnya. Manusia diberi kekuasaan untuk mengelola bumi berserta isinya bagi kesejahteraan hidupnya. Keluhuran martabat, pemikiran, dan perilakunya menempatkan manusia patut menjadi contoh dan teladan dalam pengelolaan tata kehidupan di dunia ini. Namun realitinya, manusia dengan segala kemampuannya dapat mengubah, memelihara, bahkan sesetengahnya merosakkan alam.

Komuniti Dayak Kanayatn berkewajiban memelihara dan mengelola alam persekitarannya seperti yang telah dicontohkan oleh nenek moyang mereka, terutama dalam mengelola hutan. Komuniti Dayak Kanayatn dididik untuk memanfaatkan hutan secara bijaksana kerana hutan/alam ini bukan hanya milik manusia belaka tetapi milik semua makhluk yang ada di dalamnya. Komuniti Dayak Kanayatn tidak akan merambah hutan secara sembarangan untuk berladang. Ada aturan yang perlu dipatuhi dan junjung tinggi berhubung kait dengan pemanfaatan hutan untuk kawasan pertanian. Melalui tetua adat, mereka akan memilih kawasan mana yang dianggap sesuai dengan memperhatikan tanda-tanda alam seperti bunyi-bunyi *rasi* dan memperhatikan letak bintang di langit.

Dalam cerita yang dianalisis, kegiatan berladang paling banyak dikisahkan. Bermula dari mempersiapkan benih, membersihkan hutan untuk diladangi, membakar kawasan yang sudah dibersihkan, menugal, merumput, panen, hingga penyimpanan padi di *dango padi* (lumbung). Diceritakan pula bahawa kawasan yang sudah diladangi, dibiarkan menjadi hutan kembali untuk meremajakan dan menyuburkan tanah. Kearifan dalam menggunakan kawasan untuk berladang ini merupakan salah satu contoh yang dilakukan Dayak Kanayatn untuk melestarikan hutan sebagai sumber daya alam yang memberikan kehidupan kepada mereka.

Begitu pula halnya jika mengambil kayu di hutan, masyarakat perlu melakukannya dengan mengutamakan kemanfaatannya. Dalam cerita DB, dikisahkan bahawa Maniamas dengan pemuda-pemuda sekampungnya yang tidak pernah berhasil membuat perahu. Kayu yang ditebang pada siang hari dan diolah menjadi perahu, berubah menjadi sebatang pohon pada keesokan harinya. Penggalan cerita ini sebenarnya ingin mendidik masyarakat bahawa penggunaan kayu adalah berdasarkan manfaatnya sahaja. Tidak boleh menggunakan hasil hutan untuk tujuan yang tidak penting.

#### **d. Fungsi Pengesahan Berlakunya Adat Resam dan Tradisi**

Dalam cerita-cerita yang dianalisis, dikisahkan bagaimana komuniti Dayak Kanayatn melaksanakan pelbagai adat resam dan tradisi yang harus mereka lakukan dalam hidup bermasyarakat. Tradisi-tradisi itu dilakukan dengan penuh kesedaran dan tanggungjawab kerana telah menjadi tanggungjawab mereka untuk menjaganya.

Kepatuhan terhadap adat resam dan tradisi menunjukkan bahawa komuniti Dayak Kanayatn merupakan komuniti yang beradab dan bertamadun tinggi. Tradisi berladang, tradisi *batalah*, tradisi *babalak*, tradisi mengayau, tradisi berburu, adat

perkahwinan, adat perceraian, adat kematian dan lain-lain dipatuhi dan dihormati untuk menjaga keselarasan dan keseimbangan hidup manusia dalam hubungannya dengan *Jubata*, sesama manusia, haiwan, tumbuh-tumbuhan, alam, dan semua makhluk yang menghuni alam ini. Kearifan-kearifan tempatan dalam cerita-cerita tersebut berfungsi untuk mengukuhkan dan mengesahkan berlakunya adat resam dan tradisi-tradisi yang wujud dalam hidup bermasyarakat bagi komuniti Dayak Kanayatn. Dalam realitinya, tradisi-tradisi dan upacara-upacara adat sememangnya dilakukan dalam kehidupan komuniti Dayak Kanayatn.

#### **e. Fungsi Penolakan terhadap Tradisi yang Tidak Relevan**

Selain berfungsi untuk mengesahkan berlakunya adat resam dan tradisi, kearifan tempatan juga berfungsi menolak tradisi yang dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai moral dan kesantunan. Dalam cerita yang dianalisis, tradisi mengayau merupakan tradisi yang dipandang tidak sesuai dengan nilai-nilai moral yang ada di masyarakat. Membunuh seseorang dilihat sebagai perbuatan yang jahat. Perhatikan kutipan berikut ini.

Jauh di Negeri Kayangan, *Ne' Panitah* dan *Ne' Pangadu*, yang ternyata adalah ayah dan ibu Ne' Ja'ek, sangat terkejut ketika melihat di bumi, Ne' Ja'ek, telah ikut pergi mengayau.

“Wah, ternyata anak kita Ja'ek ingin pergi membunuh orang. Perbuatan yang jahat itu ingin ia lakukan. Ini tidak boleh kita biarkan,” kata Ne' Panitah khawatir.

“Lalu bagaimana cara kita menghentikan keinginan Ja'ek yang jahat itu?” tanya Ne' Pangadu khawatir pula (NBK,p.2).

Melanggar adat dan tradisi juga dipandang sebagai perbuatan yang tidak baik. Baruakng Kulup dinilai tidak bertanggungjawab terhadap kedua-dua isterinya yang terdahulu kerana Baruakng meninggalkannya secara diam-diam tanpa membayar adat

perceraian. Menurut aturan, Baruakng tidak boleh berkahwin lagi sebelum dia menceraikan kedua isterinya yang terdahulu. Kerana melarikan diri, Baruakng kemudian secara senyap berkahwin dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi. Perbuatan Ne' Baruakng ini tidak boleh dituruti kerana perbuatannya ini melanggar adat perkahwinan. Kearifan tempatan menolak kebiasaan atau tradisi yang tidak sesuai dan melanggar adat seperti ini.

#### **f. Fungsi Rekreasi**

Dengan pelaksanaan pelbagai tradisi sudah tentu memberikan kesan pada peningkatan aktiviti masyarakatnya. Umumnya masyarakat di kampung terlibat dalam pelbagai tradisi yang dilaksanakan. Sebagai salah satu contoh, ketika Maniamas berkahwin dengan Dara Bojang dalam cerita DB, dikisahkan seluruh penduduk di kampung itu turut terlibat. Ada yang menyiapkan makanan untuk berpesta, ada yang datang sebagai tamu, ada yang menjadi panitia. Perkahwinan itu kemudian menjadi sarana untuk berjumpa, bertegur sapa, saling menolong, antara penduduk kampung sehingga terciptalah suasana penuh sukacita, kegembiraan, dan kebahagiaan. Semua penduduk menikmati kebahagiaan yang dirasakan oleh Maniamas dan Dara Bojang apatah lagi pesta perkahwinan ini dimeriahkan dengan malam hiburan yang berlangsung selama tujuh hari, tujuh malam. Pesta perkahwinan sebagai kearifan tempatan telah memberikan kesenangan kepada keluarga, sahabat, saudara mara, dan seluruh masyarakat di kampung tersebut. Fungsi seperti inilah yang dinamakan fungsi rekreasi.

Singkat cerita, Pak Daniang setuju. Mengetahui waktu pesta perkahwinan sudah dekat, bergegas ia mengajak isterinya pergi ke kampung Maniamas, tidak lupa membawa rombongan keluarga dan tetangga (DB, p.38).

Pada saat kedatangan mereka, tamu-tamu yang datang ke rumah Maniamas memang sudah ramai. Kampung yang biasanya sepi, berubah menjadi ramai,

gegap gempita. Betapa tidak, semua warga bersama penduduk kampung terdekat lainnya turut diundang dalam persiapan perkahwinan agung ini (DB, p.38).

Pesta perkahwinan tiba. Selama tujuh hari tujuh malam pesta berlangsung. Berbagai upacara dan hiburan rakyat dari kampung-kampung di sekitar digelegar. Bunyi-bunyian dari gendang, gong dan *dau* di tabuh silih berganti menyambut dan memeriahkan hari perkahwinan agung Maniamas dan Bojang. Kedua-dua mempelai benar-benar berbahagia (DB, 39).

Fungsi rekreasi ini semakin mengikat kebersamaan dan rasa kesolideran yang tinggi dalam komuniti Dayak Kanayatn kerana kesempatan seperti ini tidak terjadi setiap hari, iaitu hanya pada masa-masa tertentu sahaja. Fungsi rekreasi ini juga membantu masyarakat untuk melepas sejenak penat setelah melakukan aktiviti seharian.

### **3.5 Rumusan**

Dayak Kanayatn adalah satu di antara 450-an suku Dayak yang bermukim di Pulau Kalimantan (Borneo). Merujuk pendapat daripada Stohr (1959) dan Mallinckrodt (1982), suku *Klemantan* adalah suku yang menetap di Kalimantan Barat, Indonesia, yang kemudian dikenali dengan nama *Dayak Kanayatn*. Nama *Dayak Kanayatn* diambil dari sebuah buku yang ditulis oleh mubaligh Katolik, Pastor Donatus Dunselman, OFM Cap. Tajuk buku tersebut ialah *Bijdrage Tot De Kennis Van En Adat Der Kendajan Dajak Van West-Borneo*. Buku tersebut ditulis dalam beberapa edisi dalam bahasa Belanda dan Bahasa Dayak. Nama Dayak Kanayatn ini dipopularkan kembali pada pelaksanaan *gawe naik dango* (pesta padi setelah musim menuai) di Kabupaten Pontianak oleh panitia penyelenggara pesta tersebut.

Menurut Sujarni Aloy, dkk. (2008) suku Dayak Kanayatn tersebar secara meluas di tujuh kabupaten dan kota yang berada di wilayah Provinsi Kalimantan Barat, iaitu Kabupaten Pontianak, Kabupaten Landak, dan Kabupaten Bengkayang, Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Sambas, Kota Singkawang, dan Kota Pontianak (p.35).

Komuniti ini hidup bersama-sama dengan suku-suku yang lain, seperti Melayu, Bugis, Batak, Jawa, Madura, Sunda, Cina, dan lain-lain.

Dalam kepercayaan asli suku Dayak Kanayatn, adat resam memiliki peranan yang sangat penting. Bahkan dapat dikatakan bahawa adat-istiadat menegaskan identiti keagamaannya. Dalam kehidupan seharian, adat merupakan kewujudan daripada agama yang mereka anuti dan yakini. Menurut BPS Provinsi Kalimantan Barat, Komuniti Dayak pada amnya beragama Katolik dan Kristian. Begitu juga dengan komuniti Dayak Kanayatn,  $\pm 68\%$  beragama Katolik,  $\pm 29\%$  beragama Kristian, sebahagian kecil ( $\pm 2,5\%$ ) masih beragama suku asli, dan ( $\pm 0,5\%$ ) beragama Islam

Komuniti Dayak Kanayatn juga memiliki tradisi lisan yang diturunkan kepada generasi berikutnya secara lisan. Tradisi lisan dalam komuniti Dayak Kanayatn berhubung kait dengan semua bentuk upacara adat dan adat resam yang mereka miliki. Tradisi lisan Dayak Kanayatn merupakan pengetahuan bersama komuniti ini yang digunakan sebagai informasi, penyaksian, dan kebiasaan lisan. Sastera lisan Dayak Kanayatn merupakan satu bahagian kecil tradisi lisan Dayak Kanayatn. Sastera lisan merupakan milik bersama masyarakat yang berfungsi memelihara keutuhan dan kebersamaan dalam lingkungan hidup komuniti ini. Sastera lisan Dayak Kanayatn digunakan dalam upacara-upacara adat dan boleh dilihat dalam kegiatan-kegiatan rutin seharian.

Cerita rakyat Dayak Kanayatn merupakan sebahagian daripada sastera lisan mereka. Cerita rakyat Dayak Kanayatn merupakan pernyataan budaya komuniti Dayak Kanayatn yang mengisahkan pelbagai ragam peristiwa yang berkaitan dengan '*world view*' komuniti tersebut. Cerita rakyat mengandungi fikiran, pengalaman hidup, tradisi-tradisi, dan nilai-nilai budaya komuniti Dayak Kanayatn yang diungkapkan melalui bahasa sebagai medianya. Memperhatikan penamaan jenis cerita rakyat dalam bahasa

Dayak Kanayatn, kesemua cerita yang dianalisis terbahagi kepada dua kelompok, iaitu *gesah* (legenda atau mitos) dan *singara* (dongeng atau cerita pelipur lara).

Pelakon cerita dalam cerita-cerita rakyat terdiri daripada manusia, manusia kayangan, hantu, haiwan, dan makhluk-makhluk ghaib lain. Di hadapan nama pelakon cerita digunakan sapaan seperti *Ne'*, Dara, dan Dayakng sebagai tanda penghormatan. Nama Maniamas merupakan nama yang paling sering digunakan dalam cerita rakyat dengan berbagai variasi watak. Latar dalam cerita rakyat yang dikaji kebanyakan berlaku di kayangan, *subayatn*, di rumah panjang, *radakng*, hutan rimba, ladang, sungai, gunung, tempat-tempat keramat, dan pohon-pohon besar.

Adapun mesej yang terkandung dalam cerita rakyat yang dianalisis merangkumi hal-hal sebagai berikut: patuh kepada adat resam yang berlaku, perlu membina hubungan yang baik dengan sesama makhluk hidup, hormat dan patuh kepada orang tua, ketekunan dan kerja keras akan membuahkan keberhasilan, serta solider dan konsisten.

Cerita rakyat berfungsi dalam kehidupan masyarakat pemiliknya mahupun bagi sesiapa saja yang membacanya. Dalam penyelidikan ini, terdapat enam fungsi cerita rakyat, iaitu: fungsi didaktis, fungsi penghormatan kepada leluhur dan sang pencipta, fungsi pelestarian terhadap sumber daya alam, fungsi pengesahan berlakunya adat resam dan tradisi, fungsi penolakan terhadap tradisi yang tidak relevan, dan fungsi rekreasi.

## **BAB 4: ASPEK-ASPEK KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN**

### **4.1 Pendahuluan**

Bab ini menghuraikan tentang aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Deskripsi mengenai aspek-aspek kearifan komuniti Dayak Kanayatn mencakupi pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, keterampilan tempatan, sumber daya tempatan, sistem pengambilan keputusan tempatan, dan kesolideran kelompok tempatan.

### **4.2 Aspek-aspek Kearifan Tempatan Komuniti Dayak Kanayatn**

#### **4.2.1 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Pengetahuan Tempatan**

Pengetahuan tempatan sering juga disebut sebagai pengetahuan tradisional menurut Stefany Avonina (2006) merangkumi segala yang berhubung kait dengan aspek-aspek tradisional, baik itu suatu kegiatan atau hasil suatu karya yang biasanya didasarkan pada kebudayaan tertentu (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.7). Menurut Sardjono (2004) pengetahuan tradisional adalah pengetahuan yang dimiliki, dikuasai, dan digunakan oleh suatu komuniti, masyarakat, atau suku bangsa tertentu yang bersifat turun temurun dan terus berkembang sesuai dengan perubahan lingkungan (p.28-29).

Komuniti Dayak Kanayatn memiliki pengetahuan tempatan yang cukup beragam seperti yang wujud dalam cerita rakyat yang dikaji. Pengetahuan tempatan tersebut terdiri daripada (a) pengetahuan tentang tradisi berladang; (b) tradisi pengukuhan yang merangkumi tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, perkahwinan, dan perceraian; serta (c) tradisi perbomohan dan perubatan.

#### 4.2.1.1 Tradisi Berladang

Komuniti Dayak Kanayatn meyakini bahawa Baruakng adalah tokoh yang membawa padi ke bumi dengan menyembunyikan tujuh biji padi di hujung lipatan kemaluannya yang belum disunat. Baruaknglah yang mengajarkan kepada saudara-saudaranya bagaimana padi itu harus ditanam dan dikembangbiakkan.

“Bagaimana cara menanam padi ini, Baruakng?” tanya Dara Amutn. “Oh, senang! Agar tidak kelihatan oleh ayahku dari atas sana, maka Ibu harus menanamnya di dapur. Caranya, tanahnya harus ditugal terlebih dahulu, setelah itu baru padinya dimasukkan ke dalam tugal, “ujar Ne’ Baruakng memberi petunjuk sambil menugalkan biji gasingnya dan menerangkan lebih lanjut cara-cara menanam padi tersebut (NBK, p.13).

Pengetahuan tempatan yang berhubung kait dengan tradisi bertani yang tergambar melalui istilah-istilah berikut ini, membersihkan kawasan untuk diladangi, waktu yang tepat *untuk berladang, benih, nugal, dango uma (pondok ladang), hama, dan lumbang*. Istilah-istilah dalam cerita yang dianalisis tersebut hanya menggambarkan sesetengah daripada kegiatan bertani yang dilakukan komuniti Dayak Kanayatn.

Sebelum padi ditanam di ladang, petani harus membersihkan tempat yang akan dijadikan ladang dengan cara membersihkan kawasan tersebut. Pekerjaan yang dilakukan adalah menebang pohon dan membersihkan rumput atau semak belukar kemudian membakarnya jika sudah kering sehingga tanah tersebut siap untuk bercucuk tanam. Perkakas yang umumnya digunakan untuk menebang pohon-pohon yang besar adalah beliung.

Memang betul, pohon itu pun tumbang dalam waktu yang tidak begitu lama, tidak sampai sebatang rokok, pohon itu telah tumbang. “Akan aku curi perkakas ini, “fikirnya. Dicurinyalah beliung yang bertangkai itu. Keesokan harinya digunakannyalah beliung yang bertangkaikan kayu itu untuk menebang pohon di ladangnya. (PCTTB, p.81).

Waktu berladang juga tidak dilaksanakan sesuka hati iaitu boleh dilakukan pada bila-bila masa. Berladang harus memperhatikan waktu yang tepat agar ladang dapat menghasilkan padi yang baik dan terhindar dari hama penyakit seperti tikus dan burung pipit.

“Tapi bagaimana menentukan waktu yang tepat sehingga dapat menjadi bahagianku dan bahagian kalian berdua?” Tanya ne’ Ja’ek.

“Begini! Kalau ditanam bulan enam maka akan menjadi makanan kami, nah, kalau ditanam bulan dua belas maka akan menjadi makanan Tikus. Untuk itu kami mohon Ja’ek janganlah kami disumpah kalau kami memakan padi yang kalian tanam lebih cepat atau terlambat dari kebiasaannya itu.” ujar Pipit.

“Baiklah! Bererti akan kutanam padi ini pada bulan tujuh, lapan, atau sembilan,” janji Ne’ Ja’ek. (NBK, p.5)

Benih yang akan ditanam juga biasanya dipilih daripada hasil panen (tuaian) yang terbaik. Padi yang dijadikan benih adalah biji padi yang berkualiti tinggi. Benih kemudian ditanam melalui kegiatan *nugal*. Andreas Muhrotien (2012) mengatakan bahawa *nugal* adalah suatu kegiatan menanam padi di ladang pada musimnya. Menurut kebiasaan, kaum lelaki sebagai *panugal* (membuat lubang tugal) dan kaum perempuan sebagai *pamanih* (memasukkan benih pada lubang tugal) (p.74).

Lama-kelamaan Maniamas kembali semula kepada isterinya. Isterinya telah berladang. Ladangnya sudah selesai dibakar dengan baik. Yang perlu dilakukan lagi hanya menugal. Isterinya berkata, “Bang, esok jangan pergi ke mana-mana, bantu saya menugal dahulu. Kalau tidak dibantu saya yang menugal, saya juga yang memasukkan benihnya, dan kandungan saya semakin besar.” Kandungannya semakin membesar hampir tiba waktu bersalin. “Tinggal sebulan lagi saya akan bersalin. saya ke ladang sementara saya masih mampu,” kata isterinya .

Maniamas tidak menjawab dan tidak juga pulang ke tempat lain, dia masih patuh kepada perkataan isterinya. Pagi itu benih pun ditakar, pergilah mereka berdua ke ladang. Suaminya menugal, isterinya memasukkan benih (M, p.48).

Ladang yang sudah ditanami padi perlu dirawat dengan cara menyianginya dan menjaganya dari hama dan gangguan binatang-binatang hutan. Oleh sebab itu, tidak

jarang petani menjaga ladangnya siang dan malam dengan cara mengasapi ladangnya dengan unggun api di sekitar ladang tersebut dan tinggal di pondok ladang yang lazim juga dinamakan *dango uma* (dangau).

Selesai Ujatn dan Maniamas makan, ibunya berpesan: "Kalau kalian berdua bekerja ke hutan tidak perlu selalu bersamaan. Sebaiknya bergantian. Kalau satu membuat sampan, yang lain menunggu ladang. Khawatir ibu dengan ladang itu. soalnya kalau sudah sore, Kera, rusa, Kijang, dan babi dengan liarnya masuk ke ladang. Kalau kalian ingin menunggu, jangan asal pergi, jangan menunggu di pondok. Ibu sudah menyediakan tempat persembunyian, pengintaian binatang-binatang tersebut. Kalian tidak akan keliru sebab di persimpangan jalan menuju ke pondok ladang sengaja kupatahkan kayu. Di sanalah cocok untuk mengintai binatang itu, dan menunggu ladang kita."(DB, p.33).

"Kan sudah ada orang tua itu yang mengurus ladang kita?" kata Maniamas setengah menyanggah Ujatn. "Memang ada sih, tapi bagaimana, soalnya haiwan-haiwan itu tidak takut sama sekali. Sedang juga usahanya, setiap sudut ladang ada api unggun yang asapnya menutupi sebahagian besar ladang," kata Ujatn berkelakar. "Oleh sebab itu kita bergantian," sambung Ujatn. "Kamu juga pergi dan cari tempat yang sudah ditandai ibu; telusuri terus, dan kamu akan mendapatkan tempat dudukku untuk sembunyi, mengintip." (DB, p.35).

*Dango padi* (lumbung) adalah tempat menyimpan padi yang sudah dibersihkan dan dikeringkan. Benih yang akan digunakan untuk bertani pada musim berikutnya juga disimpan dengan baik dalam lumbung. Lumbung padi berbentuk rumah kecil (pondok/dangau) yang dibina terpisah daripada rumah. Komuniti Dayak Kanayatn menyebutnya *dango padi*.

"Hah! Lihat itu! Baruakng! Kau sudah mahu bawa bibit padi? Bapak sudah mengatakan jangan. Jangan! Kalau kau berani membawanya, akan Bapak bunuh kau. Ayo, kembalikan bibit padi itu ke dalam lumbung," ujar Ne' Ja'ek marah. Melihat ayahnya marah maka bergegas Ne' Baruakng mengembalikan padi yang digenggamnya itu ke dalam lumbung (NBK, p.10).

Meskipun tidak semua kegiatan bertani tergambar secara komprehensif dalam cerita yang dianalisis, namun dalam tujuh buah cerita daripada enam belas cerita yang diteliti menunjukkan bahawa aktiviti utama masyarakat Dayak Kanayatn adalah

berladang. Pengetahuan tempatan mengenai kegiatan berladang ini diwariskan dari satu ke generasi ke generasi berikutnya sebagai bentuk kearifan yang tetap dipelihara turun-temurun.

#### 4.2.1.2 Tradisi Perubatan dan Perbomohan

R. Cecep Eka Permana (2010) menjelaskan bahawa penggunaan ubat-ubatan tradisional atau cara penyembuhan tradisional yang diajarkan oleh orang tua atau kakek nenek pada dasarnya merupakan pengetahuan tradisional (p.8). Pada zaman dahulu, pengubatan dilakukan secara tradisional dengan menggunakan pelbagai sumber daya alam yang tersedia sebagai ubat, misalnya dengan menggunakan pelbagai jenis tumbuh-tumbuhan. Untuk mengubati penyakit yang ringan umumnya boleh dilakukan oleh siapa sahaja, tetapi khusus untuk penyakit yang parah, komuniti Dayak Kanayatn pada zaman dahulu melakukan upacara pengubatan seperti *balenggang* dan *baliatn*. Untuk melaksanakan upacara pengubatan tersebut, jasa seorang bomoh diperlukan. Pada amnya bomoh meminta kepada keluarga yang akan diubati untuk menyiapkan pensyaratan berupa sesajian untuk memulihkan hubungan baik dengan semua makhluk hidup yang ada di persekitaran mereka. Hal ini dilakukan kerana bomoh beranggapan bahawa sakit yang diderita berpunca daripada perbuatan manusia yang merosakkan hubungan baiknya dengan makhluk lain. Pada amnya, kegiatan *balenggang* atau *baliatn* ini dilaksanakan selama tiga hari hingga tujuh hari.

Ne' Dara Itapm adalah seorang dukun baliatn. Pada waktu itu dia tengah baliatn di Tanjung Salimpat (RS, p.40).

Kerana kelembutannya, akhirnya turunlah dukun baliatn itu dengan segala pamantraannya menuju kapal. Begitu dukun baliatn masuk ke dalam perahu, dia pun kemudian dibawa lari (RS, p.40).

Bomoh menggunakan pelbagai sarana untuk menyembuhkan orang yang sakit, misalnya dengan menggunakan air dan beras. Air yang digunakan bukan sembarang air, tetapi air yang sudah dimanterai. Beras umumnya digunakan untuk menggantikan semangat manusia yang lemah akibat sakit yang dialami.

“Bagaimana dengan anak ini, sudah tujuh kali saya melakukan upacara baliatn, tapi belum juga sembuh. Entah bagaimana mereka mengubatnya,” ujar Ne’ Baruakng sedih dalam muafakat siang itu. “Ubat apa saja yang dukun-dukun itu berikan?” tanya Ne’ Unte’ iba kepada Ne’ Baruakng. “Apa yang ada, hanya tujuh biji beras ini saja,” jelas Ne’ Jamani yang memangku anaknya Jamawar. “Waah, memang itulah ubatnya!” seru Ne’ Unte’ terkejut. “Sini, berikan padaku, “ pinta Ne’ Unte’ kemudian. Ne’ Unte’ mengambil beras itu. Semua mata yang hadir dalam muafakat itu tertuju ke arah orang tua yang sangat sakti itu. Ne’ Unte’ menggenggam beras itu erat-erat, lalu sesaat kemudian tangannya diangkat ke atas. Ia mengucapkan doa, suaranya terdengar lantang dan mantap. Selesai membacakan doa, Ne’ Unte’ berjalan ke arah Jumawar. Ia mengusapkan ketujuh biji beras itu ke atas kening Jamawar. Kerana tersentuh beras itu, maka serta merta Jamawar merasakan tubuhnya sihat seperti sediakala. Ia berdiri dan berjalan. Tubuhnya terasa ringan. (NBK, p.20–21).

Petikan tersebut menegaskan bahawa tradisi pengubatan dan perbomohan memang dilakukan oleh komuniti Dayak Kanayatn pada masa lampau untuk mengubati orang yang sedang sakit, terutamanya sakit parah.

#### **4.2.1.3 Tradisi Pengukuhan**

Tradisi pengukuhan dimaknai sebagai sesuatu kegiatan yang bertujuan mengukuhkan kedudukan seseorang dalam hidup di masyarakat. Dalam cerita yang dianalisis, ditemui lima buah tradisi yang berhubung kait dengan inisiasi, iaitu tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, berkahwin, dan bercerai.

##### **a. *Batalah* (Memberi Nama)**

Tradisi *batalah* (memberi nama) adalah tradisi memberi nama pada anak yang baru lahir. Sebelum upacara *batalah* dilakukan, seorang bayi belum diberi nama.

Dengan berlangsungnya upacara *batalah*, maka secara adat, rasmlah seorang bayi mempunyai nama. Tradisi *batalah* diadakan dalam bentuk pesta syukur dengan mengundang saudara-mara mahupun seisi kampung untuk makan bersama. Upacara *batalah* ini dipersiapkan oleh yang berhajat dibantu oleh saudara mara dan penduduk kampung.

Kedua-dua suami isteri itu berencana mahu memberikan nama kepada anak itu. Katanya kepada isterinya, “Kita akan mengundang orang-orang sekampung untuk memberi nama kepada anak kita.” “Baiklah,” kata isterinya.

Diundanginya seluruh warga kampung itu, diundanginya sanak keluarganya. Petang harinya beras pun direndam, ditumbuk untuk dijadikan tepung, mencari buluh untuk memasak lemang. Malam itu mereka memasak lemang, memasak *bontokng* (nasi yang dibungkus dengan daun). Siang harinya mereka mengadakan adat *batalah* (memberi nama pada bayi).

“Mahu diberi nama apa?” tanya ibunya. Jawab bapaknya, “Berilah nama Doakng.” Anak itu pun dinamai Doakng (ND, p.58)

Bagi keluarga yang berada, upacara *batalah* merupakan upacara yang cukup besar. Hal tersebut tampak pada persiapan pesta yang akan dilaksanakan.

Orang sekampung datang berkumpul di rumahnya untuk melihat anak tersebut dan merasa senang. Setelah tiga hari keluarga tersebut mencari buluh, daun, untuk mengadakan acara *batalah*. Untuk itu mereka menyembelih tujuh ekor ayam dan seekor babi. Acara adat *batalah* itu pun diadakan, didoakan, dan anak tersebut diberi nama. Anak tersebut dinamainya Bunga Kucur (BK, p.66).

## **b. Berkhatan**

*Babalak* (berkhatan) merupakan tradisi yang harus dijalani oleh semua lelaki komuniti Dayak Kanayatn. Berkhatan merupakan penanda bahawa seorang anak lelaki mula beralih daripada masa kanak-kanak ke masa remaja. Orang tua berkewajiban menyunatkan anaknya. Selain alasan kesihatan, berkhatan juga menunjukkan bahawa anak tersebut (terutama orang tuanya) taat pada adat dan tradisi yang berlaku. Anak lelaki yang tidak *berkhatan* dianggap tidak taat kepada adat dan tradisi yang berlaku.

Anak lelaki yang tidak *berkhatan* akan diberikan gelaran '*kulup*' oleh masyarakat. Hal ini mendatangkan aib dan rasa malu bagi anak lelaki mahupun keluarga yang bersangkutan.

Dalam komuniti Dayak Kanayatn, pesta *berkhatan* tergolong pesta yang besar. Perlu dipersiapkan dengan baik seperti memelihara babi sebagai haiwan ternak yang akan dikorbankan ketika upacara tersebut. *Berkhatan* perlu dipestakan kerana tradisi ini mengukuhkan atau menandai peralihan masa kehidupan seorang anak lelaki daripada masa kanak-kanak menuju masa remaja. Sebagai ungkapan syukur, orang tua memestakan anaknya dengan mengundang saudara mara dan penduduk kampung. Anak lelaki yang bersunat biasanya menjalani pantangan. Dengan pesta dan berpantang diharapkan proses penyembuhan anak lelaki yang *berkhatan* tidak mengalami hambatan. Perhatikan kutipan berikut ini.

Keesokan harinya Guanse pun berendam di tepian. Setelah merasa cukup, Guanse pun naik ke rumah dan didudukkan di atas gong. Tepat di atas kepalanya disembelih seekor ayam. Paktuanya sendiri yang *malak* Guanse. Acara *berkhatan* itu pun dipestakan. Guanse pun menjalani pantangan yang biasa dilakukan oleh lelaki yang *berkhatan*. (M, p.52).

Ne' Baruakng sebagai tokoh sentral dalam cerita NBK dikisahkan diberi julukan *kulup* kerana sepanjang hidupnya dia tidak *berkhatan*.

Babi itu mati terkapar. Lehernya tertancap kayu runcing. Melihat pengorbanan babi peliharaannya itu, Ne' Baruakng sangat sedih. kerana babi yang dipersiapkan untuk *berkhatan* itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah *berkhatan*. Baruakng tetap *kulup*. Kerana tidak bersunatlah maka Baruakng digelar Ne' Baruakng Kulup (NBK, p.14).

Ne' Jaek tidak berkenan mengkhatakan anaknya, Baruakng, kerana Baruakng sudah melanggar perintah ayahnya. Selain daripada itu, babi sebagai haiwan korban yang dipersiapkan untuk pesta khatannya telah mati terkena belantik yang sebenarnya dipasang oleh ayahnya untuk membunuhnya. Ayahnya sangat marah kepada Baruakng

kerana dia telah mencuri dan menurunkan padi ke bumi. Kerana malu dengan sebutan *kulup*, maka Baruakng kemudian memutuskan merantau ke bumi.

Berkhatan merupakan syarat yang harus dijalani oleh lelaki komuniti Dayak Kanayatn agar dapat ikut serta dalam kegiatan mengayau.

Setibanya di rumah Guanse pun berkata kepada bibinya, “Bi, pakaianku telah selesai, Paktua mengajakku mengayau.” “Jangan dulu, kamukan belum *berkhatan* belum dibuang sialmu, tidak boleh; kamu harus *dibalak* lebih dahulu, dipantangi dulu, baru boleh pergi mengayau,” kata bibinya (M, p.52).

Hanya lelaki yang telah berkhatan diperkenankan untuk mengayau kerana dipandang sudah dewasa secara fizikal dan secara adat istiadat pun sudah dikukuhkan sebagai lelaki yang dewasa dan bertanggungjawab ke atas keamanan kampung, harga dirinya dan harga diri komunitinya.

### c. Mengayau

Tradisi mengayau merupakan tradisi yang hidup di tengah komuniti Dayak Kanayatn pada zaman lampau. Tradisi ini dipandang sebagai tradisi yang mengukuhkan lelaki dewasa sebagai lelaki yang pemberani, bertanggungjawab, memiliki harga diri dan menjunjung martabat keluarga, pantang menyerah, patuh kepada adat-istiadat, dan siap memasuki hidup perkahwinan. Setiap anak lelaki dewasa (sudah berkahwin ataupun belum) diwajibkan untuk pergi berperang melawan kelompok lain yang dianggap musuh hingga berhasil mendapatkan kepala kayau.

Khusus bagi lelaki dewasa yang belum berkahwin, jika berhasil mendapatkan kepala *kayau*, maka yang bersangkutan dipandang sudah bertanggungjawab, memenuhi ketentuan adat untuk hidup berumah tangga. Lelaki yang demikian adalah lelaki yang

pemberani, memiliki harga diri, bermartabat, dan dapat dipastikan mampu melindungi dan menghidupi keluarganya jika kelak ia berumah tangga.

Dalam cerita NBK, dikisahkan bahawa tokoh Ne' Ja'ek yang asal usulnya dari Kayangan, sebenarnya berusaha menghindari kewajiban untuk mengayau. Namun kerana desakan isteri dan saudara-saudara iparnya, dia pun akhirnya pergi juga mengayau. Dalam perjalanan, Ne' Ja'ek terpisah daripada rombongannya kerana lebih tertarik mengejar burung pipit yang membawa tangkai padi milik orang tuanya di Kayangan.

Akhirnya disebabkan desakan Maniamas dan ditambah dengan desakan isterinya yang menginginkan Maniamas mendapatkan kepala kayau, Ne' Ja'ek menerima pujukan Maniamas. Ne' Ja'ek kemudiannya mengambil perlengkapan mengayau. Dalam hati lelaki tersebut sebenarnya tidak ingin mengayau, namun kerana desakan abang iparnya dan isterinya yang menginginkan dilakukan juga upacara *notokng* di bilik *radakng* mereka, maka dia pun bersetuju. (NBK, p.2).

Apabila dalam rombongan mengayau tersebut, ada yang tidak mendapatkan kepala kayau, maka yang bersangkutan dianggap kurang berani dan memalukan pihak keluarga. Hal ini dialami oleh Ne' Ja'ek. Dia dimalukan oleh Dara Amutn, isterinya dan dianggap tidak berguna.

“Kau jangan lagi datang ke rumah ini. Kau tidak mempunyai rasa malu. Tidak boleh membela rumah tangga kita. Orang mendapat kepala kayau, sedangkan kau hanya mendapatkan rumput saja. Pergi kau! Pergi!” usir Dara Amutn sambil melemparkan *paca'* basah ke wajah suaminya itu. (NBK, p.5).

Untuk berhasil dalam mengayau, seseorang itu memerlukan keberanian, keterampilan menggunakan senjata (mandau dan tombak), serta memiliki kesaktian. Hal ini perlu dipersiapkan dengan baik agar tidak kalah dalam berperang.

#### d. Perkahwinan dan Perceraian

Perkahwinan mahu pun perceraian merupakan tradisi pengukuhan yang juga menunjukkan kearifan tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn. Seseorang yang akan berkahwin atau bercerai hendaknya tunduk kepada adat-istiadat yang berlaku. Sebelum berkahwin baik pihak lelaki mahupun pihak perempuan seharusnya saling mengenali pihak keluarga antara satu sama lain. Hal ini bermaksud pernikahan perlu mendapat restu dari keluarga kedua-dua belah pihak. Sebelum perkahwinan dilaksanakan pihak lelaki biasanya mengutus seorang *picara* atau *patone* sebagai penghubung keluarga pihak lelaki dan pihak perempuan.

Sampai di rumah, di hadapan orang tua mereka, Maniamas dan Dara Bojang menyampaikan keinginan untuk hidup sebagai suami isteri. Mengetahui hal tersebut, petang itu juga ibu Maniamas mengumpulkan semua saudara dan tetangga sekampung. Mereka bermuafakat menetapkan hari dan bulan baik pernikahan Maniamas dan dara Bojang. Panitia pernikahan dibentuk. Ada yang mempersiapkan daun, kayu api, bambu untuk makanan dan dapur pesta. Kaum ibu menjemur padi, dan sebagainya. Dan, yang paling utama adalah waris Maniamas mengutus seseorang yang bertindak sebagai *picara* menemui Pak Daniang, orang tua dara Bojang. Disingkatkan cerita, pak Daniang setuju. Mengetahui waktu pesta perkahwinan semakin hampir, dia bergegas mengajak isterinya pergi ke kampung Maniamas dan tidak lupa membawa rombongan keluarga dan tetangga. (DB, p.37).

Dengan perkahwinan, lelaki dan perempuan dirasmikan/dikukuhkan sebagai suami isteri hingga mereka sudah diperkenankan hidup bersama. Apabila terjadi ketidakserasian, perkahwinan itu boleh diakhiri dengan catatan harus dengan pengetahuan ketua adat dan membayar adat seperti yang telah ditentukan. Apabila telah bercerai status sebagai suami dan isteri telah diputuskan. Masing-masing pihak tidak lagi terikat satu dengan yang lain.

Akhirnya ne' Ja'ek berkahwin dengan seorang perempuan dari Negeri Kayangan yang bernama *Ne' Pangu*. Perkahwinan dua insan Negeri Kayangan ini sangatlah bahagia. Dari hasil perkahwinan tersebut, Ne' Pangu melahirkan seorang anak lelaki. (NBK, p.2)

Dalam cerita NBK, Baruakng Kulup tidak mengendahkan ketentuan itu. Dalam perjalanan hidupnya, dia telah berkahwin dengan tiga orang isteri. Isteri pertama bernama Ne' Si Putih Panara Subayatn. Dari pernikahannya ini, Ne' Baruakng memperoleh keturunan yang ternyata bukan manusia. Wujudnya berupa sejumlah burung, yang dalam bahasa Dayak Kanayatn dinamakan *burukng rasi*. Setelah isteri pertamanya ini melahirkan, barulah Ne' Baruakng Kulup tahu bahawa isterinya ternyata bukan manusia. Dia sangat kecewa kerana ternyata perempuan cantik yang dinikahnya itu adalah makhluk halus yang menyerupai manusia. Ne' Baruakng kemudian meninggalkan isterinya pulang ke rumah orang tuanya tanpa membayar adat perceraian.

Dalam perantauannya yang kedua, Ne' Baruakng pun berkahwin lagi dengan makhluk halus yang bernama Ne' Si Putih Batu Buntar Muha. Dia tidak menyedarinya kerana perempuan yang ditemuinya itu sangat cantik. Namun, setelah melahirkan ternyata keturunannya berwujud segala jenis binatang yang serba cacat. Tanpa membayar adat, Ne' Baruakng kemudian pergi meninggalkan isterinya dan anak-anaknya tersebut. Kejadian ini menunjukkan bahawa, Ne' Baruakng Kulup mengulangi kesalahannya yang sama dalam hidup berkeluarga. Dia kemudian mengembara lagi dan berkahwin dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi. pernikahannya yang ketiga ini dilakukan dengan adat-istiadat yang lengkap. Mereka kemudian dikurniakan tiga orang anak yang bernama Jumawar, Umu' Arakng, dan Sone.

Namun kedua-dua isterinya yang terdahulu kemudian menuntut adat perceraian kepada Baruakng Kulup setelah mereka mengetahui bahawa Baruakng Kulup sudah berkahwin lagi dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi.

“Kalau kami boleh tahu, apa tujuan kedatangan kedua-dua pangaraga ini ke rumah panjang kami,” tanya mereka hairan. “Begini, kami ini utusan dari Ne' Si Putih Panara Subayatn dan Ne' Si Petor Batu Buntar Muha, kami ini ingin menuntut adat kepada Ne' Baruakng,” jelas Pangaraga utusan Ne' Si Putih.

“Apa masalahnya?” tanya salah seorang keluarga Ne’ Baruakng. “Kami ingin menuntut adat kepada Ne’ Baruakng kerana sebelum berkahwin dengan Ne’ Jamani, dia telah terlebih dahulu mengahwini dua perempuan lain, iaitu Ne’ Si Putih dan Ne’ Si Petor. Namun Ne’ Baruakng meninggalkan isteri-isterinya itu secara diam-diam tanpa mengajukan adat perceraian,” jelas Pangaraga Ne’ Si Petor. “Oh begitu maksudnya. Berapa tuntutan adat yang pangaraga-pangaraga ini ajukan?” tanya salah seorang ahli waris Ne’ Jamani. “Tuntutan adat saya *satajur buat, satajur jalu,*” pangaraga Ne’ Si Putih mengajukan tuntutananya. “Saya menuntut perangkat adat, iaitu *saarokng jalu, saarokng buat,*” timpal pangaraga Ne’ Petor mengajukan tuntutananya. “Bagaimana Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani, adakah sanggup memenuhinya?” tanya ahli waris kepada Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Baiklah, esok tuntutan adat itu akan kami sediakan,” jawab Ne’ Jamani. (NBK, p.23).

Perkahwinan dalam komuniti Dayak Kanayatn selalu dirangkaikan dengan pesta sebagai ungkapan syukur kerana pasangan tersebut sudah rasmi menjadi suami isteri.

Pesta perkahwinan akhirnya tiba. Selama tujuh hari tujuh malam pesta berlangsung. Pelbagai upacara dan hiburan rakyat dari kampung-kampung di sekitarnya bergemuruh. Bunyi-bunyian gendang, gong dan dau ditabuh silih berganti menyambut dan memeriahkan hari perkahwinan agung Maniamas dan Bojang. Kedua-dua mempelai sangat bahagia. (DB, p.37–38).

Pesta pun diselenggarakan pada hari itu. Ramai orang yang datang ke majlis tersebut. Setiap orang yang telah melihat kedua pengantin itu pasti akan kembali melihatnya walaupun telah pulang ke rumah sama ada yang datang dari jauh mahupun dari dekat. (BK, p.70).

Besar atau kecilnya sesebuah pesta yang diselenggarakan sangat bergantung kepada kemampuan keluarga kedua-dua belah pihak. Pesta adalah simbol daripada ungkapan syukur dan terima kasih kepada *Jubata* dan kepada seluruh masyarakat yang berada di persekitaran mereka.

#### **4.2.2 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Nilai-nilai Tempatan**

Secara substansial kearifan tempatan itu adalah nilai-nilai tempatan yang berlaku dalam suatu masyarakat. Menurut Irene Mariane (2013), nilai-nilai tersebut diakui kebenarannya dan menjadi acuan dalam bertingkah laku bagi masyarakat tempatan.

Lebih lanjut dikatakannya bahawa nilai budaya (nilai budaya tempatan) mengandungi konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam fikiran masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap sangat mulia sehingga dijadikan orientasi dan rujukan dalam bertindak. Nilai budaya yang dimiliki seseorang sangat mempengaruhi caranya dalam menentukan alternatif-alternatif, pekerjaan, dan sikap hidup yang berhubung kait dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta (p.114).

R. Cecep Eka Permana (2010) menjelaskan bahawa nilai-nilai tempatan berfungsi mengatur kehidupan bersama antara warga masyarakat. Oleh kerana itu setiap masyarakat memiliki aturan atau nilai-nilai yang ditaati dan disepakati bersama oleh seluruh anggotanya. Nilai-nilai ini biasanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Nilai-nilai tersebut memiliki dimensi waktu berupa nilai masa lalu, nilai masa kini, dan nilai masa hadapan. Nilai-nilai tersebut juga akan mengalami perubahan sesuai dengan kemajuan yang dialami masyarakatnya (p.8).

#### **4.2.2.1 Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Tuhan**

Dalam enam belas cerita yang dianalisis ditemui nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam wujud (a) percaya akan adanya *Jubata* (Tuhan) dan (b) selalu bersyukur.

##### **a. Percaya akan adanya *Jubata* (Tuhan)**

Komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang religius. Dalam agama asli, Tuhan dinamakan *Jubata*. *Jubata* adalah pencipta dunia dan seisinya termasuk manusia dan dewa-dewi. Oleh kerana itu, dalam pelbagai upacara keagamaan, nama *Jubata*

selalu disebut agar memberikan berkat, perlindungan, dan kemurahan, bahkan dalam seluruh peristiwa hidup manusia, *Jubata* diyakini memberi perlindungan kepada manusia. Oleh sebab itu, manusia diajarkan untuk tidak berbuat sewenang-wenang kepada sesamanya.

“Sampai hati kamu berkata begitu; walaupun dia masih anak-anak tapi dia juga mempunyai pelindung, iaitu *Jubata* (Tuhan),” kata Lubank Ujatn. (M, p.54).

*Jubata* difahami melalui manifestasi daripada pelbagai peristiwa dalam kehidupan mereka. Misalnya, *Jubata* mengingatkan akan adanya bencana melalui bunyi burung *keto* atau *buria*’ yang bersahut-sahutan sehingga menimbulkan keriuhan yang panjang. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa bunyi burung *keto* atau *buria*’ yang bersahut-sahutan sebagai pertanda yang diberikan *Jubata* agar manusia waspada sebab bencana akan terjadi.

Jamawar bergegas menuruni tangga rumahnya. Ketika kakinya memijak anak tangga yang terakhir, burung *keto* dan *buria*’ riuh berbunyi. Burung-burung itu seakan mengisyaratkan petanda untuk Jamawar. Namun disebabkan Jamawar tidak mengetahui makna isyarat petanda tersebut, maka dia tidak menghiraukan kicauan burung yang riuh itu. Dia terus melangkah menuju pohon sibo di hulu tepian yang tumbuh di atas batu besar di tebing sungai yang berbatu ampar itu. Sesampai di bawah pohon sibo, maka dengan tangkas Jamawar memanjat pohon itu. Namun, sebelum dia memanjat, terdengar kembali riuhnya kicauan burung *keto* dan *buria*’, tetapi Jamawar tidak menghiraukan bunyi burung tersebut. Dia terus memanjat dan memotong beberapa dahan. Malangnya, ketika dia hendak memotong dahan-dahan berikutnya, tiba-tiba dahan tempatnya berpijak patah. Jamawar akhirnya jatuh ke dalam jurang lalu terhempas di atas batu ampar. Burung-burung yang melihat kejadian itu berkicau nyaring dan panjang. (NBK, p.19).

Kemahakusaan *Jubata* dalam pelbagai aktiviti manusia dijelaskan oleh Andreas Muhrotien (2012) sebagai bentuk kekuatan yang dipersonifikasikan dalam bermacam-macam makhluk dan gejala-gejala alam yang diyakini mempunyai kekuatan ghaib. Tempat-tempat keramat, pohon-pohon besar, gunung, sungai, bunyi burung, binatang-

binatang tertentu, dan lain-lain diyakini sebagai manifestasi *Jubata* Yang Maha Berkuasa atas bumi dan segala isinya (p.22-23). Oleh sebab itu, komunitas Dayak Kanayatn selalu berhati-hati mematuhi norma-norma agama dan kepercayaan mereka agar terhindar dari malapetaka.

## **b. Bersyukur**

Komunitas Dayak Kanayatn termasuk komunitas yang pandai bersyukur atas segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupannya. Antonius Totok Priyadi (2010) mengatakan bahwa “komunitas Dayak Kanayatn adalah komunitas yang religius, rajin berdoa (*nyangahatn*), percaya bahwa hidup, mati, rezeki, dan jodoh adalah kehendak *Jubata* (Tuhan), menjunjung tinggi pelaksanaan adat-istiadat, dan percaya pada hal-hal yang bersifat ghaib.”

Dalam cerita yang dianalisis, kebiasaan bersyukur yang diwujudkan dalam bentuk *nyangahatn* memang dilakukan di kalangan komunitas Dayak Kanayatn. Meskipun tidak tergambar secara terperinci, namun dapat diketahui pada saat *nyangahatn* itu ada sesajian yang dipersembahkan kepada *Jubata* dan juga ditujukan kepada makhluk-makhluk halus lainnya agar tidak mengganggu aktivitas yang akan dilakukan atau tidak mengganggu pesta yang akan diselenggarakan. Sesajian menjadi syarat yang harus dipenuhi apabila akan *nyangahatn*.

“Bi, adikku sebenarnya pergi ke pesta bersama tujuh orang kawannya, mereka duduk berhadapan dengan orang yang *nyangahatn* (membacakan doa),” kata anak saudaranya. (BK, p.68).

Dalam kepercayaan asli diajarkan bahwa *Jubata* menciptakan dunia dan segala isinya termasuk manusia dengan tujuan agar makhluk hidup yang ada di dalamnya dapat hidup rukun secara bersama-sama. Oleh sebab itu, apabila manusia melakukan pelbagai

aktiviti tidak boleh melupakan makhluk lainnya baik yang tampak mahupun yang ghaib. Manusia wajib memelihara hubungan baik itu agar tidak menyakiti makhluk lain di persekitarannya. Oleh sebab itu dalam pelbagai ritual adat mahupun keagamaan digunakan sesajian untuk membina hubungan baik tersebut.

Kebiasaan saling memberikan keuntungan ini sebagai ungkapan syukur ditemui dalam cerita NBK.

Oleh itu tolonglah adik-adikku manusia supaya diingati bahawa kami ini tinggal di sembarangan tempat. Nah, jika ada kicauan atau petanda-petanda daripada kami, tolonglah berhenti kerana akan ada bahaya yang mengancam adik-adik. Begitu juga kalau berpesta atau berdukun, jangan lupa untuk memberikan sesajian kepada kami kerana walaupun tubuh kami binatang, kami tetap keturunan manusia.” pesan Buria’ mewakili adik-adiknya yang berupa burung-burung dan binatang rasi, anak-anak dari Ne’ Si Putih Panara Subayatn.

Ini juga pesanan kami,” ujar Sarinteke mewakili adik-adiknya yang berupa hantu, anak Ne’ Si Petor Batu Buntar Muha kepada adik-adiknya yang berupa manusia dari keturunan dari Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Kami tinggal di gua-gua, batu besar, bawah pohon yang nampak bersih, tangga rumah, di depan pintu, dan di tempat-tempat lainnya. Nah, jika tempat tinggal kami terkena lokasi berladang atau tubuh kami dilanggar, atau tempat kami dikotori, maka mohonlah maaf kepada kami dengan cara memberi kami sesajian berupa nasi putih dicampur sedikit garam,” lanjut Sarinteke mewakili adik-adiknya Pujut, Mawikng dan yang lainnya. “Baiklah, saya akan selalu mengingati pesanan abang-abang semua,” ujar Patih Mawar mewakili adik-adiknya. (NBK, p.25).

Difahami bahawa Jumawar, Umu’ Arakng, dan Sone adalah anak Ne’ Baruakng Kulup dengan Ne’ Jamani Tabikng Tingi. Ketiga-tiga bersaudara ini ternyata memiliki saudara tiri dalam wujud burung dan makhluk-makhluk ghaib lainnya sebagai hasil pernikahan Ne’ Baruakng Kulup dengan Ne’ Si Putih Panara Subayatn dan Ne’ Si Petor Buntar Muha. Sebagai saudara seayah, mereka harus tolong menolong dalam pelbagai hal. Dalam ritual adat mahupun keagamaan, manusia sebagai keturunan dari Ne’ Baruakng Kulup diajarkan untuk tetap menjaga hubungan baik ini dan selalu ingat menyediakan sesajian bagi makhluk-makhluk ghaib tersebut pada saat *nyangahatn* mahupun melakukan aktiviti lainnya.

#### 4.2.2.2 Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Manusia

Nilai-nilai yang mengatur hubungan manusia dengan manusia sangatlah beragam. Setelah dianalisis, terdapat lapan nilai-nilai tempatan yang wujud dalam keenam belas cerita yang menjadi objek dalam penyelidikan ini. Kelapan-lapan nilai tersebut iaitu: (1) memiliki kesolideran yang tinggi; (2) patuh kepada adat resam dan tradisi; (3) mengutamakan muafakat dan kerjasama; (4) menghormati tamu; (5) menghargai kesetaraan *gender* (jantina); (6) hormat pada orang tua; (7) cinta pada keluarga; dan (8) menjunjung tinggi persahabatan.

##### a. Memiliki Kesolideran yang Tinggi

Satu di antara sikap hidup orang Dayak adalah suka berkongsi keberuntungan dengan sesamanya (Paulus Florus, 1994, p.224) Apa yang dimilikinya akan dibahagikan juga kepada orang lain di sekitarnya. Baruakng Kulup tergerak hatinya untuk membawakan bibit padi untuk saudara maranya yang tinggal di bumi. Baruakng tahu bahawa ayahnya tidak pernah memberi izin kepadanya untuk membawa padi ke bumi kerana ayahnya pernah dimalukan oleh manusia bumi. Namun dengan tekad yang kuat, Baruakng akhirnya berhasil membawa padi ke bumi. Tekadnya dilandasi oleh rasa kesolideran yang sangat tinggi kepada saudara maranya. Ia ingin menolong agar manusia dapat juga menikmati nasi sebagai makanan utama.

Setibanya di bumi, Tumbak Lasok dan adik-adiknya yang dari tadi menunggu kedatangannya langsung menghampiri Baruakng. “Bagaimana Dik Baruakng, berjaya?” tanya Tumbak Lasok cemas. “Ada!” jawab Baruakng tersenyum. “Ini!” ujarnya sambil mengambil biji padi di dalam lipatan kemaluannya dan tanpa malu-malu memberikan biji padi itu kepada Tumbak Lasok. Melihat cara Ne’ Baruakng menyembunyikan biji-biji padi itu, keempat abangnya senyum. Setelah menerima biji padi itu bergegas Tumbak Lasok mengajak Ne’ Baruakng menemui ibu mereka. (NBK, p.13).

Rasa kesolideran yang tinggi juga ditunjukkan babi peliharaan Baruakng. Ia rela mengorbankan dirinya demi keselamatan tuannya. Perhatikan kutipan berikut ini.

“Aku ke sini ingin mengingatkanmu, Baruakng. Ayahmu mahu membunuhmu,” jelas babi itu kepada Baruakng. “Apa? Ayah ingin membunuhku?” tanya Baruakng hairan. “Iya, Ayahmu mahu membunuhmu kerana kamu mencuri padi untuk orang-orang di bumi. Ia sudah memasang *pate*’ tepat di depan tangga rumahmu. Itulah sebabnya aku ke sini, aku ingin menolongmu. Kalau pulang dari sungai nanti, kau harus berjalan di belakangku. Biarlah *pate*’ itu mengenaiku. (NBK, p.14).

Dalam cerita M, kesolideran yang tinggi juga ditunjukkan oleh sepasang hantu yang berjumpa Dayakng Langa dalam keadaan tidak bernyawa.

Malam itu sepasang hantu raya suami isteri keluar dari gunung melalui ladang Dayakng Langa dan Maniamas. Kedua-dua hantu tersebut menemui Dayakng Langa, isteri Maniamas. “Iiiii, kasihannya, mengapa Dayakng Langa meninggal, apa yang membunuhnya,” kata hantu tersebut kepada suaminya. “Cuba perhatikan betul-betul, habis padi bertumpahan, kasihan, siapa yang membunuhnya?” kata suami hantu itu. “Ambil sahaja kedua-dua biji matanya supaya tidak membusuk,” kata suaminya. “Kita tidak mampu menghidupkannya kembali, ambil biji matanya dan disimpan di Tajo rancangan. Mata itu sangat indah seperti intan permata,” kata isterinya. Diambilnya mata tersebut dan dibawa pulang. (M, p.48).

Kedua-dua hantu itu tidak mampu lagi menghidupkannya, namun kedua-duanya menyelamatkan biji mata Dayakng Langa. Meskipun bukan manusia, kedua-dua hantu tersebut memiliki hati yang mulia dan memiliki rasa peduli yang tinggi. Cerita ini mengajarkan bahawa kepedulian pada sesama itu penting dalam hidup bermasyarakat.

## **b. Patuh kepada Adat Resam dan Tradisi**

Dayak Kanayatn sangat hormat pada adat dan tradisi yang berlaku. Dalam pandangan komuniti ini, masyarakat yang menjunjung tinggi adat resam adalah masyarakat yang beradab dan bertamadun tinggi. Menurut Andreas Muhrotien (2012)

kepatuhan terhadap adat resam tersebut berhubung kait dengan aspek religi, sosial, dan ekonomi (p.22).

Dalam cerita yang dianalisis ditemukan bahawa kepatuhan terhadap adat tergambar pada tradisi-tradisi yang secara taat dilaksanakan dalam hidup sehari-hari. Dalam cerita NBK dikisahkan bahawa Ne' Jaek sebenarnya tidak mahu pergi mengayau kerana menurutnya tradisi ini bertentangan dengan hati nuraninya. Namun demi menjaga nama baik keluarganya akhirnya dia pun pergi mengayau.

Akhirnya disebabkan desakan Maniamas dan ditambah dengan desakan isterinya yang menginginkan Maniamas mendapatkan kepala kayau, Ne' Ja'ek menerima pujukan Maniamas. Ne'Ja'ek kemudiannya mengambil perlengkapan mengayau. Dalam hati lelaki tersebut sebenarnya tidak ingin mengayau, namun kerana desakan abang iparnya dan isterinya yang menginginkan dilakukan juga upacara notokng di bilik radakng mereka, maka dia pun bersetuju. (NBK, p.5).

Keberanian dan keberhasilan dalam mengayau adalah bukti kedewasaan seorang lelaki dan menjadi kebanggaan pada seluruh kampung tersebut. Kedatangan rombongan yang pergi mengayau disambut dengan pesta besar diiringi dengan muzik dan tari-tarian.

Menjelang petang pulanglah mereka ke radakng mereka. Dari jauh terdengar teriakan gembira orang-orang di radakng itu menyambut rombongan yang baru pulang mengayau itu. Bunyi pukulan gong dan *dau* yang berirama perang menyambut kepulangan rombongan itu. Sesampainya di radakng, orang-orang yang baru pulang mengayau itu membuka *ototnya*. Semua *otot* mereka nampak berisi kepala kayau. (NBK, p.5).

Di rumahnya, rupa-rupanya ibu saudaranya sudah sedia menyambut kepulangannya. Gamelan, gong telah digantung, diatur, tikar telah dihamparkan, segala yang diperlukan telah dikeluarkan. Ketika Guanse tiba, Pengambinnnya pun dibuka oleh ibu saudaranya, dan kepala itu kemudian diletakkannya di atas *jampa* (nama sejenis tempayan). Kepala itu masih tersenyum, matanya berkedip-kedip, tetapi sudah tidak mampu berbicara lagi kerana telah meninggal dunia tetapi belum membusuk dan tidak boleh membusuk. Kepala itu pun diletakkan di atas *pahar* (sejenis baki yang mempunyai kaki) yang di letakkannya di atas *jampa*. (M, p.56)

Namun jika dalam kelompok mengayau itu ada yang tidak berhasil mendapatkan kepala kayau, maka yang bersangkutan mendapat malu. Rasa malu itu akan ditanggung juga oleh keluarganya.

“Kau jangan lagi datang ke rumah ini. Kau tidak mempunyai rasa malu. Tidak boleh membela rumah tangga kita. Orang mendapat kepala kayau, sedangkan kau hanya mendapatkan rumput saja. Pergi kau! Pergi!” usir Dara Amutn sambil melemparkan *paca*’ basah ke wajah suaminya itu. (NBK, p.5).

Dalam cerita M, Maniamas mempersalahkan anaknya, Guanse sebagai penyebab ketidakberhasilannya memperoleh kepala kayau. Hal itu didasari oleh ketidaksenangan Maniamas terhadap anak kandungnya. Kegagalan dalam mengayau dipandang sebagai hal yang memalukan.

“Itulah yang sial yang begitu diajak, yang bodoh, yang bebal, anak orang yang tidak tentu asal usulnya; cuba kalau dia tidak ikut pasti kita akan mendapat kepala; disebabkan dialah kita tidak berjaya,” kata Maniamas. (M, p.56).

Tradisi-tradisi lain yang juga tetap dilakukan Dayak Kanayatn dalam cerita yang dianalisis adalah tradisi *batalah* dan berkhatan. Sudah menjadi tugas dan kewajiban orang tua untuk memberi nama (*batalah*) pada anaknya yang baru lahir sehingga anak tersebut mempunyai identiti yang dapat dikenali sesiapa pun. Demikian pula halnya berkhatan, selain memenuhi ketentuan adat, berkhatan juga sangat penting bagi kesihatan. Kedua-dua tradisi ini merupakan tradisi yang mengukuhkan komuniti Dayak Kanayatn dalam hidup bermasyarakat dan memberikan rasa bangga bagi orang tua kerana telah berhasil melaksanakan tugas dan kewajibannya dalam menghantar anak-anaknya menjadi warga masyarakat yang taat pada adat dan tradisi.

Pada keesokan harinya mereka mengadakan adat *batalah* (memberi nama pada bayi). “Siapa bidannya?” tanya orang-orang yang datang itu, “Saya bersalin sendiri, tiada bidan yang menolong saya bersalin,” kata isterinya. Dia tidak berani berterus terang kerana anak itu bukan dilahirkannya sendiri. Cuma acara

pemberian nama saja. “Hendak diberi nama apa?” tanya ibunya. Jawab bapanya, “Berilah nama Doakng.” Anak itu pun dinamakan Doakng. (ND, p.58).

Tepat di atas kepalanya disembelih seekor ayam. Paktuanya sendiri yang *malak* Guanse. Acara *babalak* itu pun dipestakan. Guanse pun menjalani pantangan yang biasa dilakukan oleh lelaki yang *babalak*. (M, p.52).

Apabila terjadi pelanggaran terhadap adat dan tradisi, sebagai warga masyarakat, orang Kanayatn wajib dikenakan sanksi (denda). Hukuman yang diberikan sesuai dengan kesalahan yang dilakukan. Dalam cerita NBK, Baruakng Kulup melakukan kesalahan terhadap kedua isterinya yang terdahulu kerana telah meninggalkan mereka tanpa pemberitahuan dan berkahwin dengan perempuan lain sementara ikatan perkahwinan sebelumnya belum diputuskan dengan adat perceraian.

“Kami ingin menuntut adat kepada Ne’ Baruakng kerana sebelum berkahwin dengan Ne’ Jamani, dia telah terlebih dahulu mengahwini dua perempuan lain, iaitu Ne’ Si Putih dan Ne’ Si Petor. Namun Ne’ Baruakng meninggalkan isteri-isterinya itu secara diam-diam tanpa mengajukan adat perceraian,” jelas Pangaraga Ne’ Si Petor. (NBK, p.22).

Sebagai warga masyarakat yang baik, Baruakng tidak mengelak dari hukuman tersebut dan dengan penuh tanggungjawab membayar adat sesuai dengan ketentuan adat yang berlaku. Sikap ini menunjukkan bahawa Baruakng adalah warga masyarakat yang taat pada adat resam yang berlaku.

Berapa tuntutan adat yang pangaraga-pangaraga ini ajukan?” tanya salah seorang ahli waris Ne’ Jamani. “Tuntutan adat saya *satajur buat, satajur jalu*,” pangaraga Ne’ Si Putih mengajukan tuntutannya. “Saya menuntut perangkat adat, iaitu *saarokng jalu, saarokng buat*,” timpal pangaraga Ne’ Petor mengajukan tuntutannya. “Bagaimana Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani, adakah sanggup memenuhinya?” tanya ahli waris kepada Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Baiklah, esok tuntutan adat itu akan kami sediakan,” jawab Ne’ Jamani. (NBK, p.23)

Dengan dibayarnya tuntutan adat, hubungan antara Baruakng Kulup dengan mantan isteri-isterinya terjalin dengan baik kembali. Mereka saling mengakui bahawa mereka bersaudara satu dengan yang lainnya.

“Saya gembira kamu mahu datang dan memaafkan saya,” ujar Ne’ Baruakng kepada kedua-dua mantan isterinya itu. Sementara itu perangkat adat yang kurang telah dipenuhi dan diserahkan oleh kerabat Ne’ Baruakng kepada Ne’ Si Putih dan Ne’ Si Petor. “Inilah kekurangan perangkat adat kami, bawalah pulang. Kalau masih ada yang salah mohon dimaafkan,” kata Ne’ Jamani mewakili Ne’ Baruakng (NBK, p.24–25).

### c. Mengutamakan Muafakat dan Kerjasama

Bermuafakat dan bekerjasama merupakan ciri-ciri komuniti Dayak Kanayatn. Bermuafakat dilakukan apabila hendak memutuskan perkara-perkara besar yang memerlukan pemikiran daripada orang banyak. Misalnya membicarakan tuntutan adat dari pihak lain, membicarakan masalah perubatan/perbomohan, dan membela kehormatan keluarga.

Sudah lengkap semua anggota tubuh Jamawar. Sekarang aku ingin mengadakan upacara *baliatn* untuk menghidupkan anakku ini. Oleh itu aku mengundang semua saudara untuk ikut dalam upacara *baliatn* ini,” ujar Ne’ Baruakng pada orang-orang di situ. Sementara Ne’ Baruakng mengumpulkan sanak keluarga untuk mengadakan musyawarah bagaimana *baliatn* itu hendak dilaksanakan, burung *Keto*, *Buria*, *Kutuk* dan burung yang lainnya, yang merupakan abang-abang tiri Jumawar, pulang ke rumahnya (NBK, p.20).

Mengetahui hal tersebut, petang itu juga ibu Maniamas mengumpulkan semua saudara dan tetangga sekampung. Mereka bermuafakat menetapkan hari dan bulan baik pernikahan Maniamas dan dara Bojang (DB, p.37).

Beberapa minggu kemudian, bermuafakatlh mereka anak-beranak. “Kita kahwinkan sahaja mereka berdua ini,” kata ibu bapanya. Maka, dikahwinkanlah kedua-dua anak tersebut (BK, p.69).

Bekerjasama atau tolong-menolong biasanya berhubung kait dengan kegiatan-kegiatan fizikal, misalnya bekerjasama dalam menjayakan pesta atau melakukan sesuatu pekerjaan.

Maka, dikahwinkanlah kedua-dua anak tersebut. Persiapan pesta pun dibuat, ada yang menumbuk padi, menumbuk beras ketan, ada yang mencari buluh, mencari daun, orang-orang kampung itu turut terlibat. Mereka sangat gembira (BK, p.69–70).

#### d. Menghormati Tamu

Komuniti Dayak Kanayatn termasuk komuniti yang terbuka dan menerima orang luar (tamu) yang berkunjung atau singgah di rumah mereka. Tamu diperlakukan dengan baik bahkan diistimewakan makanannya. Andreas Muhrotien (2012) memaparkan bahawa orang Dayak sangat menghormati tamu atau orang asing yang bertandang ke kampungnya. Mereka memberikan pelayanan yang baik (p.22).

Dalam cerita yang dianalisis, diceritakan bagaimana Dayak Kanayatn melayani dan memperlakukan tamu (orang asing) meskipun mereka belum mengenal orang tersebut sebelumnya bahkan memberikan tumpangan kepada orang asing tersebut.

Ne' Ja'ek turun dari pohon bambu dan berdiri di depan Maniomas. Dia tampak tersenyum melihat Maniomas masih dalam kebingungan. "Dari mana asalmu?" Tanya Maniomas masih ingin tahu. "Aku berasal dari pucuk daun kayu anak Lembaran Daun, anak Bambu. Ya, anak segala macam daun," jawab Ne' Ja'ek seadanya.

Mendengar jawapan demikian, Maniomas merasa tidak senang, disebabkan sama sahaja Ne' Ja'ek mengatakan dirinya anak kampung. Meskipun begitu, Maniomas mengajak Ne' Ja'ek pulang ke rumahnya, walaupun ada rasa tak senang terhadap pemuda tersebut. Namun rasa tidak senang tersebut disimpannya dalam-dalam. Setibanya di rumah panjang, Maniomas memperkenalkan Ne' Ja'ek kepada ayahnya yang bernama Ne' Rumaga dan ibunya yang bernama Ne' Rumanikng. Setelah mendapat kebenaran daripada kedua-dua orang tua Maniomas, Ne' Ja'ek diizinkan tinggal di radakng mereka (NBK, p.1).

"Saya sungguh-sungguh, Bu. Saya ingin tinggal di sini," ujar Bojang meyakinkan. "Cuma, kalau ada pondok ladang, biarlah saya tinggal di sana saja. Sambil menjaga ladang, Bu," ujar Bojang lebih lanjut. Kerana kasihan akan Bojang, ibu Maniomas mengizinkan Dara Bojang malang itu tinggal dipondoknya (DB, p.31).

Tiba-tiba ada lelaki kurus berdiri di bawah tangga rumah mereka. Kakinya penuh dengan tompok-tompok hitam, begitu juga dengan tubuh badannya. Bapanya bertanya kepada lelaki itu, "Kamu datang dari mana, Toh?" "Saya kebetulan melalui kampung ini", kata pemuda itu. "Dari mana asalmu?" tanya bapanya lagi. "Datang dari rumah," kata pemuda itu. Singgahlah dulu," kata bapanya itu. Singgahlah pemuda itu. Dia mempelawakan rokok kepada pemuda itu. "Kami mengalami kesusahan Toh, mungkin kamu boleh membantu kami". "Ada apa?" tanya pemuda itu. "Anak perempuan kami pengsan, sudah enam hari lamanya, sudah diubati dengan pelbagai cara tetapi tetap tidak sedarkan diri",

kata bapanya. “Kalau kamu dapat menyembuhkannya, saya akan menjadikan kamu pasangan hidupnya, mudah-mudahan pengobatan yang kamu berikan sesuai dengan dirinya,” kata bapanya lagi. (BK, p.69).

Dari tiga petikan tersebut, tampak jelas komuniti Dayak Kanayatn merupakan komuniti yang menaruh hormat dan kepercayaan penuh pada tamu bahkan memberi tumpangan dan menerima tamu seperti keluarga sendiri. Rasa percaya yang tinggi ini merupakan bentuk pelayanan terbaik kepada tetamu.

#### e. Mengakui Kesetaraan *Gender* (Jantina)

Kedudukan kaum perempuan dalam komuniti Dayak Kanayatn sama dengan kaum lelaki baik dalam kehidupan religius mahupun kehidupan sosial. Sudah sejak zaman dahulu perempuan ada yang menjadi dukun *baliatn*. Dalam cerita NBK Ne’ Si Putih Panara Subayatn dan Ne’ Petor Batu Buntar Muha adalah dukun *baliatn* yang ikut serta dalam menyembuhkan Jamawar anak Baruakng Kulup. Kedua dukun *baliatn* ini berjenis kelamin perempuan.

“Memandangkan Jamawar ini sudah tidak bernyawa lagi, maka kita harus memanggil *pamaliatn* orang mati, iaitu *Pamaliatn* Ne’ Si Putih Penara Subayatn,” ujar salah seorang sanak keluarga Ne’ Baruakng (NBK, p.20).

Setelah cukup lama bermuafakat, mereka menyimpulkan bahawa *Pamaliatn* yang tepat untuk menyambung tubuh Jamawar adalah *Pamaliatn* Ne’ Petor Batu Buntar Muha, *pamaliatn* penyambung tulang-belulang. Kembali Ne’ Baruakng mengutus keluarganya untuk memanggil Ne’ Si Petor Batu Buntar Muha. Sementara yang lain mempersiapkan perangkat upacara *baliatn* yang akan diadakan (NBK, p.20–21).

Demikian juga dalam cerita RS, tersebutlah Dara Itapm sebagai dukun *baliatn* yang sangat cantik dan memiliki kesaktian yang tinggi. Kecantikannya membuat Raja Palang Pali jatuh hati padanya hingga para pengawalnya menculik Dara Itapm yang saat itu sedang melakukan upacara *baliatn*.

Ne' Dara Itapm adalah seorang dukun *baliatn*. Pada waktu itu dia tengah *baliatn* di Tanjung Salimpat. Disebabkan kelembutannya, akhirnya turunlah dukun *baliatn* itu dengan segala peralatannya menuju kapal. Ketika dukun *baliatn* masuk ke dalam perahu, dia pun dibawa lari. Rupanya Dara Itapm memang sudah dikehendakinya untuk dijadikan sebagai isteri ketujuh (RS, p.40).

Selain sebagai dukun *baliatn*, dalam cerita DD dikisahkan Dayakng Dinar perempuan yang pemberani dan tergolong orang sakti menantang lelaki yang telah membinasakan Abakng Karohukng, kekasihnya.

Kemudian Dayakng Dinar mengenakan baju untuk mengayau, mengenakan kapoa' bagambar, nongkekng tangkitn, membawa burayapm dan perisai. Dia pun pergi ke atas kadiaman menentang Ore Nyabukng Baketo Alo, Sule Sampayang Bakunikng Bayatn, Tongkor Tapakng dan Tongkor Labatn untuk bergaduh dengannya (DD, p.45).

Begitu pula dalam cerita M, kerana hanya memiliki dua orang anak perempuan, orang tua yang sudah berusia emas itu kemudian mempertapakan anaknya yang bongsu, Dayak Litatn supaya menjadi orang sakti yang dapat menjaga dan membela kehormatan keluarganya. Dari cerita ini diketahui bahawa bukan hanya kaum lelaki yang dapat menjadi orang sakti tetapi perempuan juga dapat menjadi orang sakti.

Dipertakannyalah anaknya bongsu, Dayak Litatn di Kaso Bengkawatn Sarabutn Gumakng, namun sudah dibuatkannya juga lubang agar anaknya dapat keluar masuk dengan selesa. Orang tuanya berpesan lagi kepada Dayakng Langa agar Dayakng Litatn yang bertapa itu tidak boleh ditemui oleh orang lain dan juga musuh (M, p.47).

Begitu pula dalam aktiviti sehari-hari. Terdapat pembahagian peran yang tanpa disedari menunjukkan adanya kesetaraan gender antara lelaki dan perempuan. Dalam cerita yang dianalisis terlihat pembahagian kerja antara lelaki dan perempuan dalam kegiatan berladang.

Maniomas tidak menjawab dan tidak juga pulang ke tempat lain, dia masih patuh kepada perkataan isterinya. Pagi itu benih pun ditakar, pergilah mereka berdua ke ladang. Suaminya menugal, isterinya memasukkan benih (M, p.48).

## f. Hormat kepada Orang Tua

Hormat kepada orang tua adalah sifat yang terpuji. Sifat ini diajarkan sejak kecil di kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Rasa hormat itu dapat ditunjukkan dengan pelbagai cara. Memohon izin kepada orang tua jika hendak keluar rumah atau pergi ke tempat lain atau memberitahukan kepada orang tua tentang apa yang akan dikerjakan di masa hadapan.

Menjelang petang dia pun pulang ke rumahnya. “Bibi, saya mahu mencari *tarap* untuk dijadikan *kopoa* (sejenis celana pendek dari kayu), dijadikan baju, untuk dijadikan selimut,” kata Guanse. (M, p.51).

Sebulan selepas dia bersunat, Doakng hendak berburu di hutan. Doakng memberitahukan hal itu kepada bapaknya, “Pak, saya mahu belajar berburu di hutan rimba, orang lain selalu mendapat binatang buruan sedangkan kita tidak pernah.” “Itu terserah padamu, kamu harus pandai-pandai menjaga dirimu, maklumlah hutan rimba,” pesanan bapaknya. “Baiklah,” kata Doakng. Dia pun berangkat dengan berbekalkan nasi bungkus. (ND, p.59).

Hormat pada orang tua juga ditunjukkan dengan mahu mendengar nasihat-nasihat yang diberikan. Sikap ini selain menunjukkan sikap penurut juga menunjukkan rasa penghargaan yang tinggi kepada orang tua yang telah membesarkan dan menyayangi dengan sepenuh hati.

Sebelum berangkat, ibu saudaranya berpesan, katanya, “Hati-hati ya, jangan nakal; kamu sudah mengetahui bahawa orang-orang tersebut berani, mudah marah; kamu jangan nakal; jangan mengganggu milik orang; kalau diberi makan, ya dimakan.” “Ya,” jawab Guanse. (M, p.51)

Diyakini pula apabila melanggar nasihat atau pesan daripada orang tua akan mendatangkan musibah atau petaka bagi seseorang.

“Mengapa kamu pulang lagi, Baruakng?” tanya ibunya hairan. “Bu, mengapa anak-anak saya dari isteri yang kedua ini juga tidak sempurna, mereka nampak cacat dan terlihat aneh-aneh,” jelas Baruakng kepada ibunya. “Ya ampun, pasti dirimu melanggar lagi pesanan Ibu sebelum kau berangkat dulu,” ibunya terkejut. “Ya, Bu. Saya melalui jalan kiri lagi, kerana jalan yang lurus sukar

dilalui, Bu,” jelas Baruakng. “Ya itu salahmu, Ibu sudah berpesan supaya jangan melalui jalan kiri, itu jalan orang meninggal, Baruakng. Kalau kau ingin hidup lebih lama, kamu harus ingat pesan Ibu,” nasihat Ne’ Pangu kepada anaknya. Ne Baruakng mengangguk faham. (NBK, p.18).

#### **g. Kasih Sayang kepada Keluarga**

Keluarga adalah tempat yang paling menyenangkan dan membahagiakan. Kasih sayang orang tua kepada anak, kasih sayang anak kepada orang tua, dan kasih sayang suami isteri merupakan kekuatan terbesar dalam membina keluarga yang bahagia. Oleh sebab itu jika berpisah jauh, pada saat-saat tertentu pasti ada rasa rindu pada keluarga. Hal inilah yang dialami oleh Pak Ali Ali pada saat dia menikmati kemewahan di istana raja, ia teringat kepada anak dan isterinya.

Sejenak kemudian Pak Ali Ali teringat kepada isteri dan anaknya. Dia bercakap sendiri lagi. “Waduh, apa...yang dimakan oleh Bu Ali Ali dan Ali Ali di rumah? Saya di sini dihidangkan makanan yang enak.” (PAAMB, p.71).

Kasih sayang kepada keluarga juga diperlihatkan Guanse dalam cerita M. Guanse berusaha menyatukan kembali ayah dan ibunya yang telah lama berpisah. Guanse berusaha membantu ayahnya dalam memenuhi persyaratan yang diajukan ibunya. Usahnya berhasil dan Guanse berhasil membahagiakan kedua orang tuanya.

Setelah semua syarat dipenuhi, barulah isterinya mahu menerimanya di rumah itu. Maniamas dan Dayakng Langa’ akhirnya dinikahkan semula, dipestakan oleh Dayakng Litatn dan Guanse. Maniamas kemudian menetap di situ, tidak mahu kembali kepada isteri mudanya. Isterinya yang muda itu tidak dipedulikannya lagi, Bangkalas pun ikut tinggal bersama Guanse. (M, p.57).

Hal yang sama juga dilakukan Genakng Ranto. Kerana kasih sayang kepada keluarganya, dia berusaha menghidupkan kembali ibunya yang telah meninggal supaya

dapat bersatu kembali dengan ayahnya. Genakng Ranto dengan gagah berani pergi mengayau dan membunuh Si Dede yang sudah membinasakan ibunya secara keji.

Kata ibunya, “Kamu bukan tidur melainkan meninggal dunia kerana dibunuh si Dede. Ini pun kamu hidup kembali setelah mendengar taru anakmu.” “Anakmu berjaya mengayau patentekng kuda sero penyambung nafas.” “Hidup kembali Ibu ya Nak, “kata Dayakng Ida’ kepada anaknya. “Itulah Pak, itu sebabnya saya mengajak Bapak mengayau untuk menghidupkan kembali ibuku,” kata Genakng Ranto. (MOBBdDIOP, p.95).

“Kamu jangan berbohong, malahan kamu lingkarkan pisang masak itu pada lehermu,” kata Genakng Ranto. “Tidak ada,” kata Si Dede. “Ah, kamu bohong,” balas Genakng Ranto. Diambilnya rambut Si Dede, kemudian disembelihnya hingga Si Dede pun tewas. Begitulah cerita ini berakhir sampai di sini. Ibunya hidup kembali, Si Dede pun dibunuhnya, dan Maniomas akhirnya dapat bersatu kembali dengan isterinya, Dayakng Ida’. (MOBBdDIOP, p.95).

Kasih sayang kepada keluarga juga ditunjukkan oleh Ne’ Jamani Tabikng Tingi.

Perhatikan kutipan berikut ini.

“Bagaimana Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani, adakah sanggup memenuhinya?” tanya ahli waris kepada Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Baiklah, esok tuntutan adat itu akan kami sediakan,” jawab Ne’ Jamani. (NBK, p.23).

Ketika Ne’ Baruakng Kulup dituntut adat perceraian, Ne’ Jamani menghadapi peristiwa itu dengan tenang dan bijaksana. Baginya yang terpenting adalah keutuhan rumah tangganya. Dia berusaha sekuat tenaga membantu suaminya memenuhi tuntutan adat tersebut. Jawabannya yang singkat menandakan Ne’ Jamani bersedia membantu suami menghadapi tuntutan adat tersebut. Perhatikan kutipan berikut ini.

#### **h. Menjunjung Tinggi Persahabatan**

Persahabatan yang tampak daripada cerita yang dianalisis, pelakornya tidaklah selalu manusia. Ne’ Jaek bersahabat dengan tikus dan burung pipit kerana ketiganya merasa sama-sama berkepentingan dengan padi yang dibawa terbang oleh

burung pipit. Ketiga-tiga sahabat itu bersepakat bahawa mereka sama-sama berhak untuk memiliki padi tersebut. Mereka kemudian mengikat perjanjian satu dengan yang lainnya.

“Begini, Tikus dan Pipit! Kalau padi ini kalian makan maka padi ini akan habis. Tapi kalau saya yang menyimpan dan menanamnya, maka padi ini akan menjadi banyak. Kita pun akan dapat terus-menerus memakannya di dunia ini,” jelas Ne’ Ja’ek pada Tikus dan Pipit itu. Tikus kelihatan berfikir sejenak, dan sesaat kemudian kedua-duanya mengangguk tanda setuju. “Kalau begitu, baiklah! Cuma harus diingat bahawa padi itu milik kita bertiga. Untuk itu kita harus membuat perjanjian terlebih dahulu,” ujar Pipit kepada Ne’ Ja’ek dan Tikus. (NBK, p.4).

Begitu pula dengan persahabatan antara anak-anak Ne’ Baruakng Kulup yang wujud sebagai burung *rasi*, yang wujud sebagai hantu atau makhluk ghaib lainnya, dan yang wujud sebagai manusia. Mereka saling menolong satu dengan yang lainnya, dapat hidup berdampingan dalam suatu kawasan meskipun mereka berbeza satu dengan yang lainnya.

Hari demi hari berlalu. Ne’ Baruakng bersama Ne’ Jamani dan anak-anaknya kembali hidup dalam suasana bahagia di rumah panjang mereka. Pesanan abang-abang mereka, iaitu para burung dan binatang *rasi* serta hantu-hantu tetap diingati oleh keturunan Patih Mawar Ampor Gayokng, Umu’ Arakng, dan Sone sehingga kini. (NBK, p.25).

Dalam hidup sehari-hari sering terjadi bahawa sahabat mengkhianati sahabatnya sendiri. Kura Kura dengan sengaja berbohong kepada Kijang perihal daging babi bahagian Kijang yang jatuh dari pengambin dalam perjalanan. Kura Kura bahkan mengambil daging itu tetapi mengatakan bahawa dia tidak tahu-menahu sama sekali. Tentu sifat ini bukanlah sifat yang terpuji, tidak perlu ditiru.

Disebabkan perjalanan yang cukup jauh, hanya sedikit sahaja daging babi yang tinggal di dalam pengambin Kijang. Setibanya di jalan besar di dekat simpang rumahnya, bertanyalah Kijang, “Mengapa daging babiku hanya tinggal sedikit ya, apakah kamu ada melihatnya terjatuh dari pengambinku?” “Saya tidak melihatnya,” jawab Kura-kura. “Mungkin jatuh kerana kamu terlalu cepat

berjalan,” kata Kura-kura meyakinkan sahabatnya itu. Walhal Kura-kura sudah berbohong dengan sahabatnya itu. Setiap kerat daging babi yang terjatuh dari pengambin Kijang dipungutnya dan disimpan dalam pengambinnya (KKdK, p.83).

Bersahabat juga bermakna saling menghargai dan berbahagi rezeki. Doakng yang baru pertama kali belajar berburu berjumpa dengan *Bujakng Nyangko* yang pada hari itu juga sedang berburu. Kedua-duanya sama-sama menyempit seekor kera sehingga kera itu mati. Meskipun baru pertama kali berjumpa, kedua-dua makhluk yang berbeza alam ini saling menyapa dan membahagi hasil buruannya dengan adil. Perhatikan kutipan berikut ini.

“Kalau begitu, kera ini kita bahagi dua kerana kita sama-sama memburunya,” kata hantu itu. “Itu terserah padamu, saya pertama kali berburu,” kata Doakng. Di tempat itulah, mereka berdua membahagi tubuh monyet itu, masing-masing sebahagian, sebahagian untuk hantu itu, sebahagian untuk Doakng. Hantu itu pun berkata, “Kita berdua bersahabat sahaja, kalau kamu hendak pergi ke mana-mana, atau ada keperluan sebut sahaja namaku, *Bujakng Nyangko*, kita akan dapat bertemu kembali.” Setelah binatang buruan itu dibahagikan menjadi dua bahagian mereka pun pulang ke rumah masing-masing (ND, p.59–60).

#### **4.2.2.3 Nilai Tempatan yang Mengatur Hubungan Manusia dengan Alam**

Orang Dayak berpandangan bahawa alam semesta merupakan rumah bersama bagi semua makhluk, termasuk makhluk-makhluk yang tidak kelihatan. Oleh kerana itu, manusia tidak boleh memonopoli alam untuk kepentingan manusia sahaja. Berdasarkan prinsip tersebut, unsur-unsur alam yang tidak sesuai dengan kepentingan manusia tetap harus diberi tempat agar tetap hidup dan berkembang (Andreas Muhrotien, 2012, p.63). Adanya ikatan antara manusia dengan alam memberi pengetahuan dan pemikiran tentang cara yang paling tepat untuk memperlakukan alam persekitaran (I Made Setyananda dkk., 2013, p.9).

Dalam cerita yang dianalisis, didapati bahawa nilai yang mengatur hubungan manusia dengan alam mencakupi (a) menghargai alam/hutan; (b) percaya pada tanda-tanda alam; (c) bergantung pada alam; dan (d) percaya pada hal-hal ghaib.

#### **a. Menghargai Alam/Hutan**

Komuniti Dayak Kanayatn sangat menghargai alam/hutan. Menghargai alam/hutan bermakna merawat alam/hutan, memeliharanya, dan tidak merosakkannya. Alam/hutan yang lestari memberikan rasa nyaman dan indah.

Rimba belantara kelihatan hijau kemilau terkena sinar matahari. Sinar matahari yang mulai memancarkan terik mampu menembusi kelebatan hutan. Maniamas agak mengantuk disebabkan tiupan angin yang membawa aroma harumnya dedaunan (NBK, p.1).

Alam/hutan yang masih terpelihara dengan baik pasti menjadi tempat tinggal yang nyaman bagi semua makhluk hidup, manusia, haiwan dan tumbuh-tumbuhan. Keadaan alam yang demikian tidak terlepas daripada pemeliharaan yang dilakukan manusia.

Ibu risau dengan ladang itu kerana menjelang petang, kera, rusa, kijang, dan babi dengan liar masuk ke ladang. Kalau kamu ingin menunggu, jangan menunggu di pondok. Ibu sudah menyediakan tempat persembunyian untuk mengintai binatang-binatang tersebut. Kamu tidak akan keliru sebab di persimpangan jalan menuju ke pondok ladang sengaja aku patahkan kayu. Di sanalah tempat sesuai untuk mengintai binatang itu, dan menunggu ladang kita”(DB, p.33).

Orang tidak boleh bertindak semena-mena dalam memanfaatkan hutan tetapi harus selalu berupaya memelihara dan menjaganya agar keseimbangan alam tetap terpelihara dengan baik. Hutan juga dimanfaatkan oleh makhluk lain baik yang kelihatan mahupun yang tak kelihatan, selain manusia. Hutan telah memberikan makanan pada tumbuh-tumbuhan agar menghasilkan buah yang berguna bagi manusia.

Oleh kerana itu sudah semestinyalah manusia berterima kasih kepada hutan yang telah menyediakan banyak keperluan bagi keberlanjutan hidup manusia.

Komuniti Dayak Kanayatn adalah bahagian yang integral dari alam. Oleh kerana itu kepada generasi penerusnya diajarkan bagaimana harus memelihara alam dengan tidak memanfaatkannya secara serakah tetapi sebaliknya dengan mendidik penerusnya untuk hidup jimat. Contohnya melakukan ladang berpindah dengan tujuan agar kesuburan tanah tetap terjaga dan terpelihara dengan baik.

#### **b. Percaya pada Tanda-tanda Alam**

Komuniti Dayak Kanayatn percaya pada tanda-tanda yang diberikan alam kepadanya. Misalnya, orang Dayak Kanayatn akan menghentikan pekerjaan atau perjalanannya apabila mereka mendengar bunyi burung *keto* atau *buria'* bersahut-sahutan dengan bunyi yang riuh dan panjang. Hal ini bermakna akan terjadi sesuatu yang kurang baik. Dalam cerita NBK dikisahkan bahawa bunyi burung *keto* dan *buria'* sebenarnya memberi isyarat kepada Jumawar agar tidak melanjutkan keinginannya untuk memanjat pohon rambutan. Namun peringatan tersebut tidak diindahkan dan akhirnya tubuh Jumawar jatuh di atas batu ampar dalam kondisi berkeping-keping dan tidak bernyawa lagi.

Namun, sebelum dia memanjat, terdengar kembali riuhnya kicauan burung *keto* dan *buria'*, tetapi Jamawar tidak menghiraukan bunyi burung tersebut. Dia terus memanjat dan memotong beberapa dahan. Malangnya, ketika dia hendak memotong dahan-dahan berikutnya, tiba-tiba dahan tempatnya berpijak patah. Jamawar akhirnya jatuh ke dalam jurang lalu terhempas di atas batu ampar. Burung-burung yang melihat kejadian itu berkicau nyaring dan panjang (NBK, p.19).

Firasat merupakan tanda-tanda alam yang diberikan oleh *Jubata* kepada seseorang untuk mampu meramalkan atau mengetahui sesuatu yang akan terjadi. Dalam

cerita DD, Dayakng Dinar merasakan bahawa Abakng Karohokng akan celaka jika pergi mengayau dengan Ore Nyabukng dan teman-temannya. Oleh sebab itu dia melarang Abakng Karohokng untuk pergi, tetapi hal tersebut tidak dihiraukan. Perhatikan kutipan berikut ini.

Abang karohokng pun berniat pergi mengayau, “Jangan pergi Bang! Saya risau dengan keadaanmu, firasat saya buruk, mungkin kamu akan kempunan” pinta Dayakng Dinar. (DD, p.45).

Paulus Florus dkk. (1994) menjelaskan bahawa orang Dayak berkemungkinan dan berkemampuan untuk berkomunikasi dengan alam, baik alam ghaib mahupun alam nyata. Hal tersebut bukanlah sesuatu yang luar biasa dan tidak banyak menjadi pertanyaan dalam kehidupan kerana mereka selalu memelihara pengetahuan dan kepercayaan pada tanda-tanda alam tersebut (p.41).

Untuk menentukan kawasan hutan yang sesuai dan baik untuk berladang tetua adat akan berkomunikasi dengan alam dengan membawa sesajian sebagai persembahan kepada alam semesta.

### **c. Bergantung pada Alam**

Alam menyediakan segala sesuatu yang diperlukan manusia untuk memenuhi keperluan hidupnya. Ketergantungan Dayak Kanayatn pada alam membuat mereka tak pernah berani untuk merosak hutan. Bagi mereka hutan, gunung, sungai dan seluruh kawasan persekitaran adalah bahagian daripada kehidupan mereka.

Paulus Florus dkk. (1994) mengatakan bahawa masyarakat yang pola kehidupannya masih sangat bergantung pada sumber daya alam, mata pencariannya terbatas pada kemungkinan-kemungkinan yang disediakan oleh alam. Mata pencarian orang Dayak selalu berhubung kait dengan hutan. Jika ingin berladang mereka terlebih

dahulu membersihkan hutan dengan menebang pohon-pohon besar dan semak-semak. Jika mereka berburu, mereka masuk ke hutan agar berjumpa dengan binatang-binatang buruan. Jika mereka berkebun, maka tanaman yang mereka pilih adalah tanaman yang menyerupai hutan seperti getah, tengkawang, rotan, kopi, durian, cempedak, langsung, rambai, petai, dan yang sejenisnya (p.128).

Hubungan yang begitu rapat antara manusia Dayak dengan alam yang telah berlangsung berabad-abad lamanya tanpa disadari telah membentuk kecenderungan tertentu pada cara mereka memenuhi keperluan hidupnya. Hal ini bukanlah suatu kebetulan, melainkan sebagai sebuah refleksi dari ketergantungan yang telah berlangsung sangat lama. Hal ini merupakan strategi beradaptasi dengan alam supaya tetap tangguh berhubungan dan beradaptasi dengan persekitaran.

Alam/hutan yang kaya dan lestari telah memanjakan komuniti Dayak Kanayatn, semua tersedia dan disediakan oleh alam/hutan. Paulus Florus dkk. (1994) mengatakan bahawa hubungan antara orang Dayak dan hutan adalah hubungan timbal balik, saling mempengaruhi. Alam memberikan kemungkinan-kemungkinan bagi perkembangan budaya Dayak, sebaliknya orang Dayak juga senantiasa mengubah wajah hutan dengan pola budaya yang mereka anut (p.129).

Dari cerita yang dianalisis, tergambar bahawa alam menyediakan berbagai keperluan hidup bagi manusia. Misalnya hutan menyediakan kayu sebagai bahan untuk membuat perahu dan kulit *tarap* untuk membuat pakaian.

Demikianlah setiap hari pemuda-pemuda dari kampung itu masuk hutan, sibuk menebang pohon dan membuat perahu masing-masing. Anehnya, perahu yang sudah hampir jadi dikerjakan, keesokan harinya berubah kembali menjadi pohon sama seperti yang mereka tebang sehari sebelumnya. Namun, tanpa rasa putus asa para pemuda tersebut melakukan lagi pekerjaan yang sama, yakni menebang pohon dan membuat perahu (DB, p.26).

Ditebanglah pohon tarap itu, kemudian dipotong-potongnya dan dikulitinya. Jika pandai memotongnya, maka akan bagus hasilnya jika dikulit. Kemudian dihantarkannya kulit *tarap* itu kepada Paktuanya. Semuanya mendapat bahagian kulit *tarap* itu, untuk Paktuanya, dirinya sendiri, ibu saudaranya, ibunya, bapaknya, Bangkalas, serta kawan-kawannya yang ikut ke hutan untuk mengambil kulit *tarap* itu. Kemudiannya, dia pun pulang ke rumah (M, p.51–52).

Hutan juga menyediakan binatang-binatang buruan seperti babi hutan, burung, dan kera. Sungai menyediakan ikan, udang, dan binatang air lainnya. Semua ini menggambarkan bahawa alam telah memberikan banyak bagi keperluan hidup manusia.

Berhadap-hadapanlah, Doakng berada di sebelah sini, hantu itu dari sebelah sana, sama-sama mengintai kera itu. Kira-kira sasaran telah tepat, hantu menyempit kera itu, Doakng pun demikian juga. Doakng menyempit terlebih dahulu dan mengenai sebelah kanan kera itu, hantu itu menyempit sebelah kiri. Kera itu pun terjatuh, dan mereka pun saling bertemu pandang dan berhadap-hadapan (ND, p.59).

“Hari ini kita berdua pergi ke rimba untuk melihat belantik yang kita pasang itu.” “Baiklah,” sahut Kura-Kura. Kedua sahabat ini pun menuju rimba dengan perasaan harap-harap cemas. Sesampainya di rimba, kedua sahabat ini sangat gembira kerana belantik yang mereka pasang berhasil mencederai seekor babi hutan. “Waaaah, ini memang rezeki kita berdua,” kata Kijang kepada Kura-Kura. (KKdK, p.85)

Pak Ali Ali segera memungut burung itu, dan mengikatnya di bahagian tertentu dari pakaiannya yang sudah dikoyak sedemikian rupa, sehingga memudahkan mengikat burung-burung itu. Sekeliling tubuhnya akhirnya penuh dengan burung. Burung-burung yang terjebak dan jatuh itu menggantung di sekujur tubuh Pak Ali Ali. Ada burung Rangkok, Kaleakng, Rawa, Pune, Biroco, Ramingan, dan Tutuh (PAAMB, p.75)

Setelah naik ke darat, digoyangnya tubuhnya supaya ikan yang terjaring melalui bulu-bulu kemaluannya terjatuh. Sekali digoyang hampir dua, tiga tikar lampit banyaknya ikan yang didapat mereka, digoyangnya badannya maka ikan dan udang mengelepar-gelepar berjatuhan (MTdRR, p.97).

#### d. Percaya pada Hal-hal Ghaib

Kehidupan Dayak Kanayatn berhubung kait dengan alam persekitarannya. Mereka dipengaruhi oleh alam fikiran religio magis. Religio magis bermaksud percaya kepada kekuatan ghaib (magis) sebagai suatu kekuatan yang menguasai alam semesta berserta isinya secara berterusan (Paulus Florus dkk., 1994, p.42). Sebahagian besar orang Dayak percaya bahawa ada tanda-tanda dan kekuatan *super natural* yang dapat menimbulkan keghaiban atau keajaiban melalui peristiwa-peristiwa tertentu.

Ria Sinir adalah tokoh yang memiliki kekuatan *super natural*. Dia dapat melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak sanggup dilakukan oleh manusia biasa.

Hanya ditepuknya haluan perahu itu, maka meluncurlah perahu itu ke air. Perahu itu sama sekali tidak menyentuh ketujuh-tujuh perempuan hamil sulung yang dijadikan galang itu. Namun perahu yang telah diluncurkan ke air itu tidak boleh bergerak. Diungkit tidak boleh, ditolak pun tidak boleh, dikayuh pun tidak boleh. “Selesai satu masalah, yang ini pula kendalanya, perahu itu tidak bergerak walau sedikit. Kamu sahajalah yang pergi Ria Sinir, jangan menolak perintahku,” kata Raja Palang Pali. “Disebabkan kamu telah menolongku dengan bersungguh-sungguh, dari menebang kayu mabang sehingga mengambil kepala mertuaku di Miaju, silalah pilih salah satu daripada tujuh isteriku yang paling kamu sukai.” Begitulah janji Raja Palang Pali kepada Ria Sinir. (RS, p.41).

Kekuatan *super natural* yang dimilikinya adalah disebabkan Ria Sinir adalah anak *Bujakng Nyangko* (hantu yang paling pemberani) dengan Ne’ Rarapm (manusia biasa) yang tinggal di Jajawe.

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne’ Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka berkahwin, *Bujakng Nyangko* ghaib dan tinggal di bukit Samabuing. (RS, p.39).

Dara Bojang juga dikisahkan sebagai manusia yang mempunyai kekuatan *super natural*. Dia dapat berbicara dengan tumbuh-tumbuhan dan binatang-binatang hutan. Kekuatannya dapat menggagalkan pembuatan perahu yang dilakukan para pemuda yang

berniat melamarnya sehingga perahu yang sudah hampir selesai dikerjakan pada malam harinya berubah menjadi pohon kembali.

“Wah...! Ini rupanya tujuan ibu sangat mengharapkan kami bersaudara mendatangi ladang ini. Ujatn terus teringat sesuatu yang selalu mengganggu pekerjaannya bersama abangnya, Maniamas. “Keanehan ini yang membuatkan sampan yang dibuat pada waktu siang, bertukar menjadi pohon kembali di waktu malam,” fikir Ujatn. (DB, p.34).

“Wah...apakah betul apa yang aku lihat ini,” fikir Maniamas dalam kebingungan. Perhatiannya tertuju pada gadis itu dan dia ingin mengetahui apa yang sebenarnya berlaku selama ini. Tidak berapa lama kemudian, dia melihat Bojang melepaskan kulit domanya, digantungkan di tangga dangaunya. Bojang siap dengan pakaian mandinya. Ketika itu pula sekeliling tempat itu menjadi terang kerana tubuh gadis itu mengeluarkan cahaya. Maniamas bertambah serius, pandangannya tidak lepas menatap tiap gerak dan langkah dara Bojang menuruni tangga menuju tepian sungai. “Wah, gila..., inilah dara cantik yang saya cari-cari. Penat saya membuat sampan untuk meminangnya, tahu-tahu dia sudah makan dan tidur dalam dangauku,” ujar Maniamas gusar. (DB, p.36).

Tokoh Ne' Jaek termasuk tokoh yang memiliki kekuatan *super natural*. Ia dapat datang dan pergi ke bumi dengan menggunakan *papatn lonsoratn* tanpa memerlukan waktu yang lama.

Setelah ia merasa sudah tidak terlihat lagi oleh isteri, anak dan sanak keluarganya maka Ne' Ja'ek dengan *papatn lonsoratn* pulang ke rumah orang tuanya di negeri Kayangan (NBK, p.6).

Dalam cerita yang dianalisis ditemukan bahawa pebomoh, *dukun baliatn*, binatang-binatang rasi, para hantu, dewa-dewa, manusia Kayangan (Ne' Jaek, Ne' Baruakng Kulup, Bunga Kucur dan suaminya), dan para pendekar (Ne' Litatn, Guanse, Dayakng Dinar, Ore Nyabukng, Abakng Karohokng, Genakng Ranto, Dara Bojang) merupakan tokoh-tokoh daripada cerita yang memiliki kekuatan *super natural*.

### **4.2.3 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Keterampilan dan Teknologi Tempatan**

Menurut R. Cecep Eka Permana (2010) keterampilan tempatan digunakan oleh masyarakat sebagai kemampuan untuk bertahan hidup, seperti berburu, meramu, bercucuk tanam sampai membuat industri rumah tangga (p.5). Keterampilan tempatan berhubung kait dengan teknologi tempatan sebab pada amnya keterampilan tempatan memerlukan peralatan-peralatan yang dihasilkan oleh teknologi tempatan.

Kedekatan Dayak Kanayatn dengan alam persekitaran telah turut serta mempengaruhi aspek-aspek daripada keterampilan dan teknologi tempatan yang mereka pusakai. Berdasarkan hasil analisis terhadap enam belas cerita didapati bahawa kearifan tempatan yang wujud sebagai keterampilan dan teknologi tempatan mencakupi (a) rumah panjang, (b) berburu; (c) bermain gasing; (d) membuat perahu; (e) membuat senjata; (f) menganyam; (g) melukis/mengukir; dan (h) menyabung ayam.

#### **4.2.3.1 Rumah Panjang/Radakng**

Rumah panjang/*radakng* (*long house*) merupakan rangkaian tempat tinggal yang bersambung, telah dikenal hampir oleh seluruh suku Dayak, termasuk komuniti Dayak Kanayatn (Paulus Florus dkk., 1994, p.203). Rumah panjang sebagai wujud dari teknologi tempatan yang berhubung kait dengan bangunan tradisional.

Dalam cerita NBK, dikisahkan Maniamas membawa Ne' Jaek (orang asing yang dijumpainya di tengah hutan) ke rumah panjang milik keluarganya. Ne' Jaek diperkenalkan kepada kedua orang tuanya, diajari bersosialisasi dan bersopan santun, seperti layaknya seorang tamu.

Setibanya di rumah panjang, Maniomas memperkenalkan Ne' Ja'ek kepada ayahnya yang bernama *Ne' Rumaga* dan ibunya yang bernama *Ne' Rumanikng*. Setelah mendapat kebenaran daripada kedua-dua orang tua Maniomas, Ne' Ja'ek diizinkan tinggal di radakng mereka. Selain itu, Maniomas juga memperkenalkan Ne' Ja'ek kepada adik lelakinya yang bernama *Cincitn Ari* dan adik perempuannya yang bernama *Dara Amutn*. (NBK, p.1)

Rumah panjang digambarkan sebagai rumah panggung yang terdiri atas beberapa bilik, yang dibangun dengan tiang-tiang yang tinggi dilengkapi dengan serambi rumah yang luas yang disebut *pante*. Kerana bangunan rumah panjang yang tinggi diperlukan tangga untuk dapat masuk ke rumah tersebut. Tangga terbuat dari sebatang kayu bulat yang cukup besar. Kayu bulat itu dibentuk sedemikian rupa sehingga dapat digunakan sebagai tumpuan kaki untuk dinaiki hingga sampai ke atas rumah panjang tersebut.

Dalam cerita DB, dikisahkan Dara Bojang menaiki anak tangga untuk singgah di rumah Garugu' Kase dan Tumiang Lantur.

Ketika itu menjelang tengah hari, matahari bersinar panas, saat Dara Bojang tengah berdiri di kaki tangga rumah Garugu' Kase.

"Ibu Garugu' Kase! Adakah ibu di rumah?" panggil Dara Bojang lantang dari kaki tangga. "Iya, ada" sahut ibu Garugu' Kase ramah sambil bergegas keluar rumah. Dilihatnya Dara Bojang tengah berdiri menunggu di kaki tangga rumahnya. "Naiklah, nak. Naiklah," ajak ibu Garugu' Kase. "Iya, ya, Bu. Walaupun ibu tidak meminta saya naik, saya memang mahu naik. Apalagi memang disuruh naik," kata Dara Bojang sambil menaiki anak tangga rumah panjang Garugu' Kase (DB, p.27).

"Adakah ibu Tumiang Lantur di rumah?" teriak Dara Bojang begitu sampai di kaki tangga rumah Tumiang lantur. "Ada. naiklah! Naik!" seru ibu Tumiang Lantur bergegas ke hujung *pante rumah panjangnya*. "Tidak disuruh naik pun aku naik, Bu, apalagi disuruh naik. Soalnya sudah sore," ujar dara Bojang. "Itu, di situ naiknya," pinta perempuan tua itu kepada Dara Bojang sambil menunjukkan tangga naik. Bojang menaiki tangga rumah itu. Maklumlah, kerana waktu itu mereka masih berumah panjang, tidak menghairankan tinggi rumah mereka mencapai dua hingga tiga meter (DB, p.29).

Bentuk rumah panjang yang tinggi menandakan bahawa nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn menyesuaikan bentuk bangunan rumah mereka dengan

keadaan pada masa itu. Persekitaran mereka dikelilingi hutan rimba dan masa itu adalah masa mengayau. Untuk melindungi warga daripada serangan binatang buas mahupun daripada serangan kelompok lain, maka dibangunkanlah rumah dengan tiang-tiang yang tinggi. Selain tinggi, rumah kediaman mereka juga panjang. Hal ini dapat dimaklumi kerana komuniti Dayak Kanayatn senang hidup berkelompok. Mereka merasa lebih kuat dan lebih aman hidup dan menempati rumah yang sama yang dibagi dalam beberapa bilik. Itulah sebabnya rumah tradisional komuniti Dayak Kanayatn selain tinggi juga panjang.

#### 4.2.3.2 Berburu dan Menangkap Ikan

Berburu adalah pekerjaan yang telah turun-temurun dilakukan oleh komuniti Dayak Kanayatn. Menurut Andreas Mohrotein (2012) kegiatan berburu jarang sekali dilakukan secara individual, biasanya melibatkan orang ramai. Binatang buruan biasanya berupa babi hutan, rusa, dan kancil (p.79). Senjata yang digunakan dalam berburu adalah tombak, sumpit, senapang lantak, dan mandau.

Berburu dan menangkap ikan merupakan salah satu mata pencarian komuniti Dayak Kanayatn pada masa lampau. Hal ini disokong oleh keadaan alam di persekitaran mereka. Hutan dan sungai menyediakan begitu banyak binatang buruan yang dapat dijadikan sumber daripada protein haiwan. Berburu dan menangkap ikan dapat dilakukan secara perseorangan, namun lebih sering dilakukan secara berpasukan.

Kegiatan mereka sehari-hari, selain mencari jamur, iaitu berburu, menangkap ikan dan membuat *anyaman*. (NBK, p.1).

Binatang yang diburu pada amnya babi hutan, pelanduk, rusa/kijang, monyet, burung, dan lain-lain. Keesokan harinya, diikatnya Mandau itu di pinggangnya, tombak dan sumpit dipikulnya, Ria Sinir pergi berburu. “Ria Sinir, kamu jangan terlalu jauh berjalan, nanti tersesat,” pesan ibunya. “Masa saya akan tersesat,” kata Ria Sinir. Dia berjalan terus dan akhirnya tiba di Jajawe Tawakng Daluar. Hari pertama dia berhasil mendapatkan burung elang yang dibawanya ke rumah.

Hari kedua dia mendapatkan Kera. Pada hari yang ketiga dia mendapatkan burung enggang (RS, p.39).

Sebulan setelah bersunat itu, Doakng hendak berburu ke hutan. Doakng memberitahukan hal itu kepada bapaknya, “Pak, saya mahu belajar berburu ke hutan rimba, orang lain sering mendapatkan binatang buruan sedangkan kita tidak pernah.” (ND, p.59).

Berburu dan menangkap ikan berhubung kait dengan ketersediaan peralatan-peralatan yang diperlukan. Hal ini menandakan bahawa komuniti Dayak Kanayatn telah memiliki teknologi tempatan dalam membuat peralatan-peralatan yang diperlukan. Dalam cerita yang dianalisis tampak bahawa sesetengah daripada komuniti Dayak Kanayatn memang memiliki keterampilan untuk membuat senjata atau peralatan yang diperlukan untuk berburu seperti sumpit, tombak, perisai, dan pengambin.

Senjata yang digunakan zaman dahulu, adalah bukan bedil, bukan juga tombak, melainkan sumpit. Senjata yang mula-mula di gunakan zaman dahulu adalah sumpit (SMB, p.72)

Di rumah itu sebenarnya ada adik Dayakng Ida, namanya Abang Tolohok yang tinggal di panca. Kerjanya membuat tombak, pengambin, dan membuat perisai ((MOBBDDIOP, p.91).

Keberhasilan dalam berburu dan menangkap ikan disokong oleh keterampilan menggunakan senjata atau peralatan yang diperlukan. Kaum lelaki pada zaman dahulu sangat terampil menggunakan tombak dan sumpit. Perhatikan kutipan berikut ini yang menggambarkan penggunaan sumpit.

Pada hari yang ketiga Ria Sinir mendapatkan burung enggang. Burung enggang itu disumpitnya, tapi tidak mati malahan terus terbang. Rupa-rupanya burung itu peliharaan Ne' Dara Itapm. Diikutinya burung enggang yang terbang tersebut, akhirnya tibalah di Tanjung Salimpat. Burung enggang itu pun terjatuh di jemuran padi Ne' Dara Itapm. (NBK, p.39–40).

Berburu pada amnya merupakan pekerjaan kaum lelaki yang memerlukan keterampilan dalam menggunakan berbagai senjata dan keterampilan dalam menguasai kawasan perburuan.

#### 4.2.3.3 Bermain Gasing

Bermain gasing merupakan permainan tradisional yang terkenal di kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Bermain gasing termasuk permainan beradu ketangkasan yang menuntut keterampilan.

Suatu hari Ne' Ja'ek mengajak anaknya Ne' Baruakng berjalan-jalan melihat keindahan Negeri Kayangan. Ne' Baruakng terkejut ketika melihat ke *bawah* (bumi) tampak sekelompok anak-anak seusianya sedang asik bermain *pangka' gasikng* (NBK, p.6)

Dengan adanya permainan gasing dapat difahami bahawa terdapat teknologi tempatan yang berhubung kait dengan pembuatan gasing. Baik pembuatan gasing mahupun permainannya perlu diperturunkan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan mengajarkan cara membuat dan bermain gasing itu melalui latihan-latihan.

“Baiklah Toh, kamu akan aku buat gasing, tapi jaga jemuran padi kita, jangan sampai dimakan ayam?” kata ibu saudaranya. “Kamu akan kubuatkan gasing dan tempat bermain.” kata ibu saudaranya. Ibu saudaranya mula menggulung tali gasingnya. Setelah selesai digulung, dia mengajarnya bermain gasing. Mengajar cara memainkan tali gasing tersebut. Anak saudara berasa gembira dan suka bermain gasing. Lama-kelamaannya, anak saudaranya itu pun mulai pandai dan mengetahui cara bermain gasing. (M, p.49).

#### 4.2.3.4 Membuat Perahu

Perahu merupakan salah satu alat pengangkutan yang digunakan di sungai. Untuk membuat sebuah perahu keterampilan dan teknologi tertentu diperlukan bermula daripada pemilihan jenis kayu dan cara pembuatannya. Melalui penggunaan perahu, dapat difahami bahawa sesetengah komuniti Dayak Kanayatn bertempat tinggal di

kawasan aliran sungai, bahkan perahu diceritakan digunakan oleh pemuda untuk melamar gadis pujaannya.

Demikianlah setiap hari pemuda-pemuda dari kampung itu masuk hutan, sibuk menebang pohon dan membuat perahu masing-masing. Anehnya, perahu yang sudah hampir jadi dikerjakan, keesokan harinya berubah kembali menjadi pohon sama seperti yang mereka tebang sehari sebelumnya. Namun, tanpa rasa putus asa para pemuda tersebut melakukan lagi pekerjaan yang sama, yakni menebang pohon dan membuat perahu (DB, p.26).

Dikisahkan pula bahawa jenis kayu yang digunakan untuk membuat perahu itu adalah kayu mabang, kayu yang berkualiti tinggi.

“Saya dapat menebang kayu mabang untuk dijadikan perahu, tapi siapkan dulu beliung yang diperbuat daripada timah. Saya tidak dapat menggunakan beliung biasa.” Beliung yang terbuat dari timah pun dibuat. Setelah selesai, beliung tersebut digunakan oleh Ria Sinir untuk menebang pohon mabang itu. Belum habis sebatang rokok, pohon itu pun tumbang. (RS, p.41).

#### 4.2.3.5 Membuat Senjata

Keberadaan senjata tidak dapat dipisahkan daripada aktiviti Dayak Kanayatn sehari-hari. Bertani/berladang, berburu, mengumpulkan bahan bangunan, mencari sayur-mayur di hutan, dan aktiviti-aktiviti lainnya memerlukan senjata atau perkakas untuk memudahkan pekerjaan yang dilakukan. Untuk membersihkan kawasan pertanian diperlukan beliung, parang, dan *taja'*, untuk berburu diperlukan mandau, tombak, sumpit, dan perisai. Teknologi tempatan mengenai pembuatan senjata telah dipusakai oleh komuniti Dayak Kanayatn sejak masa yang silam.

Ria Sinir semakin membesar dan sudah mula mengetahui tentang ilmu berburu. Kawan-kawannya berburu menggunakan sumpit dan Mandau. (RS, p.40).

Saya dapat menebang kayu mabang untuk dijadikan perahu, tapi siapkan dulu beliung yang diperbuat daripada timah (RS, p.41).

Bapa saudaranya pun membuatnya tombak dan pengambin yang baru. Bentuk dan ukurannya diubah, begitu juga dengan corak anyamannya. (MOBBdDIOP, p.92)

Senjata digunakan setiap kali hendak berjalan ke mana-mana. Tujuannya adalah untuk menjaga keselamatan diri dalam perjalanan. Dikhawatiri akan berjumpa dengan musuh atau binatang-binatang buas yang dapat membahayakan.

Seperti yang dikatakannya, pagi-pagi keesokan harinya Ujatn berangkat ke ladang. Dibawanya tombak, lembing, dan *kiramut/serampang* (M, p.34).

#### 4.2.3.6 Menganyam

Menganyam merupakan suatu kegiatan untuk menghasilkan produk-produk kerajinan tangan seperti tikar, kelasah, bakul, pengambin, bubu, dan aspek-aspek anyaman yang lain. Dalam cerita yang dianalisis, bentuk anyaman yang disebut-sebut adalah pengambin dan bubu. Kedua-dua benda tersebut merupakan sesetengah daripada hasil kerajinan tradisional yang dibuat dengan cara menganyam. Perhatikan kutipan berikut ini.

Masing-masing telah dibuatkan oleh ibu saudaranya pengambin untuk mencari sayur. Kesemua anak saudaranya itu berjumlah enam orang dan memiliki tubuh yang tinggi. (BK, p.66).

Kerjanya membuat tombak, membuat pengambin, membuat perisai (MOBBDDIOP, p.91).

Secara kebetulan, ketika itu buta memasang bubu di hilir sungai. Bokor yang hanyut itu kemudian masuk ke dalam bubu buta. Uma' Umang dan adiknya yang mengejar bokor itu dengan penuh semangat juga masuk ke dalam bubu buta itu. Bubu itu dibuat daripada besi. Kedua-dua bersaudara itu terperangkap di dalam bubu tersebut. (UU, p.61)

#### 4.2.3.7 Melukis/Menggambar

Tradisi melukis/menggambar tergolong dalam keterampilan tempatan. Tradisi ini dijumpai dalam cerita BRDBB. Dikisahkan dua bersaudara bersepakat mengubah zahir mereka dari manusia menjadi burung. Keinginan mengubah zahir mereka adalah disebabkan tubuh kedua-dua bersaudara itu ditumbuhi bulu yang lebat yang menyerupai bulu burung. Bulu tersebut tumbuh kerana kedua-duanya bermalam di alam terbuka dan diselimuti embun yang tebal. Kedua-dua bersaudara itu pergi meninggalkan rumah kerana ibunya tidak berkenan memaafkan mereka setelah mereka membiarkan jemuran padi terhanyut dibawa air hujan sebab kedua-duanya sibuk bermain gasing. Sebagai hukuman, ibunya tidak menanakkan nasi untuk kedua-dua bersaudara itu, melainkan merebus gasing sebagai makanan untuk santap malam kedua anaknya itu. Merasa sudah tidak disayangi dan tidak dihiraukan oleh ibunya, kedua-duanya pergi meninggalkan rumah.

Perubahan fizikal pada kedua-dua bersaudara itu menyebabkan mereka bersepakat untuk mewarnai kulit mereka dengan cat. Namun, Sang Adik tidak memenuhi janjinya sehingga seluruh cat dituangkan ke tubuh kakaknya, maka kakaknya hanya mempunyai dua jenis warna iaitu hitam dan coklat. Sementara bulu sang adik terukir dengan sangat rapi dan indah. Kedua-dua bersaudara ini akhirnya berpisah, adiknya bernama burung ruai dan kakak bernama burung bubut. Burung ruai tinggal di hutan rimba dan burung bubut tinggal di semak-semak (hutan kecil).

Kemudian kedua-dua bersaudara itu pergilah ke tempat sunyi dengan membawa cat. Kakaknya mula melukis tubuh adiknya, sementara itu adiknya mengucapkan kata-kata berikut, "Tiuplah saya wahai angin, saya ingin menjadi burung ruai." Begitulah doa yang diucapkannya. Angin pun menghembus membelai tubuhnya. Kakaknya sudah selesai melukis tubuh adiknya. Doanya terkabul kerana kulitnya telah berubah menjadi bulu burung, Cuma badannya belum berubah menjadi burung. (BRdBB, p.64).

#### **4.2.3.8 Menyabung Ayam**

Menyabung ayam merupakan salah satu tradisi yang dilakukan komuniti Dayak Kanayatn. Tradisi ini merupakan salah satu permainan rakyat yang hanya diminati kaum lelaki. Yang diadu adalah ayam jantan yang sudah dilatih. Tradisi ini juga kerap dijadikan sarana untuk bertaruh atau bahkan mengarah ke arah perjudian. Perhatikan kutipan berikut ini.

Maniamas memang gemar menyabung ayam, dan selalu bertanding menyabung ayam. Menyabung ayam tentu ada yang menang dan ada yang kalah. Kalau menang maka akan membawa segendong emas, kerana pertandingan sabung ayam bertaruh emas. (MTdRR, 96).

#### **4.2.4 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Sumber Daya Tempatan**

Sumber daya tempatan pada amnya dimaknai sebagai sumber daya alam yang dapat diperbaharui dan yang tidak dapat diperbaharui. Masyarakat akan memanfaatkan sumber daya alam ini sesuai dengan keperluan hidupnya. Kepemilikan sumber daya alam ini bersifat kolektif iaitu milik bersama (R. Cecep Eka Permana, 2010, p.5). Dalam kajian ini, yang dimaksud sumber daya tempatan tidak sahaja terhad kepada sumber daya alam, tetapi lebih diperluas lagi kepada manusia atau makhluk lain yang berperan di dalam cerita rakyat yang diselidiki. Oleh kerana itu sumber daya tempatan yang dianalisis mencakupi (a) hutan dan persekitarannya dan (b) pelakon cerita.

##### **4.2.4.1 Hutan dan Persekitarannya**

Hutan merupakan sumber daya tempatan yang disediakan alam untuk manusia. Bagi komuniti Dayak Kanayatn hutan, bumi, sungai, lembah, gunung, dan persekitarannya adalah sebahagian daripada kehidupan mereka. Oleh sebab itu,

pemeliharaan terhadap hutan merupakan keutamaan bagi komuniti ini. Hutan memberikan suasana yang hijau dan udara yang segar.

Rimba belantara kelihatan hijau kemilau terkena sinar matahari. Sinar matahari yang mulai memancarkan terik mampu menembusi kelebatan hutan. Maniamas agak mengantuk disebabkan tiupan angin yang membawa aroma harumnya dedaunan. (NBK, p.1).

Bojang kembali meneruskan perjalanannya. Kicauan burung kedengaran merdu di atas pucuk cempedak mengikuti langkahnya. Sinar mentari nampak mulai memancar. Cahayanya menembusi celahan dedaunan. (DB, p.30).

Badannya putih bersih tanpa cacat; bersinar dan menyinari pohon-pohon meranti yang tumbuh di pinggir tepian sungai itu. (DB, p.27).

Sumber daya tempatan yang dikandungi oleh hutan mencakupi tumbuh-tumbuhan dan haiwan. Hutan menyediakan pelbagai jenis kayu dan kulitnya untuk keperluan hidup manusia, misalnya kayu mabang digunakan untuk membuat perahu.

“Pergi ke hutan. Begitulah kerjanya. Siang dia pergi, dan hampir gelap baru pulang. Katanya sedang membuat perahu untuk meminang dara Bojang anak Daniang yang cantik itu,” ujar ibu Garugu’ Kase polos. (DB, p.28).

Setelah selesai, beliung digunakan oleh Ria Sinir untuk menebang pohon mabang itu. Tidak sampai sebatang rokok, kayu itu pun tumbang olehnya (RS, p.41).

Kulit kayu juga bermanfaat bagi keperluan hidup manusia. Bagi komuniti Dayak Kanayatn, kulit pohon *tarap* yang berkualiti tinggi boleh dijadikan tali, seluar, pakaian, dan selimut setelah mengalami proses pengolahan.

Hanya di hutan ini banyak pohon *tarap* yang bagus. Di hutan lain juga ada pohon *tarap* itu, tetapi kalau dikuliti hasilnya kurang bagus (M, p.51).

Kata Paktuanya, “Esok lebih baik kalau kamu ikut saya mencari *tarap* (kulit kayu).” “Baiklah, saya akan meminta izin terlebih dahulu dengan ibu saudaraku, “kata Guanse. Dia tidak pernah bercerita tentang ibunya, hanya ibu saudaranya sahaja yang selalu disebutnya. “Beritahukanlah kepada ibu saudaramu! “kata Paktuanya. Menjelang petang dia pun pulang ke rumahnya. “Bibi, saya mahu mencari *tarap* untuk dijadikan *kopoa* (sejenis celana pendek dari kayu), dijadikan baju, untuk dijadikan selimut,” kata Guanse (M, p.51).

Komuniti Dayak Kanayatn umumnya membiarkan bekas ladangnya ditumbuhi semak-samun sehingga menjadi hutan kembali. Biasanya di kawasan bekas ladang tersebut masih tersedia pelbagai jenis sayuran seperti daun singkong, ubi rambat, terong, kacang-kacangan, tebu telur, dan cendawan yang dapat dimanfaatkan sebagai bahan makanan.

Pada suatu hari bibinya mengajak mereka mencari sayur-mayur, katanya, “Kita mencari sayur di bekas ladang kita,” “Ya, Bi,” kata kemenakannya (BK, p.66).

Setibanya di ladang, mereka memetik kacang, terung, jamur, dan bermacam-macam jenis sayur yang lain. Sayu-mayur yang telah dipetik itu, dimasukkannya ke pengambin ibu saudaranya, Pasusu’ant. ”Sudah cukup, pengambin kamu pun perlu diisi”, kata ibu saudara mereka. “Tidak mengapa Bi, kerana tengah hari nanti kami makan di tempat bibi, banyak-banyaklah memasak sayur untuk kita makan bersama-sama”, kata anak saudaranya itu. Banyak sayur yang telah mereka petik dan semuanya telah dibahagikan. Ibu saudaranya pun berkata, “Kita singgah di pondok ladang itu, kita rapikan susunan sayur kita dengan baik.” “Baiklah”, kata anak saudaranya (BK, p.66).

Selain menyediakan tumbuh-tumbuhan, hutan juga menyediakan pelbagai jenis binatang seperti burung, kera, babi hutan, kura-kura, kijang, dan lain-lain. Semuanya dapat dimanfaatkan bagi kesejahteraan manusia.

Ibu risau dengan ladang itu kerana menjelang petang, kera, rusa, kijang, dan babi dengan liar masuk ke ladang (DB, p.33).

Abakng karohokng merancang hendak notokng. Untuk notokng itu dia perlu mencari binatang yang boleh dijadikan rangunan. Binatang yang tidak dapat dijadikan rangunan seperti; kijang, rusa, kancil, labi-labi, kura-kura, tangket tangkoyongan, beruk, dan kera. Untuk keperluan itulah, dia pergi ke hutan belantara (DD, p.44).

Hutan dan persekitarannya telah menjadi sumber pencarian bagi komuniti Dayak Kanayatn. Hutan dan segala isinya diolah secara bijaksana melalui kegiatan berburu, bertani, meramu, dan lain sebagainya untuk kesejahteraan manusia. Oleh sebab itu komuniti Dayak Kanayatn diberi tanggung jawab oleh leluhurnya untuk tetap menjaga dan memelihara hutan dan persekitarannya, menjaga hubungan baik dengan semua

mahluk, baik yang kelihatan mahupun tidak agar keseimbangan alam tetap terpelihara dengan baik.

#### 4.2.4.2 Pelakon Cerita

Pelakon cerita dalam penyelidikan ini dikategorikan sebagai sumber daya tempatan kerana peranan pelakon cerita merupakan sumber daya yang menggerakkan alur cerita. Pelakon dalam cerita yang dianalisis beraneka ragam jenisnya, iaitu manusia bumi, manusia kayangan, binatang, dan hantu atau mahluk ghaib. Pelakon cerita tersebut telah menggerakkan alur cerita sesuai dengan peranannya masing-masing sehingga cerita tersebut benar-benar mampu menggambarkan realiti komuniti Dayak Kanayatn pada masa itu.

Adapun status sosial daripada pelakon cerita tersebut adalah sebagai berikut.

##### a. Raja

Daripada enam belas cerita yang dianalisis hanya satu cerita yang mengisahkan tentang seorang raja, iaitu Raja Palang Pali. Raja ini sangat suka dengan perempuan cantik. Dengan dalih raja dalam keadaan sakit, pengawalnya berhasil memujuk Dara Itapm untuk mengubati raja, padahal itu hanya tipu muslihat sahaja. Rupanya raja memang hendak berkahwin dengan *dukun baliatn* itu. Kerana kekuasaan yang dimilikinya, Dara Itapm pun kemudian menjadi isterinya yang ketujuh.

Pada waktu itu raja Palang Pali dari daerah Banten menguasai daerah Landak (RS, p.40)

Disebabkan kelembutannya, akhirnya turunlah dukun baliatn itu dengan segala peralatannya menuju kapal. Ketika dukun baliatn masuk ke dalam perahu, dia pun dibawa lari. Rupanya Dara Itapm memang sudah dikehendakinya untuk dijadikan sebagai isteri ketujuh (RS, p. 40).

### **b. Bomoh *Baliatn***

Setelah dianalisis terdapat lapan orang *dukun baliatn* dalam cerita yang dianalisis. Hal ini menunjukkan bahawa komuniti Dayak Kanayatn memang mempercayai kemampuan dan kepandaian bomoh *baliatn* untuk mengubati orang yang sedang sakit. Bomoh *baliatn* adalah orang-orang sakti dan mempunyai kekuatan magis. Bomoh *baliatn* yang dimaksud adalah Ne' Si Putih Panara Subayatn; Ne' Petor Batu Buntar Muha; Ne Dendekng We' Angan; Ne' Palis; Ne' Lede Dalam Buanatn; Ne' Lantokng We' Lana; Ne' Unte' dari Tanjung Bunga; dan Ne' Dara Itapm.

### **c. *Pangaraga***

*Pangaraga* adalah salah satu jawatan pemangku adat komuniti Dayak Kanayatn yang bertugas membantu masyarakat mengajukan tuntutan kepada pihak yang dianggap merugikan. *Pangaraga* harus menguasai hukum adat yang berlaku kerana dia yang akan membantu menyelesaikan kes yang dihadapi masyarakat.

Untuk itu Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor meminta bantuan kepada dua orang *pangaraga*, iaitu pangaraga Ne' Baribari untuk menyelesaikan masalah adat yang mereka hadapi. Pangaraga Baribari pun sanggup untuk memenuhi permintaan kedua-dua perempuan tersebut. (NBK, p.22).

### **d. *Pangalangok***

*Pangalangok* adalah istilah yang digunakan untuk panglima perang. Ria Sinir dikatakan *pangalangok* kerana mempunyai kesaktian. Dia dapat mengerjakan pelbagai tugas yang tidak dapat dikerjakan oleh manusia biasa. Hal ini dimaklumi kerana Ria Sinir adalah anak daripada *Bujakng Nyangko* dengan Ne' Rarapm. Bujakng Nyangko

adalah *kamang* (hantu) yang paling berani. Tidak hairan jika kemudian Ria Sinir menjadi *pangalangok* kerana mewarisi keberanian ayahnya.

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka berkahwin, *Bujakng Nyangko* raib dan tinggal di bukit Samabuing (RS, p.39).

Ria Sinir pun pulang. Namun di dalam tanda yang dikenakannya itu mereka berdua telah menyatu apatah lagi Ria Sinir adalah orang sakti. Dia seorang *pangalangok* (RS, p.40).

#### e. Manusia Kayangan

Manusia Kayangan adalah manusia yang hidup di negeri atas. Komuniti Dayak Kanayatn meyakini bahawa Kayangan adalah sebuah negeri yang indah dan makmur yang letaknya di atas. Bumi selalu dipersepsikan terletak di bawah negeri Kayangan.

Suatu hari Ne' Ja'ek mengajak anaknya Ne' Baruakng berjalan-jalan melihat keindahan Negeri Kayangan. Ne' Baruakng terkejut ketika melihat ke *bawah* (bumi) tampak sekelompok anak-anak seusianya sedang asyik bermain *pangka' gasikng* (NBK, p.6).

“Yah, kau boleh turun tetapi jangan membawa bibit padi. Nenek-nenekmu juga melarang membawa bibit padi itu. Kami sayang kalau bibit padi turun ke dunia,” ujar Ne' Ja'ek. Ne' Baruakng mengangguk. Maka turunlah Ne' Baruakng ke bumi dengan berbekalkan nasi dan sebuah *gasikng*. (NBK, p.6–7).

Yang tergolong sebagai manusia Kayangan dalam cerita yang dianalisis adalah Ne' Jaek, Ne' Pangu, Ne' Baruakng Kulup, Bunga Kucur dan suaminya. Manusia Kayangan memiliki kekuatan *super natural* dan lebih sakti daripada manusia bumi.

“Kalau perkara ini terus berlaku, orang kampung akan susah, begitu juga dengan kita”, kata suaminya. “Walaupun makanan telah disediakan, orang tetap tidak mempedulikannya. Lebih baik kita kembali lagi ke Kayangan, supaya kampung ini tenteram”, kata suaminya. “Bagaimana cara kita kembali ke Kayangan?” tanya isterinya. “Tunggu sehingga mereka terlelap,” kata suaminya. Setelah mereka semuanya terlelap, barulah mereka berdua berangkat menuju Kayangan. (BK, p.70–71).

Dikisahkan pula bahawa Ne' Baruakng sebagai manusia Kayangan berkahwin dengan hantu (Ne' Si Putih Panara Subayatn dan Ne' Petor Batu Buntar Muha) dan manusia bumi (Ne' Jamani Tabikng Tingi).

Namun sejak hari itu, diam-diam Baruakng menyelidiki siapa gerangan isterinya itu. Setelah menyelidiki ke sana ke mari, akhirnya Ne' Baruakng mengetahui bahawa isterinya, Ne' Si Putih Panara Sunayatn, ternyata bukan manusia, melainkan hantu. (NBK, p.16).

Akhirnya Ne' Baruakng dan Ne' Petor Batu Buntar Muha berkahwin. Baruakng tidak tahu bahawa isterinya yang kedua ini juga hantu. Mereka menjadi pasangan suami isteri yang berbahagia (NBK, p.17).

Ne' Baruakng kemudian mengikuti Ne' Jamani pulang ke rumah panjangnya. Keluarga Ne' Jamani menyambut kedatangan Ne' Baruakng dengan suka cita. Ne' Jamani dan Ne' Baruakng kemudian dikahwinkan oleh keluarganya. Mereka hidup dalam suasana bahagia di rumah panjang itu. Hari-hari mereka dengan gelak tawa. Ne' Jamani pun mengandung dan melahirkan seorang anak, anak manusia, seorang lelaki. Baruakng menamakan anak itu dengan nama Jumawar (NBK, p.19).

#### **f. Hantu/Raksasa**

Dalam cerita yang dianalisis terdapat beberapa tokoh hantu dengan watak yang berbeza pula. Diceritakan ada raksasa yang berhati bengis yang pekerjaannya adalah memangsa manusia, namun ada pula yang berhati mulia yang menolong manusia, bersahabat dengan manusia, bahkan berkahwin dengan manusia.

##### **1. Kutipan mengenai hantu berkahwin dengan manusia**

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka berkahwin, *Bujakng Nyangko* raib dan tinggal di bukit Samabuing (RS, p.39).

Hantu itu pun menghampiri Si Mambang, dipeluknya Si Mambang. "Waduh! Mengapa kamu begini terhadapku?" tanya Si Mambang. "Kita berdua mesti menjadi suami-isteri, tadi sudah aku katakan bahawa kamu masih beruntung," kata hantu itu. "Ya, kalau begitu terpaksa saya turutkan," kata Si Mambang. Akhirnya, mereka menjadi suami isteri. (SMB, p.72-73).

## 2. Kutipan mengenai hantu menolong manusia

Malam itu sepasang hantu raya suami isteri keluar dari gunung melalui ladang Dayakng Langa dan Maniamas. Kedua-dua hantu tersebut menemui Dayakng Langa, isteri Maniamas. “Iiiii, kasihannya, mengapa Dayakng Langa meninggal, apa yang membunuhnya,” kata hantu tersebut kepada suaminya. “Cuba perhatikan betul-betul, habis padi bertumpahan, kasihan, siapa yang membunuhnya?” kata suami hantu itu. “Ambil sahaja kedua-dua biji matanya supaya tidak membusuk,” kata suaminya. “Kita tidak mampu menghidupkannya kembali, ambil biji matanya dan disimpan di Tajo rancangan. Mata itu sangat indah seperti intan permata,” kata isterinya. Diambilnya mata tersebut dan dibawa pulang. (M, p.48).

## 3. Kutipan mengenai hantu bersahabat dengan manusia

Di tempat itulah, mereka berdua membahagi tubuh monyet itu, masing-masing sebahagian, sebahagian untuk hantu itu, sebahagian untuk Doakng. Hantu itu pun berkata, “Kita berdua bersahabat sahaja, kalau kamu hendak pergi ke mana-mana, atau ada keperluan sebut sahaja namaku, *Bujakng Nyangko*, kita akan dapat bertemu kembali.” Setelah binatang buruan itu dibahagikan menjadi dua bahagian mereka pun pulang ke rumah masing-masing. (ND, p.60).

## 4. Kutipan mengenai hantu memangsa manusia

Keesokan harinya, seawal paginya buta sudah datang untuk melihat bubu yang dipasangnya. Diangkatnya bubunya itu, ternyata di dalamnya terperangkap dua orang manusia. “Haaaa, orang tidak mendapat lauk-pauk, kita mendapatkannya,” kata buta itu. Dipikulnyalah bubunya dan dibawanya pulang. “Waduh, rezeki kamu pagi ini, bubumu berisi,” kata isterinya. “Ya, cuma binatang ini masih kecil-kecil, dipelihara dahulu,” kata suaminya (UU, p.61).

Malam harinya kedua-dua buta itu berbincang. Kalau sudah besar kedua-dua anak itu, baru kita mengadakan pesta, memanggil sanak-keluarga untuk menyantapnya.” Kakak perempuannya sudah mengerti dan mengetahui tentang rancangan si buta itu. “Akan dibunuhnya rupanya kita berdua, rupa-rupanya kita berdua dianggap seperti babi peliharaannya.” (UU, p.62).

### **g. Manusia sakti**

Manusia sakti bermakna manusia yang mempunyai kekuatan lebih daripada manusia biasa. Dalam cerita yang dianalisis ditemukan ada beberapa manusia sakti seperti Dayakng Dinar, Dara Bojang, Dayakng Litatn, Guanse, Ore Nyabukng, Abakng Karohokng, dan Singa Udana.

## **h. Binatang**

Dari enam belas cerita yang dianalisis, terdapat beberapa binatang yang berperanan sebagai pelakon cerita iaitu tikus, burung pipit, kura kura, kijang, kera, burung elang, burung ruai, burung bubut, burung *rasi*, binatang ghaib, dan raja biawak.

### **4.2.5 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai Sistem Pengambilan Keputusan Tempatan**

Sistem pengambilan keputusan tempatan berbeza antara satu komuniti dengan komuniti lain. Ada masyarakat yang melakukan sistem tersebut secara demokrasi, namun ada juga masyarakat yang melakukannya secara hierarki, bertingkat-tingkat, atau berjenjang (R. Cecep Eka Permana, 2010, p.6).

Sistem pengambilan keputusan dalam komuniti Dayak Kanayatn lebih menekankan pada muafakat. Yang dilibatkan dalam pengambilan keputusan adalah saudara mara dan pengurus adat yang ada di kampung itu. Dalam cerita yang dianalisis ditemui bahawa untuk berkahwin, orang tua calon pengantin mengumpulkan saudara mara untuk merundingkan hari baik, bulan baik pelaksanaan perkahwinan itu.

Mengetahui hal tersebut, petang itu juga ibu Maniamas mengumpulkan semua saudara dan tetangga sekampung. Mereka bermuafakat menetapkan hari dan bulan baik pernikahan Maniamas dan dara Bojang (DB, p.38).

Beberapa minggu kemudian, bermuafakatlh mereka anak-beranak. “Kita kahwinkan sahaja mereka berdua ini,” kata ibu bapanya. Maka, dikahwinkanlah kedua-dua anak tersebut. Persiapan pesta pun dibuat, ada yang menumbuk padi, menumbuk beras ketan, ada yang mencari buluh, mencari daun, orang-orang kampung itu turut terlibat. Mereka sangat gembira. (BK, p.70–71).

Muafakat juga dilakukan untuk memutuskan masalah yang berhubung kait dengan pelanggaran daripada adat yang berlaku. Ne’ Baruakng Kulup ternyata melanggar adat perceraian. Baruakng mengahwini Ne’ Jamani Tabikng Tingi padahal

Baruakng belum menceraikan kedua-dua isterinya yang terdahulu. Hal ini merupakan pelanggaran terhadap adat resam yang berlaku. Oleh kerana itu kedua-dua isterinya menuntut agar Baruakng membayar adat perceraian terhadap mereka. Tuntutan ini disampaikan di hadapan ahli waris Ne' Baruakng dan Ne' Jamani Tabikng Tinggi. Untuk memutuskan apakah menyanggupi tuntutan adat itu atau tidak, ahli waris Ne' Baruakng bermuafakat terlebih dahulu termasuk jika proses pembayaran adat tersebut mengalami kendala.

Disebabkan tidak menemui cara untuk membawa perangkat adat yang sangat banyak itu, maka Pangaraga Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor meminta Ne' Baruakng untuk mengumpulkan orang-orang di rumah panjang untuk bermusyawarah. Setelah berkumpul, salah seorang dari sanak-keluarga Ne' Baruakng mengusulkan untuk memanggil Ne' Unte'. Usul tersebut diterima oleh Ne' Baruakng dan sanak-keluarga yang lain dan diutuslah doa orang untuk menjemput Ne' Unte' untuk datang ke rumah panjang mereka (NBK, p.23).

#### **4.2.6 Kearifan Tempatan yang Wujud sebagai kesolideran Kelompok Tempatan**

Pada amnya suatu masyarakat disatukan oleh ikatan persaudaraan yang tinggi yang kemudian membentuk kesolideranan tempatan. Pelbagai aktiviti dapat mengikat dan meningkatkan kesolideran tersebut, misalnya pelaksanaan ritual keagamaan atau upacara adat lainnya. Dalam aktiviti-aktiviti tersebut masyarakat saling memberi dan menerima sesuai dengan bidang dan fungsinya masing-masing, misalnya kesolideran dalam mengolah tanaman padi melalui kerja bersama-sama secara bergiliran yang dikenal dengan istilah gotong royong (*balale'* dalam bahasa Dayak Kanayatn) (R. Cecep Eka Permana, 2010, p.6).

Komuniti Dayak Kanayatn merupakan komuniti yang mempunyai kesolideran yang tinggi terhadap sesama manusia bahkan terhadap makhluk hidup lainnya. Kesolideran ini dapat dikelompokkan menjadi: (a) kesolideran dalam pelaksanaan adat

resam; (b) kesolideran dalam menghadapi musibah; (c) kesolideran dalam berkongsi kemujuran dan kebahagiaan.

#### 4.2.6.1 Kesolideran dalam Pelaksanaan tradisi dan Adat Resam

Kehidupan komuniti Dayak Kanayatn diatur oleh sejumlah tradisi dan kebiasaan-kebiasaan dalam mengimplementasikan adat resam yang mereka pusakai. Satu di antara tradisi tersebut adalah tradisi mengayau. Dalam cerita yang dianalisis diketahui bahawa Ne' Jaek sebenarnya tidak berkenan untuk pergi mengayau kerana hal tersebut bertentangan dengan hati nuraninya. Namun, demi kesolideran yang tinggi terhadap isterinya, keluarga isterinya, dan teman-teman *seradakngnya*, akhirnya dia bersetuju untuk mengikut pasukan tersebut pergi mengayau. Tambahan pula mengayau merupakan tradisi yang telah dilakukan turun-temurun dan wajib untuk ditaati.

Akhirnya disebabkan desakan Maniamas dan ditambah dengan desakan isterinya yang menginginkan Maniamas mendapatkan kepala kayau, Ne' Ja'ek menerima pujukan Maniamas. Ne' Ja'ek kemudiannya mengambil perlengkapan mengayau. Dalam hati lelaki tersebut sebenarnya tidak ingin mengayau, namun kerana desakan abang iparnya dan isterinya yang menginginkan dilakukan juga upacara notokng di bilik radakng mereka, maka dia pun bersetuju. (NBK, p.2).

Ketibaan kaum lelaki setelah selesai mengayau biasanya disambut dengan pesta kemenangan di rumah panjang milik mereka. Seluruh warga ikut serta dalam kegembiraan itu menyambut kepala kayau yang mereka peroleh pada saat mengayau. Mereka berpesta sambil menari diiringi muzik-muzik tradisional yang mereka miliki. Kesolideran ini menambah kentalnya semangat kebersamaan dan kekeluargaan dalam melaksanakan upacara adat.

Menjelang petang pulanglah mereka ke radakng mereka. Dari jauh terdengar teriakan gembira orang-orang di radakng itu menyambut rombongan yang baru pulang mengayau itu. Bunyi pukulan gong dan *dau* yang berirama perang menyambut kepulangan rombongan itu. Sesampainya di radakng, orang-orang

yang baru pulang mengayau itu membuka *ototnya*. Semua *otot* mereka nampak berisi kepala kayau. (NBK, p.5).

Guanse segera menjemput Paktuanya. Ibu saudaranya dan ibunya mula membunyikan gamelan dan gong yang sangat kuat bunyinya. “Wah! Bagaimana Guanse mendapatkan kepala kayau itu?” fikir Paktuanya. Paktuanya pun pergi ke rumah Guanse dengan hati yang gembira. Kemudian menari dengan ibu saudaranya sambil memegang pinggangnya. (M, p.57).

Kebetulan pada malam itu, orang-orang sekampung sedang berpesta sambil menari dan bergembira ria menyambut kepala kayau. “Pergilah ke sana Bunsu’ walaupun sakit menarilah, tabu kalau tidak menari,” kata mertuanya. “Bagaimana mahu menari, badanku tidak sihat,” jawab Bunsu’. “Menarilah walaupun hanya ala kadar,” saran mertuanya (SBDSM, p.89).

#### 4.2.6.2 Kesolideran dalam Menghadapi Musibah

Musibah merupakan sebahagian daripada kehidupan manusia. Musibah datang tanpa dapat dikira. Sebagai warga masyarakat, pada amnya bersimpati kepada sesama yang sedang mengalami musibah. Kesolideran ini ditunjukkan dengan cara memberi pertolongan, bantuan, dan penghiburan kepada yang tertimpa musibah. Dalam cerita yang dianalisis keluarga Ne’ Baruakng Kulup tertimpa musibah. Anak sulungnya, Jumawar, jatuh daripada pohon rambutan dan tubuhnya hancur terhempas di atas batu di tepian mandi mereka. Jumawar meninggal dunia pada saat itu juga.

Peristiwa sedih ini mengundang rasa kasihan dan bela sungkawa daripada burung *rasi* yang sedang berada di tempat itu. Tanpa diminta mereka mengutip potongan tubuh yang hancur itu dan menatanya kembali. Rasa kesolideran yang tinggi ini dapat dilihat pada kutipan berikut ini.

“Kami dapat mengambilnya,” tiba-tiba burung *Keto*, *Buria*’, *Kutuk* dan yang lainnya berkata seperti layaknya manusia. Orang-orang yang berada di tempat itu terkejut ketika mendengar burung-burung itu dapat berkata-kata seperti manusia. Burung-burung itu kemudian segera terbang ke dalam jurang. Mereka mengumpulkan serpihan tubuh Jamawar yang telah *ampor* (NBK, p.19).

Bahkan burung *Kutuk* kemudian bersedia memberikan hatinya untuk Jumawar kerana sudah dicari ke mana-mana hati Jumawar tidak diketemukan.

“Ambillah hatiku ini sebagai penggantinya,” kata burung *Kutuk* mengejutkan orang ramai. Dengan ragu-ragu, Ne’ Barua kng mengambil hati burung *Kutuk* dan meletakkannya pada susunan tubuh Jamawar. Sejak t itulah sehingga kini burung *Kutuk* tidak mempunyai hati (NBK, p. 19).

Jiran dan saudara mara selalu bersedia memberi pertolongan pada saat keluarganya mengalami kesusahan, bahkan berasa kluatir jika jiran tidak kelihatan batang hidungnya kerana tersesat di hutan rimba.

Maka beberapa orang segera diutus untuk menemui *Pamaliatn* Ne’ Si Putih Penara Subayatn di kediamannya, sementara yang lain mempersiapkan perlengkapan-perengkapan upacara *baliatn* (NBK, p.20).

“Lagi pula tak ada orang yang tinggal di rumah, entah bagaimana tetangga memikirkan saya.” Si Mambang memang hidup seorang diri, tidak mempunyai adik, tidak mempunyai kakak, dan tidak mempunyai orang tua, jadi boleh dikatakan yatim-piatu. Katanya di dalam hati, “Orang di kampung ini pasti susah, pastilah mereka mencari saya, sudah sehari, dua hari, bahkan sudah sampai seminggu saya meninggalkan kampung” (SMB, p.73).

#### 4.2.6.3 Kesolideran dalam Berbagi Kemujuran dan Kebahagiaan

Kemujuran dalam hidup selalu dimaknai sebagai sesuatu yang perlu disyukuri sebagai berkat dan anugerah dari Tuhan Yang Mahakuasa. Hal ini yang dialami Guanse dalam cerita M. Guanse mengalami banyak halangan dan rintangan dalam mempersiapkan dirinya untuk pergi mengayau. Halangan yang dimaksudkan ialah Guanse harus berhadapan dengan *oakng tajo* waktu mengambil kulit *tarap*, beruang pada saat memetik daun sirih, dan ular tedung pada saat memanjat pinang. Namun, Guanse berhasil menaklukkan binatang-binatang tersebut kerana peribahasa yang digunakannya sangat halus dan sopan sehingga binatang-binatang yang berbahaya itu pun bersahabat dengannya bahkan memberikan kesaktian-kesaktian kepadanya.

Keberhasilan itu tidak membuat dirinya sombong dan angkuh. Guanse semakin rendah hati dan berkongsi kemujuran itu kepada orang-orang di sekelilingnya.

Semuanya mendapat bahagian kukit *tarap* itu, untuk Paktuanya, dirinya sendiri, bibinya, ibunya, bapaknya, Bangkalas, termasuk kawan-kawannya yang ikut ke hutan untuk mengambil kulit *tarap* itu (M, p.51–52).

Pinang yang dipetik itu pun kemudian dibahagi-bahagikan (M, p.53).

Paktuanya pun mendekat. “Paktua, bahagi-bahagikan daun sirih ini,” kata Guanse (M, p.53).

Komuniti Dayak Kanayatn mempunyai kesolideran yang tinggi ketika jiran di persekitarannya melaksanakan hajatan seperti pesta khatan dan pesta perkahwinan. Semua dengan senang hati mengikut hajatan yang diselenggarakan. Perhatikan kutipan berikut ini.

Panitia pernikahan dibentuk. Ada yang mempersiapkan daun, kayu api, bambu untuk makanan dan dapur pesta. Kaum ibu menjemur padi, dan sebagainya (DB, p.37)

Betapa tidak, semua warga bersama penduduk kampung lain terdekat turut diundang dalam persiapan perkahwinan agung ini (DB, p.37). Untuk memestakannya, ada yang menumbuk padi, menumbuk beras ketan, ada yang mencari buluh, mencari daun, orang sekampung itu turut terlibat (BK, p.70).

Kebiasaan berkongsi kemujuran ini juga dilakukan tokoh Ne' Rarapm dan Ne' Gambang Gumbang. Kedua-dua perempuan ini sama-sama sedang mengandung dan ingin memakan buah asam bambu dan pada saat yang sama kedua-duanya sedang mencari buah asam yang gugur di hutan itu. Ternyata kedua-duanya hanya menemui sebiji asam. Kedua-dua perempuan ini akhirnya sepakat membahagikan sebiji asam itu untuk dinikmati bersama. Sikap ini menunjukkan kesolideran yang tinggi di antara kedua-duanya. Perhatikan kutipan berikut ini.

Mereka hanya menemui sebiji asam saja. “Waduh, bagaimana, asam yang kita dapat hanya sebiji?,” kata Ne’ Rarapm. “Bagaimana lagi, kita bahagi dua sahaja, tapi dengan satu perjanjian,” kata Ne’ Gambang Gambarang. “Apa perjanjian tersebut?” tanya Ne’ Rarapm. “Kalau anakmu lelaki, dan anakku perempuan kita jodohkan, sebaliknya kalau anakku lelaki dan anakmu perempuan pun akan kita jodohkan,” kata Ne’ Gambang Gambarang. “Baiklah,” kata Ne’ Rarapm. Mereka pulang ke rumah masing-masing. (RS, p.39).

### **4.3 Pengaplikasian Kajian Hermeneutik**

Dalam analisis ini terdapat enam aspek daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, iaitu pengetahuan tempatan, pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, keterampilan tempatan, sumber daya tempatan, sistem pengambilan keputusan tempatan, dan kesolideran kelompok tempatan. Hal ini berpandukan pendapat Jim Ife (2002) yang menjelaskan bahawa kearifan tempatan memiliki lima aspek, iaitu: (1) pengetahuan tempatan; (2) nilai tempatan; (3) keterampilan tempatan; (4) mekanisme membuat keputusan tempatan; dan (5) solidariti kelompok tempatan (dipetik daripada R. Cecep Eka Permana, 2010, p.4-6). Untuk menemukan kandungan daripada masing-masing aspek, pengkaji membaca secara intensif setiap cerita rakyat yang menjadi korpus dalam penyelidikan ini sehingga ditemukan pemahaman yang mendalam tentang unsur-unsur daripada setiap aspek yang dikaji.

Berhubung kait dengan pemahaman terhadap aspek-aspek kearifan tempatan, pengkaji merujuk pada pendapat Ricoeur (1991) yang mengatakan bahawa karya sastera, termasuk juga di dalamnya cerita rakyat, merupakan sistem lambang verbal yang difahami sebagai sulingan, saringan, endapan, dan lukisan pemahaman, penghayatan, renungan, pemikiran, penggagasan, dan pemandangan sasterawan ke atas pelbagai peristiwa, pengalaman, dan realiti hidup dan kehidupan (p.117-136). Hal ini bermakna bahawa karya sastera tidak hanya dianggap sebagai cetusan perasaan keindahan semata-mata yang seolah-olah tidak bersentuhan dengan dimensi pemikiran

(intelektual). Karya sastra pada hakikatnya mengandung ingatan, fikiran, gagasan, dan pandangan di samping penghayatan dan renungan yang bermakna dan mendalam bagi manusia dan kemanusiaan.

Peristiwa, pengalaman, dan realiti hidup serta kehidupan yang tergambar dalam karya sastra tidak hanya bersifat inderawi, tetapi bersifat rohani juga, bukan hanya personal tetapi juga yang sosiokultural, tidak hanya yang positivistic tetapi juga yang simbolik. Sebagai lambang seni verbal yang ekspresif-kognitif atau intuiti-telektualiti yang menjadi sejarah mentaliti, setiap karya sastra berhubung kait dan berurusan dengan pengetahuan atau makna dan nilai, dalam hal ini nilai budaya. Hal ini demikian kerana budaya sebagai sistem lambang berhubung kait dengan pengetahuan (makna) dan nilai (Ignas Kleden, 1987,p.xxxv). Oleh sebab itu penggalian secara lebih mendalam terhadap unsur-unsur daripada aspek-aspek kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn merupakan hal yang dapat dilakukan dengan kajian yang mendalam sebab secara empirikal sastra selalu berpangkal pada penghayatan dan pemikiran secara serentak dan terpadu sehingga sastra selalu melekat pada perasaan dan pemikiran secara serentak dan bersama-sama. Dalam sastra juga selalu melekat kualiti gagasan, fikiran, dan pandang di samping kualiti penghayatan, renungan, dan ingatan tentang realiti.

Dalam memahami dan menafsirkan teks sastra, Ignas Kleden menyatakan bahawa pengkaji perlu melibatkan sikap simpati dan empati. Hal ini penting dilakukan agar pengkaji dapat menyenangi dan mampu menyelami karya sastra sehingga didapati penggambaran dan pemahaman erti yang memadai dan mencukupi. Dalam kaitan inilah, analisis kualitatif khususnya analisis hermeneutik-fenomenologi yang dialektik bertumpu pada penghayatan dan renungan secara emotif-afektif (*erlebnis*) dan pemahaman dan penafsiran makna secara rasional (*verstehen*) yang dilihat sesuai dan tepat untuk mengkaji teks sastra, khususnya mengkaji representasi konstruksi nilai

budaya termasuk di dalamnya kearifan tempatan dalam wacana dan episteme sastera (Ignas Kleden, 1986, p.4).

Untuk menghindari berlakunya kedangkalan pemaknaan terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dalam teks cerita rakyat Dayak Kanayatn, maka perlu dilakukan penghayatan dan perenungan secara emotif-afektif (*erlebnis*) yang diteruskan dengan pemahaman erti secara rasional (*verstehen*). Unsur-unsur daripada aspek-aspek kearifan tempatan dalam teks cerita rakyat dapat diungkapkan dengan mencermati dan memahami secara mendalam struktur dan bahasa sastera yang wujud dalam cerita rakyat tersebut dengan memperhatikan konteks linguistik dan non-linguistiknya. Sebagai sebuah fenomena fenomenologi, semua aspek kearifan tempatan sangat tepat dikaji dengan menggunakan pendekatan hermeneutik. Melalui pendekatan hermeneutik, aspek-aspek kearifan-kearifan tempatan dalam sesebuah teks sastera boleh difahami dan ditafsirkan secara mendalam. Hermeneutik boleh digunakan untuk memahami dimensi-dimensi batiniah karya sastera, terutamanya kearifan-kearifan tempatan yang bermanfaat untuk membina mental dan akhlak masyarakat komuniti pemilik karya sastera tersebut.

Kajian hermeneutik yang digunakan dalam penyelidikan ini adalah kajian hermeneutik menurut Paul Ricoeur. Beliau berpendapat bahawa hermeneutik adalah proses penguraian yang bertolak dari sisi dan makna yang tampak kepada makna yang tersembunyi. Menurut Ricoeur (1982) objek interpretasi adalah teks dalam pengertian yang luas yang mencakupi simbol-simbol mimpi, mitos, dan simbol masyarakat atau literatur. Melalui hermeneutik, Ricoeur ingin membongkar sekatan-sekatan hermeneutik dalam mitos dan simbol, serta secara reflektif mensistematisasi realiti di sebalik bahasa, simbol, dan mitos (p.54-62).

Setelah melakukan kajian yang mendalam dengan memperhatikan konteks linguistik dan non-linguistik, diperoleh unsur-unsur daripada aspek-aspek kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat seperti berikut ini. Unsur-unsur yang menunjukkan aspek pengetahuan tempatan merangkumi pengetahuan tentang tradisi berladang, tradisi pengukuhan yang merangkumi tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, perkahwinan, dan perceraian; serta tradisi perbomohan dan perubatan. Unsur-unsur ini dikategorikan sebagai pengetahuan tempatan kerana ia memberikan pemahaman dan pengetahuan tentang berbagai aktiviti yang dilakukan komuniti Dayak Kanayatn berhubung kait dengan tradisi-tradisi yang mereka miliki.

Unsur-unsur yang menunjukkan aspek nilai-nilai tempatan merangkumi nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan merangkumi percaya akan adanya *Jubata* (Tuhan) dan selalu bersyukur. Nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan manusia merangkumi delapan nilai iaitu: (1) memiliki kesolideran yang tinggi; (2) patuh kepada adat resam dan tradisi; (3) mengutamakan muafakat dan kerjasama; (4) menghormati tamu; (5) menghargai kesetaraan *gender* (jantina); (6) hormat pada orang tua; (7) cinta pada keluarga; dan (8) menjunjung tinggi persahabatan. Nilai-nilai tempatan ini mengatur tingkah laku dan sikap komuniti Dayak Kanayatn dalam kehidupan seharian. Mereka patuh pada nilai-nilai tempatan yang diwariskan oleh nenek moyang mereka. Apabila berlaku pelanggaran terhadap nilai-nilai tempatan yang mereka sepakati bersama ini, maka bagi sesiapa yang melanggar telah disediakan aturan adat sebagai hukuman. Nilai-nilai tempatan inilah yang mengikat persaudaraan di antara mereka dan pada amnya mereka sangat menghargai dan menghormati nilai-nilai tersebut apatah lagi yang berhubung kait dengan tradisi-tradisi yang berlaku.

Unsur-unsur aspek keterampilan dan teknologi tempatan merangkumi (a) rumah panjang, (b) berburu; (c) bermain gasing; (d) membuat perahu; (e) membuat senjata; (f) menganyam; (g) melukis/mengukir; dan (h) menyabung ayam. Unsur-unsur tersebut menggambarkan bagaimana komuniti Dayak Kanayatn menggunakan teknologi dan keterampilan tempatan pada masa lampau untuk memenuhi keperluan hidupnya. Hasil pemanfaatan teknologi dan keterampilan tempatan yang masih sangat sederhana itu telah membantu mereka untuk dapat bertahan hidup dan tetap wujud dengan persekitarannya.

Unsur-unsur aspek sumber daya tempatan merangkumi hutan berserta persekitarannya dan pelakon cerita. Hutan menyediakan semua keperluan komuniti Dayak Kanayatn pada masa lampau. Oleh sebab itu pola hidup mereka selalunya berorientasikan pada hutan/alam. Mereka dididik untuk memelihara hutan dan persekitarannya kerana hutan adalah milik bersama dan sumber daripada keperluan hidup mereka. Kearifan-kearifan dalam memanfaatkan hutan membina sikap positif terhadap pelestarian hutan dan persekitarannya. Dengan mengamalkan warisan budaya dari para leluhur untuk bertanggungjawab dalam menjaga dan memelihara hutan dan persekitarannya, menjaga hubungan baik dengan semua makhluk, baik yang kelihatan mahupun tidak, maka kehidupan manusia dalam persekitarannya akan seimbang dan harmoni. Bencana alam akibat kerosakan hutan yang merugikan manusia dapat dihindari.

Pelakon-pelakon cerita dalam kajian ini dimaknai juga sebagai sumber daya tempatan kerana para pelakon cerita dimaknai sebagai sumber daya yang sangat berperan untuk memajukan kehidupan komuniti Dayak Kanayatn sesuai dengan peranannya masing-masing. Pelakon dalam cerita yang dianalisis beraneka ragam jenisnya, iaitu manusia bumi, manusia kayangan, binatang, dan hantu atau makhluk ghaib. Pelakon cerita tersebut telah menggerakkan alur cerita sesuai dengan peranannya

masing-masing sehingga cerita tersebut benar-benar mampu menggambarkan realiti komuniti Dayak Kanayatn pada masa itu. Peranan para pelakon cerita dalam konteks cerita yang dikaji menggambarkan peran serta mereka dalam kehidupan mereka masing-masing.

Muafakat merupakan unsur daripada aspek pengambilan keputusan tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn. Hal ini berlaku dalam rumah tangga mahupun dalam hidup bermasyarakat masyarakat. Hubungan kekerabatan yang sangat rapat mengharuskan pengambilan keputusan melibatkan saudara mara dan atau pengurus-pengurus kampung agar semua yang diputuskan diketahui dan menjadi tanggungjawab bersama. Tentu sahaja hal yang demikian berhubung kait dengan kepentingan masyarakat pada amnya. Tidak semua pengambilan keputusan dalam rumah tangga melibatkan orang banyak. Hal-hal yang bersifat peribadi akan diputuskan dalam lingkup rumah tangga yang bersangkutan. Keputusan yang berhubung kait dengan kepentingan banyak pihak yang memerlukan muafakat.

Unsur-unsur daripada aspek kesolideran kelompok tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn merangkumi kesolideran dalam pelaksanaan adat resam, kesolideran dalam menghadapi musibah, dan kesolideran dalam berbagi kemujuran dan kebahagiaan. Dari cerita yang dikaji, diperoleh gambaran bahawa kesolideran pada masa lampau sangat rapat di kalangan komuniti Dayak Kanayatn yang memampukan mereka hidup saling tolong-menolong, saling menghargai, saling menghormati, dan saling berbagi. Kebersamaan di antara mereka telah mengikat batin mereka dalam persaudaraan dan kekerabatan sehingga secara bersama-sama mereka dapat menghadapi persoalan-persoalan dalam hidup seharian mereka.

#### 4.4 Rumusan

Kearifan tempatan merupakan sesuatu yang berhubung rapat secara spesifik dengan budaya tempatan (*local culture*) dan menggambarkan cara hidup masyarakat tempatan. Dengan kata lain, kearifan tempatan merupakan sebahagian daripada budaya tempatan yang tercermin dalam nilai-nilai yang berlaku secara rutin dalam hidup masyarakat yang telah berlangsung lama. Ia menjadi pegangan dan bahagian daripada kehidupan mereka, tidak terpisahkan, dan dapat diamati melalui sikap dan perilaku mereka seharian. Teezzi dkk. mengatakan bahawa “kemunculan kearifan tempatan merupakan hasil daripada proses *trial and error*, pelbagai pengetahuan empiris mahupun non-empiris atau yang estetik mahupun intuitif” (dipetik daripada N.A. Ridwan, 2007, p.3).

Kearifan-kearifan tempatan mengandungi berbagai aspek. Dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn yang dianalisis didapati enam aspek kearifan tempatan yang wujud dalam cerita. Kelima aspek itu merangkumi (1) pengetahuan tempatan; (2) nilai tempatan; (3) keterampilan dan teknologi tempatan; (4) sumber daya tempatan; (5) sistem pengambilan keputusan tempatan; dan (6) kesolidaran kelompok tempatan. Setiap aspek dapat difahami maknanya dengan memperhatikan unsur-unsur yang menggambarkan aspek daripada kearifan tempatan tersebut.

Unsur-unsur yang menunjukkan aspek pengetahuan tempatan merangkumi pengetahuan tentang tradisi berladang, tradisi pengukuhan yang merangkumi tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, perkahwinan, dan perceraian; serta tradisi perbomohan dan perubatan. Unsur-unsur yang menunjukkan aspek pengetahuan tempatan merangkumi pengetahuan tentang tradisi berladang, tradisi pengukuhan yang merangkumi tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, perkahwinan, dan perceraian; serta tradisi perbomohan dan perubatan.

Unsur-unsur yang menunjukkan aspek nilai-nilai tempatan merangkumi nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan merangkumi percaya akan adanya *Jubata* (Tuhan) dan selalu bersyukur. Nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan manusia merangkumi delapan nilai iaitu: (1) memiliki kesolideran yang tinggi; (2) patuh kepada adat resam dan tradisi; (3) mengutamakan muafakat dan kerjasama; (4) menghormati tamu; (5) menghargai kesetaraan *gender* (jantina); (6) hormat pada orang tua; (7) cinta pada keluarga; dan (8) menjunjung tinggi persahabatan.

Unsur-unsur daripada aspek keterampilan dan teknologi tempatan merangkumi (a) rumah panjang, (b) berburu; (c) bermain gasing; (d) membuat perahu; (e) membuat senjata; (f) menganyam; (g) melukis/mengukir; dan (h) menyabung ayam. Unsur-unsur daripada aspek sumber daya tempatan merangkumi hutan serta persekitarannya dan pelakon cerita. Unsur daripada aspek sistem pengambilan keputusan tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn adalah muafakat. Adapun unsur-unsur daripada aspek kesolideran kelompok tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn merangkumi kesolideran dalam pelaksanaan adat resam, kesolideran dalam menghadapi musibah, dan kesolideran dalam berbagi kemujuran dan kebahagiaan.

## **BAB 5: SIMBOL-SIMBOL FIZIKAL DARIPADA KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN**

### **5.1 Pendahuluan**

Bab ini menghuraikan interpretasi terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Simbol-simbol tersebut meliputi rumah panjang, ladang, dango padi, padi, beras, anak lembaran daun, *paca' basa'* (kain basah), sirih, kepala kayau, peralatan dan senjata tradisional, gasing, perahu, makanan tradisional, hutan, burung enggang, babi, dan burung *keto, buria'*, *kutuk*, dan binatang rasi.

### **5.2 Pentafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal**

#### **5.2.1 Rumah Panjang (*Radakng*)**

Menurut Andreas Muhrotien (2012) terdapat tiga belas bentuk temuan yang menunjukkan basis identiti masyarakat Dayak, iaitu:

- (1) Rumah panjang; (2) senjata: mandau, perisai, sumpit; (3) anyaman; (4) tempayan; (5) sistem perladangan; (6) kedudukan wanita; (7) seni tari; (8) permainan tradisional; (9) kerajinan tradisional; (10) bahasa; (11) pakaian; (12) salam: *Adil ka talino, bacuramin ka' saruga, basengat ka' Jubata*; dan (13) mangkok merah (p.93).

Rumah panjang (*radakng*) merupakan satu di antara tiga belas identiti masyarakat Dayak. Rumah panjang (*radakng*) merupakan salah satu bentuk kearifan tempatan yang wujud sebagai pengetahuan tempatan, khususnya yang berhubung kait dengan teknologi tradisional. Dalam cerita yang dianalisis didapati beberapa kutipan yang mengisahkan tentang rumah panjang (*radakng*) dan dipaparkan dalam jadual 5.1.

Setibanya di rumah panjang, Maniomas memperkenalkan Ne' Ja'ek kepada ayahnya yang bernama *Ne' Rumaga* dan ibunya yang bernama *Ne' Rumanikng*. Setelah mendapat kebenaran daripada kedua-dua orang tua Maniomas, Ne' Ja'ek diizinkan tinggal di radakng mereka. (NBK, p.1).

Demikianlah, akhirnya Ne' Ja'ek hidup bahagia dan menempati sebuah bilik radakng bersama dengan keluarganya. (NBK, p.2).

Menjelang petang pulanglah mereka ke radakng mereka. Dari jauh terdengar teriakan gembira orang-orang di radakng itu menyambut rombongan yang baru pulang mengayau itu. Bunyi pukulan gong dan *dau* yang berirama perang menyambut kepulangan rombongan itu. Sesampainya di radakng, orang-orang yang baru pulang mengayau itu membuka *ototnya*. Semua *otot* mereka nampak berisi kepala kayau. (NBK, p.5).

Oleh keluarganya, Ne' Jamani dan Ne' Baruakng kemudian dinikahkan. Mereka hidup dalam suasana bahagia di *rumah panjang* itu (NBK, p.19).

Pada malam berikutnya, datanglah kedua-dua Pangaraga Baribari utusan Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor ke rumah panjang Ne' Baruakng dan Ne' Jamani. Mendengar hajat kedua-dua pangaraga itu, Ne' Jamani menyuruh anak-anaknya mengumpulkan orang-orang yang tinggal di rumah panjang itu. Tidak berapa lama kemudian, sanak keluarga yang diundang pun berkumpul di rumah Ne' Baruakng. Mereka berasa hairan kerana sebaik tiba di rumah panjang, rupanya tetamu mereka datang untuk menuntut adat kepada Ne' Baruakng. (NBK, p.22).

**Jadual 5.1: Rumah Panjang/Radakng**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>rumah panjang atau radakng</i>	Setibanya di rumah panjang, Maniomas memperkenalkan Ne' Ja'ek kepada ayahnya yang bernama <i>Ne' Rumaga</i> dan ibunya yang bernama <i>Ne' Rumanikng</i> . Setelah mendapat kebenaran daripada kedua-dua orang tua Maniomas, Ne' Ja'ek diizinkan tinggal di radakng mereka. (NBK, p.1).	<i>Rumah panjang</i> atau <i>radakng</i> adalah rumah panggung yang dibangunkan dengan tiang-tiang yang tinggi dan dilengkapi dengan tangga, <i>pante</i> , serambi, <i>sami</i> , bilik, dapur, dan <i>jungkar</i> .	<i>Rumah panjang</i> atau <i>radakng</i> bukan hanya sekadar tempat tinggal yang dihuni seluruh kerabat, tetapi rumah panjang menjadi pusat aktiviti masyarakat baik yang menyangkut aspek kerohanian mahupun aspek fizikal lainnya. Rumah panjang sesungguhnya sebagai simbol identiti, simbol kehidupan komunal yang harmoni, simbol sarana pewarisan adat istiadat dan tradisi-tradisi, dan simbol pertahanan dan keamanan.

Menurut Nico Andasputra & V. Julipin (1997) secara fizikal, rumah panjang atau *radakng* adalah rumah panggung yang didirikan di atas tiang-tiang yang tinggi yang dilengkapi dengan *pante*, serambi, *sami*, bilik, dapur, dan *jungkar* (p.47). Dalam temu bual dengan Temenggung Maniamas Miden pada 17 Julai 2012 di kampung Aur Sampuk diketahui bahawa alasan didirikan rumah panjang dengan tiang-tiang yang tinggi untuk menghindari serangan binatang buas dan serangan musuh sebab pada masa lampau persekitaran rumah panjang masih dikelilingi hutan rimba dan peperangan antarsuku masih terjadi (berkayau). Dalam hal ini rumah panjang berfungsi sebagai benteng pertahanan dan keamanan. Selain daripada itu, dengan hidup bersama-sama di rumah panjang komunikasi dan pewarisan tradisi-tradisi mudah untuk dilakukan kerana tempat tinggal mereka berada pada satu kawasan rumah panjang.

Disebabkan bangunan rumah panjang yang tinggi, maka tangga diperlukan untuk dapat masuk ke rumah tersebut. Tangga diperbuat daripada sebatang kayu bulat yang cukup besar. Kayu bulat itu dibentuk sedemikian rupa sehingga dapat digunakan sebagai tumpuan kaki untuk dinaiki hingga sampai ke atas rumah panjang tersebut. Tangga ini sifatnya sangat fleksibel dapat ditarik dan diturunkan. Pada zaman dahulu, pada malam hari tangga itu ditarik ke atas *pante* agar musuh tidak berleluasa naik ke rumah panjang tersebut (Temu bual dengan Aisyah Landed pada 24 Mac 2013 di Desa Lingga, Sungai Ambawang).

Rumah panjang/*radakng* bukan hanya sekadar tempat tinggal yang dihuni oleh seluruh kaum kerabat di kampung tersebut, tetapi menjadi pusat seluruh aktiviti komuniti Dayak Kanayatn. Kegiatan-kegiatan fizikal mahupun rohani seperti pesta perkahwinan, tradisi *batalah*, tradisi berkhatan, pesta menuai, upacara adat perceraian, kematian, perbomohan, *nyangahatn*, *notokng*, bermuafakat, dan aktiviti-aktiviti lainnya semua dilakukan di rumah panjang atau *radakng*. Rumah panjang berperanan sebagai

pemersatu, penjaga, pemelihara semangat kekeluargaan, mengekalkan berlakunya adat resam, tradisi, dan nilai-nilai budaya.

Setiap orang yang tinggal di rumah panjang merasa memiliki dan sekali gus bertanggungjawab atas semua aktiviti yang dilaksanakan di rumah panjang sebagai wujud rasa kesolideran yang tinggi satu sama lain. Kaedah moral yang mengikat semua warga di rumah panjang menjamin keteraturan dan ketenteraman hidup bersama. Dalam rumah panjang terjadi proses sosial bagi setiap warganya. Kearifan-kearifan tempatan dipelajari, dialami, dan dihayati. Kukuhnya rasa kesolideran dalam kehidupan di rumah panjang sangat bergantung pada sikap setiap warganya terhadap aturan-aturan yang berlaku. Rumah panjang sebagai lembaga sosial membentuk keperibadian suku Dayak Kanayatn yang khas dan sekali gus menunjukkan bahawa mereka bertamadun tinggi. Di rumah panjang setiap warga hidup saling menolong dan saling berkongsi. Tiada yang berlebihan dan tidak ada pula yang berkekurangan. Kesejahteraan menjadi tanggungjawab bersama. Semua warga wajib mencukupi keperluan hidup mereka masing-masing, namun jika ada yang berkekurangan, maka warga yang lainnya akan memberikan bantuan.

Rumah panjang juga menjadi pusat pendidikan dan pelatihan bagi kaum muda komuniti Dayak Kanayatn. Para orang tua dengan senang hati melatih anak-anaknya untuk mahir dalam menganyam, mengukir, menempa parang, membuat senjata seperti sumpit, mandau, perisai, dan tombak. Dengan cara inilah keterampilan dan teknologi tempatan diperturunkan kepada generasi penerus.

Setelah dilakukan pemaknaan secara mendalam melalui proses pentafsiran terhadap rumah panjang sebagai simbol fizikal daripada kearifan tempatan, dapatlah disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Rumah panjang merupakan simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn. Dengan melihat rumah panjang, orang langsung berfikir bahawa rumah itu adalah tempat kediaman komuniti Dayak Kanayatn.
- b. Rumah panjang merupakan simbol kehidupan komunal yang harmoni. Di rumah panjang kekerabatan, kebersamaan, kesolideran, tolong-menolong, kebiasaan berkongsi menjadi kebiasaan hidup yang dialami dan dihayati dengan tulus, ikhlas, dan bertanggungjawab.
- c. Rumah panjang merupakan simbol sarana pewarisan adat istiadat dan tradisi-tradisi kepada generasi penerus. Di rumah panjang para tetua memperturunkan keterampilan dan teknologi tempatan kepada generasi muda, mengajarkan norma-norma dan etika dalam hidup bermasyarakat.
- d. Rumah panjang merupakan simbol pertahanan dan keamanan bagi seluruh warga. Dengan bentuk bangunan yang tinggi dan panjang menandakan bahawa rumah panjang adalah tempat kediaman yang mampu memberikan perlindungan kepada segenap warga dari ancaman binatang buas dan serangan musuh.

### **5.2.2 Ladang**

Ladang adalah sebuah kawasan yang ditanami padi. Berladang bermakna menanam sebuah kawasan dengan padi, memeliharanya, dan menuai hasilnya. Berladang merupakan salah satu sumber pencarian komuniti Dayak Kanayatn. Aktiviti ini dilakukan setahun sekali dengan memperhatikan siklus (kitaran) berladang secara tradisional. Dalam cerita yang dianalisis tergambar bahawa komuniti Dayak Kanayatn sebahagian besar bekerja sebagai petani. Dalam tradisi Dayak Kanayatn, kegiatan berladang merupakan sebuah rangkaian aktiviti yang mengikut siklus secara berterusan.

Dalam cerita yang dianalisis, rangkaian aktiviti ini tidak tergambar secara terperinci, oleh kerana itu perlu dilakukan interpretasi yang lebih mendalam untuk mendapat makna kearifan tempatan yang sesungguhnya daripada simbol tradisi berladang yang dipaparkan dalam jadual 5.2.

Keesokan harinya digunakannyalah beliung yang bertangkaikan kayu itu untuk menebang pohon di *ladangnya* (PCTTB, p.81).

Isterinya berladang. *Ladangnya* sudah selesai dibakar dengan baik. Jadi hanya tinggal menugal lagi yang belum (M, p.48).

“Baiklah! Bererti akan kutanam padi ini pada bulan tujuh, lapan, atau sembilan,” janji Ne’ Ja’ek. (NBK, p.5).

Apa maksud Ujatn, ladang sebaik dan aman begini tidak mungkin berhasil? Apatah lagi kalau hendak dirosakkan dan dimakan haiwan, seperti tikus, kera, babi, mahupun rusa, ulat, walangsangit, dan belalang pun tidak kelihatan. Barangkali Ujatn dan ibu berbohong supaya saya ke sini, kata Maniamas pada dirinya. Namun demikian, Maniamas tetap mengawasi ladangnya. Dia tidak khuatir, apalagi melihat jagungnya yang mulai berbuah. Peranggi, mentimun, bayam, dan sawi yang tumbuh subur. Begitu juga padinya yang tumbuh subur menghijau. (DB, p.35).

Waktu terus berlalu. Tidak terasa sudah beberapa kali mereka mengerjakan *ladang* dan menuai hasilnya (NBK, p.6).

**Jadual 5.2: Ladang**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>ladang</i>	<p>Keesokan harinya digunakannyalah beliung yang bertangkaikan kayu itu untuk menebang pohon di <i>ladangnya</i> (PCTTB, 81).</p> <p>Isterinya berladang. <i>Ladangnya</i> sudah selesai dibakar dengan baik. Jadi hanya tinggal menugal lagi yang belum (M, p.48).</p>	<p><i>Ladang</i> adalah sebuah kawasan yang ditanami padi. Berladang bermakna menanam sebuah kawasan dengan padi, memeliharanya, dan menuai hasilnya.</p>	<p>Berladang bukan hanya sekadar aktiviti menanam padi pada kawasan tertentu, tetapi suatu rangkaian kegiatan yang membentuk siklus (kitaran) tertentu. Bagi Dayak Kanayatn berladang dimulai dengan menentukan kawasan, membuka ladang, menugal, merumput, menuai, menaikkan padi ke lumbung/dango padi,</p>

	<p>“Baiklah! Bererti akan kutanam padi ini pada bulan tujuh, lapan, atau sembilan,” janji Ne’ Ja’ek. (NBK, p.5).</p> <p>Apa maksud Ujatn, ladang sebaik dan aman begini tidak mungkin berhasil? Apatah lagi kalau hendak dirosakkan dan dimakan haiwan, seperti tikus, kera, babi, mahupun rusa, ulat, walangsangit, dan belalang puntidak kelihatan. Barangkali Ujatn dan ibu berbohong supaya saya ke sini, kata Maniamas pada dirinya. Namun demikian, Maniamas tetap mengawasi ladangnya. Dia tidak khuatir, apalagi melihat jagungnya yang mulai berbuah. Peranggi, mentimun, bayam, dan sawi yang tumbuh subur. Begitu juga padinya yang tumbuh subur menghijau. (DB, p.35).</p> <p>Waktu terus berlalu. Tidak terasa sudah beberapa kali mereka mengerjakan <i>ladang</i> dan menuai hasilnya (NBK, p.6).</p>		<p>pesta menuai. Selain itu ada ritual-ritual adat yang harus dilaksanakan sepanjang masa berladang tersebut. Ladang merupakan simbol daripada sumber pencarian, kerja keras, kerjasama, pemanfaatan hutan secara bijaksana, dan ungkapan rasa syukur.</p>
--	--	--	--

Tradisi berladang merupakan tradisi yang dilakukan turun-temurun oleh komuniti Dayak Kanayatn. Hubungan yang begitu dekat dengan alam, telah mempengaruhi cara berfikir dan cara bertindak Dayak Kanayatn dalam mengelola alam sebagai sumber daya yang memberikan banyak keuntungan bagi kehidupan manusia, termasuk dalam cara berladang yang merupakan mata pencarian asas komuniti Dayak Kanayatn.

Berladang bukan hanya sekadar aktiviti menanam padi pada suatu kawasan, tetapi suatu rangkaian kegiatan yang membentuk siklus tertentu. Bagi Dayak Kanayatn berladang dimulai dengan menentukan kawasan, membuka ladang, menugal, merumput, menuai, menaikkan padi ke lumbung/dango padi, pesta menuai. Selain itu ada ritual-ritual adat yang harus dilaksanakan sepanjang masa berladang tersebut.

Sebagai langkah awal dari kegiatan berladang, tetua adat akan melakukan ritual adat yang dinamakan upacara *baburukng*. *Baburukng* bermakna mendengar suara burung atau suara alam yang memberi petunjuk mengenai kawasan yang paling baik untuk diladangi oleh penduduk kampung.

Setelah menetapkan kawasan yang akan dijadikan ladang, diteruskan pula dengan kegiatan membuka ladang. Membuka ladang bermakna menebang pohon-pohon besar dan kecil serta rumput-rumput yang tumbuh di kawasan tersebut. Alat-alat pertanian yang digunakan adalah beliung, kapak, dan parang. Setelah pohon-pohon ditebang kemudian pohon-pohon tersebut dibersihkan dengan memotong dahan-dahan dan ranting-rantingnya. Seterusnya adalah proses mengeringkan dahan-dahan, ranting-ranting, dan rumput-rumput yang telah ditebas. Apabila dirasakan sudah cukup kering kawasan itu kemudian dibakar. Ketika membakar ladang ada aturan-aturan tertentu yang harus dipatuhi supaya apinya tidak membakar kawasan hutan atau kebun lain, misalnya memperhatikan arah angin bertiup agar dapat mengendalikan arah dan

kekuatan api. Hal ini menunjukkan adanya unsur kearifan tempatan yang berhubung kait dengan pelestarian dan pemeliharaan hutan di persekitaran ladang mereka. Setelah selesai dibakar, petani akan membersihkan sisa-sisa pembakaran sehingga kawasan itu siap untuk ditanami.

Langkah berikutnya adalah menanam benih yang disebut dengan istilahnya menugal. Ketika menugal kerjasama antara lelaki dan perempuan diperlukan. Kaum lelaki sebagai *panugal* iaitu orang yang membuat lubang tugal dan perempuan sebagai *pamanih* iaitu orang yang memasukkan benih pada lubang tugal. Agar tidak terasa lelah, sambil menugal para petani ini mendengarkan lagu-lagu daerah atau berbalas pantun. Kegiatan menugal ini diakhiri dengan kegiatan *ngarapatatn lubakng tugal* (menutup lubang tugal) iaitu menyapu kawasan yang sudah ditanami dengan daun kayu agar benih tertutup tanah dan tidak dimakan burung.

Setelah padi tumbuh, petani membersihkan rumput-rumput yang tumbuh bersamaan dengan tumbuhnya padi dan pelbagai jenis sayur-mayur. Untuk mempercepat pekerjaan ini, biasanya dikerjakan secara bersama-sama melalui kegiatan gotong-royong yang dinamakan *balale'*. *Balale'* adalah kegiatan gotong-royong yang dilakukan secara bergilir-gilir dari satu ladang ke ladang yang lain. *Balale'* merupakan bukti kearifan tempatan yang menunjukkan hubungan manusia dengan manusia.

Setelah padi masak, petani kemudian mengetam hasil ladangnya. Padi yang sudah dituai, dibersihkan daripada tangkainya dengan melakukan *pengirikan*. Padi yang berisi (bernas) dipisahkan dari padi yang hampa dengan cara menampinya. Padi itu kemudian dimasukkan dalam *langko* untuk dikeringkan. Padi yang sudah dikeringkan dimasukkan ke dalam *dango padi* (lumbung).

Ketika menuai pertama, komuniti Dayak Kanayatn tidak lupa mengucapkan syukur dengan cara mengadakan syukuran dalam keluarga yang dinamakan *makant nasi baru*. Hal ini merupakan ungkapan rasa syukur kepada *Jubata* kerana kerja keras mereka menunjukkan hasil. Apabila masa menuai sudah selesai, maka seisi kampung akan mengadakan pesta padi yang disebut pesta *naik dango*.

Berdasarkan huraian yang telah dikemukakan, dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Ladang adalah simbol sumber pencarian. Apabila diolah dengan baik, hasil ladang dapat mencukupi keperluan akan makanan asas hingga tidak akan terjadi bencana kelaparan. Sebagai sumber pencarian, berladang merupakan pekerjaan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh bahkan mengikuti tradisi dan adat istiadat yang diturunkan oleh nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn.
- b. Ladang adalah simbol daripada kerja keras dan kerjasama. Sejak dimulai kegiatan berladang para petani menghabiskan setengah hari waktunya untuk bekerja di ladang. Hal ini menggambarkan kerja keras yang mereka lakukan agar ladang mereka menghasilkan tuaian yang berlimpah. Komuniti Dayak Kanayatn mengerjakan ladangnya dengan sistem *balale'* (gotong royong) iaitu bekerja bersama-sama di setiap ladang warga dengan cara bergiliran. Itulah sebabnya ladang dimaknai sebagai simbol daripada kerjasama antara warga.
- c. Ladang adalah simbol pemanfaatan hutan secara bijaksana. Pemilihan kawasan untuk berladang tidak dilakukan sembarangan. Komuniti Dayak Kanayatn menggunakan ritual sesuai dengan adat istiadat yang berlaku untuk menentukan kawasan yang boleh diladangi. Tradisi ini menggambarkan bahawa masyarakat dididik untuk menggunakan hutan sesuai dengan keperluan. Tradisi ini melahirkan sikap bijaksana dalam memanfaatkan kawasan.

d. Ladang merupakan simbol daripada rasa syukur. Selepas menuai, setiap keluarga daripada komuniti Dayak Kanayatn bersyukur ke atas apa yang telah mereka terima dengan mengadakan upacara *makatn nasi baru*. Upacara ini menunjukkan bahawa mereka bersyukur kepada *Jubata* bahawa kegiatan berladang pada tahun itu telah selesai, meskipun hasil ladang mereka tergolong kurang, mereka tetap bersyukur.

### 5.2.3 *Dango Padi* (Lumbung)

Istilah *dango padi* terdiri daripada dua kata, iaitu *dango* dan *padi*. *Dango* bermakna dangau atau pondok, iaitu tempat untuk berteduh. *Padi* bermakna nama tumbuh-tumbuhan yang ditanam di ladang atau sawah. Dengan demikian *dango padi* bermakna dangau atau pondok tempat menyimpan padi. Istilah *dango padi* bersinonim dengan kata lumbung dalam bahasa Indonesia.

Secara fizikal, *dango padi* adalah bangunan kecil menyerupai rumah, yang didirikan di atas tiang yang cukup tinggi. Letak *dango padi* terpisah dari rumah, namun tetap berada di sekitar rumah pemiliknya. Bangunannya cukup kukuh kerana bahan-bahan bangunannya diambil daripada bahan-bahan bangunan yang berkualiti tinggi.

Dia menyiapkan bekal dan sebuah gasing. Padi yang dicurinya dari dalam *dango padi* tadi disembunyikannya dalam lipatan kapoa'nya. Setelah dia merasa semuanya telah siap, Ne' Baruakng menghadap ayah dan ibunya untuk memohon izin untuk berangkat. Namun, belum sempat berangkat, ayahnya terlebih dahulu mengetahui bagaimana cara Baruakng menyembunyikan padi tersebut. Keesokan harinya, Baruakng dengan was-was mengambil bekal dan gasing kesayangannya. Bibit padi yang telah diambilnya dari *dango padi* tadi disembunyikannya di dalam kamar (NBK, 11–12).

**Jadual 5.3: *Dango Padi* (Lumbung)**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>dango padi</i>	Dia menyiapkan bekal dan sebuah gasing. Padi yang dicurinya dari dalam <i>dango</i>	<i>Dango padi</i> adalah bangunan kecil menyerupai rumah, yang didirikan di	<i>Dango padi</i> atau lumbung bermakna rumah padi. Dikatakan sebagai

	<p><i>padi</i> tadi disembunyikannya dalam lipatan kapoa'nya. Setelah dia merasa semuanya telah siap, Ne' Baruakng menghadap ayah dan ibunya untuk memohon izin untuk berangkat. Namun, belum sempat berangkat, ayahnya terlebih dahulu mengetahui bagaimana cara Baruakng menyembunyikan padi tersebut. Keesokan harinya, Baruakng dengan was-was mengambil bekal dan gasing kesayangannya. Bibit padi yang telah diambilnya dari <i>dango padi</i> tadi disembunyikannya di dalam kamar (NBK, p.11–12).</p>	<p>atas tiang yang cukup tinggi. Kedudukan <i>dango padi</i> terpisah dari rumah, namun tetap berada di sekitar rumah pemiliknya. Bangunannya cukup kukuh kerana bahan-bahan bangunannya diambil daripada bahan-bahan bangunan yang berkualiti tinggi.</p>	<p>rumah padi kerana menurut kepercayaan Dayak Kanayatn padi memiliki <i>sumangat</i> atau semangat yang hidup dan mereka juga tinggal di rumah seperti halnya manusia. Diyakini <i>sumangat</i> padi adalah semangat yang hidup (<i>the living spirit</i>). <i>Dango padi</i> menjadi tempat yang istimewa kerana menjadi tempat untuk menyimpan rezeki dari <i>Jubata</i>. Oleh sebab itu <i>dango padi</i> adalah simbol kemakmuran, simbol kesejahteraan, dan simbol kesolidaran.</p>
--	---	--	---

Secara lebih mendalam dimaknai bahawa *dango padi* atau lumbung adalah *rumah padi*. Dikatakan sebagai *rumah padi* kerana menurut kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn, pada hakikatnya padi memiliki *sumangat* (semangat) yang hidup (*the living spirit*) dan mereka juga memerlukan tempat tinggal tersendiri yang tenang dan bebas dari kegaduhan. Menurut Temenggung Maniomas Miden dalam temu bual pada 12 Julai 2012, semangat pagi memiliki sifat yang halus dan ingin diperlakukan dengan baik oleh pemiliknya. *Dango padi* menjadi tempat yang istimewa kerana menyimpan hasil kerja keras berupa rezeki yang diberikan *Jubata*. Semakin banyak isi *dango pagi* menandakan semakin sejahteralah pemiliknya. Apabila hasil tuaian berlimpah ada kalanya keluarga tersebut memiliki lebih daripada satu *dango padi*.

Dalam pandangan masyarakat Dayak Kanayatn dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. *Dango padi* merupakan lambang kemakmuran, lambang kesejahteraan sebab dengan melimpahkan isi *dango padi*, bererti pemiliknya tidak akan kekurangan.
- b. *Dango padi* juga merupakan simbol kesolideran yang berfungsi sosial. Menurut Temenggung Maniamas Miden dalam temu bual pada 12 Julai 2012, warga yang berlimpah hasil ladangnya dapat menolong saudara mara yang kekurangan makanan dengan sistem meminjamkan padi kepada mereka yang memerlukan. Padi yang dipinjamkan itu akan dikembalikan pada musim berladang tahun hadapan.

#### 5.2.4 Padi

Padi dalam pandangan komuniti Dayak Kanayatn bukan sekadar tanaman yang dijadikan makanan asas. Padi diyakini sebagai tumbuhan yang diturunkan ke bumi daripada Kayangan (dunia atas) oleh Ne' Baruakng Kulup. Pada mulanya manusia di bumi tidak mengenal padi, makanan mereka adalah *kulat karakng* iaitu cendawan yang tumbuh pada pohon getah yang telah mati. Dikisahkan bahawa nasi yang berasal dari pada padi merupakan makanan yang sangat lazat.

Setelah mereka merasa sedikit nasi Ne' Baruakng barulah mereka mengetahui bahawa nasi itu sangat enak. Kemudian keempat bersaudara itu kembali mengambil nasi Ne' Baruakng. Sehingga bekal yang mereka bawa tidak disentuh. Setelah habis semua bekal yang dibawa Ne' Baruakng maka keempat bersaudara itu merasa sangat kekenyangan. Disebabkan kekenyangan pandangan keempat bersaudara itu menjadi gelap. Rumpun pohon bambu seolah-olah berputar. Mereka kemudiannya pengsan. Melihat keempat bersaudara itu pengsan kerana kekenyangan, ne' Baruakng panik. Namun syukurlah hanya sesaat saja mereka pengsan, kerana tidak berapa lama kemudian keempat bersaudara itu kembali sedar. (NBK, p.8).

Kelazatan nasi telah menjadi daya pikat bagi manusia bumi pada masa itu. Oleh sebab itu, mereka meminta Baruakng membawakan mereka padi untuk ditanam di bumi. Walaupun mendapat ancaman yang sangat keras daripada orang tuanya, Baruakng berhasil membawa padi ke bumi dengan cara yang kurang terpuji iaitu mencuri padi orang tuanya dan menyembunyikannya di dalam lipatan kemaluannya yang belum berkhatan. Pertolongan yang diberikan Baruakng kepada saudara maranya yang tinggal di bumi menunjukkan solidariti yang sangat tinggi sehingga Baruakng rela berkorban.

Keesokan harinya, Baruakng dengan was-was mengambil bekal dan gasing kesayangannya. Bibit padi yang telah diambilnya dari *dango padi* tadi disembunyikannya di dalam bilik. Kemudian secara perlahan-lahan dimasukkannya ke dalam lubang kemaluannya. Setelah memasukkan tujuh biji padi, yang terdiri dari empat biji pagi *sungguh* dan tiga biji *pulut* ke dalam lipatan kemaluannya, Baruakng kemudian menemui ayah dan ibunya untuk memohon kebenaran berangkat. (NBK, p.12)

**Jadual 5.4: Padi**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>padi</i>	Keesokan harinya, Baruakng dengan was-was mengambil bekal dan gasing kesayangannya. Bibit padi yang telah diambilnya dari <i>dango padi</i> tadi disembunyikannya di dalam bilik. Kemudian secara perlahan-lahan dimasukkannya ke dalam lubang kemaluannya. Setelah memasukkan tujuh biji padi, yang terdiri dari empat biji pagi <i>sungguh</i> dan tiga biji <i>pulut</i> ke dalam lipatan kemaluannya, Baruakng kemudian menemui ayah dan	<i>Padi</i> adalah tanaman yang menghasilkan beras yang dijadikan makanan asas bagi komuniti Dayak Kanayatn	Padi diyakini sebagai tanaman yang berasal dari Kayangan. Oleh kerana itu padi/beras dipandang sangat bererti bagi kehidupan Dayak Kanayatn. Padi/beras diperlakukan secara istimewa. Padi diyakini memiliki <i>sumangat/semangat</i> . Hampir seluruh upacara adat Dayak Kanayatn menggunakan padi/beras yang diolah menjadi pelbagai bentuk makanan yang dipersembahkan kepada <i>Jubata</i> , para dewa, hantu/iblis,

	ibunya untuk memohon kebenaran berangkat. (NBK, p.12)		dan berbagai makhluk ghaib lainnya. Beras juga digunakan sebagai ubat dalam perbomohan. Penghormatan tertinggi kepada padi adalah pada upacara <i>naik dango</i>
--	---	--	--

Bagi komuniti Dayak Kanayatn padi merupakan tanaman yang berasal dari Kayangan, makanan para dewa. Baruakng adalah tokoh sejarah dan legenda yang berhasil menurunkan padi ke bumi setelah mengalami pelbagai hambatan. Sangat wajar apabila komuniti Dayak Kanayatn memberikan perlakuan yang teramat istimewa kepada padi kerana asal-usulnya tersebut. Dayak Kanayatn berasa sangat bersyukur kerana mempunyai makanan yang sama dengan makanan para dewa di Kayangan. Padi menjadi simbol persahabatan antara bumi dan Kayangan. Padi adalah wujud solidariti yang tinggi yang diberikan Baruakng kepada saudara maranya yang tinggal di bumi.

Padi dilihat sebagai sesuatu yang sangat berharga bagi kehidupan Dayak Kanayatn. Padi dipercayai memiliki *sumangat/semangat/roh*. Kerana itu dalam pemikiran komuniti Dayak Kanayatn, padi dipersonifikasikan seperti manusia yang memerlukan tempat tinggal yang nyaman dan aman. Komuniti Dayak Kanayatn menyimpan padi pada tempat khusus, iaitu *dango padi*/rumah padi/lambung.

Penghormatan tertinggi kepada padi dilakukan melalui upacara adat *naik dango* iaitu upacara yang dilakukan untuk mengambil padi yang telah disimpan di *dango padi*. Upacara ini dilaksanakan setahun sekali. Pada saat musim menuai selesai, padi yang sudah dibersihkan dan dikeringkan disimpan di dalam *dango padi*. Dayak Kanayatn memaknai penyimpanan padi pada *dango padi* merupakan cara untuk *menidurkan* atau *mengistirahatkan* padi. Padi perlu dijaga, dilindungi, dan diperlakukan dengan baik

seperti layaknya barang yang sangat berharga kerana padi memberi kehidupan kepada manusia. Padi yang sudah tersimpan di *dango padi* menurut adat istiadat tidak boleh diambil sembarangan, harus melalui upacara adat. Upacara adat ini dinamakan *naik dango*.

Berdasarkan huraian tersebut dapatlah disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Padi merupakan simbol kehidupan kerana padi menjadi makanan asas bagi komuniti Dayak Kanayatn. Padi yang diolah menjadi beras dan beras ditanak menjadi nasi merupakan sumber tenaga bagi raga manusia untuk dapat meneruskan kehidupannya.
- b. Padi merupakan simbol persahabatan antara bumi dengan kayangan. Baruakng Kulup adalah tokoh legenda yang menjalin hubungan antara bumi dan kayangan dengan membawa padi ke bumi sebab sesungguhnya manusia bumi adalah saudaranya sendiri.
- c. Padi merupakan simbol kesolideran yang teramat tinggi. Baruakng Kulup dengan penuh risiko berani melanggar larangan daripada ayahnya demi menolong saudara-saudaranya agar manusia bumi mempunyai makanan asas yang sama dengan makanan pokok manusia kayangan. Akibat perbuatannya ini Baruakng harus menerima dirinya dibenci oleh ayahnya dan menerima hukuman sosial kerana ayahnya tidak bersedia mengkhatakan dia sehingga dia diberi gelaran kulup.

### 5.2.5 Beras

Selain berfungsi sebagai makanan asas, beras banyak manfaatnya bagi kehidupan masyarakat. Hampir seluruh upacara adat Dayak Kanayatn menggunakan beras sebagai bahan dasar untuk membuat sesajian. Beras itu kemudian diolah menjadi pelbagai bentuk makanan seperti *tumpi'*, *poe'*, *leko*, *tungkat*, *lamang* yang dipersembahkan kepada *Jubata*, para dewa, hantu/iblis, dan pelbagai makhluk ghaib

lainnya. Beras diyakini mempunyai kemampuan untuk menyembuhkan, oleh kerana itu beras digunakan sebagai ubat dalam perbomohan. Perhatikan kutipan berikut ini.

“Ubat apa yang dukun-dukun itu berikan?” tanya Ne’ Unte’ iba kepada Ne’ Baruakng. “Apa yang ada, hanya tujuh biji beras ini saja,” jelas Ne’ Jamani yang memangku anaknya Jamawar. “Waah, memang itulah ubatnya!” seru Ne’ Unte’ terkejut. “Sini, berikan padaku, “ pinta Ne’ Unte’. Ne’ Unte’ mengambil beras itu. Semua mata yang hadir dalam musyawarah itu tertumpu ke arah orang tua yang sangat sakti itu. Ne’ Unte’ menggenggam beras itu erat-erat, lalu sesaat kemudian tangannya diangkat ke atas. Ia mengucapkan doa, suaranya terdengar lantang dan mantap. Selesai membacakan doa, Ne’ Unte’ berjalan ke arah Jumawar. Dia mengusapkan ketujuh biji beras itu ke atas kening Jamawar. Setelah tersentuh beras itu, maka serta merta Jamawar merasakan tubuhnya sihat seperti sediakala. Dia berdiri dan berjalan. Tubuhnya terasa ringan (NBK, p.21–22).

**Jadual 5.5: Beras**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>beras</i>	“Ubat apa yang dukun-dukun itu berikan?” tanya Ne’ Unte’ iba kepada Ne’ Baruakng. “Apa yang ada, hanya tujuh biji beras ini saja,” jelas Ne’ Jamani yang memangku anaknya Jamawar. “Waah, memang itulah ubatnya!” seru Ne’ Unte’ terkejut. “Sini, berikan padaku, “ pinta Ne’ Unte’. Ne’ Unte’ mengambil beras itu. Semua mata yang hadir dalam musyawarah itu tertumpu ke arah orang tua yang sangat sakti itu. Ne’ Unte’ menggenggam beras itu erat-erat, lalu sesaat kemudian tangannya diangkat ke atas. Ia mengucapkan doa, suaranya terdengar lantang dan	<i>Beras</i> adalah makanan pokok bagi komuniti Dayak Kanayatn	<i>Beras</i> selain sebagai makanan asas, beras juga digunakan dalam pelbagai aktiviti masyarakat. Satu di antaranya digunakan dalam perbomohan. Beras dipandang sebagai sumber kehidupan yang mampu membawa kembali roh manusia yang sudah meninggalkan tubuhnya. Jika orang sakit masih mahu makan nasi, itu petanda masih ada harapan untuk sembuh. Dalam keluarga, beras juga diistimewakan cara penyimpanannya, biasanya di dalam tempayan beras. Saat mengambil beras tidak boleh dalam keadaan marah atau berkata-kata kasar

	<p>mantap. Selesai membacakan doa, Ne' Unte' berjalan ke arah Jumawar. Dia mengusapkan ketujuh biji beras itu ke atas kening Jamawar. Setelah tersentuh beras itu, maka serta merta Jamawar merasakan tubuhnya sihat seperti sediakala. Dia berdiri dan berjalan. Tubuhnya terasa ringan. (NBK, p.21–22).</p>		<p>sebab <i>sumangat</i>/roh yang ada pada beras itu akan pergi. Perlakuan yang baik pada beras/nasi akan mendatangkan berkat bagi keluarga tersebut. Mensia-siakan beras/nasi bermaksud mensia-siakan rezeki. Masyarakat Dayak Kanayatn mengenal beras <i>sungguh</i> dan beras <i>poe</i>'.</p>
--	---	--	---

Beras selain sebagai makanan asas, beras juga digunakan dalam pelbagai aktiviti masyarakat. Satu di antaranya digunakan dalam perbomohan. Beras dipandang sebagai sumber kehidupan yang mampu membawa kembali roh manusia yang sudah meninggalkan tubuhnya sehingga yang bersangkutan sembuh kembali. Jika orang sakit masih mahu makan nasi, itu pertanda masih ada harapan untuk sembuh.

Komuniti Dayak Kanayatn mengistimewakan cara penyimpanan beras, biasanya disimpan di dalam tempayan dalam keadaan tertutup. Saat mengambil beras tidak boleh dalam keadaan marah atau berkata-kata kasar sebab *sumangat*/roh yang ada pada beras itu akan pergi dan beras akan kehilangan berkatnya. Perlakuan yang baik pada beras/nasi akan mendatangkan berkat bagi keluarga tersebut. Pada saat makan, tidak ada nasi yang terbuang, jika masih ada sisa, nasi tersebut harus disimpan. Apabila nasinya basi, pada saat membuangnya harus mengucapkan kata-kata permohonan maaf bahawa tiada maksud untuk membuang tetapi kerana sudah basi maka tidak boleh dimakan kerana boleh memudaratkan kesihatan. Dayak Kanayatn mempercayai mensia-siakan beras/nasi bermaksud mensia-siakan atau menolak rezeki.

Beras juga digunakan sebagai *palantar* atau sesajen ketika *nyangahatn* dalam upacara adat. Selain itu beras juga diolah menjadi pelbagai jenis kuih muih tradisional seperti *tumpi'*, *poe'*, *lamang*, dan *tungkat*. Dalam pesta-pesta adat, pesta perkahwinan, pesta kematian, pesta batalah, pesta babalak, dan berbagai pelaksanaan tradisi Dayak Kanayatn, *tumpi'* dan *poe'* atau *lamang* merupakan kuih tradisional yang wajib untuk disajikan.

Dalam tradisi Dayak Kanayatn terdapat dua jenis beras, beras *sungguh* dan beras pulut. Beras *sungguh* adalah beras yang ditanak menjadi nasi, dijadikan makanan asas dan beras pulut adalah beras yang lembut yang menjadi bahan dasar membuat kuih muih. *Jubata* melalui Ne' Baruakng Kulup telah memberikan kedua-dua jenis beras ini untuk saling melengkap. Beras *sungguh* sebagai makanan asas dan beras pulut sebagai makanan tambahan. Sewaktu Ne' Baruakng Kulup membawa padi ke bumi, jumlah padi *sungguh* empat biji dan padi pulut tiga biji. Hal ini mengisyaratkan bahawa padi *sungguh* memang diperlukan lebih banyak berbanding padi pulut. Secara empirikal, para petani memang akan menanam padi *sungguh* lebih banyak berbanding padi pulut kerana padi *sungguh* merupakan makanan asas.

Bibit padi yang telah diambilnya dari *dango padi* tadi disembunyikannya di dalam bilik. Kemudian secara perlahan-lahan dimasukkannya ke dalam lubang kemaluannya. Setelah memasukkan tujuh biji padi, yang terdiri dari empat biji pagi *sungguh* dan tiga biji *pulut* ke dalam lipatan kemaluannya, Baruakng kemudian menemui ayah dan ibunya untuk memohon kebenaran berangkat. (NBK, p.12).

Menurut Temenggung Maniamas Miden dalam temu bual pada 12 Julai 2012, selain sebagai makanan asas, beras *sungguh* melambangkan lelaki kerana sifatnya yang keras dan tegas, sementara beras pulut melambangkan perempuan kerana kelembutannya. Sesuai dengan fungsinya sebagai makanan yang utama, beras *sungguh* sesungguhnya lambang yang menunjukkan bahawa lelaki adalah orang yang

bertanggungjawab dalam hidup berumah tangga. Perempuan adalah pendamping hidup lelaki yang memberi keseimbangan seperti halnya beras *sungguh* dan beras pulut yang pada hakikatnya berpadanan.

Dari beberapa paparan yang dikemukakan dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

- a. Beras adalah simbol kehidupan. Beras dijadikan ubat dalam upacara perbomohan. Beras digunakan sebagai pengganti semangat (roh) pesakit yang sebenarnya telah meninggalkan raganya. Dengan kekuatan magis yang dimiliki bomoh, beras tersebut membawa kembali semangat (roh) pesakit untuk masuk kembali ke dalam tubuhnya. Oleh sebab itu beras dipandang sebagai simbol daripada kehidupan.
- b. Beras adalah simbol persembahan/sesajen kepada *Jubata*, roh para leluhur, dan makhluk ghaib lainnya yang digunakan dalam upacara-upacara *nyangahatn*.
- c. Beras *sungguh* adalah simbol lelaki yang memiliki sifat yang tegas dan keras. Lelaki adalah orang yang bertanggungjawab dalam hidup berumah tangga.
- d. Beras pulut adalah simbol daripada perempuan yang memiliki sifat yang lembut. Perempuan berfungsi sebagai pendamping dan penyeimbang dalam hidup berumah tangga, berpadanan dengan sifat lelaki yang cenderung keras dan tegas.

#### **5.2.6 Anak Lembaran Daun**

Kesantunan dan budi pekerti sangat diperlukan dalam hidup bermasyarakat. Kesantunan dalam bertutur sapa, dalam memperkenalkan diri, dan dalam bertingkah laku menandakan bahawa seseorang itu beradab dan halus budi bahasanya. Penggunaan gaya bahasa untuk memperhalusi makna kerap kali digunakan oleh komuniti Dayak Kanayatn dengan tujuan tidak mengatakan sesuatu secara berterus terang. Istilah *anak*

*lembaran daun* adalah simbol yang digunakan Ne' Ja'ek saat memperkenalkan dirinya kepada Maniamas sewaktu kedua-duanya berjumpa di hutan rimba.

“Hey, siapa kau?” Tanya Maniamas kehairanan.  
 “Aku? Namaku Ja'ek,” jawab pemuda yang bergantung di atas pohon bambu itu memperkenalkan dirinya.

*Ne' Ja'ek* turun dari pohon bambu dan berdiri di depan Maniamas. Dia tampak tersenyum melihat Maniamas masih dalam kebingungan.

“Dari mana asalmu?” Tanya Maniamas masih ingin tahu.

“Aku berasal dari pucuk daun kayu anak Lembaran Daun, anak Bambu.

Ya, anak segala macam daun,” jawab Ne' Ja'ek seadanya (NBK, p.1).

**Jadual 5.6:** Anak Lembaran Daun

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>anak lembaran daun</i>	“Aku berasal dari pucuk daun kayu anak Lembaran Daun, anak Bambu. Ya, anak segala macam daun,” jawab Ne' Ja'ek seadanya. (NBK, p.1).	<i>Anak lembaran daun</i> bermakna anak yang dilahirkan oleh selembur daun dan Ja'ek memaknainya sebagai anak haram yang tidak memiliki sopan santun dan tidak jelas asal-usul-nya	<i>Anak lembaran daun</i> hanyalah sebuah istilah yang digunakan Ja'ek untuk menyembunyikan asal usul agar dapat diterima sebagai manusia biasa. Tujuannya untuk tidak menyombongkan dirinya kerana sebagai manusia Kayangan Ja'ek tentu mempunyai banyak kelebihan.

*Anak lembaran daun* bermakna anak yang dilahirkan oleh selembur daun. Daun digunakan sebagai simbol dari asal-usul. Jawapan yang diberikan Ne' Ja'ek ini sangat sukar difahami oleh Maniamas sehingga dalam fikirannya, Ne' Ja'ek ini adalah pemuda yang tidak jelas asal-usulnya. Maniamas membencinya kerana Ja'ek dinilainya tidak memiliki sopan-santun dan tidak jujur. Maniamas menduga Ja'ek sebagai anak *kampang/haram* yang tidak jelas siapakah ayah dan ibunya.

Namun, apabila diteliti lebih dalam, *anak lembaran daun* dapat dimaknai sebagai berikut.

- a. Anak lembaran daun sebagai penyamaran asal-usul. Ne' Ja'ek tidak ingin diketahui bahawa dirinya adalah manusia Kayangan. Ja'ek ingin dia diterima sebagai manusia biasa seperti kebanyakan manusia di bumi. Dia tidak ingin diistimewakan.
- b. Anak lembaran daun sebagai simbol kesantunan. Menurut pandangan Ja'ek caranya ini cara yang santun sebab dia tidak ingin menyombongkan statusnya sebagai manusia Kayangan yang memiliki kekuatan super natural. Perbezaan cara pandang tentang kesantunan dalam memperkenalkan diri sering terjadi dalam hidup bermasyarakat. Berbeza kawasan, berbeza pula kebiasaan yang digunakan untuk memperkenalkan diri. Perbezaan cara pandang ini dapat merosakkan citra seseorang. Penilaian negatif boleh diberikan dan hal tersebut sangatlah merugikan. Oleh sebab itu mempelajari adat kebiasaan dan kesantunan dalam memperkenalkan diri sangatlah penting dalam pergaulan di masyarakat.

### 5.2.7 Sirih

Makan sirih merupakan salah satu kegemaran masyarakat Dayak Kanayatn. Baik lelaki mahupun perempuan menyukai makanan tradisional ini. Sirih digunakan sebagai media pergaulan, menunjukkan keakraban, dan menjalin persahabatan. Tawaran untuk makan sirih bersama dipandang sebagai penghargaan dan kesantunan dalam masyarakat. Ibu Maniomas dengan penuh kegembiraan menawari Dara Bojang untuk makan sirih bersama. Perhatikan kutipan berikut ini.

“Duduklah di sini sambil makan sirih,” ajak ibu Maniomas.

Dara Bojang pun menerima tawaran Ibu Maniomas. Bojang mengambil daun sirih dan meraciknya dengan gambir, kapur, dan pinang. Kedua-duanya kemudian berbincang sambil memakan sirih. Sambil bercerita, ibu Maniomas memperhatikan keadaan perempuan tersebut. (DB, p.33).

Sirih dan pinang juga digunakan sebagai sesajen dalam upacara adat komuniti Dayak Kanayatn, misalnya dalam kegiatan *nyangahatn*, upacara *baliatn*, upacara *tariu*, upacara *notokng*, dan mengayau. Perhatikan kutipan berikut ini.

Setelah selesai berpantang sehabis pesta sunatnya, Guanse merancang untuk pergi mengayau. Kata Paktuanya, “Besok pagi kita akan berangkat, beritahu Bibimu.” Ibu saudaranya memang telah menyiapkan segala peralatannya. Mandaunya, tempat sirihnya, rokoknya, memang khusus untuk dirinya sendiri telah disiapkan ibu saudaranya, ayam panggang juga telah disiapkan dan disimpan di dalam pengambinnya. (M, p.54).

**Jadual 5.7: Makan Sirih**

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>makan sirih</i>	<p>“Duduklah di sini sambil makan sirih,” ajak ibu Maniamas. Dara Bojang pun menerima tawaran Ibu Maniamas. Bojang mengambil daun sirih dan meraciknya dengan gambir, kapur, dan pinang. Keduanya kemudian berbincang sambil memakan sirih. Sambil bercerita, ibu Maniamas memperhatikan keadaan perempuan tersebut. (DB, p.33).</p> <p>Setelah selesai berpantang sehabis pesta sunatnya, Guanse merancang untuk pergi mengayau. Kata Paktuanya, “Besok pagi kita akan berangkat, beritahu Bibimu.” Ibu saudaranya</p>	<p>Makan sirih maknanya memakan sirih untuk kesenangan dan sebagai sarana pergaulan</p>	<p>Menawarkan seseorang untuk makan sirih bersama adalah suatu bentuk penghargaan dan sopan-santun dalam pergaulan. Oleh sebab itu tawar-an yang demikian harus diterima dengan ikut serta memakan sirih. Hai ini bermakna pihak yang ditawarkan menerima tawaran tersebut dengan penuh kesantunan dan menimbulkan keakraban bagi kedua-duanya.</p> <p>Sirih sebagai simbol pergaulan dan simbol persembahan dalam pelbagai upacara adat komuniti Dayak Kanayatn.</p>

	<p>memang telah menyiapkan segala peralatannya. Mandaunya, tempat sirihnya, rokoknya, memang khusus untuk dirinya sendiri telah disiapkan ibu saudaranya, ayam panggang juga telah disiapkan dan simpan di dalam pengambinnya. (M, p.54).</p>		
--	---	--	--

Dara Bojang menerima tawaran ibu Maniamas dengan senang hati dan keduanya memakan sirih bersama sambil berbincang. Tawaran makan sirih bersama bermakna bahawa ibu Maniamas ingin mengenal lebih dekat siapa sebenarnya Dara Bojang. Makan sirih hanyalah sebagai cara untuk mengeratkan hubungan dengan cara santun dan lazim dilakukan dalam pergaulan. Kesediaan Dara Bojang makan sirih bersama sebagai jawapan atas kesantunan yang telah ditunjukkan terlebih dahulu oleh Ibu Maniamas. Aktiviti yang dilakukan oleh kedua-dua perempuan ini menunjukkan bentuk kearifan dalam pergaulan yang semestinya dilakukan iaitu saling mengerti, saling menghargai, dan saling menghormati.

Sirih dan pinang juga merupakan hal yang cukup penting dalam pelaksanaan upacara adat dalam komuniti Dayak Kanayatn. Menurut Aisyah Landed dalam temu bual tanggal 24 Mac 2013, sirih dan pinang menjadi salah satu bahan sesajen yang harus ada dalam upacara *nyangahatn* dan upacara adat lainnya. Sirih dan pinang merupakan amalan yang dapat digunakan untuk berkomunikasi dengan *Jubata*, roh para leluhur, hantu, dan makhluk ghaib lainnya. Sirih juga dimanfaatkan untuk ubat tradisional, misalnya untuk mengubati sakit perut dan digunakan dalam upacara perbomohan (temu bual dengan Temenggung Maniamas Miden pada 12 Julai 2012).

Dari huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut.

- a. Sirih merupakan simbol daripada persahabatan. Dengan makan sirih bersama dapat dibina hubungan yang lebih rapat, saling memahami, saling menghormati, dan menjalin hubungan persaudaraan.
- b. Sirih merupakan simbol persembahan. Sesajen yang disiapkan dalam upacara *nyangahatn* selalu menyertakan sirih dan pinang. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan penghormatan kepada *Jubata*, roh para leluhur, hantu, dan makhluk ghaib lainnya.
- c. Sirih merupakan simbol keselamatan. Sirih digunakan untuk ubat tradisional dan ubat dalam upacara perbomohan. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa sirih dapat menyembuhkan sakit secara fizikal mahupun sakit spiritual. Dalam hal ini sirih memberikan keselamatan bagi seseorang daripada sakit yang dialaminya.

### 5.2.8 *Dango Uma/Pondok Ladang*

*Dango uma*/pondok ladang adalah bangunan yang sangat sederhana yang digunakan oleh masyarakat Dayak Kanayatn untuk beristirahat setelah melakukan aktiviti di ladang mereka. Seseekali mereka juga menginap di pondok ladang tersebut untuk menjaga padi dan tanaman mereka agar tidak dirosakkan atau dimakan haiwan hutan.

**Jadual 5.8: *Dango Uma/ Pondok Ladang***

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>dango uma/pondok ladang</i>	“Saya bersungguh-sungguh, Bu. Saya ingin tinggal di sini,” ujar Bojang meyakinkan. “Cuma, kalau ada <i>pondok ladang</i> , biarlah saya tinggal di sana saja.	<i>Pondok ladang</i> atau <i>dango uma</i> adalah sebuah bangunan kecil dan sederhana yang terbuat dari kayu, berdinding bambu, dan beratapkan rumbia.	<i>Pondok ladang</i> atau <i>dango uma</i> bermakna tempat tinggal sementara yang secara fizikal sangat sederhana. Pondok ini digunakan untuk berteduh daripada

	<p>Sambil menjaga ladang, Bu,” ujar Bojang lebih lanjut. Ibu Maniomas pun menghantar dara Bojang ke pondok ladang. Dia tidak lupa membekalkannya nasi dan lauk-pauk secukupnya. (DB, p.32).</p>		<p>hujan dan tempat beristirahat manakala petani merasa penat setelah bekerja. Banyak petani yang bermalam di pondok ladangnya untuk menjaga ladang dari gangguan binatang hutan dan hama. Kualiti fizikal daripada pondok ladang semenangnya tidak dapat diperbandingkan dengan rumah tempat kediaman.</p> <p>Pondok ladang adalah simbol pengharapan.</p>
--	---	--	---

Mengizinkan tamu menginap atau bermalam di rumah merupakan cara komuniti Dayak Kanayatn menghormati tamunya. Pada amnya tuan rumah tidak akan menolak tamu yang meminta izin untuk bermalam. Begitu juga yang dilakukan oleh Ibu Maniomas. Dia tidak dapat menolak keinginan Dara Bojang untuk tinggal bersama mereka apatah lagi menurut penjelasannya dia tersesat dan tidak tahu arah untuk pulang ke rumahnya. Sebenarnya Ibu Maniomas tidak sampai hati menempatkan Dara Bojang di pondok ladangnya sebab pondok ladang itu serba sederhana dan letaknya jauh di tepi hutan. Namun kerana Dara Bojang yang ingin tinggal di pondok ladang mereka, maka Ibu Maniomas pun mengizinkannya.

Pondok ladang bukanlah tempat tinggal yang layak untuk seorang tamu kerana pondok ladang hanyalah tempat persinggahan atau tempat istirahat sementara sahaja bagi para petani untuk melepas penat selepas bekerja di ladang. Kualiti fizikal daripada pondok ladang semenangnya tidak dapat dibandingkan dengan rumah tempat kediaman.

Dara Bojang sengaja memilih pondok ladang ini supaya ia dapat mencapai tujuannya berkahwin dengan Maniamas pujaan hatinya.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Pondok ladang sebagai simbol pengharapan. Dara Bojang berharap pondok ladang dapat menjadi sarana untuk mencapai keinginan hatinya agar dapat berkahwin dengan Maniamas dan harapan itu terkabul. Bagi para petani pondok ladang juga sebagai simbol pengharapan agar ladang atau sawahnya menghasilkan tuaian yang melimpah. Pondok ladang menjadi saksi kerja keras dan perjuangan mereka dalam memenuhi keperluan utama kehidupan mereka.
- b. Pondok ladang merupakan lambang kesederhanaan. Secara fizikal, pondok ladang merupakan tempat berteduh yang sangat bersahaja, namun sangat bermanfaat dan memberikan keselesaan untuk berehat melepas penat. Hal ini bermakna bahawa kesederhanaan dapat memberikan manfaat bagi kehidupan manusia.

#### **5.2.9 *Paca' Basa'* (Kain Mandi Basah)**

Suami dan isteri adalah pasangan hidup yang wajib saling menghormati. Rasa hormat menghormati ini perlu terus dibina agar kehidupan berumah tangga mencapai kebahagiaan. Masing-masing menjalankan tugas dan kewajipannya secara bertanggungjawab. Rasa marah dan rasa malu hendaknya tidak menghilangkan rasa hormat pada suami atau pada isteri. Kesantunan dalam bertutur kata mahupun bertindak perlu terus diupayakan.

Dalam cerita NBK, Dara Amutn sangat kecewa kepada suaminya, Ne' Ja'ek kerana tidak mendapatkan kepala kayau. Rasa malu dan amarah telah membuatnya

gelap mata sehingga berkata kasar yang sepatutnya tidak boleh dilakukan oleh seorang isteri kepada suaminya.

Tidak berapa lama kemudian, Dara Amutn muncul kembali sambil memegang *paca'* basah. “Kau jangan lagi datang ke rumah ini. Kau tidak mempunyai rasa malu. Tidak boleh membela rumah tangga kita. Orang mendapat kepala kayau, sedangkan kau hanya mendapatkan rumput saja. Pergi kau! Pergi!” usir Dara Amutn sambil melemparkan *paca'* basah ke wajah suaminya itu. (NBK, p.5).

**Jadual 5.9:** *Paca' Basa'* (Kain Mandi Basah)

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>paca' basa'</i>	Tidak berapa lama kemudian, Dara Amutn muncul kembali sambil memegang <i>paca'</i> basah. “Kau jangan lagi datang ke rumah ini. Kau tidak mempunyai rasa malu. Tidak boleh membela rumah tangga kita. Orang mendapat kepala kayau, sedangkan kau hanya mendapatkan rumput saja. Pergi kau! Pergi!” usir Dara Amutn sambil melemparkan <i>paca'</i> basah ke wajah suaminya itu. (NBK, p.5).	<i>Paca'</i> bermakna kain atau sarung yang digunakan perempuan untuk mandi. <i>Basa'</i> maknanya basah. Jadi <i>paca' basah</i> bermakna kain atau sarung yang telah basah kerana telah digunakan oleh perempuan untuk mandi.	<i>Paca' basa'</i> merupakan pakaian mandi perempuan. Dalam adat resam Dayak Kanayatn, kaum lelaki tidak boleh menyentuh atau memegang pakaian dalam perempuan (seluar dalam, bra, kain dalam, kain mandi) sebab boleh mendatangkan sial. Apalagi jika dilempar atau dipukul dengan kain <i>basa'</i> , hal ini bermakna penghinaan. Seorang suami sepatutnya dihormati, tapi ini malahan dihina.

*Paca' basa'* merupakan pakaian mandi perempuan. Pada saat temu bual dengan Drs. Maran Marcellinus Aseng pada 20 Jun 2012, diketahui bahawa dalam adat resam Dayak Kanayatn, kaum lelaki tidak boleh menyentuh atau memegang pakaian dalam perempuan (seluar dalam, kutang, kain dalam, kain mandi) sebab dapat mendatangkan sial. Tindakan Dara Amutn melemparkan *paca' basa'* kepada suaminya merupakan

tindakan yang melanggar kesantunan, bermakna penghinaan. Tiada lagi rasa hormat, yang ada hanyalah kemarahan yang tidak terkendali. Dara Amutn telah melemparkan *paca' basa'*nya kepada Ne' Jae'ek, suaminya. Perbuatannya ini bermakna dalam pandangannya suaminya sudah tidak berguna lagi kerana dianggap tidak dapat menjunjung kehormatan keluarga. Bagi Ne' Ja'ek perbuatan isterinya sebagai bentuk penghinaan, penolakan terhadap dirinya. Ja'ek merasa tidak ada yang perlu dipertahankan lagi, isterinya sudah mengusirnya dari *radakng* mereka, maka dia memilih pergi dan pulang ke negeri asalnya, Kayangan. Perbuatan melempar *paca' basa'* pada seseorang merupakan penghinaan dan kemarahan yang tidak terkendali. Hal ini bermakna adanya penolakan terhadap seseorang kerana dinilai tidak berguna dan mendatangkan aib dan rasa malu.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. *Paca' basa'* merupakan simbol penghinaan. Seseorang yang dilempar dengan *paca' basa'* merasa dimalukan kerana dalam pandangan masyarakat hal ini bermakna rendahnya harga diri seseorang yang diperlakukan demikian.
- b. *Paca' basa'* merupakan simbol penolakan. Orang yang dilempar dengan *paca' basa'* bermakna orang yang ditolak kerana telah melakukan kesalahan. Dianggap tidak layak lagi berkumpul bersama dengan komunitinya kerana dia dianggap mendatangkan malu dan aib.

#### **5.2.10 Kepala Kayau**

Mengayau dikatakan berhasil apabila pasukan yang pergi berperang dapat mengalahkan lawannya. Lawan yang sudah menyerah dipenggal kepalanya dan bahagian tubuhnya yang lain dikebumikan. Kepala musuh yang dipenggal itulah yang

dinamakan *kepala kayau*. Kepala kayau yang sangat diharapkan adalah kepala musuh yang mempunyai status sosial yang tinggi dalam kelompoknya.

Menjelang petang pulanglah mereka ke radakng mereka. Dari jauh terdengar teriakan gembira orang-orang di radakng itu menyambut rombongan yang baru pulang mengayau itu. Bunyi pukulan gong dan *dau* yang berirama perang menyambut kepulauan rombongan itu. Sesampainya di radakng, orang-orang yang baru pulang mengayau itu membuka *ototnya*. Semua *otot* mereka nampak berisi kepala kayau. (NBK, p.5).

Guanse segera menjemput Paktuanya. Ibu saudaranya dan ibunya mula membunyikan gamelan dan gong yang sangat kuat bunyinya. “Wah! Bagaimana Guanse mendapatkan kepala kayau itu?” fikir Paktuanya. (M, p.57).

Ketika dukun baliatn itu menuruni tangga, kepalanya pun terpisah dari tubuhnya dan masuk ke pengambin Genakng Ranto. Kepala pembantunya jatuh ke pengambin Ujatn. Maniamas hanya dapat membunuh penabuh gamelan, gong, dan gendang. (MOBMDIOP, p.95).

**Jadual 5.10:** Kepala Kayau

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>kepala kayau</i>	Menjelang petang pulanglah mereka ke radakng mereka. Dari jauh terdengar teriakan gembira orang-orang di radakng itu menyambut rombongan yang baru pulang mengayau itu. Bunyi pukulan gong dan <i>dau</i> yang berirama perang menyambut kepulauan rombongan itu. Sesampainya di radakng, orang-orang yang baru pulang mengayau itu membuka <i>ototnya</i> . Semua <i>otot</i> mereka nampak berisi kepala kayau. (NBK, p.5).	<i>Kepala kayau</i> adalah kepala musuh yang diperoleh ketika mengayau.	<i>Kepala kayau</i> adalah lambang kemenangan bagi orang yang sedang mengayau. Bukti keberanian, kesaktian, kemahiran dalam berperang dapat dilihat dari jumlah kepala kayau yang dimiliki oleh masyarakat dalam <i>radakng</i> itu. Kepala kayau disimpan di tempat yang istimewa seperti <i>pahar</i> dan diletakkan di atas tempayan <i>jampa</i> . Penghormatan kepada kepala kayau dilakukan melalui upacara <i>notokng</i> . Kepala kayau merupakan simbol kemenangan, simbol kekuatan, dan simbol kemakmuran.

*Kepala kayau* adalah lambang kemenangan bagi orang yang sedang mengayau. Bukti keberanian, kesaktian, tanggung jawab, dan kemahiran dalam berperang tersebut dapat dilihat dari jumlah *kepala kayau* yang dimiliki oleh masyarakat dalam *radakng* itu. Komuniti Dayak Kanayatn memiliki keyakinan bahawa *kepala kayau* mempunyai *sumangat* (spirit, semangat, jiwa, kekuatan) yang dapat memberi kekuatan kepada orang yang mengayau sehingga yang bersangkutan mendapat kedudukan dan penghormatan dari pelbagai pihak termasuk para gadis. Kekuatan atau semangat itu letaknya di kepala. Itulah sebabnya mengapa dalam mengayau hanya kepalanya saja yang diambil. Semakin banyak kepala kayau yang didapat diyakini akan semakin banyak juga kekuatan yang diperoleh sehingga mendatangkan keberuntungan dan berkat bagi seluruh sukunya (dipetik dari Ungkuyon, 2011).

Kepala kayau disimpan di tempat yang istimewa seperti *pahar* dan diletakkan di atas tempayan *jampa* dalam bilik atau bangunan tertentu di persekitaran *radakng*. Pengamanan dilakukan dengan sangat ketat terhadap kepala kayau, untuk mengelakkan dicuri oleh musuh. Pencurian terhadap *kepala kayau* akan mendatangkan aib bagi seluruh masyarakat adat yang memenangkan peperangan tersebut. Penghormatan kepada *kepala kayau* dilakukan melalui upacara *notokng*. Tradisi mengayau ini kemudian berakhir setelah diadakannya Perjanjian Tumbang Anoi pada 22 Mei sehingga 24 Julai 1894 yang diikuti oleh 152 subsuku Dayak dan dihadiri oleh 1000 orang yang terdiri atas kepala suku-suku Dayak se-Kalimantan dan sejumlah pejabat Kolonial Belanda wilayah Kalimantan (dipetik daripada <http://onong35.wordpress.com/sejarah.perjanjian.perdamaian.tumbang.anoi>)

Dari huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Kepala kayau merupakan simbol kemenangan bagi orang yang mengayau dan bagi seluruh kampung. Hal ini bermakna bahawa mereka berhasil menakluki musuh yang

- mereka kayau. Mereka terbukti memiliki keberanian, kesaktian, tanggungjawab, dan keterampilan dalam berperang.
- b. Kepala kayau merupakan simbol kekuatan. Semakin banyak kepala kayau yang didapat diyakini semakin bertambah juga kekuatan fizikal dan spiritual bagi mereka yang mengayau.
  - c. Kepala kayau adalah simbol kemakmuran. Diyakini bahawa kepala kayau dapat mendatangkan kesuburan kepada ladang dan sawah mereka sehingga hasil pertanian mereka akan berlimpah.

#### **5.2.11 Senjata dan Peralatan Pertanian**

Beliung, tombak, sumpit, perisai, mandau, dan parang merupakan senjata dan juga peralatan pertanian komuniti Dayak Kanayatn. Beliung dan parang lebih sering digunakan untuk bertani/berladang, sedangkan tombak, sumpit, mandau, perisai merupakan senjata untuk berburu atau mengayau.

Dikisahkan dalam cerita PCMTB, bahawa pada zaman dahulu Dayak Kanayatn memang sudah mengenal beliung sebagai alat untuk menebang pohon-pohon besar. Namun beliungnya tidak menggunakan tangkai. Kerana ladang Pak Caru berjiran dengan ladang hantu, maka Pak Caru sangat ingin tahu mengapa hantu begitu cepat menebang pohon dan membersihkan kawasan yang hendak dijadikannya ladang. Setelah diselidiki ternyata hantu menggunakan beliung yang menggunakan tangkai. Pak Caru kemudian mencuri beliung hantu itu dan mengakui bahawa itu adalah beliungnya. Kerana kecerdikan Pak Caru, akhirnya hantu menyerahkan beliung itu kepada Pak Caru dan sampai saat ini beliung yang digunakan komuniti Dayak Kanayatn untuk berladang adalah beliung yang bertangkai.

“Kalau begitu, menanglah kamu, Pak Caru. Kamu selalu menemui alasan untuk membuktikan bahwa dirimu tidak mengantuk, kamu gunakan pelbagai cara untuk meraih kemenangan,” kata hantu itu kepada Pak Caru. “Milikilah tangkai berserta beliung itu! Nanti ditiru dan ceritakan pada anak cucumu, bahwa perkakas inilah yang digunakan hantu untuk menebang pohon kayu,” kata hantu itu. Tangkai beliung ini boleh menggunakan kayu, boleh juga menggunakan akar,” kata hantu itu. (PCMTB, p.83).

**Jadual 5.11:** Tangkai Beliung

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>tangkai beliung</i>	“Kalau begitu, menanglah kamu, Pak Caru. Kamu selalu menemui alasan untuk membuktikan bahwa dirimu tidak mengantuk, kamu gunakan pelbagai cara untuk meraih kemenangan,” kata hantu itu kepada Pak Caru. “Milikilah tangkai berserta beliung itu! Nanti ditiru dan ceritakan pada anak cucumu, bahwa perkakas inilah yang digunakan hantu untuk menebang pohon kayu,” kata hantu itu. Tangkai beliung ini boleh menggunakan kayu, boleh juga menggunakan akar,” kata hantu itu. (PCMTB, p.83).	<i>Tangkai beliung</i> adalah alat yang dilekatkan pada beliung agar mudah menggunakannya	<i>Tangkai beliung</i> adalah teknologi sederhana yang digunakan komuniti Dayak Kanayatn untuk menggunakan beliung itu secara mudah dan efektif. Tangkai beliung boleh diperbuat daripada kayu tapi boleh juga diperbuat dari akar kayu. Teknologi sederhana ini sangat membantu pekerjaan para petani sehingga waktu yang digunakan untuk membersihkan kawasan pertanian dapat lebih singkat. Cerita rakyat ini digunakan untuk mengekalkan bahawa beliung itu harus diberi tangkai supaya mudah digunakan dan mempercepat pekerjaan.

*Tangkai beliung* adalah teknologi sederhana yang digunakan komuniti Dayak Kanayatn supaya dapat gunakan beliung dengan mudah dan efektif. Tangkai beliung boleh diperbuat daripada kayu tapi boleh juga diperbuat daripada akar kayu. Teknologi sederhana ini sangat membantu pekerjaan para petani sehingga waktu yang digunakan untuk membersihkan kawasan pertanian dapat lebih singkat. Cerita PCMTB ini

digunakan sebagai media untuk mengekalkan bahawa beliong itu harus diberi tangkai supaya mudah digunakan dan mempercepat pekerjaan.

Dalam cerita yang dianalisis, didapati bahawa komuniti Dayak Kanayatn dapat membuat senjata dan peralatan lain yang menunjang aktiviti mereka sehari-harinya dan orang yang mengerjakannya adalah orang yang khusus yang mempunyai keahlian dalam bidang tersebut.

Di rumah itu sebenarnya ada adik Dayakng Ida, namanya Abang Tolohok yang tinggal di panca. Kerjanya membuat tombak, membuat pengambin, membuat perisai (MOBBdDIOP, p.92).

Bapa saudaranya pun membuatnya tombak dan pengambin yang baru. Bentuk dan ukurannya diubah, begitu juga dengan corak anyamannya. (MOBBdDIOP, p.93).

**Jadual 5.12:** Tombak, Perisai dan Pengambin

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>tombak, perisai dan pengambin</i>	<p>Di rumah itu sebenarnya ada adik Dayakng Ida, namanya Abang Tolohok yang tinggal di panca. Kerjanya membuat tombak, membuat pengambin, membuat perisai (MOBBdDIOP, p.92).</p> <p>Bapa saudaranya pun membuatnya tombak dan pengambin yang baru. Bentuk dan ukurannya diubah, begitu juga dengan corak anyamannya. (MOBBdDIOP, p.93).</p>	<p><i>Tombak, perisai dan pengambin</i> adalah senjata tradisional yang biasanya digunakan untuk berburu atau mengayau.</p>	<p><i>Tombak, perisai dan pengambin</i> merupakan hasil daripada teknologi tradisional yang dimiliki oleh Dayak Kanayatn. Tidak semua orang dapat mengerjakannya. Diperlukan orang yang memang ahli dalam pembuatan senjata ini. Selain daripada itu pekerjaan ini menuntut ketekunan dan kreativiti sehingga teknologi tradisional ini tetap ada dan terus berkembang.</p>

Tombak, perisai dan pengambin merupakan hasil daripada teknologi tradisional yang dimiliki oleh Dayak Kanayatn yang pada zaman dahulu digunakan untuk berburu atau mengayau. Tidak semua orang dapat mengerjakannya. Diperlukan orang yang memang ahli dalam pembuatan senjata ini. Selain daripada itu pekerjaan ini menuntut ketekunan dan kreativiti sehingga dapat menghasilkan produk yang bervariasi dan menarik. Dengan demikian teknologi tradisional ini tetap ada dan terus berkembang.

Mandau, sumpit, dan parang juga merupakan hasil dari teknologi tempatan yang digunakan komuniti Dayak Kanayatn hingga saat ini. Dalam cerita rakyat dikisahkan bahawa senjata-senjata ini umumnya dimiliki kaum lelaki yang digunakan untuk berburu dan berperang. Menurut Andreas Muhrotien, mandau dan sumpit termasuk sebagai asas identiti budaya Dayak. Mandau adalah senjata sejenis pisau panjang yang pada bahagian pangkalnya kecil dan tebal semakin ke hujung semakin melebar dan sedikit melengkung. Bahagian hujung mandau berbentuk lancip. Di sepanjang alur mandau dihiasi ukiran dan kadang-kadang diisi dengan perak atau kuningan. Kepala mandau (hulu mandau) diperbuat daripada kayu atau tanduk yang juga diukir. Demikian pula sarung mandau terbuat daripada kayu yang berukir atau terbuat dari kulit haiwan. Pada saat mandau diikatkan di pinggang, mata mandau selalu terarah ke atas. Hal ini menunjukkan bahawa tanpa mengayunkan tangan dari atas ke bawah, manakala mandau dicabut dari sarungnya, mandau siap digunakan untuk menyerang (Andreas Muhrotien, 2012, p.84).

Sumpit juga merupakan senjata khas Dayak yang terbuat dari kayu yang keras seperti kayu besi (kayu ulin). Sumpit terbuat daripada sebatang kayu bulat sepanjang 1,9 meter hingga 2,1 meter. Diameter sumpit dijangka 2–3 sentimeter dan bahagian tengahnya dilubangi dengan diameter 1 sentimeter. Lubang ini digunakan untuk memasukkan anak sumpit yang disebut *damak*. Damak ini mengandungi racun yang sangat mematikan, iaitu campuran dari berbagai getah pohon, ramuan tumbuhan, dan

bisa haiwan seperti ular dan kala jengking. Hujung sumpit pada amnya dipasangkan tombak yang dibuat daripada besi atau batu gunung yang diikat dengan anyaman rotan. Tombak kecil di hujung sumpit itu boleh digunakan sebagai senjata cadangan sekiranya haiwan buruan belum mati setelah terkena sumpit. Pembuatan sumpit dikerjakan dengan sangat cermat dan teliti (Ungkuyon, 2011).

Selain beracun, sumpit mempunyai akurasi tembak yang cukup jauh, dapat mencapai hingga 200 meter. Sumpit juga tidak menimbulkan bunyi ketika digunakan. Unsur senyap ini sangat diperlukan pada saat mengintai musuh atau haiwan buruan yang sedang lengah. Selain untuk berperang dan berburu, sumpit juga digunakan untuk upacara adat dan untuk mas kahwin.

“Katakan kepada ayahku bahawa aku minta dibuatkan sumpit dan Mandau,” kata Ria Sinir. “Di sudut dinding itu ada sumpit dan mandau ayah, gunakanlah!” kata ayahnya. (RS, p.40).

Rupa-rupanya barang-barang itu disembunyikannya di loteng. Ikat kepala, parang, sumpit Si Mambang yang disembunyikannya itu ditemui oleh Si Mambang. “Waduh! Akhirnya ku temui juga,” kata Si Mambang. Kemudian diambilnya sumpit, parang, tualanya, dan bersembunyi di belakang rumah. (SMB, p.74).

**Jadual 5.13:** Sumpit, Mandau dan Parang

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>sumpit, mandau, dan parang</i>	<p>“Katakan kepada ayahku bahawa aku minta dibuatkan sumpit dan Mandau,” kata Ria Sinir. “Di sudut dinding itu ada sumpit dan mandau ayah, gunakanlah!” kata ayahnya. (RS, p.40).</p> <p>Rupa-rupanya barang-barang itu disembunyikannya di loteng. Ikat</p>	<p><i>Sumpit, mandau, dan parang</i> adalah jenis senjata tempatan yang digunakan untuk berburu dan mengayau</p>	<p><i>Sumpit, mandau, dan parang</i> adalah hasil dari teknologi tempatan yang digunakan untuk melaksanakan aktiviti sehari-hari. Sebagai senjata tradisional, sumpit, mandau, dan parang berfungsi untuk melindungi diri dari serangan binatang dan serangan musuh. Parang mempunyai multi fungsi bagi komuniti Dayak Kanayatn. Selain</p>

	kepala, parang, sumpit Si Mambang yang disembunyikannya itu ditemui oleh Si Mambang. “Waduh! Akhirnya ku temui juga,” kata Si Mambang. Kemudian diambilnya sumpit, parang, tualanya, dan bersembunyi di belakang rumah. (SMB, p.74).		sebagai alat untuk melindungi diri juga untuk membantu memenuhi keperluan hidup sehari-hari, misalnya bertani.
--	--	--	--

*Sumpit, mandau, dan parang* adalah jenis senjata tempatan yang digunakan untuk melaksanakan aktiviti sehari-hari seperti berburu, bertani, dan mengayau. *Sumpit, mandau, dan parang* berfungsi untuk melindungi diri dari serangan binatang dan serangan musuh, serta memudahkan melakukan pekerjaan sehari-hari. Hasil daripada teknologi tempatan yang wujud sebagai senjata dan peralatan-peralatan pertanian dimaksudkan untuk membantu dan memudahkan manusia dalam melaksanakan aktivitinya sehari-hari. Selain daripada itu, senjata berfungsi sebagai alat untuk melindungi diri daripada ancaman binatang buas, serangan musuh, dan alat untuk menaklukkan musuh.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Mandau, perisai, dan sumpit adalah simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn sebab kedua jenis senjata ini merupakan senjata khas Dayak Kanayatn yang membezakannya dengan senjata milik komuniti lain.
- b. Mandau, tombak, sumpit, dan parang merupakan simbol keamanan, Senjata-senjata ini digunakan untuk melindungi, membela, dan mempertahankan diri dari serangan binatang dan serangan musuh.

- c. Beliung dan parang merupakan simbol kegiatan pertanian. Kedua-dua peralatan ini digunakan oleh komuniti Dayak Kanayatn untuk membersihkan kawasan yang akan ditanami padi. Beliung dan parang merupakan alat utama yang digunakan dalam memenuhi keperluan hidupnya melalui kegiatan bertani.

### 5.2.12 Gasing

Dalam Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) dijelaskan bahawa “gasing adalah alat permainan daripada kayu dan berpaksi yang dapat dipusingkan dengan tali” (p.438).

Dalam cerita yang dianalisis didapati bentuk permainan rakyat iaitu bermain gasing.

Maka turunlah Ne’ Baruakng ke bumi dengan berbekalkan nasi dan sebuah gasikng. Tak berapa lama sampailah dia di tempat di mana keempat anak yang bermain gasikng itu. Melihat kedatangan Ne’ Baruakng yang secara tiba-tiba keempat-empat anak itu kehairanan. Namun Ne’ Baruakng tidak membiarkan mereka kehairanan. Ne’ Baruakng terus mengajak keempat anak itu bermain gasikng. (NBK, p.7).

Ibu saudaranya mula menggulung tali gasingnya. Setelah selesai digulung, dia mengajarnya bermain gasing. Mengajar cara memainkan tali gasing tersebut. Anak saudara berasa gembira dan suka bermain gasing. Lama-kelamaannya, anak saudaranya itu pun mulai pandai dan mengetahui cara bermain gasing. (M, p.50).

**Jadual 5.14:** Gasing

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>gasing</i>	Maka turunlah Ne’ Baruakng ke bumi dengan berbekalkan nasi dan sebuah gasikng. Tak berapa lama sampailah dia di tempat di mana keempat anak yang bermain gasikng itu. Melihat kedatangan Ne’ Baruakng yang secara tiba-tiba keempat-empat anak itu kehairanan. Namun Ne’	<i>Gasing</i> adalah alat permainan daripada kayu dan berpaksi yang dapat dipusingkan dengan tali. Jenis permainan tradisional yang dimiliki hampir seluruh suku bangsa yang ada di Nusantara, termasuk dimiliki oleh komuniti	<i>Gasing</i> adalah mainan yang berputar pada satu poros dan bertumpu pada satu titik. Gasing merupakan mainan tertua yang ditemukan di pelbagai tapak arkeologi dan masih dapat dikenali. Gasing terbuat daripada kayu yang dipahat dan diukir sehingga membentuk badan gasing. Talinya terbuat dari kulit kayu atau tali nilon. Panjang-

	<p>Baruakng tidak membiarkan mereka kehairanan. Ne' Baruakng terus mengajak keempat anak itu bermain gasikng. (NBK, p.7).</p> <p>Ibu saudaranya mula menggulung tali gasingnya. Setelah selesai digulung, dia mengajarnya bermain gasing. Mengajar cara memainkan tali gasing tersebut. Anak saudara berasa gembira dan suka bermain gasing. Lama-kelamaannya, anak saudaranya itu pun mulai pandai dan mengetahui cara bermain gasing. (M, p.50).</p>	Dayak Kanayatn.	<p>nya tali gasing bergantung pada panjangnya lengan orang yang memainkannya. Gasing memiliki beragam bentuk, tergantung daerahnya. Ada yang bulat lonjong, ada yang berbentuk seperti jantung, kerucut, silinder, juga ada yang berbentuk seperti piring terbang. Gasing terdiri dari bahagian kepala, bahagian badan dan bahagian kaki (paksi). Namun, bentuk, ukuran dan bahagian gasing berbeza-beza menurut daerah masing-masing. Gerakan gasing mula-mula terhuyung-huyung namun kemudian berputar tegak setelah bahagian kakinya berinteraksi dengan tanah. Jika putaran mulai melemah, badan gasing kemudian jatuh terhempas ke tanah. Gasing menjadi mainan anak-anak mahupun orang dewasa. Gasing digunakan untuk hiburan, adu kemahiran, judi, dan meramal nasib.</p> <p>Gasing dimaknai sebagai simbol kesukanan, persahabatan, rekreasi, dan ketangkasan.</p>
--	--	-----------------	--

Gasing adalah jenis permainan tradisional yang dimiliki dan dikenal hampir semua suku bangsa Indonesia (dipetik daripada <https://gasingindonesia.wordpress.com/2009/03/02/festival-gasing-nusantara>), termasuk komuniti Dayak Kanayatn. Gasing adalah mainan yang berputar pada satu poros dan bertumpu pada satu titik.

Gasing merupakan mainan tertua yang ditemukan di pelbagai tapak arkeologi dan masih dapat dikenali. Gasing tradisional umumnya terbuat daripada kayu yang dipahat dan diukir sehingga membentuk badan gasing. Talinya terbuat dari kulit kayu atau tali nilon. Panjangnya tali gasing bergantung pada panjangnya lengan orang yang memainkannya.

Gasing memiliki beragam bentuk, bergantung daerahnya. Ada yang bulat lonjong, ada yang berbentuk seperti jantung, kerucut, silinder, juga ada yang berbentuk seperti piring terbang. Gasing terdiri dari bahagian kepala, bahagian badan dan bahagian kaki (paksi). Namun, bentuk, ukuran dan bahagian gasing berbeza mengikut daerah masing-masing. Bahan dasar untuk membuat gasing pada umumnya adalah kayu kerana kayu adalah bahan yang cukup kuat sehingga pada saat gasing itu diadu tidak mudah pecah. Selain itu diperlukan juga tali dari kulit kayu atau nilon, dan paku untuk dipasang pada bahagian gasing yang lancip (dipetik dari Yusuf Effendy, 2010, <http://melayuonline.com/ind/culture/dig/2572/gasing-permainan-rakyat-kalimantan-timur.html>).

Cara memainkan gasing cukup sederhana, iaitu dengan melilitkan tali gasing pada leher gasing. Kemudian jari tengah pemain dimasukkan ke dalam lubang pengait yang menjadi satu dengan tali gasing. Kemudian dengan menarik atau mengangkat tangan ke belakang gasing dilemparkan ke depan di tanah dengan sekuat tenaga. Seketika gasing akan berputar dengan kencang apabila hujung gasing yang lancip menyentuh tanah yang keras.

Sebagai salah satu bentuk permainan tradisional, permainan gasing pada mulanya merupakan upaya manusia untuk mengisi waktu luang dan sebagai sarana hiburan dan sarana bersosialisasi sebab yang bermain gasing bukan hanya anak-anak tetapi lelaki dewasa juga banyak yang menyukai permainan ini. Permainan gasing juga merupakan kewujudan tingkah laku manusia yang diwujudkan dalam bentuk kegiatan fizikal dan spiritual. Dalam perkembangan selanjutnya, permainan gasing dapat

dimanfaatkan untuk menanamkan nilai-nilai luhur, membina sikap mental, dan membina keterampilan-keterampilan tertentu pada komuniti pemiliknya. Bermain gasing memerlukan aturan dan kesepakatan yang harus dipatuhi bersama agar kesukuan dapat dijunjung tinggi. Permainan ini mengajarkan supaya para peserta menghargai dan menghormati.

Setelah mereka menentukan aturan permainan, maka mereka memulai permainan pangka' gasikng itu. Bermula dengan Tumbak Lasok memangka' gasikng Ne' Baruakng sebanyak tiga kali, kemudian diikuti Tunggu Ano dan Gantang Timah, yang terakhir Buruk Batakng. Mereka hairan melihat gasikng Ne' Baruakng tidak cacat sedikit pun, bahkan gasikng itu masih berputar dengan lajunya.(NBK, p.7).

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Gasing adalah simbol kesukuan. Siapa sahaja yang terlibat dalam permainan gasing baik yang menang mahupun yang kalah hendaknya mematuhi aturan-aturan yang sudah disepakati bersama.
- b. Gasing adalah simbol persahabatan. Permainan gasing dapat dimanfaatkan sebagai cara untuk mengeratkan tali persahabatan satu dengan lain, melancarkan komunikasi antara sesama warga kampung.
- c. Gasing adalah simbol rekreasi. Pertama tujuan masyarakat tradisional bermain gasing adalah untuk melepas penat dan mengisi waktu selepas melakukan aktiviti sehari-hari. Tujuan semula daripada permainan ini adalah untuk memperoleh hiburan (rekreasi).
- d. Gasing adalah simbol ketangkasan. Dalam perkembangannya permainan gasing tidak hanya untuk hiburan, tetapi dengan bermain gasing seseorang dapat mengetahui sampai sejauh mana ketangkasannya dalam bermain gasing tersebut.

### 5.2.13 Perahu

Dalam Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) dijelaskan bahawa “perahu adalah sampan besar yang tidak mempunyai geladak yang pada amnya terbuat daripada kayu” (p.1177). Dalam cerita yang dianalisis hanya perahu yang teridentifikasi sebagai alat pengangkutan. Hal ini menunjukkan bahawa pada zaman dahulu jika berangkat lebih banyak dilakukan dengan berjalan kaki kecuali kawasan perairan yang menggunakan perahu.

Demikianlah setiap hari pemuda-pemuda dari kampung itu masuk hutan, sibuk menebang pohon dan membuat perahu masing-masing. Anehnya, perahu yang sudah hampir jadi dikerjakan, keesokan harinya berubah kembali menjadi pohon sama seperti yang mereka tebang sehari sebelumnya. Namun, tanpa rasa putus asa para pemuda tersebut melakukan lagi pekerjaan yang sama, yakni menebang pohon dan membuat perahu.(DB, p.27).

Ria Sinir bersedia membantu menebang kayu itu dengan satu permintaan. “Saya boleh menebang kayu mabang untuk dijadikan perahu, tapi siapkan dulu beliung yang terbuat dari timah. Saya tidak boleh menggunakan beliung biasa” (RS, p.42).

**Jadual 5.15:** Perahu

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>perahu</i>	Demikianlah setiap hari pemuda-pemuda dari kampung itu masuk hutan, sibuk menebang pohon dan membuat perahu masing-masing. Anehnya, perahu yang sudah hampir jadi dikerjakan, keesokan harinya berubah kembali menjadi pohon sama seperti yang mereka tebang sehari sebelumnya. Namun, tanpa rasa putus asa para pemuda tersebut	<i>Perahu</i> adalah sampan besar yang tidak mempunyai geladak yang pada amnya terbuat daripada kayu. <i>Perahu</i> adalah alat transportasi yang digunakan di air.	<i>Perahu</i> terbuat daripada kayu yang berkualiti tinggi, misalnya kayu mabang. Perahu merupakan salah satu hasil daripada teknologi tempatan untuk menghasilkan alat transportasi yang digunakan di sungai. Pengerjaannya memerlukan keterampilan dan ketelitian jangan sampai perahu tersebut bocor. Dengan menggunakan perahu sebagai alat pengangkutan, maka dapat dikatakan bahawa komuniti Dayak

	<p>melakukan lagi pekerjaan yang sama, yakni menebang pohon dan membuat perahu.(DB, p.27).</p> <p>Ria Sinir bersedia membantu menebang kayu itu dengan satu permintaan. “Saya boleh menebang kayu mabang untuk dijadikan perahu, tapi siapkan dulu beliung yang terbuat dari timah. Saya tidak boleh menggunakan beliung biasa.” (RS, p.42).</p>		<p>Kanayatn ada yang tinggal di kawasan perairan. Perahu adalah simbol perhubungan antara warga, simbol kawasan permukiman, dan simbol pensyaratan tertentu.</p>
--	--	--	--

Teknologi tempatan selalu berhubung kait dengan keperluan hidup masyarakat di persekitarannya sesuai dengan alam fikiran dan pengetahuan yang masyarakat miliki. Kawasan perairan misalnya, tentu memerlukan alat perhubungan yang sesuai dengan keperluan di perairan. Perahu merupakan salah satu hasil daripada teknologi tempatan yang digunakan di sungai. Alat pengangkutan ini dibuat daripada kayu yang berkualiti tinggi, seperti kayu mabang. Pengerjaannya memerlukan keterampilan dan ketelitian jangan sampai perahu tersebut bocor. Dengan digunakannya perahu sebagai alat pengangkutan, maka dapat dikatakan bahawa sesetengah daripada komuniti Dayak Kanayatn tinggal di kawasan perairan.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Perahu merupakan simbol perhubungan. Perahu memudahkan komunikasi antara warga sehingga pelbagai keperluan hidup komuniti dapat diperoleh dengan menggunakan perahu sebagai alat pengangkutan.

- b. Perahu merupakan simbol kawasan permukiman. Dengan digunakannya perahu sebagai sarana transportasi menandakan bahawa kawasan permukiman sesetengah daripada masyarakatnya di kawasan perairan.
- c. Perahu merupakan simbol pensyaratan tertentu. Zaman dahulu perahu digunakan sebagai syarat untuk melamar gadis atau untuk melaksanakan ketentuan upacara adat yang berhubung kait dengan kekuatan magis.

#### 5.2.14 Makanan Tradisional

Dalam cerita yang dianalisis didapati jenis-jenis makanan tradisional komuniti Dayak Kanayatn iaitu *tumpi'*, *poe'*, *lemang* dan *bontokng*.

Mereka merasa tidak sanggup untuk membawa perangkat adat yang berupa tempayan, *tumpi'* dan *poe'* (NBK, p.23).

Setibanya di rumah, kakak-kakaknya bertanya, “Bi, ke mana adikku?” “Ada, baru saja bangun tidur”, kata bibinya. Tapi di dalam bilik itu telah penuh dengan daging ayam, *poe'*, *tumpi'*, *bontokng*, *lamang*, dan bermacam-macam lagi dan semuanya lengkap seperti dihamparkan. (BK, p.69).

**Jadual 5.16:** *Tumpi, Poe', Lamang dan Bontokng*

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>tumpi'</i> , <i>poe'</i> , <i>lamang</i> , dan <i>bontokng</i>	Mereka merasa tidak sanggup untuk membawa perangkat adat yang berupa tempayan, <i>tumpi'</i> dan <i>poe'</i> (NBK, p.23).  Setibanya di rumah, kakak-kakaknya bertanya, “Bi, ke mana adikku?” “Ada, baru saja bangun tidur”, kata bibinya. Tapi di dalam bilik itu telah	<i>Tumpi'</i> , <i>poe'</i> , <i>lamang</i> , dan <i>bontokng</i> adalah makanan tradisional komuniti Dayak Kanayatn yang bahan dasarnya adalah beras pulut atau beras <i>sungguh</i>	<i>Tumpi'</i> , <i>poe'</i> , <i>lamang</i> , dan <i>bontokng</i> merupakan hasil teknologi tempatan komuniti Dayak Kanayatn dalam mengolah makanan. <i>Tumpi'</i> , <i>poe'</i> , <i>lamang</i> , dan <i>bontokng</i> tergolong kuih muih yang berbahan dasar beras pulut. Meskipun dengan cara pengolahan yang sederhana, namun hal ini menunjukkan bahawa ada kreativiti dalam menyajikan bahan makanan. <i>Tumpi'</i> ,

	<p>penuh dengan daging ayam, <i>poe'</i>, <i>tumpi'</i>, <i>bontokng</i>, <i>lamang</i>, dan bermacam-macam-macam lagi dan semuanya lengkap seperti dihamparkan. (BK, p.69).</p>		<p><i>poe'</i>, <i>lamang</i>, dan <i>bontokng</i> digunakan juga sebagai bahan sesajen dalam upacara-upacara adat dalam komuniti Dayak Kanayatn. Dalam kajian yang lebih dalam, <i>Tumpi'</i> dimaknai sebagai perempuan dan <i>lemang</i> dimaknai sebagai lelaki</p>
--	--	--	---

*Tumpi'*, *poe'*, *lemang*, dan *bontokng* adalah makanan tradisional komuniti Dayak Kanayatn yang bahan dasarnya adalah beras pulut atau beras *sungguh*. *Tumpi'*, *poe'*, *lamang*, dan *bontokng* merupakan hasil pengolahan bahan makanan dengan menggunakan teknologi tradisional yang khas daripada komuniti Dayak Kanayatn.

*Tumpi'*, *poe'*, *lamang*, dan *bontokng* tergolong kuih muih yang berbahan dasar daripada beras pulut atau beras biasa. Meskipun dengan cara pengolahan yang sederhana, namun hal ini menunjukkan bahawa ada kreativiti dalam menyajikan makanan tambahan selain daripada nasi. *Tumpi'* terbuat daripada tepung pulut dan beras biasa yang dicampur dengan gula enau, sedikit garam, dan air secukupnya. Adonan yang sudah tercampur kemudian digoreng dengan minyak. *Lamang* terbuat daripada beras pulut yang dimasak dalam buluh/bambu yang bahagian dalamnya sudah dilapisi dengan daun pisang, ditambah dengan santan dan sedikit garam, dan dipanggang dengan bara api. *Poe'* yang biasa juga disebut *tungkat* terbuat daripada beras pulut yang dimasak dalam buluh/bambu kecil tanpa dilapisi daun pisang, tidak diberi santan, dan dipanggang dengan bara api. *Bontokng* terbuat daripada beras pulut atau beras biasa yang dibungkus dengan daun *layakng* dan dimasak dengan cara dikukus.

*Tumpi'*, *poe'*, *lamang*, dan *bontokng* selain daripada makanan tambahan, digunakan juga dalam upacara-upacara adat dalam komuniti Dayak Kanayatn. *Tumpi'* dan *poe'* sebagai bahan sesajen pada upacara *nyangahatn*, sementara *bontokng* adalah kuih yang dijumpai pada saat perayaan *makatn nasi' barahu* dan upacara *naik dango*. Lemang dan *tumpi'* adalah kuih muih yang selalu tersedia dalam berbagai upacara adat dan pesta-pesta.

Menurut Temenggung Maniamas Miden dalam ritual upacara adat, *tungkat/poe'* melambangkan tangga kehidupan yang menyangga kehidupan manusia, sedangkan lemang melambangkan lelaki dan *tumpi'* melambangkan perempuan. Oleh kerana itu dalam pesta dan ritual adat, *tumpi* dan lemang selalu dihidangkan bersamaan, sebab sesungguhnya kedua jenis makanan ini berpasangan (dikutip daripada temu bual 14 September 2012).

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Makanan tradisional merupakan simbol kreativiti komuniti Dayak Kanayatn dalam mengolah beras menjadi pelbagai bahan makanan selain sebagai makanan utama.
- b. *Tungkat* merupakan simbol daripada tangga kehidupan. Oleh kerana itu sebagai tangga, *tungkat* selalu dijadikan bahan sesajen dalam upacara-upacara adat. Hal ini dimaksudkan agar kehidupan warga yang berhajat selalu berlimpahan rezeki dan dapat hidup sejahtera.
- c. *Tumpi'* merupakan simbol daripada perempuan. Hal ini didasarkan pada bentuk *tumpi'* yang pipih dan bundar yang dianalogikan sebagai bahagian vital daripada tubuh perempuan.
- d. Lemang merupakan simbol daripada lelaki. Hal ini didasarkan pada bentuk lemang yang bulat dan panjang yang dianalogikan sebagai bahagian vital daripada tubuh lelaki.

### 5.2.15 Hutan (Alam)

Dalam Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) dijelaskan bahawa hutan bermakna “kawasan yang ditumbuhi pokok-pokok liar (terbiar)” (p.554). Hutan merupakan kawasan yang ditumbuhi oleh pelbagai jenis pohon, dihuni oleh berbagai makhluk hidup, dan kaya dengan pelbagai sumber daya alam yang dapat dimanfaatkan oleh manusia untuk kesejahteraan hidupnya. Dari cerita yang dianalisis, tergambar bahawa hutan menyediakan berbagai keperluan hidup bagi manusia. Misalnya hutan menyediakan kayu sebagai bahan untuk membuat perahu dan kulit *tarap* untuk membuat pakaian.

Demikianlah setiap hari pemuda-pemuda dari kampung itu masuk hutan, sibuk menebang pohon dan membuat perahu masing-masing. (DB, p.26).

Semuanya mendapat bahagian kulit *tarap* itu, untuk Pakuanya, dirinya sendiri, bibinya, ibunya, bapanya, Bangkalas, serta kawan-kawannya yang ikut ke hutan untuk mengambil kulit *tarap* itu. Kemudian pulanglah dia (M, p.51–52).

Hutan juga menyediakan binatang-binatang buruan seperti babi hutan, burung, dan kera. Sungai menyediakan ikan, udang, dan binatang air lainnya. Semua ini menggambarkan betapa alam telah memberikan banyak bagi keperluan hidup manusia. Perhatikan kutipan-kutipan berikut ini.

Setelah berjalan cukup jauh ke dalam hutan, dia bertemu dengan seekor kera. Dia pun mengintai kera itu. (ND, p.59).

Sesampainya di rimba, kedua sahabat ini sangat gembira karena belantik yang mereka pasang berhasil mencederai seekor babi hutan. (KKDK, p.85)

Dia kemudian bergegas masuk ke hutan mencari pohon beringin yang berbuah lebat. Burung-burung itu memang senang di situ, katanya dalam hati. Pak Ali Ali memanjat dan mencari dahan pohon beringin yang mungkin akan dihinggapi burung. Disapukannya getah pada lidi yang dipersiapkannya, lalu diletakkannya di situ. (PAAMB, p.75).

**Jadual 5.17: Hutan**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>hutan</i>	<p>Setelah berjalan cukup jauh ke dalam hutan, dia bertemu dengan seekor kera. Dia pun mengintai kera itu. (ND, p.59).</p> <p>Sesampainya di rimba, kedua sahabat ini sangat gembira karena belantik yang mereka pasang berhasil mencederai seekor babi hutan. (KKDK, p.85)</p> <p>Dia kemudian bergegas masuk ke hutan mencari pohon beringin yang berbuah lebat. Burung-burung itu memang senang di situ, katanya dalam hati. Pak Ali Ali memanjat dan mencari dahan pohon beringin yang mungkin akan dihinggapi burung. Disapukannya getah pada lidi yang dipersiapkannya, lalu diletakkannya di situ. (PAAMB, p.75).</p>	<p><i>Hutan</i> merupakan kawasan yang ditumbuhi oleh pelbagai jenis pohon, dihuni oleh berbagai makhluk hidup, dan kaya dengan pelbagai sumber daya alam yang dapat dimanfaatkan oleh manusia untuk kesejahteraan hidupnya.</p>	<p><i>Hutan</i> merupakan bahagian integral daripada kehidupan komuniti Dayak Kanayatn. Hubungan timbal balik yang amat rapat telah mempengaruhi sikap dan perilaku Dayak Kanayatn dalam memelihara hutan di persekitaran mereka. Hutan telah memberi kemungkinan-kemungkinan bagi perkembangan budaya Dayak, sebaliknya orang Dayak juga senantiasa mengubah wajah hutan dengan pola budaya yang mereka anut.</p> <p>Hutan dimaknai sebagai simbol kekayaan dan simbol kehidupan yang harmoni.</p>

Hutan menyediakan segala sesuatu yang diperlukan manusia untuk memenuhi keperluan hidupnya. Kebergantungan Dayak Kanayatn pada alam membuatkan mereka tidak pernah berani untuk merosakkan hutan. Bagi mereka, hutan, gunung, sungai dan seluruh kawasan persekitaran adalah bahagian daripada kehidupan mereka (Andreas Muhrotien, 2012, p.57). Alam/hutan yang masih terpelihara dengan baik pasti menjadi tempat kediaman yang nyaman bagi semua makhluk hidup (manusia, haiwan, makhluk-makhluk ghaib, tumbuh-tumbuhan).

Bagi komuniti Dayak Kanayatn, hutan menjadi milik bersama manusia dengan seluruh penghuni hutan tersebut. Menurut Temenggung Maniamas Miden, komuniti Dayak Kanayatn tidak boleh bertindak semena-mena dalam memanfaatkan hutan tetapi harus selalu berupaya memelihara dan menjaganya agar keseimbangan alam tetap terpelihara dengan baik. Hutan juga dimanfaatkan oleh makhluk lain baik yang kelihatan mahupun yang tak kelihatan, selain manusia. Manusia harus mampu hidup berdampingan dengan semua makhluk, saling menjaga dan saling menghormati. Hutan telah memberikan makanan pada tumbuh-tumbuhan agar menghasilkan buah yang berguna bagi manusia. Oleh kerana itu sudah semestinyalah manusia berterima kasih kepada hutan yang telah menyediakan banyak keperluan bagi keberlanjutan hidup manusia (dikutip daripada temu bual dengan Temenggung Maniamas Miden pada 14 September 2012).

Komuniti Dayak Kanayatn adalah bahagian yang integral dari alam. Oleh kerana itu kepada generasi penerusnya diajarkan bagaimana harus memelihara alam dengan tidak memanfaatkannya secara serakah tetapi sebaliknya dengan mendidik penerusnya untuk hidup hemat. Contohnya menggunakan kawasan secukupnya untuk berladang. Meremajakan dan menyuburkan bekas kawasan yang dijadikan ladang dengan melakukan sistem ladang berpindah. Menebang pohon di hutan hanya untuk keperluan sehari-hari. Taat pada aturan yang telah disepakati berhubung kait dengan pengelolaan hutan.

Paulus Florus dkk. (1994) mengatakan bahawa masyarakat yang pola kehidupannya masih sangat bergantung pada sumber daya alam, mata pencariannya terbatas pada kemungkinan-kemungkinan yang disediakan oleh alam. Mata pencarian orang Dayak selalu berhubung kait dengan hutan. Jika akan berladang mereka terlebih dahulu membersihkan hutan dengan menebang pohon-pohon besar dan semak-semak

belukar. Jika mereka berburu, mereka masuk ke hutan agar berjumpa dengan binatang-binatang buruan. Jika mereka berkebun, maka tanaman yang mereka pilih adalah tanaman yang menyerupai hutan seperti karet, tengkawang, rotan, kopi, durian, cempedak, langsung, rambai, petai, dan yang sejenisnya (p.128).

Hubungan yang begitu akrab antara manusia Dayak dengan alam yang telah berlangsung berabad-abad lamanya tanpa disadari telah membentuk kecenderungan tertentu pada cara mereka memenuhi keperluan hidupnya. Hal ini bukanlah suatu kebetulan, melainkan sebagai sebuah refleksi daripada ketergantungan yang telah berlangsung sangat lama. Hal ini merupakan strategi beradaptasi dengan alam supaya tetap terus berhubungan dan beradaptasi dengan kawasan persekitaran.

Alam/hutan yang kaya dan lestari telah memanjakan komuniti Dayak Kanayatn, semua tersedia dan disediakan oleh alam/hutan. Paulus Florus dkk. (1994) mengatakan bahawa hubungan antara orang Dayak dan hutan adalah hubungan timbal balik, saling mempengaruhi. Hutan telah memberi kemungkinan-kemungkinan bagi perkembangan budaya Dayak, sebaliknya orang Dayak juga senantiasa mengubah wajah hutan dengan pola budaya yang mereka anut (p.129).

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Hutan adalah simbol kekayaan yang menyediakan keperluan hidup manusia dan makhluk lainnya. Pada masa lampau apa sahaja yang diperlukan oleh manusia tersedia di hutan.
- b. Hutan sebagai simbol kehidupan yang harmoni. Hutan merupakan 'rumah bersama' bagi segenap makhluk hidup yang ada di dunia ini. Oleh sebab itu manusia sebagai makhluk yang paling mulia harus mampu membina hubungan baik dengan semua

mahluk hidup yang ada di dalam hutan agar terjalin keharmonian dalam hidup bersama dengan saling menghormati dan saling menolong.

#### 5.2.16 Burung Enggang

Dalam Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) dijelaskan bahawa “burung enggang adalah jenis burung yang termasuk dalam famili *bucerotidae*, memiliki cula pada paruhnya yang besar, dan orang juga menyebutnya burung jawa” (p.394). Di Indonesia, burung enggang juga dikenal dengan nama rangkong; *hornbill* dalam bahasa Inggeris); dan *rangok* dalam bahasa Dayak Kanayatn. Burung ini mempunyai paruh berbentuk tanduk lembu tetapi tanpa lingkaran. Biasanya paruhnya itu berwarna terang. Nama ilmiahnya *buceros* merujuk pada bentuk paruh, dan memiliki erti "tanduk sapi" dalam bahasa Yunani (dipetik daripada Ian Adryan, 2012, <https://www.facebook.com/notes.ian-adryan/burung-enggang-lambang-kehidupan-suku-dayak>).

Dalam cerita yang dianalisis, burung enggang dikisahkan menjadi burung peliharaan dua gadis cantik dalam dua cerita yang berbeza. Hal ini mungkin sahaja terjadi kerana pada zaman lampau hubungan manusia dengan alam persekitarannya sangatlah rapat.

Pada hari yang ketiga Ria Sinir mendapatkan burung enggang. Burung enggang itu disumpitnya, tapi tidak mati malahan terus terbang. Rupa-rupanya burung itu peliharaan Ne' Dara Itapm. Diikutinya burung enggang yang terbang tersebut, akhirnya tibalah di Tanjung Salimpat. Burung enggang itu pun terjatuh di jemuran padi Ne' Dara Itapm. (RS, p.41)

Dihampirinyalah burung itu, kemudian disumpitnya tetapi burung itu tidak mati. Burung itu kemudian terbang, hinggap, terbang, hinggap lagi. Setelah cukup jauh terbang, akhirnya burung enggang itu jatuh di jemuran padi seorang gadis. (ND, p.61).

**Jadual 5.18:** Burung Enggang

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>burung enggang</i>	<p>Pada hari yang ketiga Ria Sinir mendapatkan burung enggang. Burung enggang itu disumpitnya, tapi tidak mati malahan terus terbang. Rupa-rupanya burung itu peliharaan Ne' Dara Itapm. Diikutinya burung enggang yang terbang tersebut, akhirnya tibalah di Tanjung Salimpat. Burung enggang itu pun terjatuh di jemuran padi Ne' Dara Itapm. (RS, p.41)</p> <p>Dihampirinyalah burung itu, kemudian disumpitnya tetapi burung itu tidak mati. Burung itu kemudian terbang, hinggap, terbang, hinggap lagi. Setelah cukup jauh terbang, akhirnya burung enggang itu jatuh di jemuran padi seorang gadis. (ND, p.61).</p>	<p><i>Burung enggang</i> adalah burung yang memiliki paruh yang menyerupai tanduk lembu. Burung ini merupakan haiwan hutan yang biasanya terbang tinggi dan hidup bebas di hutan rimba. Burung ini terdiri atas 57 spesies yang tersebar di Asia dan Afrika. Empat belas spesies ada di Indonesia, terutama di Kalimantan.</p>	<p><i>Burung enggang</i> dimaknai sebagai simbol yang melambangkan perpindahan suku Dayak dari satu daerah ke daerah lainnya pada masa lampau.</p> <p>Burung enggang ini dijadikan simbol yang perlu diteladani bagi orang Dayak dalam hidup berkeluarga agar selalu saling menolong, setia, mencintai, dan mengasihi pasangan hidupnya dan mengasuh anak mereka hingga menjadi seorang Dayak yang mandiri dan dewasa.</p> <p>Cara hidup burung enggang yang berkelompok ini dimaknai sebagai cara hidup orang Dayak yang senang hidup berkelompok dalam komunitinya, melambangkan kekompakan, persatuan, dan cinta damai.</p> <p>Komuniti Dayak memaknai setiap bahagian daripada tubuh burung enggang sebagai simbol pemimpin komuniti Dayak yang seharusnya.</p> <p>Komuniti Dayak pada amnya menganggap burung enggang sebagai burung yang sakral dan pemerintah Indonesia menetapkan burung</p>

			<p>enggang sebagai satwa langka yang dilindungi undang-undang.</p> <p>Burung enggang dimaknai sebagai simbol kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab; simbol cara hidup komuniti Dayak Kanayatn; simbol kepemimpinan, dan simbol kelangkaan.</p>
--	--	--	--

Burung enggang adalah burung yang terdiri dari 57 spesies yang tersebar di Asia dan Afrika. Empat belas jenis di antaranya terdapat di Indonesia, termasuk di Kalimantan. Di antara enggang, jenis enggang gading adalah yang terbesar ukurannya, baik kepala, paruh dan tanduk yang menutupi bahagian dahinya (dipetik daripada Rothua Octoyubelt Tambuan, 2012, <http://regional.kompasiana.com/2012/08/14/penyelundupan-96-paruh-burung-enggang-digagalkan>). Menurut Aisyah Landed dalam temu bual pada 7 September 2012, pada usia mudanya paruh dan mahkota enggang berwarna putih. Seiring bertambahnya usia, paruh dan mahkotanya akan berubah warna menjadi jingga dan merah. Hal ini disebabkan oleh enggang sering menggesekkan paruh ke kelenjar penghasil warna jingga dan merah yang terletak di bawah ekornya. Burung ini menyukai daun ara, serangga, tikus, ular, dan bahkan burung-burung kecil sebagai makanannya.

Burung enggang memiliki kemampuan terbang amat tinggi dan amat jauh, sanggup terbang antara pulau. Burung ini biasanya beristirahat dan bersarang di puncak-puncak pohon yang tinggi. Perpindahan burung enggang dari satu tempat ke tempat lainnya dimaknai sebagai simbol yang melambangkan perpindahan suku Dayak dari satu daerah ke daerah lainnya pada masa lampau.

Burung enggang mempunyai kebiasaan hidup berpasang-pasangan. Ketika musim bertelur antara bulan April sampai dengan Julai, burung jantan membuat lubang yang pada batang pohon yang tinggi letaknya sebagai tempat bersarang dan bertelurnya burung betina. Selama mengerami telurnya, sang betina bersembunyi menutup lubang dengan dedaunan dan lumpur dengan lubang sebagai jendelanya. Kemudian burung jantan dan anak-anak burung yang lebih besar membantu burung jantan dewasa menyediakan makan bagi burung betina dan anak-anaknya yang baru menetas dan berlanjut sampai anak mereka tumbuh menjadi burung muda. Oleh sebab itulah burung enggang ini dijadikan simbol yang perlu diteladani bagi orang Dayak dalam hidup berkeluarga agar selalu saling menolong, setia, mencintai, dan mengasihi pasangan hidupnya dan mengasuh anak mereka hingga menjadi seorang Dayak yang mandiri dan dewasa.

Burung enggang biasa bertenggek di pohon yang tinggi dan hidup berkelompok sekitar 2 sampai 10 ekor tiap pohon. Terkadang burung terbang bersama dalam jumlah antara 20–30 ekor. Suara enggang ini sangat khas dan nyaring sekali seakan-akan memanggil sekawannya di balik pohon yang rendah. Cara hidup burung enggang yang berkelompok ini dimaknai sebagai cara hidup orang Dayak yang senang hidup berkelompok dalam komunitasnya, melambangkan kekompakan, persatuan, dan cinta damai.

Burung enggang memang dikenal sebagai burung yang selalu terbang tinggi menjelajahi hutan dan gunung, sebelum hinggap di pohon-pohon besar dan tinggi. Tubuhnya indah, suaranya merdu dan melengking jauh hingga terdengar ke pelosok-pelosok hutan. Komuniti Dayak memaknai setiap bahagian daripada tubuh burung enggang sebagai simbol pemimpin komuniti Dayak yang seharusnya. Bulunya yang indah merupakan simbol pemimpin yang dikagumi oleh rakyatnya. Sayapnya yang

tebal, menggambarkan pemimpin yang melindungi rakyat. Suaranya yang keras, menandakan perintahnya yang selalu didengar oleh rakyat. Ekornya yang panjang melambangkan kemakmuran rakyatnya.

Komuniti Dayak pada amnya menganggap burung enggang sebagai burung yang sakral dan tidak dibenarkan untuk diburu apalagi dimakan. Bila ada burung enggang yang ditemukan mati, jasadnya tidak dibuang. Bahagian kepalanya digunakan untuk hiasan kepala. Rangka kepala burung enggang yang keras bertulang akan tetap awet bentuknya. Hiasan kepala ini pun hanya boleh digunakan oleh orang-orang terhormat.

Namun kini, burung enggang merupakan burung langka yang sudah sangat sukar di temui di hutan Kalimantan. Hal ini disebabkan kerosakan hutan Kalimantan yang terus-menerus terjadi, seperti penebangan hutan baik *illegal logging* mahupun untuk dijadikan lahan perkebunan kelapa sawit. Hal ini juga semakin parah dengan pemburuan yang semakin giat dilakukan masyarakat tempatan. Oleh sebab itu, pemerintah Indonesia menetapkan burung enggang sebagai satwa langka yang dilindungi undang-undang. Selain daripada itu Pemerintah Daerah menetapkan burung enggang sebagai maskot Pemerintah Daerah Provinsi Kalimantan Barat. Hal ini disokong oleh pelbagai kearifan tempatan yang dapat digali dari kehidupan dan keadaan fizikal burung enggang.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Burung enggang adalah simbol kesetiaan, kasih sayang, dan tanggungjawab dalam hidup berumah tangga. Perilaku burung jantan dan burung-burung dewasa saat betinanya bertelur dan mengeram memberi teladan kepada manusia tentang erti kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab.

- b. Burung enggang adalah simbol cara hidup komuniti Dayak Kanayatn yang pada masa lampau hidup berpindah-pindah dari satu kawasan ke kawasan yang lain dan senang hidup berkelompok seperti halnya kehidupan burung enggang yang sering berpindah-pindah dan hidup berkelompok.
- c. Burung enggang adalah simbol kepemimpinan yang ideal. Belajar dari wujud fizikal burung enggang yang mengisyaratkan bahawa pemimpin itu hendaknya berwibawa, bertanggung jawab, memakmurkan rakyat, melindungi rakyat, dicintai dan dikagumi oleh rakyat.
- d. Burung enggang adalah simbol kelangkaan. Burung enggang merupakan burung yang sukar diperolehi. Kemusnahan hutan mengakibatkan punahnya burung ini. Oleh sebab itu burung langka ini dilindungi oleh undang-undang sebagai burung langka yang semestinya dilindungi agar tidak punah.

#### 5.2.17 Babi

Babi adalah haiwan ternak yang biasanya digunakan untuk membayar adat dan menyelenggarakan pesta-pesta besar komuniti Dayak Kanayatn, seperti perkahwinan, berkhatan, *batalah*, kematian, dan pesta syukur lainnya. Keluarga yang berhajat untuk mengadakan pesta pada amnya telah mempersiapkan babi lebih awal sebelum pesta tersebut dilaksanakan, iaitu dengan cara memeliharanya. Demikian juga yang dilakukan oleh Ne' Jaek dan Ne' Pangu dalam mempersiapkan pesta khatan Baruakng. Namun apa yang terjadi, Baruakng melanggar perintah ayahnya untuk tidak membawa bibit padi ke bumi. Ayahnya berniat membunuh anaknya dengan memasang belantik di kaki tangga rumah mereka. Apabila Baruakng melewati tangga itu, maka Baruakng akan mati terkena daripada belantik ayahnya. Niat jahat ayahnya ini diketahui oleh babi peliharaan mereka. Babi kemudian berinisiatif untuk mencegah Baruakng agar tidak melewati tangga yang dipasang belantik oleh ayahnya.

“Aku ke sini ingin mengingatkanmu, Baruakng. Ayahmu mahu membunuhmu,” jelas babi itu kepada Baruakng. “Apa? Ayah ingin membunuhku?” tanya Baruakng hairan. “Iya, Ayahmu mahu membunuhmu kerana kamu mencuri padi untuk orang-orang di bumi. Ia sudah memasang *pate*’ tepat di depan tangga rumahmu. Itulah sebabnya aku ke sini, aku ingin menolongmu. Kalau pulang dari sungai nanti, kau harus berjalan di belakangku. Biarlah *pate*’ itu mengenaiku. Tapi yang pasti kamu tidak akan bersunat, sebab tidak ada lagi yang akan dikorbankan pada pesta sunatmu,” ujar babi itu tulus. Mendengar ucapan babi peliharaannya itu Baruakng menangis sedih. Dia tidak menyangka ayahnya sanggup melakukan hal yang keji itu. Selesai mandi, seperti yang dipesan oleh babi peliharaannya, Baruakng berjalan di belakang babi peliharaannya itu. Setibanya di depan pintu rumahnya, babi itu tidak dapat mengelak daripada terkena *pate*’ ayahnya. Babi itu pun mati terkapar. Lehernya tertancap kayu runcing. Melihat pengorbanan babi peliharaannya itu, Ne’ Baruakng sangat sedih kerana babi yang dipersiapkan untuk *babalak* itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah *babalak*. (NBK, p.14)

**Jadual 5.19:** Babi

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>babi</i>	“Aku ke sini ingin mengingatkanmu, Baruakng. Ayahmu mahu membunuhmu,” jelas babi itu kepada Baruakng. “Apa? Ayah ingin membunuhku?” tanya Baruakng hairan. “Iya, Ayahmu mahu membunuhmu kerana kamu mencuri padi untuk orang-orang di bumi. Ia sudah memasang <i>pate</i> ’ tepat di depan tangga rumahmu. Itulah sebabnya aku ke sini, aku ingin menolongmu. Kalau pulang dari sungai nanti, kau harus berjalan di belakangku. Biarlah <i>pate</i> ’ itu mengenaiku. Tapi yang pasti kamu tidak akan bersunat, sebab tidak ada lagi yang akan dikorbankan pada pesta sunatmu,” ujar babi itu tulus. Mendengar ucapan babi	Babi peliharaan Ne’ Jaek dan Ne’ Pangu berhasil mencegah niat jahat Ne’ Jaek untuk membunuh Baruakng dengan mengorbankan dirinya.	Babi memang dipersiapkan untuk dikorbankan dalam upacara adat dan pesta di kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Namun dalam cerita Ne’ Baruakng Kulub, babi dimaknai sebagai simbol pengorbanan yang tulus dari seorang bawahan kepada atasannya, simbol setia kawan yang sejati sebab apa yang dilakukan babi dalam cerita tersebut bukan kerana paksaan dari sesiapaapun, tetapi pengorbanan yang tulus ikhlas demi kebaikan dan keselamatan orang lain tanpa mengharap-kan balasan. Babi juga dimaknai sebagai simbol pemenuhan ketentuan adat.

	<p>peliharaannya itu Baruakng menangis sedih. Dia tidak menyangka ayahnya sanggup melakukan hal yang keji itu. Selesai mandi, seperti yang dipesan oleh babi peliharaannya, Baruakng berjalan di belakang babi peliharaannya itu. Setibanya di depan pintu rumahnya, babi itu tidak dapat mengelak daripada terkena <i>pate'</i> ayahnya. Babi itu pun mati terkapar. Lehernya tertancap kayu runcing. Melihat pengorbanan babi peliharaannya itu, Ne' Baruakng sangat sedih kerana babi yang dipersiapkan untuk <i>babalak</i> itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah <i>babalak</i>. (NBK, p.14)</p>		
--	---	--	--

Babi sebagai haiwan ternak memang dipersiapkan untuk dikorbankan dalam upacara adat dan pesta di kalangan komuniti Dayak Kanayatn. Namun dalam cerita Ne' Baruakng Kulub, babi Sengaja mengorbankan dirinya demi keselamatan Baruakng.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut.

- a. Babi merupakan simbol korban atau persembahan. Haiwan ternak ini dalam tradisi Dayak Kanayatn memang harus tersedia dalam pelaksanaan pesta-pesta dan tradisi-tradisi. Secara kuantiti, jumlah babi yang harus dikorbankan disesuaikan dengan kemampuan keluarga yang melaksanakan pesta dengan tetap memperhatikan ketentuan adat yang berlaku.

- b. Babi merupakan simbol setia kawan yang sejati yang wujud sebagai pengorbanan yang tulus dari seorang bawahan kepada atasannya. Simbol apa yang dilakukan babi dalam cerita tersebut bukan kerana paksaan dari sesiapaupun, tetapi pengorbanan yang tulus ikhlas demi kebaikan dan keselamatan orang lain tanpa mengharapkan balasan.
- c. Babi merupakan simbol pemenuhan ketentuan adat. Upacara-upacara adat dan tradisi-tradisi dalam komuniti Dayak Kanayatn pada amnya mempersyaratkan adanya penggunaan haiwan korban (babi) untuk memenuhi ketentuan adat. Dalam konteks ini, babi dimaknai sebagai salah satu syarat pelaksanaan adat yang mesti dipenuhi.

#### 5.2.18 Tikus dan Burung Pipit

Tikus dan pipit adalah haiwan yang tergolong perosak bagi tanaman padi. Kedua-dua jenis haiwan ini menjadi musuh para petani. Dalam cerita yang dianalisis, tikus dan burung pipit sedang berebut untuk mendapatkan tangkai padi yang dibawa burung pipit dari Kayangan padahal tangkai padi itu kepunyaan orang tua Ne' Jaek yang sengaja diturunkan ke bumi untuk mengalihkan perhatian Ne' Jaek agar tidak pergi mengayau. Pipit hanyalah sebagai utusan sahaja. Selanjutnya dikisahkan bahawa Ne' Jaek, tikus, dan burung pipit bermuafakat untuk memutuskan siapa yang akan memiliki padi tersebut. Ketiganya mengadakan perjanjian. Perhatikan kutipan berikut ini.

“Begini, Tikus dan Pipit! Kalau padi ini kalian makan maka padi ini akan habis. Tapi kalau saya yang menyimpan dan menanamnya, maka padi ini akan menjadi banyak. Kita pun akan dapat terus-menerus memakannya di dunia ini,” jelas Ne' Ja'ek pada Tikus dan Pipit itu.

Tikus kelihatan berfikir sejenak, dan sesaat kemudian kedua-duanya mengangguk tanda setuju.

“Kalau begitu, baiklah! Cuma harus diingat bahawa padi itu milik kita bertiga. Untuk itu kita harus membuat perjanjian terlebih dahulu,” ujar Pipit kepada Ne' Ja'ek dan Tikus. (NBK, p.4).

**Jadual 5.20:** Tikus dan Burung Pipit

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>tikus dan burung pipit</i>	<p>“Begini, Tikus dan Pipit! Kalau padi ini kalian makan maka padi ini akan habis. Tapi kalau saya yang menyimpan dan menanamnya, maka padi ini akan menjadi banyak. Kita pun akan dapat terus-menerus memakannya di dunia ini,” jelas Ne’ Ja’ek pada Tikus dan Pipit itu.</p> <p>Tikus kelihatan berfikir sejenak, dan sesaat kemudian kedua-duanya mengangguk tanda setuju.</p> <p>“Kalau begitu, baiklah! Cuma harus diingat bahawa padi itu milik kita bertiga. Untuk itu kita harus membuat perjanjian terlebih dahulu,” ujar Pipit kepada Ne’ Ja’ek dan Tikus. (NBK, p.4).</p>	<p>Ne’ Jaek, tikus, dan burung pipit terlibat pembicaraan mengenai siapa yang paling berhak memiliki tangkai padi dari Kayangan itu. Ne Jaeklah sebenarnya pemiliknya, namun dia cuba menangani pertengkaran antara tikus dan burung pipit dengan cara bermuafakat.</p>	<p>Tikus dan burung pipit melambangkan hama yang dapat mengganggu tanaman padi dan menjadi musuh para petani. Namun Ne’ Jaek tidak ingin bermusuhan dengan kedua-dua binatang tersebut. Beliau cuba membina persahabatan dengan kedua-duanya dan mencari jalan keluar agar semua pihak dapat merasa puas hati. Nilai moral yang dapat dipetik dari cerita ini adalah bersahabat baik dengan siapa sahaja, meskipun musuh sekalipun adalah sifat yang terpuji dan mendatangkan banyak kebaikan dan keberuntungan.</p>

Ne’ Jaek, tikus, dan burung pipit terlibat pembicaraan mengenai siapa yang paling berhak memiliki tangkai padi dari Kayangan itu. Ne’ Jaeklah sebenarnya pemiliknya. Namun dia cuba menangani pertengkaran antara tikus dan burung pipit dengan cara bermuafakat. Tikus dan burung pipit melambangkan hama yang dapat mengganggu tanaman padi dan menjadi musuh para petani. Namun Ne’ Jaek tidak ingin bermusuhan dengan kedua-dua binatang tersebut. Beliau cuba membina persahabatan dengan kedua-duanya dan mencari jalan keluar agar semua pihak dapat merasa puas hati. Nilai moral yang dapat dipetik dari cerita ini adalah bersahabat baik dengan siapa

sahaja, meskipun musuh sekalipun adalah sifat yang terpuji dan mendatangkan banyak kebaikan dan keberuntungan.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Tikus dan burung pipit merupakan lambang hama (binatang pengganggu) bagi tanaman padi. Dalam tradisi dan kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn, manusia dididik dan diharuskan untuk membina hubungan baik dengan semua makhluk hidup, termasuk yang merugikan manusia. Tujuannya agar manusia terhindar daripada marabahaya.
- b. Tikus dan burung pipit merupakan simbol persahabatan yang terbina dalam perbezaan. Cerita tikus dan burung pipit yang bersahabat dengan Ne' Ja'ek bermakna bahawa perbezaan bukanlah kekangan bagi sesiapaupun untuk bersahabat dan bekerjasama sama untuk mewujudkan keperluan bersama.

#### **5.2.19 Burung *Keto*, *Buria'*, *Kutuk*, dan Binatang *Rasi***

Pada zaman dahulu kala dikisahkan bahawa manusia boleh berkahwin dengan haiwan, hantu, dan makhluk ghaib lainnya. Demikian juga anak-anak yang dilahirkan dari perkahwinan tersebut boleh lahir berupa manusia, haiwan, hantu, dan makhluk ghaib. Dalam cerita yang dianalisis dikisahkan bahawa burung *keto*, *buria'*, *kutuk*, dan *rasi* adalah saudara tiri dari Jumawar, Umu' Arakng, dan Sone'. Fizikal mereka yang berbeza tidak dapat menghapuskan hubungan persaudaraan mereka kerana sesungguhnya mereka mempunyai ayah yang sama iaitu Ne' Baruakng Kulup. Perhatikan kutipan berikut ini.

Pesanan kami, sekiranya ada apa-apa masalah di kemudian hari, janganlah kalian yang manusia ini malu untuk meminta bantuan kami. Kami pasti akan datang membantu. Ya, panggil sajalah,” ujar Ne' Si Putih berpesan kepada Ne' Baruakng, Ne' Jamani, dan sanak-keluarganya.

“Begitu jugalah kami. Kalau ada yang salah tolong beritahu dan nasihati kami,” ujar Ne’ Jamani. “Anak-anakku, Bapak mohon juga jagalah adik-adikmu manusia ini,” pinta Ne’ Baruakng kepada anak-anaknya keturunan rasi dan hantu. “Baiklah Pak. Oleh itu tolonglah adik-adikku manusia supaya diingati bahawa kami ini tinggal di sembarangan tempat. Nah, jika ada kicauan atau petanda-petanda daripada kami, tolonglah berhenti kerana akan ada bahaya yang mengancam adik-adik. Begitu juga kalau berpesta atau berdukkun, jangan lupa untuk memberikan sesajian kepada kami kerana walaupun tubuh kami binatang, kami tetap keturunan manusia.” pesan Buria’ mewakili adik-adiknya yang berupa burung-burung dan binatang rasi, anak-anak dari Ne’ Si Putih Panara Subayatn.

Ini juga pesanan kami,” ujar Sarinteki mewakili adik-adiknya yang berupa hantu, anak Ne’ Si Petor Batu Buntar Muha kepada adik-adiknya yang berupa manusia dari keturunan dari Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Kami tinggal di gua-gua, batu besar, bawah pohon yang nampak bersih, tangga rumah, di depan pintu, dan di tempat-tempat lainnya. Nah, jika tempat tinggal kami terkena lokasi berladang atau tubuh kami dilanggar, atau tempat kami dikotori, maka mohonlah maaf kepada kami dengan cara memberi kami sesajian berupa nasi putih dicampur sedikit garam,” lanjut Sarinteki mewakili adik-adiknya Pujut, Mawikng dan yang lainnya. “Baiklah, saya akan selalu mengingati pesanan abang-abang semua,” ujar Patih Mawar mewakili adik-adiknya

**Jadual 5.21:** Burung *Keto*, *Buria’*, *Kutuk*, dan Binatang Rasi

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
burung <i>keto</i> , <i>buria’</i> , <i>kutuk</i> , dan <i>rasi</i>	<p>Pesanan kami, sekiranya ada apa-apa masalah di kemudian hari, janganlah kalian yang manusia ini malu untuk meminta bantuan kami. Kami pasti akan datang membantu. Ya, panggil sajalah,” ujar Ne’ Si Putih berpesan kepada Ne’ Baruakng, Ne’ Jamani, dan sanak-keluarganya.</p> <p>“Begitu jugalah kami. Kalau ada yang salah tolong beritahu dan nasihati kami,” ujar Ne’ Jamani. “Anak-anakku, Bapak mohon juga jagalah adik-adikmu manusia ini,” pinta Ne’ Baruakng kepada anak-anaknya keturunan rasi</p>	<p>Anak-anak Ne’ Baruakng Kulup berkumpul ketika pembayaran adat perceraian dilakukan antara Ne’ Baruakng Kulup dengan Ne’ Si Putih Panara Subayatn dan Ne’ Petor Batu Buntar Muha. Dalam pertemuan itu mereka saling menasihati dan saling mengingatkan. Hubungan darah di antara mereka tidak dapat diputuskan kerana perceraian orang tua</p>	<p>Komuniti Dayak Kanayatn masih memegang teguh pesanan yang diberikan oleh anak-anak Ne’ Baruakng Kulup yang berwujud burung dan binatang <i>rasi</i> lainnya. Mereka mempercayai tanda-tanda alam seperti kicauan burung <i>keto</i> dan <i>buria’</i>. Mereka akan menghentikan atau membatalkan perjalanan apabila mereka mendengar kicauan burung <i>keto</i> dan <i>buria’</i> yang bersahut-sahutan. Mereka akan menghamburkan nasi dan garam di kawasan yang diduga sebagai tempat kediaman para binatang rasi. Tujuannya</p>

<p>dan hantu. “Baiklah Pak. Oleh itu tolonglah adik-adikku manusia supaya diingati bahawa kami ini tinggal di sembarangan tempat. Nah, jika ada kicauan atau petanda-petanda daripada kami, tolonglah berhenti kerana akan ada bahaya yang mengancam adik-adik. Begitu juga kalau berpesta atau berdukun, jangan lupa untuk memberikan sesajian kepada kami kerana walaupun tubuh kami binatang, kami tetap keturunan manusia.” pesan Buria’ mewakili adik-adiknya yang berupa burung-burung dan binatang rasi, anak-anak dari Ne’ Si Putih Panara Subayatn.</p> <p>Ini juga pesanan kami,” ujar Sarinteke mewakili adik-adiknya yang berupa hantu, anak Ne’ Si Petor Batu Buntar Muha kepada adik-adiknya yang berupa manusia dari keturunan dari Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Kami tinggal di gua-gua, batu besar, bawah pohon yang nampak bersih, tangga rumah, di depan pintu, dan di tempat-tempat lainnya. Nah, jika tempat tinggal kami terkena lokasi berladang atau tubuh kami dilanggar, atau tempat kami dikotori, maka mohonlah maaf kepada kami dengan cara memberi kami sesajian berupa nasi</p>	<p>mereka. Mereka tetap bersaudara dan bersepakat untuk saling membantu satu dengan yang lainnya.</p>	<p>adalah supaya terhindar dari marabahaya dan menghargai sesama makhluk hidup meskipun wujud mereka tak tampak oleh mata. Kebiasaan ini masih diamalkan oleh komuniti Dayak Kanayatn supaya kehidupan mereka berjalan dengan aman dan damai tanpa mengganggu makhluk hidup yang lain Kebiasaan ini sebenarnya mendidik komuniti Dayak Kanayatn agar dapat hidup berdampingan secara damai dengan semua makhluk hidup yang ada di persekitaran mereka.</p>
---	---	--

	putih dicampur sedikit garam,” lanjut Sarinteke mewakili adik-adiknya Pujut, Mawikng dan yang lainnya. “Baiklah, saya akan selalu mengingatkan pesanan abang-abang semua,” ujar Patih Mawar mewakili adik-adiknya		
--	---	--	--

Anak-anak Ne' Baruakng Kulup berkumpul ketika pembayaran adat perceraian dilakukan antara Ne' Baruakng Kulup dengan Ne' Si Putih Panara Subayatn dan Ne' Petor Batu Buntar Muha kedua-duanya. Dalam pertemuan itu mereka saling menasihati dan saling mengingatkan. Hubungan darah di antara mereka tidak dapat diputuskan kerana perceraian orang tua mereka. Mereka tetap bersaudara dan bersepakat untuk saling membantu satu dengan yang lainnya.

Komuniti Dayak Kanayatn masih memegang teguh pesanan yang diberikan oleh anak-anak Ne' Baruakng Kulup yang berwujud burung dan binatang *rasi* lainnya kepada manusia. Mereka mempercayai tanda-tanda alam seperti kicauan burung *keto* dan *buria'* (dipetik dari temu bual dengan Drs. Maran Marcellinus Aseng pada 20 Jun 2012). Mereka akan menghentikan atau membatalkan perjalanan apabila mereka mendengar kicauan burung *keto* dan *buria'* yang bersahut-sahutan. Mereka akan menghamburkan nasi dan garam di kawasan yang diduga sebagai tempat kediaman binatang *rasi*. Tujuannya adalah supaya terhindar dari marabahaya dan menghargai sesama makhluk hidup meskipun wujud mereka tak tampak oleh mata. Kebiasaan ini masih diamalkan oleh komuniti Dayak Kanayatn supaya kehidupan mereka berjalan dengan aman dan damai tanpa mengganggu makhluk hidup yang lain. Kebiasaan ini sebenarnya mendidik komuniti Dayak Kanayatn agar dapat hidup berdampingan secara damai dengan semua makhluk hidup yang ada di persekitaran mereka.

Dari huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut.

- a. Burung *Keto*, *Buria'*, *Kutuk*, adalah simbol penanda marabahaya. Komuniti Dayak Kanayatn hingga saat ini masih mempercayai akan terjadi marabahaya apabila burung-burung ini riuh berkicau tanpa berhenti.
- b. Burung *Keto*, *Buria'*, *Kutuk*, dan Binatang *Rasi* adalah simbol kekerabatan antara manusia dengan makhluk lain di persekitaran mereka. Untuk itulah perlu dibina persaudaraan agar kedamaian hidup dapat dirasakan oleh semua makhluk.

Secara keseluruhan pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dipaparkan dalam jadual berikut ini.

**Jadual 5.22:** Tafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan

No.	Simbol Fizikal	Tafsiran terhadap Simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan
1.	rumah panjang ( <i>radakng</i> , <i>long house</i> )	<ol style="list-style-type: none"> <li>a. Rumah panjang merupakan simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn. Dengan melihat rumah panjang, orang langsung berfikir bahawa rumah itu adalah tempat kediaman komuniti Dayak Kanayatn.</li> <li>b. Rumah panjang merupakan simbol kehidupan komunal yang harmoni. Di rumah panjang kekerabatan, kebersamaan, kesolidaran, tolong-menolong, kebiasaan berkongsi menjadi kebiasaan hidup yang dialami dan dihayati dengan tulus, ikhlas, dan bertanggung jawab.</li> <li>c. Rumah panjang merupakan simbol sarana pewarisan adat istiadat dan tradisi-tradisi kepada generasi penerus. Di rumah panjang para tetua memperturunkan keterampilan dan teknologi tempatan kepada generasi muda, mengajarkan norma-norma dan etika dalam hidup bermasyarakat.</li> <li>d. Rumah panjang merupakan simbol pertahanan dan keamanan bagi seluruh warga. Dengan bentuk bangunan yang tinggi dan panjang menandakan bahawa rumah panjang adalah tempat kediaman yang mampu memberikan perlindungan kepada segenap warga dari ancaman binatang buas dan serangan musuh.</li> </ol>
2.	ladang	<ol style="list-style-type: none"> <li>a. Ladang adalah simbol daripada sumber pencarian. Apabila diolah dengan baik, hasil ladang dapat mencukupi keperluan akan makanan pokok sehingga tidak akan terjadi bencana kelaparan. Sebagai sumber pencarian, berladang merupakan pekerjaan yang</li> </ol>

		<p>dilakukan dengan sungguh-sungguh bahkan mengikuti tradisi dan adat istiadat yang diturunkan oleh nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn.</p> <p>b. Ladang adalah simbol daripada kerja keras dan kerjasama. Sejak dimulai kegiatan berladang para petani menghabiskan setengah hari waktunya untuk bekerja di ladang. Hal ini menggambarkan kerja keras yang mereka lakukan agar ladang mereka menghasilkan tuaian yang berlimpah. Komuniti Dayak Kanayatn mengerjakan ladangnya dengan sistem <i>balale'</i> (gotong royong) iaitu bekerja bersama-sama di setiap ladang warga dengan cara bergiliran. Itulah sebabnya ladang dimaknai sebagai simbol daripada kerjasama antara warga.</p> <p>c. Ladang adalah simbol pemanfaatan hutan secara bijaksana. Pemilihan kawasan untuk berladang tidak sembarangan. Komuniti Dayak Kanayatn menggunakan ritual sesuai dengan adat istiadat yang berlaku untuk menentukan kawasan yang boleh diladangi. Tradisi ini menggambarkan bahawa masyarakat dididik untuk menggunakan hutan sesuai dengan keperluan. Tradisi ini melahirkan sikap bijaksana dalam memanfaatkan kawasan.</p> <p>d. Ladang merupakan simbol daripada rasa syukur. Selepas menuai, setiap keluarga daripada komuniti Dayak Kanayatn bersyukur atas apa yang telah mereka terima dengan mengadakan upacara <i>makatn nasi baru</i>. Upacara ini menunjukkan bahawa mereka bersyukur kepada <i>Jubata</i> bahawa kegiatan berladang pada tahun itu telah selesai, meskipun hasil ladang mereka tergolong kurang, mereka tetap bersyukur.</p>
3.	<i>dango padi</i> (lumbung)	<p>a. <i>Dango padi</i> merupakan simbol kemakmuran, simbol kesejahteraan sebab dengan melimpahkan isi <i>dango padi</i>, bererti pemiliknya tidak akan kekurangan.</p> <p>b. <i>Dango padi</i> juga merupakan simbol kesolideran yang berfungsi sosial. Warga yang berlimpah hasil ladangnya dapat menolong saudara mara yang kekurangan makanan dengan sistem meminjamkan padi kepada mereka yang memerlukan. Padi yang dipinjamkan itu akan dikembalikan pada musim berladang tahun hadapan.</p>
4.	Padi	<p>a. Padi merupakan simbol kehidupan kerana padi menjadi makanan pokok bagi komuniti Dayak Kanayatn. Padi yang diolah menjadi beras dan beras ditanak menjadi nasi merupakan sumber tenaga bagi raga manusia untuk dapat melanjutkan kehidupannya.</p> <p>b. Padi merupakan simbol persahabatan antara bumi dengan kayangan. Baruakng Kulup adalah tokoh legenda yang menjalin hubungan antara bumi dan kayangan dengan membawa padi ke bumi sebab sesungguhnya manusia bumi adalah saudaranya sendiri.</p> <p>c. Padi merupakan simbol kesolideran yang teramat tinggi. Baruakng Kulup dengan penuh risiko berani melanggar larangan daripada ayahnya demi menolong saudara-saudaranya agar manusia bumi mempunyai makanan asas yang sama dengan makanan asas manusia kayangan. Akibat perbuatannya ini Baruakng harus menerima dirinya dibenci oleh ayahnya dan menerima hukuman sosial kerana ayahnya tidak bersedia mengkhatakan dia sehingga dia diberi gelaran kulup.</p>

5.	Beras	<p>a. Beras adalah simbol kehidupan. Beras dijadikan ubat dalam upacara perbomohan. Beras digunakan sebagai pengganti semangat (roh) pesakit yang sebenarnya telah meninggalkan raganya. Dengan kekuatan magis yang dimiliki bomoh, beras tersebut membawa kembali semangat (roh) pesakit untuk masuk kembali ke dalam tubuhnya. Oleh sebab itu beras dipandang sebagai simbol daripada kehidupan.</p> <p>b. Beras adalah simbol persembahan/sesajian kepada <i>Jubata</i>, roh para leluhur, dan makhluk ghaib lainnya yang digunakan dalam upacara-upacara <i>nyangahatn</i>.</p> <p>c. Beras <i>sungguh</i> adalah simbol daripada lelaki yang memiliki sifat yang tegas dan keras. Lelaki adalah penanggung jawab utama dalam hidup berumah tangga.</p> <p>d. Beras pulut adalah simbol daripada perempuan yang memiliki sifat yang lembut. Perempuan berfungsi sebagai pendamping dan penyeimbang dalam hidup berumah tangga, berpadanan dengan sifat lelaki yang cenderung keras dan tegas.</p>
6.	anak lembaran daun	<p>a. Anak lembaran daun sebagai simbol penyamaran asal-usul. Ne' Ja'ek tidak ingin diketahui bahawa dirinya adalah manusia Kayangan. Ja'ek ingin dia diterima sebagai manusia biasa seperti kebanyakan manusia di bumi. Dia tidak ingin diistimewakan.</p> <p>b. Anak lembaran daun sebagai simbol kesantunan. Menurut pandangan Ja'ek caranya ini cara yang santun sebab dia tidak ingin menyombongkan statusnya sebagai manusia Kayangan yang memiliki kekuatan super natural. Perbezaan cara pandang tentang kesantunan dalam memperkenalkan diri sering terjadi dalam hidup bermasyarakat. Berbeza kawasan, berbeza pula kebiasaan yang digunakan untuk memperkenalkan diri. Perbezaan daripada cara pandang ini dapat merosakkan citra seseorang. Penilaian negatif dapat sahaja diberikan dan hal tersebut sangatlah merugikan. Oleh sebab itu mempelajari adat kebiasaan dan kesantunan dalam memperkenalkan diri sangatlah penting dalam pergaulan di masyarakat.</p>
7.	Sirih	<p>a. Sirih merupakan simbol persahabatan. Dengan makan sirih bersama dapat dibina hubungan yang lebih rapat, saling memahami, saling menghormati, dan menjalin hubungan persaudaraan.</p> <p>b. Sirih merupakan simbol persembahan. Sesajen yang disiapkan dalam upacara <i>nyangahatn</i> selalu menyertakan sirih dan pinang. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan penghormatan kepada <i>Jubata</i>, roh para leluhur, hantu, dan makhluk ghaib lainnya.</p> <p>c. Sirih merupakan simbol keselamatan. Sirih digunakan untuk ubat tradisional dan ubat dalam upacara perbomohan. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa sirih dapat menyembuhkan sakit secara fizikal mahupun sakit spiritual. Dalam hal ini sirih memberikan keselamatan bagi seseorang dari sakit yang dialaminya.</p>
8.	pondok ladang	<p>a. pondok ladang sebagai simbol pengharapan. Dara Bojang berharap pondok ladang dapat menjadi sarana untuk mencapai keinginan hatinya agar dapat berkahwin dengan Maniamas dan harapan itu terkabul. Bagi para petani pondok ladang juga sebagai</p>

		<p>simbol pengharapan agar ladang atau sawahnya menghasilkan tuaian yang melimpah. Pondok ladang menjadi saksi kerja keras dan perjuangan mereka dalam memenuhi keperluan utama kehidupan mereka.</p> <p>b. Pondok ladang merupakan lambang kesederhanaan. Secara fizikal, pondok ladang merupakan tempat berteduh yang sangat bersahaja, namun sangat bermanfaat dan memberikan keselesaan untuk berehat melepas penat. Hal ini bermakna bahawa kesederhanaan dapat memberikan manfaat bagi kehidupan manusia.</p>
9.	<i>paca' basa'</i>	<p>a. <i>Paca' Basa'</i> merupakan simbol penghinaan. Seseorang yang dilempar dengan <i>paca' basa'</i> berasa dimalukan kerana dalam pandangan masyarakat hal ini bermakna rendahnya harga diri seseorang yang diperlakukan demikian.</p> <p>b. <i>Paca' basa'</i> merupakan simbol penolakan. Orang yang dilempar dengan <i>paca' basa'</i> bermakna orang yang ditolak kerana telah melakukan kesalahan. Dianggap tidak layak lagi berkumpul bersama dengan komuniti-nya kerana dia dianggap mendatangkan malu dan aib.</p>
10.	kepala kayau	<p>a. Kepala kayau merupakan simbol kemenangan bagi orang yang mengayau dan bagi seluruh kampung. Hal ini bermakna bahawa mereka berhasil menakluk musuh yang mereka kayau. Mereka terbukti memiliki keberanian, kesaktian, tanggung jawab, dan keterampilan dalam berperang.</p> <p>b. Kepala kayau merupakan simbol kekuatan. Semakin banyak kepala kayau yang didapat diyakini semakin bertambah juga kekuatan fizikal dan spiritual bagi mereka yang mengayau.</p> <p>c. Kepala kayau adalah simbol kemakmuran. Diyakini bahawa kepala kayau dapat mendatangkan kesuburan kepada ladang dan sawah mereka sehingga hasil pertanian mereka akan berlimpah.</p>
11.	senjata dan peralatan pertanian	<p>a. Mandau, perisai, dan sumpit adalah simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn kerana kedua-dua jenis senjata ini merupakan senjata khas Dayak Kanayatn yang membezakannya dengan senjata milik komuniti lain.</p> <p>b. Mandau, tombak, sumpit, dan parang merupakan simbol keamanan, Senjata-senjata ini digunakan untuk melindungi, membela, dan mempertahankan diri dari serangan binatang dan serangan musuh.</p> <p>c. Beliung dan parang merupakan simbol kegiatan pertanian. Kedua peralatan ini digunakan oleh komuniti Dayak Kanayatn untuk membersihkan kawasan yang akan ditanami padi. Beliung dan parang merupakan alat utama yang digunakan dalam memenuhi keperluan hidupnya melalui kegiatan bertani.</p>
12.	Gasing	<p>a. Gasing adalah simbol kesukunan. Siapa sahaja yang terlibat dalam permainan gasing baik yang menang mahupun yang kalah hendaknya mematuhi aturan-aturan yang sudah disepakati bersama.</p> <p>b. Gasing adalah simbol persahabatan. Permainan gasing dapat dimanfaatkan sebagai cara untuk mempererat tali persahabatan satu dengan lain, memperlancar komunikasi antar sesama warga kampung.</p> <p>c. Gasing adalah simbol rekreasi. Pertama-tama tujuan masyarakat tradisional bermain gasing adalah untuk melepas penat dan</p>

		<p>mengisi waktu selepas melakukan aktiviti sehari-hari. Tujuan semula daripada permainan ini adalah untuk memperoleh hiburan (rekreasi).</p> <p>d. Gasing adalah simbol ketangkasan. Dalam perkembangannya permainan gasing tidak hanya untuk hiburan, tetapi dengan bermain gasing seseorang dapat mengetahui sampai sejauh mana ketangkasannya dalam bermain gasing tersebut.</p>
13.	Perahu	<p>a. Perahu merupakan simbol perhubungan. Perahu memudahkan komunikasi antar-warga sehingga pelbagai keperluan hidup komuniti dapat diperoleh dengan menggunakan perahu sebagai alat transportasi.</p> <p>b. Perahu merupakan simbol kawasan permukiman. Dengan digunakannya perahu sebagai sarana transportasi menandakan bahawa kawasan permukiman sesetengah daripada masyarakatnya di kawasan perairan.</p> <p>c. Perahu merupakan simbol pensyaratan tertentu. Zaman dahulu perahu digunakan sebagai syarat untuk melamar gadis atau untuk melaksanakan ketentuan upacara adat yang berhubung kait dengan kekuatan magis.</p>
14	makanan tradisional	<p>a. Makanan tradisional merupakan simbol kreativiti komuniti Dayak Kanayatn dalam mengolah beras menjadi pelbagai bahan makanan selain sebagai makanan utama. Kreativiti ini berhubung kait dengan masalah kesihatan.</p> <p>b. <i>Tungkat</i> merupakan simbol daripada tangga kehidupan. Oleh kerana itu sebagai tangga, <i>tungkat</i> selalu dijadikan bahan sesajen dalam upacara-upacara adat. Hal ini dimaksudkan agar kehidupan warga yang berhajat selalu berkelimpahan rezeki dan dapat hidup sejahtera.</p> <p>c. <i>Tumpi</i> merupakan simbol daripada perempuan. Hal ini didasarkan pada bentuk <i>tumpi</i> yang pipih dan bundar yang dianalogikan sebagai bahagian vital tubuh perempuan.</p> <p>d. Lemang merupakan simbol daripada lelaki. Hal ini didasarkan pada bentuk lemang yang bulat dan panjang yang dianalogikan sebagai bahagian vital tubuh lelaki.</p>
15.	Hutan	<p>a. Hutan adalah simbol kekayaan yang menyediakan keperluan hidup manusia dan makhluk lainnya. Pada masa lampau apa sahaja yang diperlukan oleh manusia tersedia di hutan.</p> <p>b. Hutan sebagai simbol kehidupan yang harmoni. Hutan merupakan 'rumah bersama' bagi segenap makhluk hidup yang ada di dunia ini. Oleh sebab itu manusia sebagai makhluk yang paling mulia harus mampu membina hubungan baik dengan semua makhluk hidup yang ada di dalam hutan agar terjalin keharmonian dalam hidup bersama dengan saling menghormati dan saling menolong.</p>
16.	burung enggang	<p>a. Burung enggang adalah simbol kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab dalam hidup berumah tangga. Perilaku burung jantan dan burung-burung dewasa ketika betinanya bertelur dan mengeram memberi teladan kepada manusia tentang erti kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab.</p> <p>b. Burung enggang adalah simbol cara hidup komuniti Dayak Kanayatn yang pada masa lampau hidup berpindah-pindah dari satu kawasan ke kawasan yang lain dan senang hidup mengelompok seperti halnya kehidupan burung enggang yang</p>

		<p>sering berpindah-pindah dan hidup berkelompok.</p> <p>c. Burung enggang adalah simbol kepemimpinan yang ideal. Belajar dari wujud fizikal burung enggang yang mengisyaratkan bahawa pemimpin itu hendaknya berwibawa, bertanggungjawab, memakmurkan rakyat, melindungi rakyat, dicintai dan dikagumi oleh rakyat.</p> <p>d. Burung enggang adalah simbol kelangkaan. Burung enggang termasuk burung yang sukar diperoleh. Kemusnahan hutan mengakibatkan punahnya burung ini. Oleh sebab itu burung langka ini dilindungi oleh undang-undang sebagai burung langka yang semestinya dilindungi agar tidak punah.</p>
17.	Babi	<p>a. Babi merupakan simbol korban atau persembahan. Haiwan ternak ini dalam tradisi Dayak Kanayatn memang harus tersedia dalam pelaksanaan pesta-pesta dan tradisi-tradisi. Secara kuantiti, jumlah babi yang harus dikorbankan disesuaikan dengan kemampuan keluarga yang melaksanakan pesta dengan tetap memperhatikan ketentuan adat yang berlaku.</p> <p>b. Babi merupakan simbol setia kawan yang sejati yang wujud sebagai pengorbanan yang tulus dari seorang bawahan kepada atasannya, kerana tindakan babi dalam cerita tersebut bukan kerana paksaan dari sesiapaupun, tetapi pengorbanan yang tulus ikhlas demi kebaikan dan keselamatan orang lain tanpa mengharapkan balasan.</p> <p>c. Babi merupakan simbol pemenuhan ketentuan adat. Upacara-upacara adat dan tradisi-tradisi dalam komuniti Dayak Kanayatn pada amnya mensyaratkan adanya penggunaan haiwan korban (babi) untuk memenuhi ketentuan adat. Dalam konteks ini, babi dimaknai sebagai salah satu syarat pelaksanaan adat yang mesti dipenuhi.</p>
18.	tikus dan burung pipit	<p>a. Tikus dan burung pipit merupakan lambang hama (binatang pengganggu) bagi tanaman padi. Dalam tradisi dan kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn, manusia dididik dan diharuskan untuk membina hubungan baik dengan semua makhluk hidup, termasuk yang merugikan manusia. Tujuannya agar manusia terhindar daripada marabahaya.</p> <p>b. Tikus dan burung pipit merupakan simbol persahabatan dalam perbezaan. Cerita tikus dan burung pipit yang bersahabat dengan Ne' Ja'ek bermakna bahawa perbezaan bukanlah kekangan bagi sesiapaupun untuk bersahabat dan bekerjasama sama untuk mewujudkan keperluan bersama.</p>
19.	<i>keto</i> , <i>buria'</i> , dan <i>kutuk</i>	<p>a. Burung <i>keto</i>, <i>buria'</i>, <i>kutuk</i>, adalah simbol penanda marabahaya. Komuniti Dayak Kanayatn hingga saat ini masih mempercayai akan ada bahaya apabila burung-burung ini riuh berkicau tanpa berhenti.</p> <p>b. Burung <i>keto</i>, <i>buria'</i>, <i>kutuk</i>, dan Binatang <i>rasi</i> adalah simbol kekerabatan antara manusia dengan makhluk lain di persekitaran mereka. Untuk itulah perlu dibina persaudaraan agar kedamaian hidup dapat dirasakan oleh semua makhluk.</p>

### 5.3 Makna Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan

Merujuk kepada pendapat Y. Apriyanto dkk. (2008) bahawa "kearifan tempatan adalah pelbagai nilai yang dicipta, dikembangkan, dan dipertahankan oleh masyarakat yang akhirnya menjadi pedoman hidup mereka," (p.4) maka mentafsir makna daripada simbol-simbol kearifan tempatan sesungguhnya mentafsir nilai-nilai yang terkandung di dalam simbol-simbol tersebut. Pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn telah menghasilkan makna yang cukup bervariasi dan mendalam. Makna-makna tersebut kemudian dikelompokkan berdasarkan kriteria berikut: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan identiti, (4) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (5) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (6) makna yang berhubung kait dengan kreativiti dan teknologi.

#### 5.3.1 Makna yang Berhubung Kait dengan Kepercayaan Warisan

Makna-makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan merangkumi hal-hal berikut:

- a. Ladang dimaknai sebagai simbol daripada rasa syukur. Selepas menuai, setiap keluarga daripada komuniti Dayak Kanayatn bersyukur atas apa yang telah mereka terima dengan mengadakan upacara *makatn nasi baru*. Upacara ini menunjukkan bahawa mereka bersyukur kepada *Jubata* bahawa kegiatan berladang pada tahun itu telah selesai, meskipun hasil ladang mereka kurang, mereka tetap bersyukur.
- b. Beras merupakan satu di antara bahan persembahan ada upacara *nyangahatn*. Beras dimaknai sebagai simbol persembahan/sesajian kepada *Jubata*, roh para leluhur, dan makhluk ghaib lainnya yang digunakan dalam upacara-upacara *nyangahatn*.

- c. Burung *keto*, *buria'*, *kutuk*, adalah simbol penanda bahaya. Keberadaannya ditentukan oleh *Jubata* untuk mengingatkan manusia agar berhati-hati, perhatikan nasihat-nasihat dan ketentuan-ketentuan adat, jangan sampai dilanggar. Komuniti Dayak Kanayatn hingga kini masih mempercayai akan ada bahaya apabila burung-burung ini riuh berkicau tanpa berhenti.
- d. Sirih merupakan simbol persembahan. Sesajen yang disiapkan dalam upacara *nyangahatn* selalu menyertakan sirih dan pinang. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan penghormatan kepada *Jubata*, roh para leluhur, hantu, dan makhluk ghaib lainnya.
- e. Babi merupakan simbol korban atau persembahan. Haiwan ternak ini dalam tradisi Dayak Kanayatn memang harus tersedia dalam pelaksanaan pesta-pesta dan tradisi-tradisi. Secara kuantiti, jumlah babi yang harus dikorbankan disesuaikan dengan kemampuan keluarga yang melaksanakan pesta dengan tetap memperhatikan ketentuan adat yang berlaku.
- f. *Tungkat* merupakan simbol daripada tangga kehidupan. Oleh kerana itu sebagai tangga, *tungkat* selalu dijadikan bahan sesajen dalam upacara-upacara adat. Hal ini bermakna bahawa *tungkat* menjadi media penghubung antara manusia dengan *Jubata*, dengan roh nenek moyang, dan makhluk-makhluk ghaib lainnya.
- g. Kepala kayau merupakan simbol kekuatan. Semakin banyak kepala kayau yang didapat diyakini semakin bertambah juga kekuatan fizikal dan spiritual bagi mereka yang mengayau.

### 5.3.2 Makna yang Berhubung Kait dengan Tradisi dan Adat Resam

Makna-makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam merangkumi hal-hal berikut:

- a. Rumah panjang merupakan simbol sarana pewarisan adat istiadat dan tradisi-tradisi kepada generasi penerus. Di rumah panjang para tetua menurunkan keterampilan dan teknologi tempatan kepada generasi muda, mengajarkan norma-norma dan etika dalam hidup bermasyarakat.
- b. Babi merupakan simbol pemenuhan ketentuan adat. Upacara-upacara adat dan tradisi-tradisi dalam komuniti Dayak Kanayatn pada amnya mensyaratkan adanya penggunaan haiwan korban (babi) untuk memenuhi ketentuan adat. Dalam konteks ini, babi dimaknai sebagai salah satu syarat pelaksanaan adat yang mesti dipenuhi.
- c. Kepala kayau merupakan simbol kemenangan bagi orang yang mengayau dan bagi seluruh kampung. Hal ini bermakna bahawa mereka berhasil menakluk musuh yang mereka kayau. Mereka terbukti memiliki keberanian, kesaktian, tanggungjawab, dan keterampilan dalam berperang.
- d. *Tungkat* merupakan simbol daripada tangga kehidupan. Oleh kerana itu sebagai tangga, *tungkat* selalu dijadikan bahan sesajen dalam upacara-upacara adat. Hal ini dimaksudkan agar kehidupan warga yang berhajat selalu berkelimpahan rezeki dan dapat hidup sejahtera.
- e. Perahu merupakan simbol pensyaratan tertentu. Tradisi pada zaman dahulu perahu digunakan sebagai syarat untuk melamar gadis atau untuk melaksanakan ketentuan upacara adat yang berhubung kait dengan kekuatan ghaib.

### **5.3.3 Makna yang Berhubung Kait dengan Identiti**

Makna-makna yang berhubung kait dengan identiti merangkumi hal-hal sebagai berikut.

- a. Rumah panjang merupakan simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn. Dengan melihat rumah panjang, orang langsung berfikiran bahawa rumah itu adalah tempat kediaman komuniti Dayak Kanayatn.

- b. Mandau, perisai, dan sumpit adalah simbol identiti komuniti Dayak Kanayatn kerana ketiga-tiga jenis senjata ini merupakan senjata khas Dayak Kanayatn yang membezakannya dengan senjata milik komuniti lain.
- c. Beras *sungguh* adalah simbol daripada lelaki yang memiliki sifat yang tegas dan keras. Lelaki adalah orang yang bertanggungjawab dalam hidup berumah tangga.
- d. Beras pulut adalah simbol daripada perempuan yang memiliki sifat yang lembut. Perempuan berfungsi sebagai pendamping dan penyeimbang dalam hidup berumah tangga, berpadanan dengan sifat lelaki yang cenderung keras dan tegas.
- e. Anak lembaran daun sebagai simbol penyamaran asal-usul/identiti. Ne' Ja'ek tidak ingin diketahui bahawa dirinya adalah manusia Kayangan. Ja'ek ingin dia diterima sebagai manusia biasa seperti kebanyakan manusia di bumi. Dia tidak ingin diistimewakan.
- f. *Tumpi'* merupakan simbol daripada perempuan. Hal ini didasarkan pada bentuk *tumpi'* yang pipih dan bundar yang dianalogikan sebagai bahagian vital tubuh perempuan.
- g. Lemang merupakan simbol daripada lelaki. Hal ini didasarkan pada bentuk lemang yang bulat dan panjang yang dianalogikan sebagai bahagian vital tubuh lelaki.
- h. Burung enggang adalah simbol cara hidup komuniti Dayak Kanayatn yang pada masa lampau hidup berpindah-pindah dari satu kawasan ke kawasan yang lain dan senang hidup mengelompok seperti halnya kehidupan burung enggang yang sering berpindah-pindah dan hidup berkelompok.

#### **5.3.4 Makna yang Berhubung Kait dengan Alam Persekitaran**

Makna-makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran merangkumi hal-hal sebagai berikut.

- a. Ladang adalah simbol pemanfaatan hutan secara bijaksana. Pemilihan kawasan untuk berladang tidak sembarangan. Komuniti Dayak Kanayatn menggunakan ritual sesuai dengan adat istiadat yang berlaku untuk menentukan kawasan yang boleh diladangi. Tradisi ini menggambarkan bahawa masyarakat dididik untuk menggunakan hutan sesuai dengan keperluan. Tradisi ini melahirkan sikap bijaksana dalam memanfaatkan kawasan.
- b. Perahu merupakan simbol kawasan permukiman. Dengan digunakannya perahu sebagai sarana pengangkutan menandakan bahawa kawasan permukiman sesetengah daripada masyarakatnya di kawasan perairan.
- c. Hutan adalah simbol kekayaan yang menyediakan keperluan hidup manusia dan makhluk lainnya. Pada masa lampau apa sahaja yang diperlukan oleh manusia tersedia di hutan.
- c. Hutan sebagai simbol kehidupan yang harmoni. Hutan merupakan 'rumah bersama' bagi segenap makhluk hidup yang ada di dunia ini. Oleh sebab itu manusia sebagai makhluk yang paling mulia harus mampu membina hubungan baik dengan semua makhluk hidup yang ada di dalam hutan agar terjalin keharmonian dalam hidup bersama dengan saling menghormati dan saling menolong.
- d. Burung enggang adalah simbol kelangkaan. Burung enggang merupakan burung yang sukar untuk diperoleh. Kemusnahan hutan mengakibatkan punahnya burung ini. Oleh sebab itu burung langka ini dilindungi oleh undang-undang sebagai burung langka yang semestinya dilindungi agar tidak punah.
- e. Tikus dan burung pipit merupakan lambang hama (binatang pengganggu) bagi tanaman padi. Dalam tradisi dan kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn, manusia dididik dan diharuskan untuk membina hubungan baik dengan semua makhluk hidup, termasuk yang merugikan manusia. Tujuannya agar manusia terhindar daripada marabahaya.

- f. Burung *keto*, *buria*, *kutuk*, dan Binatang *rasi* adalah simbol kekerabatan antara manusia dengan makhluk lain di persekitaran mereka. Untuk itulah perlu dibina persaudaraan agar kedamaian hidup dapat dirasakan oleh semua makhluk.

### 5.3.5 Makna yang Berhubung kait dengan Perilaku Hidup Bermasyarakat

Makna-makna yang berhubung kait dengan sikap dan perilaku manusia merangkumi hal-hal sebagai berikut.

- a. Rumah panjang merupakan simbol kehidupan komunal yang harmoni. Di rumah panjang kekerabatan, kebersamaan, kesolideran, tolong-menolong, kebiasaan berkongsi menjadi kebiasaan hidup yang dialami dan dihayati dengan tulus, ikhlas, dan bertanggung jawab.
- b. Rumah panjang merupakan simbol pertahanan dan keamanan bagi seluruh warga. Dengan bentuk bangunan yang tinggi dan panjang menandakan bahawa rumah panjang adalah tempat kediaman yang mampu memberikan perlindungan kepada segenap warga dari ancaman binatang buas dan serangan musuh.
- d. Padi merupakan simbol persahabatan antara bumi dengan kayangan. Baruakng Kulup adalah tokoh legenda yang menjalin hubungan antara bumi dan kayangan dengan membawa padi ke bumi sebab sesungguhnya manusia bumi adalah saudaranya sendiri.
- c. Padi merupakan simbol kesolideran yang teramat tinggi. Baruakng Kulup dengan penuh risiko berani melanggar larangan daripada ayahnya demi menolong saudara-saudaranya agar manusia bumi mempunyai makanan asas yang sama dengan makanan asas manusia kayangan. Akibat perbuatannya ini Baruakng harus menerima dirinya dibenci oleh ayahnya dan menerima hukuman sosial kerana ayahnya tidak bersedia mengkhatakan dia sehingga dia diberi gelaran kulup.

- d. Anak lembaran daun sebagai simbol kesantunan. Menurut pandangan Ja'ek caranya ini cara yang santun kerana dia tidak ingin menyombongkan statusnya sebagai manusia Kayangan yang memiliki kekuatan super natural. Perbezaan cara pandang tentang kesantunan dalam memperkenalkan diri sering terjadi dalam hidup bermasyarakat. Berbeza kawasan, berbeza pula kebiasaan yang digunakan untuk memperkenalkan diri. Perbezaan cara pandang ini boleh merosakkan citra seseorang. Penilaian negatif dapat sahaja diberikan dan hal tersebut sangatlah merugikan. Oleh sebab itu mempelajari adat kebiasaan dan kesantunan dalam memperkenalkan diri sangatlah penting dalam pergaulan di masyarakat.
- e. Sirih merupakan simbol daripada persahabatan. Dengan makan sirih bersama dapat dibina hubungan yang lebih rapat, saling memahami, saling menghormati, dan menjalin hubungan persaudaraan.
- f. Pondok ladang merupakan lambang kesederhanaan. Secara fizikal, pondok ladang merupakan tempat berteduh yang sangat bersahaja, namun sangat bermanfaat dan memberikan keselesaan untuk berehat melepas penat. Hal ini bermakna bahawa kesederhanaan dapat memberikan manfaat bagi kehidupan manusia.
- g. Kepala kayau merupakan simbol kekuatan. Semakin banyak kepala kayau yang didapat diyakini semakin bertambah juga kekuatan fizikal dan spiritual bagi mereka yang mengayau.
- h. Gasing adalah simbol kesukanan. Siapa sahaja yang terlibat dalam permainan gasing baik yang menang mahupun yang kalah hendaknya mematuhi aturan-aturan yang sudah disepakati bersama.
- i. Gasing adalah simbol persahabatan. Permainan gasing dapat dimanfaatkan sebagai cara untuk mengeratkan tali persahabatan satu dengan lain, melancarkan komunikasi antara sesama warga kampung. Gasing adalah simbol rekreasi. Tujuan masyarakat tradisional bermain gasing adalah untuk melepas penat dan mengisi waktu selepas

- melakukan aktiviti sehari-hari. Tujuan semula daripada permainan ini adalah untuk memperoleh hiburan (rekreasi).
- j. Gasing adalah simbol ketangkasan. Dalam perkembangannya permainan gasing tidak hanya untuk hiburan, tetapi dengan bermain gasing seseorang dapat mengetahui sampai sejauh mana ketangkasannya dalam bermain gasing tersebut.
  - k. Mandau, tombak, sumpit, dan parang merupakan simbol keamanan, Senjata-senjata ini digunakan untuk melindungi, membela, dan mempertahankan diri dari serangan binatang dan serangan musuh.
  - l. Perahu merupakan simbol perhubungan. Perahu memudahkan komunikasi antara warga sehingga pelbagai keperluan hidup komuniti dapat diperoleh dengan menggunakan perahu sebagai alat pengangkutan.
  - m. Burung enggang adalah simbol kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab dalam hidup berumah tangga. Perilaku burung jantan dan burung-burung dewasa saat betinanya bertelur dan mengeram memberi teladan kepada manusia tentang erti kesetiaan, kasih sayang, dan tanggung jawab.
  - n. Burung enggang adalah simbol kepemimpinan yang ideal. Belajar dari wujud fizikal burung enggang yang mengisyaratkan bahawa pemimpin itu hendaklah berwibawa, bertanggungjawab, memakmurkan rakyat, melindungi rakyat, dicintai dan dikagumi oleh rakyat.

### **5.3.6 Makna yang Berhubung Kait dengan Pekerjaan dan Masa Depan**

Makna-makna yang berhubung kait dengan pekerjaan dan masa hadapan merangkumi hal-hal berikut.

- a. Ladang adalah simbol daripada sumber pencarian. Apabila diolah dengan baik, hasil ladang dapat mencukupi keperluan akan makanan asas sehingga tidak akan terjadi

bencana kelaparan. Sebagai sumber pencarian, berladang merupakan pekerjaan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh bahkan mengikuti tradisi dan adat istiadat yang diturunkan oleh nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn.

- b. Ladang adalah simbol kerja keras dan kerjasama. Sejak dimulai kegiatan berladang para petani menghabiskan setengah hari waktunya untuk bekerja di ladang. Hal ini menggambarkan kerja keras yang mereka lakukan agar ladang mereka menghasilkan tuaian yang berlimpah. Komuniti Dayak Kanayatn mengerjakan ladangnya dengan sistem *balale'* (gotong royong) iaitu bekerja bersama-sama di setiap ladang warga dengan cara bergiliran. Itulah sebabnya ladang dimaknai sebagai simbol daripada kerjasama antarwarga.
- c. Padi merupakan simbol kehidupan kerana padi menjadi makanan asas bagi komuniti Dayak Kanayatn. Padi yang diolah menjadi beras dan beras ditanak menjadi nasi merupakan sumber tenaga bagi raga manusia untuk dapat melanjutkan kehidupannya.
- d. Pondok ladang sebagai simbol pengharapan. Dara Bojang berharap pondok ladang dapat menjadi sarana untuk mencapai keinginan hatinya agar dapat berkahwin dengan Maniamas dan harapan itu terkabul. Bagi para petani pondok ladang juga sebagai simbol pengharapan agar ladang atau sawahnya menghasilkan tuaian yang melimpah. Pondok ladang menjadi saksi kerja keras dan perjuangan mereka dalam memenuhi keperluan utama kehidupan mereka.
- e. Kepala kayau adalah simbol kemakmuran. Diyakini bahawa kepala kayau dapat mendatangkan kesuburan kepada ladang dan sawah mereka sehingga hasil pertanian mereka akan berlimpah.
- f. Beliung dan parang merupakan simbol kegiatan pertanian. Kedua-dua peralatan ini digunakan oleh komuniti Dayak Kanayatn untuk membersihkan kawasan yang akan

ditanami padi. Beliung dan parang merupakan alat utama yang digunakan dalam memenuhi keperluan hidupnya melalui kegiatan bertani.

- g. Makanan tradisional merupakan simbol kreativiti komuniti Dayak Kanayatn dalam mengolah beras menjadi pelbagai bahan makanan selain sebagai makanan utama. Kreativiti ini berhubung kait dengan masalah kesihatan.

#### **5.4 Pengaplikasian Kajian Hermeneutik**

Dalam penyelidikan ini terdapat sembilan belas buah simbol fizikal daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Simbol-simbol tersebut bersesuaian dengan teori simbol yang mengatakan bahawa Simbol material adalah simbol-simbol yang merangkumi hal-hal yang dapat dilihat dan disentuh, dalam erti lain, simbol-simbol tersebut merupakan hal-hal yang memiliki unsur fizikal. Simbol material pada amnya berwujud benda-benda.

Kesembilan belas buah simbol fizikal yang dimaksudkan meliputi rumah panjang, ladang, dango padi, padi, beras, anak lembaran daun, *paca' basa'* (kain basah), sirih, kepala kayau, peralatan dan senjata tradisional, gasing, perahu, makanan tradisional, hutan, burung enggang, babi, tikus, burung pipit, dan burung *keto* dan *buria'*. Sesuai dengan prosedur kerja kajian hermeneutik, setiap simbol fizikal tersebut dilengkapi dengan konteks, iaitu penggalan cerita yang di dalamnya terdapat simbol fizikal yang diselidiki.

Sesebuah simbol dalam teks hanya dapat dimaknai dan difahami apabila simbol tersebut berada dalam sebuah konteks. Konteks yang dimaksudkan adalah konteks linguistik dan konteks non-linguistik (ekstralinguistik). Konteks linguistik adalah langkah pemahaman tingkat semantik iaitu pemahaman daripada simbol-simbol berdasarkan konteks linguistiknya. Dalam penyelidikan ini konteks linguistik tersebut

berupa penggalan cerita yang mengandung simbol-simbol fizikal. Simbol-simbol fizikal dapat dimaknai dengan memperhatikan dan memahami perkaitan makna antara kata-kata yang secara semantik. Konteks non-linguistik (ekstralinguistik) adalah langkah pemahaman reflektif dan eksistensial (ontologis). Konteks non-linguistik yang dimaksud adalah konteks sosial, budaya, dan lain-lain yang melatarbelakangi ataupun berhubung kait dengan simbol fizikal yang hendak dimaknai secara lebih mendalam. E. Sumaryono (1999) menjelaskan bahawa langkah reflektif merupakan langkah pemberian makna oleh simbol dengan melakukan penggalan yang cermat atas makna. Langkah pemahaman eksistensial adalah langkah yang benar-benar filosofis, iaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya (p.111)

Terdapat dua metode pentafsiran yang dipadukan oleh Paul Ricoeur (2012) untuk memaknai sebuah simbol, iaitu metode penjelasan (*explanation*) dan metode pentafsiran (*interpretation*). “Analisis *explanation* dapat digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statis teks, sedangkan *interpretation* digunakan selanjutnya untuk menangkap makna kontekstual dari teks tersebut” (p,232). Dengan menggabungkan kedua metode tersebut, Paul Ricoeur kemudian menawarkan tiga langkah pemaknaan terhadap simbol. “Langkah pertama, langkah simbolik atau pemahaman terhadap simbol-simbol. Langkah kedua, adalah pemberian makna oleh simbol serta penggalan yang cermat atas makna. Langkah ketiga adalah langkah yang benar-benar filosofis, iaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya” (dipetik daripada Edy Mulyono, 2012, p.288).

Setiap simbol fizikal yang dianalisis kemudian difahami makna linguistiknya melalui metode penjelasan (*explanation*). Langkah selanjutnya adalah menggali makna yang lebih dalam daripada simbol-simbol tersebut dengan menggunakan konteks non-linguistik iaitu melalui langkah reflektif dan langkah eksistensial (*interpretation*).

Dalam penyelidikan ini prosedur kerja daripada pendekatan hermeneutik telah dilaksanakan sesuai dengan teori yang dirujuk. Langkah pertama memahami simbol-simbol fizikal sesuai dengan makna semantik simbol berdasarkan penggalan cerita yang dikutip. Dalam hal ini penyelidik menjelaskan makna simbol berdasarkan konteks linguistiknya. Tahap seterusnya adalah pentafsiran secara mendalam terhadap simbol-simbol fizikal dengan memperhatikan pelbagai konteks non-linguistik seperti faktor sosial kultural dan faktor-faktor lainnya yang memberikan makna baharu terhadap simbol-simbol fizikal yang dikaji. Hal ini dibuktikan dengan didapatinya makna-makna terdalam daripada simbol-simbol fizikal yang telah ditafsirkan.

## 5.5 Rumusan

Cerita rakyat Dayak Kanayatn mengandungi simbol-simbol kearifan tempatan. Simbol menjadi sesuatu yang sentral dalam kehidupan manusia dan manusia memiliki kemampuan untuk menggunakan simbol. Secara lebih tegas, Langer mengatakan bahawa manusia memiliki keperluan terhadap simbol, sama pentingnya dengan keperluan terhadap makan dan tidur. Manusia mengarahkan dunia fizikal dan sosialnya melalui simbol dan maknanya. “Makna” sebagai suatu hubungan yang sangat kompleks antara simbol, objek, dan orang. Simbol digunakan dengan cara yang lebih kompleks sehingga memaksa seseorang untuk berfikir tentang sesuatu. Sebuah simbol adalah “sebuah instrumen pemikiran”. Simbol adalah konseptualisasi manusia tentang sesuatu hal; sebuah simbol ada untuk sesuatu.

Dalam kajian ini, terdapat sembilan belas simbol fizikal daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Simbol-simbol fizikal tersebut merangkumi rumah panjang, ladang, dango padi, padi, beras, anak lembaran daun, *paca' basa'* (kain basah), sirih, kepala kayau, peralatan dan senjata

tradisional, gasing, perahu, makanan tradisional, hutan, burung enggang, babi, tikus, burung pipit, dan burung *keto* dan *buria*'. Berdasarkan hasil pentafsiran diperoleh makna yang cukup beragam dan berjumlah 56 makna.

**Jadual 5.23:** Jumlah Makna Berdasarkan Hasil Tafsiran terhadap Simbol-simbol Fizikal daripada Kearifan Tempatan

No.	Simbol Fizikal	Jumlah Makna Hasil Tafsiran
1.	rumah panjang ( <i>radakng, long house</i> )	4 makna
2.	ladang	4 makna
3.	<i>dango padi</i> (lumbung)	2 makna
4.	padi	3 makna
5.	beras	4 makna
6.	anak lembaran daun	2 makna
7.	sirih	3 makna
8.	pondok lading	2 makna
9.	<i>paca' basa'</i>	2 makna
10.	kepala kayau	3 makna
11.	senjata dan peralatan pertanian	3 makna
12.	gasing	4 makna
13.	perahu	3 makna
14.	makanan tradisional	4 makna
15.	hutan	2 makna
16.	burung enggang	4 makna
17.	babi	3 makna
18.	tikus dan burung pipit	2 makna
19.	<i>keto, buria'</i> , dan <i>kutuk</i>	2 makna
	<b>Jumlah</b>	<b>56 makna</b>

Kelima puluh enam makna hasil pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal tersebut dikelompokkan berdasarkan kriteria sebagai berikut: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan identiti, (4) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (5) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (6) makna yang berhubung kait dengan kreativiti dan teknologi.

## **BAB 6: SIMBOL-SIMBOL SPIRITUAL DARIPADA KEARIFAN TEMPATAN DALAM CERITA RAKYAT DAYAK KANAYATN**

### **6.1 Pendahuluan**

Bab ini menghuraikan interpretasi terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn. Simbol-simbol tersebut meliputi tradisi-tradisi, kepercayaan, dan nilai-nilai tempatan yang dianut oleh komuniti Dayak Kanayatn.

### **6.2 Pentafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual**

#### **6.2.1 Tradisi-tradisi**

Kehidupan komuniti Dayak Kanayatn dipenuhi dengan tradisi-tradisi yang menetapkan seseorang sebagai warga masyarakat yang patuh dalam menjalani ketentuan-ketentuan adat resam yang berlaku. Dalam cerita yang dianalisis didapati simbol-simbol yang berhubung kait dengan tradisi-tradisi yang berlaku dalam komuniti Dayak Kanayatn. inisiasi (pengukuhan). Berikut dipaparkan pemahaman lebih mendalam terhadap simbol-simbol yang dimaksud.

##### **6.2.1.1 *Batalah***

*Nama* adalah sesuatu yang merujuk pada diri seseorang dan merupakan identiti yang bersifat peribadi. Dalam komuniti Dayak Kanayatn pemberian nama pada anak yang baru lahir dilakukan melalui tradisi *batalah*.

Pada keesokan harinya mereka mengadakan adat *batalah* (memberi nama pada bayi). “Siapa bidannya?” tanya orang-orang yang datang itu, “Saya bersalin sendiri, tiada bidan yang menolong saya bersalin,” kata isterinya. Dia tidak

berani berterus terang kerana anak itu bukan dilahirkannya sendiri. Cuma acara pemberian nama saja. “Hendak diberi nama apa?” tanya ibunya. Jawab bapanya, “Berilah nama Doakng.” Anak itu pun dinamakan Doakng (ND, p.59).

Orang kampung datang berkumpul di rumahnya untuk melihat anak tersebut dan berasa senang. Setelah tiga hari, keluarga tersebut mencari buluh, daun, untuk mengadakan acara *batalah*. Mereka menyembelih tujuh ekor ayam dan seekor babi. Acara adat *batalah* itu pun diadakan, didoakan, dan anak tersebut diberikan nama. Anak tersebut dinamakan Bunga Kucur. (BK, p.67).

**Jadual 6.1: Batalah**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>batalah</i>	<p>Pada keesokan harinya mereka mengadakan adat <i>batalah</i> (memberi nama pada bayi). “Siapa bidannya?” tanya orang-orang yang datang itu, “Saya bersalin sendiri, tiada bidan yang menolong saya bersalin,” kata isterinya. Dia tidak berani berterus terang kerana anak itu bukan dilahirkannya sendiri. Cuma acara pemberian nama saja. “Hendak diberi nama apa?” tanya ibunya. Jawab bapanya, “Berilah nama Doakng.” Anak itu pun dinamakan Doakng (ND, p.59).</p> <p>Orang kampung datang berkumpul di rumahnya untuk melihat anak tersebut dan berasa senang. Setelah tiga hari, keluarga tersebut</p>	<p><i>Nama</i> adalah sesuatu yang merujuk pada diri seseorang. Nama digunakan sebagai ciri penanda seseorang yang membezakan dirinya dengan orang lain</p>	<p><i>Nama</i> merupakan ciri penanda bagi seseorang. Pemberian nama dimaksudkan untuk memudahkan bagi orang lain mengenali seseorang. Dalam komuniti Dayak Kanayatn pemberian nama dilakukan melalui tradisi <i>batalah</i> yang pada intinya bersyukur kerana telah dikurniakan anak. Upacara ini juga bermakna memberitahukan kepada saudara mara dan para jiran di persekitaran mereka bahawa keluarga tersebut telah mempunyai anak dan anak tersebut telah diberi nama. Nama sesungguhnya adalah simbol yang menunjukkan identiti seseorang. Upacara <i>batalah</i> pada dasarnya memiliki dimensi religius dan dimensi sosial. Dengan demikian upacara <i>batalah</i> merupakan simbol</p>

	<p>mencari buluh, daun, untuk mengadakan acara <i>batalah</i>. Mereka menyembelih tujuh ekor ayam dan seekor babi. Acara adat <i>batalah</i> itu pun diadakan, didoakan, dan anak tersebut diberikan nama. Anak tersebut dinamakan Bunga Kucur. (BK, p.67).</p>		<p>ucapan syukur dan simbol pengukuhan, sedangkan nama yang diberikan merupakan simbol jati diri seseorang.</p>
--	---	--	---

*Nama* merupakan ciri penanda bagi seseorang yang memudahkan bagi orang lain untuk memanggil dan mengenalinya. Nama menjadi ciri penanda yang membezakan seseorang dengan orang lain. *Batalah* pada dasarnya mempunyai dua dimensi, iaitu dimensi religius dan dimensi sosial. Dimensi religius diwujudkan dalam bentuk mengucap syukur kepada *Jubata* kerana telah dikurniakan anak. Kelahiran anak dalam keluarga dimaknai sebagai anugerah yang amat besar. Orang tua dipercayai dan diberi tanggungjawab untuk memelihara dan membesarkan anak-anak yang dipercayakan Tuhan kepada mereka sehingga menjadi manusia yang mandiri dan berjaya di masa hadapan. Ucapan syukur ini diwujudkan dalam bentuk *nyangahatn* (pembacaan doa) dan makan bersama/pesta.

*Batalah* juga mengandungi dimensi sosial. Tujuan tradisi ini diadakan bermaksud untuk memperkenalkan anak yang baru lahir kepada saudara mara dan para jiran di persekitaran mereka. Kehadiran anak dalam keluarga bermakna menambah warga baharu yang sekali gus menjadi sebahagian daripada warga masyarakat. Nama yang diberikan kepada anak pada amnya mengikut nama khas yang digunakan di kalangan komuniti Dayak Kanayatn, Keluarga akan menggunakan nama-nama leluhur mereka sebagai bukti penghormatan dan kekaguman yang diberikan kepada leluhur

mereka. Menurut Temenggung Maniamas Miden, pemilihan nama pada masa sekarang tidak lagi terbatas kepada nama khas komuniti Dayak Kanayatn, tetapi lebih mengikut kepada nama berdasarkan keyakinan yang dianut, misalnya pemilihan nama mengikut nama-nama dalam agama Islam atau agama Kristen.

Dari paparan tersebut dapatlah disimpulkan bahawa:

- a. *Batalah* merupakan simbol ucapan syukur atas lahirnya anak dalam keluarga yang dimaknai sebagai karunia dari *Jubata*.
- b. *Batalah* adalah simbol pengukuhan bagi seorang anak. Dalam upacara tersebut secara adat, anak dikukuhkan sebagai warga keluarga dan warga masyarakat dan nama diberikan kepadanya merupakan simbol jati dirinya.

#### **6.2.1.2 Berkhatan**

Berkhatan dalam bahasa Dayak Kanayatn *babalak* adalah sebuah tradisi yang wajib dijalani oleh semua lelaki Dayak Kanayatn. Tradisi ini merupakan penanda bahawa seorang lelaki beralih daripada masa kanak-kanak kepada masa dewasa. Selain memenuhi tradisi, komuniti Dayak Kanayatn percaya bahawa berkhatan bermakna membuang sesuatu yang sial dalam tubuh seorang lelaki. Dengan berkhatan, seorang lelaki dipandang sudah dewasa secara spiritual dan secara adat istiadat pun sudah dikukuhkan sebagai lelaki yang dewasa dan bertanggungjawab ke atas keamanan kampungnya, harga dirinya, dan harga diri komunitinya.

Lelaki yang tidak berkhatan, dipandang sebagai orang yang tidak mematuhi ketentuan adat resam dan kepadanya diberi sanksi sosial yang melekat seumur hidup, iaitu julukan *kulup*.

Kerana babi yang dipersiapkan untuk *babalak* itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah *babalak*. Baruakng tetap *kulup* kerana tidak pernah *babalak* maka Baruakng digelar *Ne' Baruakng Kulup*. (NBK, p.14).

**Jadual 6.2: Berkhatan**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>tradisi berkhatan</i>	kerana babi yang dipersiapkan untuk <i>babalak</i> itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah <i>babalak</i> . Baruakng tetap <i>kulup</i> kerana tidak pernah <i>babalak</i> maka Baruakng digelar <i>Ne' Baruakng Kulup</i> . (NBK, p.14).	<i>Kulup</i> bermakna tertutup. Istilah ini digunakan untuk memberi julukan kepada lelaki yang tidak berkhatan kerana hujung kemaluannya tidak dipotong.	<i>Kulup</i> adalah julukan yang diberikan kepada lelaki yang tidak berkhatan. Julukan ini sesungguhnya sebuah ejekan yang nilai rasa bahasanya negatif. Julukan ini dimaksudkan untuk memaksa agar tradisi berkhatan ini dipatuhi. Selain patuh kepada adat resam, berkhatan juga sangat penting bagi kesihatan organ reproduksi lelaki.  Berkhatan merupakan simbol kedewasaan, simbol harga diri, dan simbol kepatuhan pada adat dan tradisi yang berlaku dalam masyarakat.

Dalam Kamus Dewan Edisi Keempat (2007) dijelaskan bahawa “kulup adalah kulit pada hujung kemaluan lelaki yang dibuang ketika dikhatankan” (p.673). Dalam komuniti Dayak Kanayatn istilah *kulup* ini kemudian diberikan kepada lelaki yang tidak bersunat. Julukan ini sesungguhnya merupakan sebuah ejekan yang nilai rasa bahasanya sangatlah negatif. Julukan *kulup* akan melekat seumur hidup pada diri mereka yang tidak berkhatan dan hal ini memberi rasa malu bagi keluarga dan keturunannya. Julukan ini sebenarnya sebagai bentuk pemaksaan kepada komuniti Dayak Kanayatn

agar mahu dan dengan penuh rasa tanggungjawab melaksanakan tradisi berkhatan. Menurut ilmu kesihatan tradisional mahupun moden, berkhatan sememangnya harus dijalani oleh semua kaum lelaki demi menjaga kesihatan dan kebersihan organ reproduksinya. Dengan berkhatan, penyakit-penyakit kelamin yang sangat berbahaya dapat dihindari.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Berkhatan adalah simbol kedewasaan. Lelaki yang sudah berkhatan tergolong akil balik, sudah dewasa. Dia sudah boleh ikut serta dalam pelbagai upacara adat dan tradisi-tradisi. Dalam komuniti Dayak Kanayatn lelaki yang sudah berkhatan sudah boleh pergi mengayau.
- b. Berkhatan adalah simbol harga diri. Lelaki yang tidak berkhatan akan mendapat cemoohan masyarakatnya dengan sebutan kulup. Sebutan kulup akan mendatangkan malu dan aib bagi dirinya sendiri dan juga keluarganya. Harga diri daripada lelaki yang tidak berkhatan rendah di mata adat dan masyarakat.
- c. Berkhatan adalah simbol ketaatan kepada adat resam yang berlaku. Orang tua mempunyai tanggungjawab untuk mengkhatakan anak lelakinya. Orang tua harus mampu memberi contoh dan teladan dalam memenuhi ketentuan adat yang berlaku. Ketidaktaatan orang tua kepada aturan adat mendatangkan aib bagi anak-anak dan keluarganya.

### **6.2.1.3 Mengayau**

Mengayau adalah tradisi berperang yang dilakukan komuniti Dayak Kanayatn pada masa lampau untuk mempertahankan eksistensi dan penguasaannya ke atas kawasan persekitarannya. Tradisi ini merupakan tanggungjawab setiap lelaki dewasa Dayak Kanayatn. Mengayau merupakan simbol keberanian, harga diri, martabat, dan

tanggungjawab. Masyarakat memerlukan susuk lelaki yang demikian untuk menjaga dan memelihara ketertiban dan keamanan kampung dari ancaman musuh. Dalam cerita yang dianalisis ditemukan beberapa kisah tentang tradisi mengayau.

Akhirnya disebabkan desakan Maniamas dan ditambah dengan desakan isterinya yang menginginkan Maniamas mendapatkan kepala kayau, Ne' Ja'ek menerima pujukan Maniamas. Ne' Ja'ek kemudiannya mengambil perlengkapan mengayau (NBK, p.2).

Mereka kemudiannya mengajak Abakng karohokng untuk pergi mengayau. “O kawan, ayuh kita ngayau! Ayuh ngayau!” Dayakng Dinar bertanya, “Siapa yang dipanggil kawan itu?” siapa lagi kalau bukan Abakng karohokng” kata Ore Nyabukng (DD, p.46).

**Jadual 6.3:** Mengayau

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>mengayau</i>	<p>Akhirnya disebabkan desakan Maniamas dan ditambah dengan desakan isterinya yang menginginkan Maniamas mendapatkan kepala kayau, Ne' Ja'ek menerima pujukan Maniamas. Ne' Ja'ek kemudiannya mengambil perlengkapan mengayau. (NBK, p.2).</p> <p>Mereka kemudiannya mengajak Abakng karohokng untuk pergi mengayau. “O kawan, ayuh kita ngayau! Ayuh ngayau!” Dayakng Dinar bertanya, “Siapa yang dipanggil kawan itu?” siapa lagi kalau bukan Abakng karohokng” kata Ore Nyabukng (DD, p.46).</p>	<p><i>Mengayau</i> adalah tradisi berperang yang bertujuan untuk mempertahankan kan eksistensi dan penguasaan atas persekitaran dengan cara memenggal kepala musuh.</p>	<p><i>Mengayau</i> adalah bukti keberanian dan tanggungjawab dalam mempertahankan kan eksistensi, harga diri, martabat, dan penguasaan atas persekitaran. Dalam perkembangan selanjutnya mengayau menjadi tolok ukur kedewasaan, syarat untuk menikah. Lelaki yang tak berani mengayau merupakan aib bagi keluarga dan masyarakat adatnya. Sportiviti sangat dijunjung tinggi dalam mengayau. Lawan tidak akan langsung dihabisi di tempat. Tapi diadakan dialog terlebih dahulu berkaitan dengan pemeliharaan <i>kepala kayau</i>.</p> <p>Tradisi mengayau kemudian dihentikan setelah pertemuan Damai Tumbang Anoi tahun 1894.</p>

Dari beberapa sumber diketahui bahawa ada beberapa alasan yang melatarbelakangi terjadinya tradisi mengayau dalam komuniti Dayak pada amnya. Menurut Edi Petebang (2001), terdapat empat alasan orang Dayak Muara dan Dayak Sekayam mengayau. *Pertama*, untuk menaklukkan suku Dayak yang lain. *Kedua*, untuk memperoleh kawasan baru. *Ketiga*, perebutan kepemimpinan tertinggi di suatu kawasan. *Keempat*, mencari mas kahwin untuk dipersembahkan kepada calon isterinya. Dengan mas kahwin kepala kayau, maka menunjukkan bahawa si mempelai lelaki dapat bertanggungjawab, dapat melindungi mempelai perempuan (dipetik daripada <https://ngayo-ngayo.com/2011/03/mengapa-suku-dayak-mengayau-memenggal-kepala.html>).

Berbeza dengan Edy Petebang, J.U. Lontaan (1975) mengatakan ada lima motif dan tujuan yang berhubung kait dengan tradisi mengayau. *Pertama*, untuk melindungi pertanian. Komuniti Dayak meyakini dengan mempersembahkan korban berupa kepala kayau, mereka akan mendapat tuaian yang berlimpah. Padi dan tanaman yang ada di ladang akan terhindar dari segala macam gangguan hama tanaman. *Kedua*, mengayau untuk mendapatkan tambahan kekuatan jiwa. Orang Dayak sangat memandangi tinggi serta mempercayai adanya kekuatan super natural. Kekuatan super natural ini biasanya dapat ditambahkan kepada seseorang dengan upacara adat, ritual. Pusat kekuatan jiwa tersebut terdapat pada tengkorak manusia. Pemilikan atau penguasaan atas tengkorak manusia bererti penambahan kekuatan jiwa bagi orang yang bersangkutan. Dengan kekuatan yang dahsyat tersebut seseorang dapat melindungi diri, keluarga, dan sekaligus seluruh sukunya. *Ketiga*, untuk membalas dendam. Jika suatu suku Dayak dikayau oleh suku Dayak lainnya, maka akan terjadi pembalasan dendam. Jika seorang warga kampung atau sukunya terbunuh, maka seluruh penduduk kampung/suku akan membalasnya. Namun orang yang terbunuh atau dibunuh pun harus diadakan adat tertentu sebelum semua warga kampung atau suku membalas pembunuhan itu.

*Keempat*, sebagai daya tahan berdirinya suatu bangunan. Orang Dayak yakin bahawa rumah yang dibuat akan kukuh dan bererti jika diberi tumbal kepala manusia. Jika rumah atau suatu bangunan diberi azimat kepala manusia, maka *Jubata* (Tuhan) akan memberikan kebahagiaan, kesejahteraan hidup dalam rumah yang baru dibangunkan. *Kelima, untuk tenaga kerja*. Akhirnya orang Dayak ketika itu menyedari pula bahawa sangat rugi membunuh orang kemudian menanam kepalanya untuk jimat bangunan. Karena itu tujuan pengayauan pun berubah untuk tujuan yang lebih berguna, yakni, orang yang dikayau tidak dibunuh, tetapi dijadikan budak.

*Mengayau* adalah bukti keberanian dan tanggungjawab dalam mempertahankan eksistensi, harga diri, martabat, dan penguasaan atas persekitaran. Menurut informan, mengayau terjadi kerana adanya adu domba yang dilakukan pihak luar terhadap komuniti Dayak sehingga lahir sikap saling membenci dan permusuhan. Terjadilah peperangan di antara komuniti Dayak. Dalam perkembangan selanjutnya, mengayau menjadi tolok ukur kedewasaan dan pada kawasan tertentu kepala kayau menjadi syarat untuk menikah. Dalam komuniti Dayak Kanayatn, lelaki yang belum berkhatan tidak diperkenankan untuk pergi mengayau. Lelaki yang tak berani mengayau merupakan aib bagi keluarga dan masyarakat adatnya. Sportiviti sangat dijunjung tinggi dalam mengayau. Lawan tidak akan langsung dihabisi di tempat. Tapi diadakan perbincangan terlebih dahulu dengan korban berkaitan dengan pemeliharaan kepala kayau.

Kegiatan mengayau tidak pernah dilakukan seorang diri tetapi dilakukan secara berpasukan. Hal ini menunjukkan bahawa harga diri dan kehormatan *radakng* merupakan tanggungjawab seluruh warga *radakng*. Ditinjau dari strategi mengalahkan lawan, mengayau secara berpasukan lebih memberi kemungkinan untuk menang berbanding dilakukan seorang diri sahaja.

Disebabkan itulah Maniomas, salah seorang pemuda yang hidup pada masa itu, berangkat mengayau bersama teman-temannya *saradakng* seperti Pasa' Tulale, Gurengkng Lonos, Tumiang Lantur dan Katoro Dongo (NBK, p.1).

Mengayau dikatakan berhasil apabila pasukan tersebut dapat mengalahkan lawannya. Lawan yang sudah menyerah dipenggal kepalanya dan bahagian tubuhnya yang lain dikebumikan. Kepala musuh yang dipenggal itulah yang dinamakan *kepala kayau*. Kepala kayau yang sangat diharapkan adalah kepala musuh yang mempunyai status sosial yang tinggi dalam kelompoknya.

Tradisi mengayau ini kemudian berakhir setelah diadakan Perjanjian Tumbang Anoi pada 22 Mei sehingga 24 Juli 1894 yang diikuti oleh 152 subsuku Dayak dan dihadiri oleh 1000 orang yang terdiri atas kepala suku-suku Dayak se-Kalimantan dan sejumlah pejabat Kolonial Belanda wilayah Kalimantan (dipetik daripada <https://onong.35.wordpress.com/sejarah-perjanjian-perdamaian-tumbang-anoi-ii>). Pertemuan yang sangat bersejarah tersebut ternyata menghasilkan kesepakatan yang fenomenal, yakni sepakat menghentikan perang antara suku dengan menghentikan 3 H, yaitu *hakayau* yang bermakna saling mengayau, *hopunu* yang bermakna saling membunuh, dan *hatetek* yang bermakna saling memotong kepala musuhnya. Pertemuan tersebut juga berhasil menghapuskan sistem perbudakan dalam tatanan adat suku Dayak dan bersepakat untuk menyeragamkan aturan dalam hukum adat yang sifatnya umum dengan tetap menata dan memperlakukan adat istiadat secara khusus di masing-masing daerah, sesuai dengan kebiasaan dan tatanan kehidupan yang dianggap baik (dipetik daripada <https://gerdayakjakarta.blogspot.com/2012/06/sejarah-dan-perjanjian-tumbang-anio-html>).

Pertemuan Damai Tumbang Anoi merupakan peristiwa sejarah yang sangat penting dan menentukan eksistensi dan masa hadapan kehidupan daripada komuniti Dayak di Pulau Kalimantan, termasuk kehidupan komuniti Dayak Kanayatn. Pertemuan

tersebut dimaknai sebagai permulaan kebangkitan identiti kolektif komuniti Dayak. Pembauran secara sosial di kalangan masyarakat Dayak yang berbeza dan beragam suku, budaya, bahasa, dan kawasan dapat diwujudkan melalui pertemuan ini. Pertemuan damai ini mengajarkan kepada generasi muda Dayak bahawa nilai-nilai muafakat dan kekeluargaan dapat digunakan untuk menyelesaikan pelbagai perkara yang berlaku dalam masyarakat. Demikian juga solidariti sosial yang tinggi, budaya gotong-royong, kepedulian (empati), dan nilai toleransi sangat menentukan kelancaran dan keberhasilan pertemuan damai Tumbang Anoi. Hal ini patut diwarisi dan diteladani oleh generasi muda Dayak.

Berdasarkan huraian yang dipaparkan dapat disimpulkan hal-hal berikut.

- a. Mengayau adalah simbol kepatuhan pada adat dan tradisi yang berlaku. Tradisi mengayau hidup di tengah komuniti Dayak Kanayatn sebagai sebuah ketentuan yang harus dijalani oleh kaum lelaki. Kepatuhan kepada adat ini sifatnya mengikat dan wajib untuk dilaksanakan. Dengan pergi mengayau lelaki membuktikan bahawa ia bertanggung jawab pada dirinya sendiri, keluarganya, dan kampung halamannya.
- b. Mengayau adalah simbol keberanian. Lelaki pemberani tidak takut pergi mengayau. Keberanian ini tentu saja harus disokong oleh keterampilan menggunakan senjata, menguasai strategi perang, dan memiliki kesaktian.
- c. Mengayau adalah simbol kekuatan dan kesaktian. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa keberhasilan dalam mengayau dapat menambah kekuatan mereka. Semakin banyak kelapa kayau yang mereka dapatkan maka semakin kuat dan saktilah para pengayau. Kepala kayau diyakini dapat menambah kekuatan dan kesaktian sebab kekuatan manusia pada hakikatnya terletak pada kepalanya.

#### 6.2.1.4 *Notokng*

*Notokng* adalah upacara memberi makan para arwah orang-orang yang dikayau. Pemberian makan ini terkait dengan janji yang wajib dipenuhi oleh keturunan pengayau sesuai permintaan korban kayau (dipetik daripada <https://www.antarakalbar.com/berita/323436/masyarakat-dayak-kanayatn-gelar-ritual-notokng>). Dengan pendapat yang sama, Temenggung Maniamas Miden dalam temu bual pada 14 September 2012, mengatakan bahawa *notokng* merupakan rangkaian dari tradisi mengayau iaitu sebuah upacara adat yang sengaja diadakan untuk menghormati dan memberi makan kepala kayau. Upacara adat ini tergolong sebagai upacara adat yang besar bagi komuniti Dayak Kanayatn. Dalam cerita yang dianalisis ditemukan beberapa bahagian cerita yang menjelaskan bahawa *notokng* sememangnya telah dilakukan komuniti Dayak Kanayatn pada masa lampau.

Kegiatan mereka sehari-hari, selain mencari jamur, iaitu berburu, menangkap ikan dan membuat *anyaman*. Selain itu, pada saat tertentu mereka juga pergi *ngayo*, untuk keperluan upacara *notokng* bagi orang-orang *saradakng* (NBK, p.1).

“Apa yang perlu dilakukan kepada kamu ini? Bagaimana dengan kamu ini?” tanya Ore Nyabukng pura-pura tidak tahu. “Bunuh saja saya! *Totokngan* saya sebanyak tujuh kali” pinta Abakng karohokng. Tujuh kali *notokng* bererti tujuh *piturutn*. Kemudian diadakanlah upacara *notokng* dengan memenggal kepala Abakng Karohokng (DD, p.46).

**Jadual 6.4:** *Notokng*

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>Notokng</i>	Kegiatan mereka sehari-hari, selain mencari jamur, iaitu berburu, menangkap ikan dan membuat <i>anyaman</i> . Selain itu, pada saat tertentu mereka juga pergi <i>ngayo</i> , untuk	<i>Upacara notokng</i> adalah upacara adat yang dilakukan untuk menghormati dan memberi makan <i>kepala kayau</i> .	<i>Upacara notokng</i> termasuk upacara adat yang besar. Upacara ini diadakan untuk memenuhi permintaan musuh yang kalah. Sebelum dibunuh, pihak yang kalah mengajukan

	keperluan <i>upacara notokng</i> bagi orang-orang <i>saradakng</i> (NBK, p.1).		<p>permintaan supaya kepalanya dipelihara secara adat selama tiga atau tujuh keturunan. Selepas itu barulah tengkorak itu dikebumikan. Pelaksanaan upacara ini dijadikan sebagai sarana untuk menghapus dosa bagi <i>pangalangok</i> dan anak cucunya. Selain itu untuk memelihara keselamatan dan kesejahteraan masyarakat adat. Melalui upacara ini diharapkan arwah pemilik tengkorak dapat beristirahat dengan tenang.</p> <p>Upacara <i>notokng</i> adalah simbol pemenuhan janji dan simbol bersih bumi/kampung.</p>
--	--	--	--

*Notokng* termasuk upacara adat yang besar. Upacara ini diadakan untuk memenuhi permintaan musuh yang kalah. Sebelum dibunuh, pihak yang kalah mengajukan permintaan supaya kepalanya dipelihara secara adat selama tiga atau tujuh keturunan. Selepas itu barulah tengkorak itu dikebumikan. Pelaksanaan upacara ini dijadikan sebagai sarana untuk menghapus dosa bagi *pangalangok* (orang yang mengayau) dan anak cucunya. Selain itu, upacara ini dimaksudkan untuk memelihara keselamatan dan kesejahteraan masyarakat adat. Dapat dikatakan upacara *notokng* sebagai upacara bersih bumi atau bersih kampung agar *radakng* mereka terhindar dari marabahaya dan malapetaka. Pekerjaan dan usaha mereka dapat berhasil dengan baik sehingga kehidupan mereka dapat lebih sejahtera. Melalui upacara ini diharapkan arwah

pemilik tengkorak dapat beristirahat dengan tenang kerana permintaan mereka sebelum meninggal sudah dipenuhi.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. *Notokng* merupakan simbol pemenuhan janji. Dalam upacara ini keturunan para pengayau melaksanakan permintaan orang yang dikayau untuk memberi makan kepada kepala kayau selama tujuh keturunan. Pemenuhan janji ini dimaksudkan untuk menghapus dosa para pengayau dan memberikan ketenteraman kepada arwah kepala kayau.
- b. *Notokng* merupakan simbol bersih bumi/kampung. Pelaksanaan upacara ini dimaksudkan untuk membersihkan kampung agar terhindar daripada bencana dan marabahaya.

#### **6.2.1.5 *Baliatn***

Pada zaman dahulu, pengubatan dilakukan secara tradisional dengan menggunakan pelbagai sumber daya alam yang tersedia sebagai ubat. Untuk mengubati penyakit yang ringan umumnya dapat dilakukan oleh siapa saja, misalnya menggunakan hujung rambut untuk menyedarkan seseorang yang sedang pengsan.

Suaminya lantas berkata, “Urutlah bahagian hatinya dengan bahagian hujung rambutmu”. Dibukanya rambutnya, lalu disapukannya ke tubuh kakaknya, maka mereka pun sedar. (BK, p.70).

Dalam cerita yang dianalisis diketahui bahawa air putih dapat digunakan sebagai sarana untuk pengubatan, tentu saja air putih yang telah dimanterai (dibacakan doa).

“Bolehlah berikan saya segelas air”. Maka disediakan segelas air untuk upacara pengubatan tersebut. Kemudian pemuda tersebut membacakan doa, entah bagaimana bunyi doanya itu. Air yang telah didoakan itu dititiskannya ke ubun-

ubun, di hati, di kerongkong, di mata, dan di mulut Bunga Kucur. Pemuda itu meminta bapanya untuk menitiskan air tersebut. “Kamu sahalalah yang menitiskannya, jangan malu-malu, titiskan saja”, kata bapanya. Ketika dititiskan air itu ke tubuh anaknya, anaknya pun kembali sadar dan terus memanggil ibu bapanya. (BK, p.69).

Khusus untuk penyakit yang parah, pada zaman dahulu komuniti Dayak Kanayatn melakukan upacara *baliatn* untuk menyembuhkannya. Upacara *baliatn* merupakan ritual pengobatan penyakit dalaman yang biasa dilakukan komuniti Dayak pada zaman dulu. Ritual diperturunkan kepada generasi penerus (dipetik daripada Mutadi, <https://kalbar-online.com/news/ragam/budaya/baliatn-ritual-penyembuhan-suku-dayak>). Untuk melaksanakan upacara pengobatan itu diperlukan jasa seorang bomoh yang dalam bahasa Dayak Kanayatn disebut *pamaliatn* (bomoh *baliatn*). Pada amnya bomoh meminta kepada keluarga yang akan diubati untuk menyiapkan pensyaratan berupa sesajian. Upacara *baliatn* ini dilaksanakan tiga hari hingga tujuh hari. Bomoh biasanya didampingi oleh seorang pembantu yang disebut *panyampakng*. Tugas *panyampakng* adalah membantu bomoh mempersiapkan dan melaksanakan pengobatan. Apabila bomoh dalam keadaan tidak sedarkan diri, maka tugas *panyampakng* untuk menyedarkannya.

“Bagaimana dengan anak ini, sudah tujuh kali saya melakukan upacara *baliatn*, tapi belum juga sembuh. Entah bagaimana mereka mengubatinya,” ujar Ne’ Baruakng sedih dalam musyawarah siang itu. “Ubat apa yang dukun-dukun itu berikan?” tanya Ne’ Unte’ iba kepada Ne’ Baruakng. “Apa yang ada, hanya tujuh biji beras ini saja,” jelas Ne’ Jamani yang memangku anaknya Jamawar. “Waah, memang itulah ubatnya!” seru Ne’ Unte’ terkejut. “Sini, berikan padaku, “ pinta Ne’ Unte’. Ne’ Unte’ mengambil beras itu. Semua mata yang hadir dalam musyawarah itu tertumpu ke arah orang tua yang sangat sakti itu. Ne’ Unte’ menggenggam beras itu erat-erat, lalu sesaat kemudian tangannya diangkat ke atas. Ia mengucapkan doa, suaranya terdengar lantang dan mantap. Selesai membacakan doa, Ne’ Unte’ berjalan ke arah Jumawar. Dia mengusapkan ketujuh biji beras itu ke atas kening Jamawar. Setelah tersentuh beras itu, maka serta merta Jamawar merasakan tubuhnya sihat seperti sediakala. Dia berdiri dan berjalan. Tubuhnya terasa ringan. (NBK, p.21)

Jadual 6.5: *Baliatn*

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>Baliatn</i>	<p>“Bagaimana dengan anak ini, sudah tujuh kali saya melakukan upacara <i>baliatn</i>, tapi belum juga sembuh. Entah bagaimana mereka mengubatnya,” ujar Ne’ Baruakng sedih dalam musyawarah siang itu. “Ubat apa yang dukun-dukun itu berikan?” tanya Ne’ Unte’ iba kepada Ne’ Baruakng. “Apa yang ada, hanya tujuh biji beras ini saja,” jelas Ne’ Jamani yang memangku anaknya Jamawar. “Waah, memang itulah ubatnya!” seru Ne’ Unte’ terkejut. “Sini, berikan padaku, “pinta Ne’ Unte’. Ne’ Unte’ mengambil beras itu. Semua mata yang hadir dalam musyawarah itu tertumpu ke arah orang tua yang sangat sakti itu. Ne’ Unte’ menggenggam beras itu erat-erat, lalu sesaat kemudian tangannya diangkat ke atas. Ia mengucapkan doa, suaranya terdengar lantang dan mantap. Selesai membacakan doa, Ne’ Unte’ berjalan ke arah Jumawar. Dia mengusapkan ketujuh biji beras itu ke atas kening Jamawar. Setelah tersentuh beras itu, maka serta merta Jamawar</p>	<p><i>Upacara baliatn</i> upacara pengobatan yang dilakukan oleh bomoh (dukun <i>baliatn</i>) untuk mengubati penyakit parah. Upacara ini dilaksanakan dari tiga sehingga tujuh hari.</p>	<p><i>Upacara baliatn</i> adalah upacara pengobatan tempatan yang bersifat tradisional. Pada amnya orang sakit dapat disembuhkan dengan syarat si sakit dan keluarganya sungguh-sungguh percaya bahawa upacara <i>baliatn</i> itu dapat menyembuhkan.</p> <p>Pengobatan dengan upacara <i>baliatn</i> pada abad moden ini hampir tenggelam, apalagi dengan semakin majunya dunia perubatan moden. Namun, seiring beragamanya kajian psikologi sosial, <i>Baliatn</i> ternyata mendapat pengakuan ilmiah sebagai salah satu metode pengobatan kolektif psikososial, yang masih bertahan di masyarakat pedalaman Kalimantan.</p> <p>Ritual-ritual <i>baliatn</i> berusaha menembus ruang bawah sadar pesakit dengan cara mempengaruhi fikirannya agar dia dapat membebaskan dirinya daripada rasa takut terhadap penyakit spiritual mahupun spiritual.</p> <p>Dalam pengobatan</p>

	<p>merasakan tubuhnya sihat seperti sediakala. Dia berdiri dan berjalan. Tubuhnya terasa ringan. (NBK, p.21)</p>		<p><i>baliatn</i>, bomoh dengan jampi-jampi dan kekuatan magis yang dimilikinya mempengaruhi fikiran pesakit dan keluarganya bahawa penyakit merupakan akibat daripada kekacauan yang dialami manusia yang tidak hanya mempengaruhi tubuh melainkan juga fikiran yang berhubung kait dengan lingkungan spiritual, sosial, dan alam persekitaran.</p>
--	--	--	--

*Baliatn* adalah upacara pengubatan tempatan yang bersifat tradisional. Pada amnya orang sakit dapat disembuhkan dengan syarat si sakit dan keluarganya sungguh-sungguh percaya bahawa upacara *baliatn* itu dapat menyembuhkan. Pengubatan dengan upacara *baliatn* pada abad moden ini hampir tenggelam, apalagi dengan semakin majunya dunia perubatan moden. Namun, sebuah artikel memaparkan bahawa seiring dengan berkembangnya beragam kajian psikologi sosial, *baliatn* ternyata mendapat pengakuan ilmiah sebagai salah satu metode pengubatan kolektif psikososial yang masih bertahan di masyarakat pedalaman Kalimantan (dipetik daripada Amir Sodikin, 2007, <http://srinthil.org/341/balian-fenomena-pedalaman-yang-masih-esksis>).

Ritual-ritual *baliatn* berusaha menembus ruang bawah sedar pesakit dengan cara mempengaruhi fikirannya agar dia dapat membebaskan dirinya daripada rasa takut terhadap penyakit spiritual mahupun spiritual. Bomoh selalu mengingatkan bahawa penyakit muncul kerana manusia melanggar aturan yang ada dalam kehidupan yang berhubung kait dengan komuniti dan alam persekitaran. Melalui upacara *baliatn* pelanggaran itu dihapuskan dan hubungan dengan alam persekitaran diperbaiki.

Dalam pengobatan *baliatn*, bomoh dengan jampi-jampi dan kekuatan magis yang dimilikinya mempengaruhi pikiran pesakit dan keluarganya bahawa penyakit merupakan akibat daripada kekacauan yang dialami manusia yang tidak hanya mempengaruhi tubuh melainkan juga pikiran yang berhubung kait dengan lingkungan spiritual, sosial, dan alam persekitaran. Apabila hubungan tersebut sudah diperbaiki, maka penyakit yang diderita pesakit akan sembuh. Dengan demikian dapat disimpulkan bahawa tradisi *baliatn* merupakan simbol daripada sarana penyembuhan yang tidak hanya mengubati spiritual pesakit tetapi lebih utamanya aspek spiritualnya.

#### **6.2.1.6 Perkahwinan**

Perkahwinan merupakan tradisi yang mengukuhkan seseorang dalam status sosial dalam masyarakatnya. Secara umum, adat perkahwinan orang Dayak Kanayatn dimulai dengan pinangan dan diakhiri dengan *muka'* tingkalakng (dipetik daripada Yusuf Effendy, 2010, <http://melayuonline.com/ind/culture/dig/2734/upacara-perkahwinan-adat-dayak-kanayatn-kalimantan-barat>). Seseorang yang akan berkahwin hendaklah tunduk kepada adat-istiadat yang berlaku. Sebelum berkahwin, pihak lelaki mahupun pihak perempuan seharusnya saling mengenali pihak keluarga satu sama lain. Hal ini bermaksud perkahwinan perlu mendapat restu daripada keluarga kedua-dua belah pihak. Sebelum perkahwinan dilaksanakan pihak lelaki biasanya mengutus seorang *picara* atau *patone* sebagai penghubung keluarga pihak lelaki dan pihak perempuan. *Patone* bertanggung jawab terhadap segala kelancaran upacara perkahwinan, baik urusan pesta mahupun urusan rumah tangga..

Sampai di rumah, di hadapan orang tua mereka, Maniamas dan Dara Bojang menyampaikan keinginan untuk hidup sebagai suami isteri. Mengetahui hal tersebut, petang itu juga ibu Maniamas mengumpulkan semua saudara dan tetangga sekampung. Mereka bermusyawarah menetapkan hari dan bulan baik pernikahan Maniamas dan dara Bojang. Panitia pernikahan dibentuk. Ada yang mempersiapkan daun, kayu api, bambu untuk makanan dan dapur

pesta. Kaum ibu menjemur padi, dan sebagainya. Dan, yang paling utama adalah waris Maniomas mengutus seseorang yang bertindak sebagai *picara* menemui Pak Daniang, orang tua dara Bojang. Disingkatkan cerita, pak Daniang setuju (DB, p.37).

Dengan perkahwinan, lelaki dan perempuan dirasmikan dan dikukuhkan sebagai suami isteri sehingga mereka sudah dibolehkan hidup bersama. Perkahwinan dalam komuniti Dayak Kanayatn pada amnya dirangkaikan dengan pesta sebagai ungkapan syukur kerana pasangan tersebut sudah rasmi menjadi suami isteri. Kapasiti pesta perkahwinan sangat bergantung pada kemampuan yang dimiliki keluarga kedua-dua mempelai.

Pesta perkahwinan akhirnya tiba. Selama tujuh hari tujuh malam pesta berlangsung. Pelbagai upacara dan hiburan rakyat dari kampung-kampung di sekitarnya bergemuruh. Bunyi-bunyian gendang, gong dan dau ditabuh silih berganti menyambut dan memeriahkan hari perkahwinan agung Maniomas dan Bojang. Kedua-dua mempelai sangat bahagia. (DB, p.37–38).

**Jadual 6.6:** Perkahwinan

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>perkahwinan</i>	Pesta perkahwinan akhirnya tiba. Selama tujuh hari tujuh malam pesta berlangsung. Pelbagai upacara dan hiburan rakyat dari kampung-kampung di sekitarnya bergemuruh. Bunyi-bunyian gendang, gong dan dau ditabuh silih berganti menyambut dan memeriahkan hari perkahwinan agung Maniomas dan Bojang. Kedua-dua mempelai sangat bahagia. (DB, p.37–38).	<i>Perkahwinan</i> adalah upacara yang merasmikan status perempuan dan lelaki menjadi suami dan isteri. Baik lelaki mahupun perempuan sudah terikat pada status baharu yang mereka miliki dan mereka harus mampu melaksanakan kewajibannya dalam rumah tangga sesuai dengan adat istiadat yang berlaku.	Perkahwinan bagi komuniti Dayak Kanayatn menjadi tanggung jawab keluarga dengan melibatkan kerabat. Hal ini bermakna bahawa perkahwinan tersebut menjadi urusan seluruh waris daripada kedua-dua belah pihak. Jika tidak tercapai kata sepakat, maka perkahwinan belum dapat dilaksanakan.  Upacara adat perkahwinan komuniti Dayak Kanayatn terdiri dari

			serangkaian tahapan upacara adat berdasar kepada aturan adat yang telah berlangsung turun-temurun.
--	--	--	--

Perkahwinan di kalangan komuniti Dayak Kanayatn dapat terjadi antara lelaki dan perempuan yang masih lajang atau yang sudah berstatus duda atau janda (Andreas Muhrotien, 2012, p.81). Bagi komuniti Dayak Kanayatn perkahwinan menjadi tanggung jawab keluarga dengan melibatkan seluruh waris yang ada. Hal ini bermakna bahawa perkahwinan tersebut menjadi urusan seluruh kerabat daripada kedua-dua belah pihak. Jika tidak tercapai kata sepakat, maka perkahwinan belum dapat dilaksanakan. Upacara adat perkahwinan komuniti Dayak Kanayatn terdiri dari serangkaian tahapan upacara adat berdasar kepada aturan adat yang telah berlangsung turun-temurun.

Setelah pihak lelaki meyakini bahawa hubungan percintaannya dengan pihak perempuan akan diterima, maka dia akan meminta orang tuanya untuk melamar gadis pujaan hatinya. Orang tua pihak lelaki akan menghantar *picara* atau *patone* sebagai wakil dari pihak keluarga untuk bertemu dengan orang tua gadis yang akan dilamar. Dalam pertemuan tersebut akan ditanyakan apakah kedua-dua belah pihak masih memiliki hubungan keluarga dekat dan apakah kedua-duanya atau salah satunya masih terikat perkahwinan dengan orang lain. Jika kedua-duanya masih terhitung sebagai keluarga dekat atau masih terikat perkahwinan dengan pihak lain, maka mereka tidak boleh *dipicaraatn*. Dalam hal ini bermakna bahawa lamaran itu dibatalkan.

Setelah diselidiki ternyata pihak lelaki dan pihak perempuan masih memiliki hubungan keluarga dan kedua-duanya tetap ingin berkahwin, maka mereka akan diberi sanksi adat oleh pengurus adat. Sanksi yang dimaksud adalah adat *pangarumpkang*, adat *pangarus*, adat *panulah*, dan adat *paribasa*. Adat *pangarumpkng* dikenakan

kepada kedua-dua mempelai kerana mereka memiliki hubungan keluarga yang masih dekat dan selama ini dalam salasilah keluarga belum ada keluarga dari kedua-dua belah pihak yang saling berkahwin. Adat *pangarus* dikenakan kepada kedua-dua mempelai kerana masih memiliki hubungan keluarga namun sudah ada keluarga dari kedua-dua belah pihak yang saling berkahwin. Adat *panulah* dikenakan kepada kedua-dua mempelai kerana mereka masih memiliki hubungan keluarga dan kedua-duanya berbeza darjat dalam salasilah keluarganya, misalnya bapa saudara menikahi anak saudaranya. Adat *paribasa* dikenakan kepada kedua-dua mempelai yang masih memiliki hubungan keluarga tetapi mereka melakukan perkahwinan secara sembunyi-sembunyi tanpa diketahui ahli waris kedua-dua belah pihak.

Jika tiada kekangan, pada amnya lamaran pihak lelaki diterima. Setelah itu *picara/patone* dan keluarga kedua-dua belah pihak menetapkan acara adat untuk mengikat pertunangan. Upacara adat ini dinamakan *bakomo' manta'* yang masing-masing dilaksanakan oleh kedua-dua belah pihak, keluarga lelaki melaksanakan terlebih dahulu kemudian diikuti oleh keluarga perempuan. Tujuannya adalah untuk memberitahu seluruh waris bahawa kedua-duanya sepakat untuk melaksanakan perkahwinan.

*Picara/patone* kemudian bertemu lagi dengan keluarga kedua-dua belah pihak untuk menanyakan persiapan dan membicarakan jenis pesta perkahwinan yang akan diselenggarakan. Ada tiga jenis pesta dalam adat perkahwinan komuniti Dayak Kanayatn, iaitu *begawe jambu Jawa* (kedua-dua belah pihak orang kaya dan mampu menyelenggarakan pesta besar), *begawe mokokngi* (kedua-duanya keluarga sederhana), atau *begawe ngalalak copak* (kedua keluarga sangat sederhana). Pemilihan jenis pesta perkahwinan ini sangat bergantung pada kemampuan keluarga kedua-dua mempelai. Jika sudah memilih salah satu, perkahwinan akan segera digelar.

Upacara adat perkahwinan komuniti Dayak Kanayatn biasanya digelar dari pagi hingga malam hari, bahkan hingga keesokan harinya lagi. Pelaksanaan upacara berpusat di rumah pengantin perempuan. Proses adat perkahwinan dimulai dengan menghantar pengantin lelaki ke rumah pengantin perempuan dengan dihantar oleh sanak saudara serta penduduk kampung. Keesokan harinya kedua pengantin dihantar kembali ke rumah pengantin lelaki.

Dari huraian tersebut dapat disimpulkan bahawa:

- a. Perkahwinan merupakan simbol persatuan antara lelaki dan perempuan yang dikukuhkan berdasarkan aturan adat atau agama yang dianut. Persatuan tersebut sifatnya mengikat.
- b. Perkahwinan merupakan simbol pengukuhan status sosial lelaki dan perempuan. Kedua-dua belah pihak harus mampu setia dan bertanggungjawab atas ikatan yang sudah mereka sepakati di hadapan Tuhan, keluarga, dan masyarakat adat.
- c. Perkahwinan menyatukan keluarga dari kedua-dua belah pihak. Perkahwinan menambah rapat kekerabatan di antara dua keluarga.

#### **6.2.1.7 Perceraian**

Apabila berlaku ketidakserasian, perkahwinan itu dapat diakhiri dengan catatan harus dengan pengetahuan ketua adat dan membayar adat seperti yang telah ditentukan. Berceraai bermakna bahawa status kedua-duanya sebagai suami dan isteri telah diputuskan. Masing-masing pihak tidak lagi terikat satu dengan yang lain.

Dalam cerita NBK, Baruakng Kulup tidak mengendahkan ketentuan itu. Dalam perjalanan hidupnya, dia berkahwin dengan tiga orang isteri. Isteri pertama bernama Ne' Si Putih Panara Subayatn. Dari perkahwinannya ini Ne' Baruakng memperoleh

keturunan yang ternyata bukan manusia. Wujudnya berupa sejumlah burung, yang dalam bahasa Dayak Kanayatn dinamakan *burukng rasi*. Setelah isteri pertamanya ini melahirkan, barulah Ne' Baruakng Kulup tahu bahawa isterinya ternyata bukan manusia. Dia sangat kecewa kerana perempuan cantik yang dinikahnya itu adalah makhluk halus yang menyerupai manusia. Ne' Baruakng kemudian meninggalkan isterinya pulang ke rumah orang tuanya tanpa membayar adat perceraian.

Dalam perantauannya yang kedua, Ne' Baruakng pun berkahwin lagi dengan makhluk halus yang bernama Ne' Si Petor Batu Buntar Muha. Dia tidak menyedarinya kerana perempuan yang ditemuinya itu sangat cantik. Namun, setelah melahirkan ternyata keturunannya berwujud segala jenis binatang yang serba cacat. Tanpa membayar adat, Ne' Baruakng kemudian pergi meninggalkan isterinya dan anak-anaknya tersebut. Kejadian ini menunjukkan bahawa, Ne' Baruakng Kulup mengulangi kesalahannya yang sama dalam hidup berkeluarga.

Dia kemudian mengembara lagi dan menikah dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi. Perkahwinannya yang ketiga ini dilakukan dengan adat-istiadat yang lengkap. Mereka kemudian dikurniai tiga orang anak yang bernama Jumawar, Umu' Arakng, dan Sone. Kedua-dua isterinya yang terdahulu kemudian menuntut adat perceraian kepada Baruakng Kulup setelah mereka mengetahui bahawa Baruakng Kulup sudah berkahwin lagi dengan Ne' Jamani Tabikng Tingi.

“Kalau kami boleh tahu, apa tujuan kedatangan kedua-dua pangaraga ini ke rumah panjang kami,” tanya mereka hairan. “Begini, kami ini utusan dari Ne' Si Putih Panara Subayatn dan Ne' Si Petor Batu Buntar Muha, kami ini ingin menuntut adat kepada Ne' Baruakng,” jelas Pangaraga utusan Ne' Si Putih. “Apa masalahnya?” tanya salah seorang keluarga Ne' Baruakng. “Kami ingin menuntut adat kepada Ne' Baruakng kerana sebelum berkahwin dengan Ne' Jamani, dia telah terlebih dahulu mengahwini dua perempuan lain, iaitu Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor. Namun Ne' Baruakng meninggalkan isteri-isterinya itu secara diam-diam tanpa mengajukan adat perceraian,” jelas Pangaraga Ne' Si Petor (NBK, p.22)

“Oh begitu maksudnya. Berapa tuntutan adat yang pangaraga-pangaraga ini ajukan?” tanya salah seorang ahli waris Ne’ Jamani. “Tuntutan adat saya *satajur buat, satajur jalu,*” pangaraga Ne’ Si Putih mengajukan tuntutannya. “Saya menuntut perangkat adat, iaitu *saarokng jalu, saarokng buat,*” timpal pangaraga Ne’ Petor mengajukan tuntutannya. “Bagaimana Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani, adakah sanggup memenuhinya?” tanya ahli waris kepada Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Baiklah, esok tuntutan adat itu akan kami sediakan,” jawab Ne’ Jamani (NBK, p.23).

**Jadual 6.7:** Perceraian

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>perceraian</i>	<p>“Kalau kami boleh tahu, apa tujuan kedatangan kedua-dua pangaraga ini ke rumah panjang kami,” tanya mereka hairan. “Begini, kami ini utusan dari Ne’ Si Putih Panara Subayatn dan Ne’ Si Petor Batu Buntar Muha, kami ini ingin menuntut adat kepada Ne’ Baruakng,” jelas Pangaraga utusan Ne’ Si Putih. “Apa masalahnya?” tanya salah seorang keluarga Ne’ Baruakng. “Kami ingin menuntut adat kepada Ne’ Baruakng kerana sebelum berkahwin dengan Ne’ Jamani, dia telah terlebih dahulu mengahwini dua perempuan lain, iaitu Ne’ Si Putih dan Ne’ Si Petor. Namun Ne’ Baruakng meninggalkan isteri-isterinya itu secara diam-diam tanpa mengajukan adat perceraian,” jelas Pangaraga Ne’ Si Petor. (NBK, p.22)</p>	<p>Tuntutan adat perceraian merupakan tuntutan adat untuk memutuskan hubungan perkahwinan antara suami dan isteri sebab kejelasan status sangat penting dalam hidup bermasyarakat.</p>	<p>Perceraian merupakan tindakan yang sebetulnya tidak diinginkan oleh sesiapa pun. Namun, demi kebaikan semua pihak perceraian dipandang sebagai jalan terbaik. Penyebab perceraian sangatlah bervariasi. Satu di antaranya adalah salah satu dari suami atau isteri telah berkahwin lagi dengan orang lain tanpa memberitahu isteri atau suaminya. Pihak yang disakiti boleh mengajukan perceraian dan tuntutan adat yang diajukan haruslah dipenuhi. Yang diputuskan adalah hubungan suami dan isteri, sedangkan hubungan darah antara ayah dan anak atau ibu dan anak tidak dapat diputuskan.</p> <p>Sanksi adat ini diberikan agar komuniti Dayak Kanayatn dapat menghargai lembaga</p>

	<p>“Oh begitu maksudnya. Berapa tuntutan adat yang pangaraga-pangaraga ini ajukan?” tanya salah seorang ahli waris Ne’ Jamani. “Tuntutan adat saya <i>satajur buat, satajur jalu,</i>” pangaraga Ne’ Si Putih mengajukan tuntutannya. “Saya menuntut perangkat adat, yaitu <i>saarokng jalu, saarokng buat,</i>” timpal pangaraga Ne’ Petor mengajukan tuntutannya. “Bagaimana Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani, adakah sanggup memenuhinya?” tanya ahli waris kepada Ne’ Baruakng dan Ne’ Jamani. “Baiklah, esok tuntutan adat itu akan kami sediakan,” jawab Ne’ Jamani. (NBK, p.23)</p>		<p>perkahwinan dan suami atau isteri bertanggungjawab atas perkahwinan yang telah mereka lakukan kepada Tuhan, keluarga, masyarakat, dan kepada lembaga adat.</p> <p>Dengan dibayarnya adat perceraian, maka secara moral mahupun secara sosial bukan lagi suami dan isteri.</p>
--	---	--	--

Tuntutan adat perceraian merupakan tuntutan adat untuk memutuskan hubungan perkahwinan antara suami dan isteri sebab kejelasan status sangat penting dalam hidup bermasyarakat. Perceraian merupakan tindakan yang sebetulnya tidak diinginkan oleh sesiapa pun. Namun, demi kebaikan semua pihak perceraian dipandang sebagai jalan terbaik. Penyebab perceraian sangatlah bervariasi. Satu di antaranya adalah salah satu dari suami atau isteri telah berkahwin lagi dengan orang lain tanpa memberitahu isteri atau suaminya. Pihak yang disakiti boleh mengajukan perceraian dan tuntutan adat yang diajukan haruslah dipenuhi. Yang diputuskan adalah hubungan suami dan isteri,

sedangkan hubungan darah antara ayah dan anak atau ibu dan anak tidak dapat diputuskan.

Sanksi adat ini diberikan agar komuniti Dayak Kanayatn dapat menghargai lembaga perkahwinan dan suami atau isteri bertanggungjawab atas perkahwinan yang telah mereka lakukan baik kepada Tuhan, keluarga, ahli waris, dan kepada masyarakat adat. Dengan dibayarnya adat perceraian, maka secara moral mahupun secara sosial pihak yang bercerai bukan lagi suami dan isteri.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahawa:

- a. Perceraian merupakan simbol pemutusan hubungan perkahwinan. Lelaki dan perempuan yang bercerai tidak lagi memiliki hubungan suami-isteri.
- b. Perceraian mengubah status lelaki dan perempuan baik secara moral mahupun secara sosial.

## **6.2.2 Kepercayaan**

Simbol-simbol kepercayaan komuniti Dayak Kanayatn teridentifikasi dalam *Jubata*, *nyangahatn*, kekuatan ghaib, dan *tariu*.

### **6.2.2.1 Jubata**

Komuniti Dayak Kanayatn adalah komuniti yang religius. Mereka percaya akan adanya Tuhan yang mereka kenal dengan nama *Jubata*. Bagi mereka, *Jubata* adalah penguasa alam semesta dan segala isinya. Kekuasaan *Jubata* yang tidak terbatas itu difahami dan dihayati oleh komuniti Dayak Kanayatn melalui pelbagai peristiwa hidup mereka. *Jubata* dimanifestasikan melalui berbagai makhluk hidup, gejala-gejala, dan peristiwa-peristiwa alam yang mereka jumpai dalam hidup sehari-hari. Dengan cara itulah mereka menghayati kehidupan religius mereka.

“Sampai hati kamu berkata begitu; walaupun dia masih anak-anak tapi dia juga mempunyai pelindung, iaitu *Jubata* (Tuhan),” kata Lubank Ujatn. (M, p.54).

**Jadual 6.8:** *Jubata*

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>Jubata</i>	“Sampai hati kamu berkata begitu; walaupun dia masih anak-anak tapi dia juga mempunyai pelindung, iaitu <i>Jubata</i> (Tuhan),” kata Lubank Ujatn. (M, p.54).	<i>Jubata</i> adalah Tuhan penguasa sekalian alam	<i>Jubata</i> adalah Tuhan yang berkuasa atas sekalian alam. Dalam mantera <i>nyangahatn</i> , <i>Jubata</i> disebut bertempat tinggal di mana-mana seperti di pohon yang tinggi, gunung, lembah, sungai, air, tanah, hutan, ladang, dan sebagainya. Hal ini bermakna bahawa <i>Jubata</i> itu memanasifestasikan diri-Nya dalam seluruh ciptaannya untuk mengajarkan kepada manusia bahawa kekuasaan-Nya sungguh tidak berbatas.

*Jubata* adalah Tuhan yang berkuasa atas sekalian alam. Dalam mantera *nyangahatn*, *Jubata* disebut bertempat tinggal di mana-mana seperti di pohon yang tinggi, gunung, lembah, sungai, air, tanah, hutan, ladang, dan sebagainya. Hal ini bermakna bahawa *Jubata* itu memanasifestasikan diri-Nya dalam seluruh ciptaan-Nya untuk mengajarkan kepada manusia bahawa kekuasaan-Nya sungguh tidak berbatas.

Berdasarkan huraian tersebut dapatlah disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Dalam komuniti Dayak Kanayatn *Jubata* memanasifestasikan dirinya dalam seluruh ciptaan-Nya dan *Jubata* ada di mana-mana.

b. *Jubata* memiliki kekuasaan yang tidak terbatas sehingga Ia dinamakan Yang Mahakuasa.

### 6.2.2.2 *Nyangahatn*

*Nyangahatn* dimaknai sebagai doa dan ucapan syukur kepada *Jubata*. Ucapan syukur ini disampaikan dengan menggunakan mantra yang dilengkapi dengan persembahan berupa sesajian yang ditujukan kepada *Jubata*, para dewa, hantu, dan makhluk halus lainnya. Hampir semua upacara adat didahului dengan *nyangahatn*.

Kemudian ada orang yang mengadakan pesta agak jauh dari kampungnya. Ada undangan untuk kakak-kakaknya, maka pergilah kedua-dua bersaudara itu ke pesta tersebut. Ketika orang *nyangahatn*, Bunga Kucur datang bersama ketujuh-tujuh kawannya. Kakak-kakaknya melihat Bunga Kucur, tapi tidak berani menyapanya kerana malu dengan kawan-kawan adiknya yang cantik itu. (BK, p.69).

**Jadual 6.9: *Nyangahatn***

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>nyangahatn</i>	Kemudian ada orang yang mengadakan pesta agak jauh dari kampungnya. Ada undangan untuk kakak-kakaknya, maka pergilah kedua-dua bersaudara itu ke pesta tersebut. Ketika orang <i>nyangahatn</i> , Bunga Kucur datang bersama ketujuh-tujuh kawannya. Kakak-kakaknya melihat Bunga Kucur, tapi tidak berani menyapanya kerana malu dengan kawan-kawan adiknya yang cantik itu. (BK, p.69).	<i>Nyangahatn</i> dimaknai sebagai doa dan ucapan syukur kepada <i>Jubata</i> . Doa yang dipanjatkan berupa mantra. <i>Nyangahatn</i> selalu dilengkapi dengan sesajian	<i>Nyangahatn</i> adalah doa syukur kepada <i>Jubata</i> yang disertai dengan persembahan berupa sesajian. Komuniti Dayak Kanayatn meyakini ketika mantra dibacakan dan sesajian dihantarkan, <i>Jubata</i> , para dewa, makhluk ghaib, dan hantu hadir di tempat itu. Proses pembacaan mantra dalam <i>nyangahatn</i> dibahagi menjadi dua, iaitu <i>nyangahatn manta'</i> dan <i>nyangahatn masak</i> .

*Nyangahatn* adalah doa syukur kepada Jubata yang disertai dengan persembahan berupa sesajian. Komuniti Dayak Kanayatn meyakini ketika mantera dibacakan dan sesajian dihantarkan, Jubata, para dewa, makhluk ghaib, dan hantu hadir di tempat itu. Proses pembacaan mantra dalam *nyangahatn* dibahagi menjadi dua, iaitu *nyangahatn manta'* dan *nyangahatn masak*. Dinamakan *nyangahatn manta'* kerana ayam yang menjadi salah satu bahan sesajian belum disembelih. Setelah ayam disembelih dan direbus, maka dilakukan lagi pembacaan mantra yang dinamakan *nyangahatn masak*. Pada saat *nyangahatn manta'* perangkat sesajian belum lengkap, tapi dalam *nyangahatn masak* semua sesajian sudah lengkap.

*Panyangahatn* bersama pembantunya dibantu oleh tuan rumah akan membungkus semua sesajian yang dipersembahkan dalam bungkusan-bungkusan berukuran kecil yang dinamakan *kobet*. *Kobet* itu berisi semua jenis makanan yang dipersembahkan pada saat *nyangahatn*, tapi dalam jumlah yang serba sedikit.

Ketika *nyangahatn* masak dilakukan, bungkusan-bungkusan *kobet* itu dibuka sebagai lambang bahawa sesajian itu sudah diterima dan dibawa pergi oleh Jubata, para dewa, hantu, dan makhluk-makhluk lain yang selalu diundang pada saat mantera dibacakan. Sesajian itu dimaksudkan agar hantu dan makhluk-makhluk ghaib lainnya tidak mengganggu upacara yang akan dilaksanakan sebab kepada mereka telah diberikan bahagiannya berupa sesajian.

Dengan demikian dapatlah disimpulkan bahawa kearifan yang dapat dipelajari daripada upacara *nyangahatn* adalah sebagai berikut.

- a. *Nyangahatn* merupakan wujud ucapan syukur manusia kepada Tuhan Yang Mahakuasa atas limpahan rahmat-Nya.

- b. *Nyangahatn* merupakan wujud dari keikhlasan untuk berbahagi kepada semua makhluk hidup.
- c. *Nyangahatn* mengingatkan manusia bahawa ada makhluk lain yang hidup di persekitaran mereka. Oleh sebab itu manusia perlu menjaga hubungan baik dengan mereka.
- d. *Nyangahatn* merupakan ritual yang menghubungkan manusia dengan Tuhan pencipta sekalian alam.

### 6.2.2.3 Kekuatan Ghaib

Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai juga kekuatan-kekuatan ghaib yang ada di persekitarannya. Dalam cerita RS, dikisahkan bahawa Ria Sinir dapat menyelesaikan pekerjaan-pekerjaan sukar yang tidak dapat dikerjakan oleh manusia biasa. Ria Sinir dapat mengerjakan semua perintah raja mulai dari menebang pohon mabang, membuat perahu, menurunkan perahu ke sungai, hingga mengambil kepala ayah Dara Itapm yang dibunuh oleh Kayo Miaju'. Keberhasilannya ini disebabkan oleh kekuatan super natural yang diwariskan *Bujakng Nyangko*, ayahnya. Dalam cerita ND dijumpai pula tokoh *Bujakng Nyangko* sebagai hantu yang baik hati.

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka menikah, *Bujakng Nyangko* raib dan tinggal di bukit Samabuing (RS, p.39).

Kata hantu itu kemudian, "Kita berdua ini bersahabat saja, kalau kamu akan pergi, atau ada keperluan sebut saja namaku, *Bujakng Nyangko*, kita akan dapat bertemu kembali" (ND, p.61)

**Jadual 6.10:** *Bujakng Nyangko*

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>Bujakng Nyangko</i>	Ria sinir adalah anak <i>Bujakng Nyangko</i> . Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal	<i>Bujakng Nyangko</i> adalah <i>Kamang</i> iaitu hantu yang paling berani	<i>Bujakng Nyangko</i> adalah <i>Kamang</i> yang tertua dari tujuh bersaudara dan dia

	<p>di Jajawe. Setelah mereka menikah, <i>Bujakng Nyangko</i> raib dan tinggal di bukit Samabuing (RS, 39).</p> <p>Kata hantu itu kemudian, “Kita berdua ini bersahabat saja, kalau kamu akan pergi, atau ada keperluan sebut saja namaku, <i>Bujakng Nyangko</i>, kita akan dapat bertemu kembali.” (ND, 61)</p>	<p>merupakan Kamang yang baik dan tinggal di bukit Samabue. Nama-nama Kamang yang lainnya iaitu: Bujakng Pabaras Saikng Sampit, Sasak Barinas, Gagar Buluh, Buluh Layu, dan Kamang Bungsu. Selain Bujakng Nyangko, Kamang yang lainnya terkadang baik terkadang buruk sifatnya. Jika marah dapat menyebabkan penyakit dan kematian. Kamang merupakan pelindung para pengayau. Mereka tidak tampak oleh mata.</p>
--	--	--

*Bujakng Nyangko* adalah *Kamang* yang tertua dari tujuh bersaudara dan dia merupakan *Kamang* yang baik dan tinggal di bukit Samabue. Nama-nama *Kamang* yang lainnya iaitu: Bujakng Pabaras Saikng Sampit, Sasak Barinas, Gagar Buluh, Buluh Layu, dan *Kamang* Bungsu. Selain Bujakng Nyangko, *Kamang* yang lainnya terkadang baik terkadang buruk sifatnya. Jika marah dapat menyebabkan penyakit dan kematian. *Kamang* merupakan pelindung para pengayau. Mereka tidak tampak oleh mata, mereka adalah makhluk ghaib.

Dara Bojang juga digambarkan sebagai manusia sakti yang mempunyai kekuatan ghaib. Dara Bojang dikisahkan dapat berbicara dengan air, binatang-binatang hutan, dan ikan. Syairnya membuat segenap alam menyukainya. Binatang-binatang hutan tidak satu pun berani mengganggu tanaman padi keluarga Maniamas yang

dijaganya. Kekuatan ghaibnya juga yang membuat para pemuda tidak pernah berjaya membuat perahu untuk meminangnya.

“Mana kami tidak akan beriak, mana kami tidak melompat, kami riang melihat dara Bojang, anak Daniang, orang sakti yang cantik akan mandi...i...i...,” balas alunan air dan loncatan ikan. (DB, p.37).

Ne’ Ja’ek dan Ne’ Baruakng Kulup juga memiliki kekuatan ghaib kerana keduanya adalah manusia Kayangan. Dengan kehebatan yang mereka miliki mereka dapat turun ke bumi dan kembali lagi ke Kayangan dengan *papatn lonsoratn*. *Papatn lonsoratn* adalah simbol media pengangkutan dari Kayangan ke bumi. Media ini hanya dimiliki manusia Kayangan. *Papatn lonsoratn* ini media yang menghubungkan antara Kayangan dengan bumi.

Setelah ia merasa sudah tidak terlihat lagi oleh isteri, anak, dan sanak keluarganya maka Ne’ Ja’ek dengan *papatn lonsoratn* pulang ke rumah orang tuanya di negeri Kayangan (NBK, p.6).

Dalam cerita MOBBdDIOP, dikisahkan Genakng Ranto yang begitu cepat membesar sehingga Ayahnya tidak lagi mengenalinya. Hanya dalam waktu tujuh hari anak itu telah menjadi pemuda. Pertumbuhan badan dari kanak-kanak ke dewasa memerlukan waktu yang begitu singkat.

“Dari mana asalmu?” tanya Maniamas. Kata Ujatn kepada Maniamas, “Kamulah yang paling bodoh, itu anakmu yang tidak kau ketahui, dialah yang bernama Genakng Ranto.” “Waduh, begitu rupanya,” kata Maniamas. “Mengapa dalam tujuh hari kamu telah menjadi seorang pemuda? Bagaimana bapa boleh tahu kalau kamu anak Bapa? Untung tadi bapak tidak membunuhmu,” kata Maniamas. “Saya memang kenal dengan Bapa, saya memang sedang menguji bapak. Kata Bapak, Bapak yang menguji saya, padahal sesungguhnya saya yang menguji Bapak,” kata Genakng Ranto. Akhirnya mereka berpesta. (MOBBdDIOP, p.95).

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan bahawa:

- a. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai adanya makhluk-makhluk ghaib seperti hantu, *kamang*, dan binatang *rasi* lainnya yang tidak tampak oleh mata.
- b. Keberadaan makhluk-makhluk ghaib ini diyakini berpengaruh kepada kehidupan mereka.
- c. Pada amnya makhluk ghaib dipandang sebagai simbol kekuatan yang dapat mendatangkan kebaikan dan juga bencana bagi manusia.
- d. Oleh sebab itu dalam kepercayaan tempatan, nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn mengajarkan kepada keturunannya untuk selalu menjaga hubungan baik dengan semua makhluk hidup yang ada di persekitaran mereka agar makhluk-makhluk ghaib menjadi sahabat manusia sehingga bencana dapat dihindari.

#### 6.2.2.4 *Tariu*

*Tariu* bermakna pekikan atau teriakan histeria daripada *pangalangok* (panglima perang) ketika hendak pergi mengayau. Teriakan ini mengandungi unsur magis kerana teriakan ini membangkitkan keberanian dan kekuatan-kekuatan ghaib yang ada pada diri mereka sendiri dan mengundang kekuatan-kekuatan ghaib yang ada pada alam di persekitaran mereka untuk bersatu dengan mereka.

Sesampainya di kaki bukit, *tariulah* mereka sambil melompat melangkahi bukit sambil menuju padupu. Sekali melompat sebuah bukit terlampau. Padupu merupakan tempat yang di mato' (ditandai) dan digunakan untuk bermalam (M, p.55).

Ketika melewati sebuah bukit, diajaknya mereka *tariu*. "Pak kita mesti *tariu* di sini," kata Genakng Ranto. "Mengapa mesti *tariu*, kitakan tidak pergi mengayau?" tanya Bapaknya. "Akan tiba di rumah pun kita mesti *tariu* juga," kata Genakng Ranto (MOBBdDIOP, p.96).

Jadual 6.11: *Tariu*

Simbol	Konteks	Penjelasan	Pentafsiran
<i>tariu</i>	Sesampainya di kaki bukit, <i>tariu</i> lah mereka sambil melompat melangkahi bukit sambil menuju padupu. Sekali melompat sebuah bukit terlampaui. Padupu merupakan tempat yang di mato' (ditandai) dan digunakan untuk bermalam (M, p.55). Ketika melewati sebuah bukit, diajaknya mereka <i>tariu</i> . "Pak kita mesti <i>tariu</i> di sini," kata Genakng Ranto. "Mengapa mesti <i>tariu</i> , kitakan tidak pergi mengayau?" tanya Bapaknya. "Akan tiba di rumah pun kita mesti <i>tariu</i> juga," kata Genakng Ranto (MOBBdDIOP, p.96).	<i>Tariu</i> adalah teriakan histeria yang dilakukan para pangalangok jika hendak pergi mengayau	<i>Tariu</i> adalah teriakan histeria yang mengandungi nilai-nilai magis. Tujuannya adalah untuk membangkitkan keberanian dan kekuatan ghaib yang dimiliki para pangalangok dan menjemput kekuatan magis dari makhluk-makhluk ghaib di persekitaran untuk bergabung bersama memperkuat kesaktian daripada mereka. Yang paling utama dijemput adalah <i>Kamang tariu</i> tujuh bersaudara kerana mereka sememangnya pelindung daripada para pengayau. Kesaktian orang yang pergi mengayau memang sangatlah tinggi. Sekali melompat sambil bertariu, maka sebuah gunung terlampaui.

*Tariu* adalah teriakan histeria yang mengandungi nilai-nilai magis. Tujuannya adalah untuk membangkitkan keberanian dan kekuatan ghaib daripada para pangalangok dan menjemput kekuatan magis dari makhluk-makhluk ghaib di persekitaran untuk bergabung bersama memperkuat kesaktian daripada mereka. Yang paling utama dijemput adalah *Kamang Tariu dan Kamang Tujuh Bersaudara* kerana mereka sememangnya pelindung para pengayau. Kesaktian orang yang pergi mengayau memang sangatlah tinggi. Sekali melompat sambil bertariu, maka sebuah gunung terlampaui. *Tariu* membangkitkan semangat juang, semangat perang, dan keberanian sehingga tiada rasa takut yang dapat dijumpai dalam diri orang yang pergi mengayau.

Keberanian itu yang menghantar mereka untuk memperoleh kemenangan dalam peperangan.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. *Tariu* merupakan simbol keberanian yang membuat para pengayau tidak gentar sama sekali dalam menghadapi musuh.
- b. *Tariu* merupakan simbol jemputan yang mendatangkan kekuatan magis kepada mereka yang bertariu sebab *tariu* yang mereka lakukan sesungguhnya menjemput kekuatan magis yang dimiliki oleh makhluk-makhluk ghaib yang ada di sekitar mereka untuk bersama-sama dengan mereka bertempur dalam peperangan. Kekuatan magis inilah yang membuat mereka bertambah sakti dan pada amnya tidak terkalahkan.

### 6.2.3 Nilai-nilai Tempatan

Pada hakikatnya kearifan tempatan itu adalah nilai-nilai tempatan yang berlaku dalam suatu masyarakat, diakui kebenarannya, dan menjadi acuan dalam bertingkah laku. Nilai budaya tempatan mencakupi konsepsi-konsepsi yang hidup dalam alam fikiran masyarakat mengenai hal-hal yang mereka anggap sangat mulia sehingga dijadikan orientasi dan rujukan dalam bertindak. Menurut Irene Mariane (2013) nilai budaya yang dimiliki sangat mempengaruhi cara seseorang dalam menentukan alternatif-alternatif, pekerjaan, dan sikap hidup yang berhubung kait dengan Tuhan, sesama, dan alam semesta (p.114).

Nilai-nilai tempatan berfungsi mengatur kehidupan bersama antara warga masyarakat. Nilai-nilai ini biasanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, manusia dengan manusia, dan manusia dengan alam. Menurut R. Cecep Eka Permana (2010) nilai-nilai tempatan memiliki dimensi waktu berupa nilai masa lalu, nilai masa

kini, dan nilai masa hadapan. Nilai-nilai tersebut juga akan mengalami perubahan sesuai dengan kemajuan yang dialami masyarakatnya (p.4-5).

Nilai-nilai tempatan yang tergolong sebagai simbol spiritual dalam cerita yang merangkumi musyawarah, kesolideran, gotong-royong, kepatuhan, persahabatan, dan kekerabatan.

### **6.2.3.1 Muafakat**

Komuniti Dayak Kanayatn tergolong sebagai komuniti yang senang bermuafakat. Setiap ada persoalan yang memerlukan pendapat dan fikiran banyak orang dibahas secara bersama-sama dengan pihak yang berkepentingan. Tradisi ini dinamakan *bahaupm* yang maknanya adalah bermesyuarat untuk bermuafakat. Dalam cerita yang dianalisis ditemui bahawa untuk berkahwin, orang tua calon pengantin mengumpulkan saudara mara untuk merundingkan hari baik, bulan baik bagi pelaksanaan perkahwinan.

Mengetahui hal tersebut, petang itu juga ibu Maniomas mengumpulkan semua saudara dan tetangga sekampung. Mereka bermuafakat menetapkan hari dan bulan baik pernikahan Maniomas dan dara Bojang (DB, p.38).

Beberapa minggu kemudian, bermuafakatlh mereka anak-beranak. “Langsung dikahwinkan saja mereka berdua ini,” kata bapa-ibunya. Dikahwinkanyalah kedua-dua anak tersebut. Untuk memestakannya, ada yang menumbuk padi, menumbuk beras ketan, ada yang mencari buluh, mencari daun, orang sekampung itu turut terlibat. Mereka sangat gembira (BK, p.70–71).

Muafakat tidak hanya dilakukan untuk hal-hal yang membahagiakan, tetapi juga untuk hal-hal yang menyedihkan seperti memohon pendapat untuk penyembuhan orang sakit dan pelanggaran adat. Ne’ Baruakng Kulup mengumpulkan ahli warisnya untuk merundingkan cara untuk menyembuhkan Jumawar dari sakitnya. Begitu juga dia memanggil sanak saudaranya ketika menghadapi tuntutan adat perceraian dari kedua

mantan isterinya yang selama itu belum diceraikannya. Tuntutan adat perceraian itu disampaikan di hadapan ahli waris Ne' Baruakng dan Ne' Jamani Tabikng Tingi. Untuk memutuskan apakah menyanggupi tuntutan adat itu atau tidak, ahli waris Ne' Baruakng bermuafakat terlebih dahulu termasuk jika proses pembayaran adat tersebut mengalami kekangan.

Setelah Ne' Si Putih Penara Subayatn kembali ke rumahnya, maka Ne' Baruakng kembali mengadakan musyawarah, Dia memohon pendapat mengenai siapa *pamaliatn* yang tepat untuk menyambung tubuh anaknya sehingga melekat kuat. Setelah cukup lama bermusyawarah, mereka menyimpulkan bahawa *Pamaliatn* yang tepat untuk menyambung tubuh Jamawar adalah *Pamaliatn* Ne' Petor Batu Buntar Muha, *pamaliatn* penyambung tulang-belulang (NBK, p.21).

Disebabkan tidak menemui cara untuk membawa perangkat adat yang sangat banyak itu, maka Pangaraga Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor meminta Ne' Baruakng untuk mengumpulkan orang-orang di rumah panjang untuk bermusyawarah. Setelah berkumpul, salah seorang dari sanak-keluarga Ne' Baruakng mengusulkan untuk memanggil Ne' Unte'. Usul tersebut diterima oleh Ne' Baruakng dan sanak-keluarga yang lain dan diutuslah doa orang untuk menjemput Ne' Unte' untuk datang ke rumah panjang mereka. (NBK, p.23).

**Jadual 6.12: Muafakat**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>muafakat</i>	Setelah Ne' Si Putih Penara Subayatn kembali ke rumahnya, maka Ne' Baruakng kembali mengadakan musyawarah, Dia memohon pendapat mengenai siapa <i>pamaliatn</i> yang tepat untuk menyambung tubuh anaknya sehingga melekat kuat. Setelah cukup lama bermusyawarah, mereka menyimpulkan bahawa <i>Pamaliatn</i>	<i>Muafakat</i> adalah cara pengambilan keputusan dengan mendengarkan saran, pendapat dari semua pihak agar keputusan yang diambil adalah keputusan yang tepat dan bijak. Pada amnya muafakat mencerminkan keterbukaan dan penghargaan yang tinggi kepada keputusan	<i>Muafakat</i> merupakan simbol keterbukaan yang mengandungi nilai-nilai demokrasi dengan memberi kesempatan kepada pihak lain untuk berpendapat yang berpendapat yang dilandasi semangat kebersamaan untuk mencapai kesepakatan demi kepentingan bersama.

	<p>yang tepat untuk menyambung tubuh Jamawar adalah <i>Pamaliatn Ne' Petor Batu Buntar Muha, pamaliatn</i> penyambung tulang-belulang (NBK, p.21).</p> <p>Disebabkan tidak menemui cara untuk membawa perangkat adat yang sangat banyak itu, maka Pangaraga Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor meminta Ne' Baruakng untuk mengumpulkan orang-orang di rumah panjang untuk bermusyawarah. Setelah berkumpul, salah seorang dari sanak-keluarga Ne' Baruakng mengusulkan untuk memanggil Ne' Unte'. Usul tersebut diterima oleh Ne' Baruakng dan sanak-keluarga yang lain dan diutuslah doa orang untuk menjemput Ne' Unte' untuk datang ke rumah panjang mereka (NBK, p.23).</p>	bersama.	
--	--	----------	--

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut.

- a. Muafakat adalah cara pengambilan keputusan dengan mendengarkan saranan, pendapat dari semua pihak agar keputusan yang diambil adalah keputusan yang tepat dan bijak.

- b. Pada amnya muafakat mencerminkan keterbukaan dan penghargaan yang tinggi kepada keputusan bersama.
- c. Muafakat merupakan simbol keterbukaan yang mengandungi nilai-nilai demokrasi dengan memberi kesempatan kepada pihak lain untuk berpendapat yang dilandasi semangat kebersamaan untuk mencapai kesepakatan untuk kepentingan bersama.

### 6.2.3.2 Kesolideran

Dalam Kamus Dewan Edisi keempat (2007), *kesolideran* bermakna keadaan bersatu atau keadaan bersepakat.(p.1220). Kesolideran berhubung kait dengan perasaan senasib sepenanggungan. Dalam hidup bermasyarakat, kesolideran ini dapat dirasakan melalui pelbagai peristiwa hidup yang dialami. Misalnya, ketika pelaksanaan ritual keagamaan atau upacara adat lainnya. Secara langsung setiap warga masyarakat akan turut serta sesuai dengan bidang, kemampuan, dan fungsinya di dalam masyarakat. Komuniti Dayak Kanayatn termasuk komuniti yang mempunyai tingkat kesolideran yang tinggi terhadap sesama manusia bahkan terhadap makhluk hidup lainnya. Kesolideran ini mencakupi kesolideran dalam pelaksanaan adat resam, kesolideran dalam menghadapi musibah, serta kesolideran dalam berbagi kemujuran dan kebahagiaan.

Kehidupan komuniti Dayak Kanayatn diatur oleh sejumlah tradisi dan kebiasaan-kebiasaan dalam mengimplementasikan adat resam yang mereka pusakai. Satu di antara tradisi tersebut adalah tradisi menyambut kepala kayau. Seluruh warga turut serta dalam kegembiraan menyambut kepala kayau yang diperoleh kaum lelaki pada saat berperang. Mereka berpesta sambil menari diiringi muzik-muzik tradisional yang beriramakan kemenangan. Keikutsertaan seluruh warga menambah kentalnya

semangat kebersamaan dan kekeluargaan dalam melaksanakan upacara adat.

Keikutsertaan warga dapat dilihat pada kutipan berikut ini.

Kebetulan pada malam itu, orang-orang sekampung sedang berpesta sambil menari dan bergembira ria menyambut kepala kayau. “Pergilah ke sana Bunsu’ walaupun sakit menarilah, tabu kalau tidak menari,” kata mertuanya. “Bagaimana mahu menari, badanku tidak sihat,” jawab Bunsu’. “Menarilah walaupun hanya ala kadar,” saran mertuanya (SBdSM, p.89).

Kesolideran di tengah masyarakat juga muncul ketika menghadapi musibah. Musibah merupakan sebahagian daripada kehidupan manusia yang datang tanpa dapat diduga. Kesolideran ini ditunjukkan dengan cara memberi pertolongan, bantuan, dan penghiburan kepada yang tertimpa musibah. Dalam cerita yang dianalisis keluarga Ne’ Barukng Kulup tertimpa musibah. Anak sulungnya, Jumawar, jatuh daripada pohon rambutan dan didapati dalam keadaan sudah tidak bernyawa, tubuhnya hancur terhempas di atas batu di tepian mandi mereka.

Kesolideran burung *rasi* yang sedang berada di tempat itu segera muncul. Tanpa diminta mereka mengutip potongan tubuh yang hancur itu dan menyusun potongan-potongan tubuh Jumawar sehingga utuh seperti semula. Rasa solider yang tinggi ini dapat dilihat pada kutipan berikut ini.

“Kami dapat mengambilnya,” tiba-tiba burung *Keto*, *Buria’*, *Kutuk* dan yang lainnya berkata seperti layaknya manusia. Orang-orang yang berada di tempat itu terkejut ketika mendengar burung-burung itu dapat berkata-kata seperti manusia. Burung-burung itu kemudian segera terbang ke dalam jurang. Mereka mengumpulkan serpihan tubuh Jamawar yang telah *ampor* (NBK, p.19).

Komuniti Dayak Kanayatn mempunyai kebiasaan berkongsi dengan jirannya apabila mendapat kemujuran. Kebiasaan berkongsi ini merupakan wujud kesolideran seperti yang dilakukan oleh Guanse dalam cerita M. Dia memberikan kulit *tarap*, pinang, dan sirih kepada keluarga dan sahabatnya sebagai syarat untuk pergi mengayau.

Semuanya mendapat bahagian kukit *tarap* itu, untuk Paktuanya, dirinya sendiri, bibinya, ibunya, bapaknya, Bangkalas, termasuk kawan-kawannya yang ikut ke hutan untuk mengambil kulit *tarap* itu (M, p.51–52).

Pinang yang dipetik itu pun kemudian dibahagi-bahagikan. Paktuanya pun mendekati. “Paktua, bahagi-bahagikan daun sirih ini,” kata Guanse (M, p.53).

Kesolideran juga tampak ketika jiran di persekitaran melaksanakan hajatan seperti pesta khatan dan perkahwinan. Semua warga dengan senang hati dan perasaan yang gembira mengikuti hajatan yang diselenggarakan.

Panitia pernikahan dibentuk. Ada yang mempersiapkan daun, kayu api, bambu untuk makanan dan dapur pesta. Kaum ibu menjemur padi, dan sebagainya (DB, p.37)

Kampung yang biasanya sepi, berubah menjadi ramai, gegak gempita kerana semua warga bersama penduduk kampung terdekat turut diundang dalam persiapan perkahwinan agung ini (DB, p.37).

Untuk memestakannya, ada yang menumbuk padi, menumbuk beras ketan, ada yang mencari buluh, mencari daun, orang sekampung itu turut terlibat (BK, p.70).

Kebiasaan berkongsi kemujuran ini juga dilakukan tokoh Ne’ Rarapm dan Ne’ Gambang Gambarang. Kedua-dua perempuan ini sama-sama sedang mengandung dan ingin memakan buah asam bambu dan pada saat yang sama kedua-duanya sedang mencari buah asam yang gugur di hutan itu. Ternyata kedua-duanya hanya menemui sebiji asam. Kedua-dua perempuan ini akhirnya sepakat membahagikan sebiji asam itu untuk dinikmati bersama. Sikap ini menunjukkan kesolideran yang tinggi di antara kedua-duanya.

Mereka hanya menemui sebiji asam saja. “Waduh, bagaimana, asam yang kita dapat hanya sebiji?,” kata Ne’ Rarapm. “Bagaimana lagi, kita bahagi dua sahaja, tapi dengan satu perjanjian,” kata Ne’ Gambang Gambarang. “Apa perjanjian tersebut?” tanya Ne’ Rarapm. “Kalau anakmu lelaki, dan anakku perempuan kita jodohkan, sebaliknya kalau anakku lelaki dan anakmu perempuan akan kita jodohkan,” kata Ne’ Gambang Gambarang. “Baiklah,” kata Ne’ Rarapm. Mereka pulang ke rumah masing-masing. (RS, p.39).

**Jadual 6.13: Kesolideran**

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>kesolideran</i>	<p>Kebetulan pada malam itu, orang-orang sekampung sedang berpesta sambil menari dan bergembira ria menyambut kepala kayau. “Pergilah ke sana Bunsu’ walaupun sakit menarilah, tabu kalau tidak menari,” kata mertuanya. “Bagaimana mahu menari, badanku tidak sihat,” jawab Bunsu’. “Menarilah walaupun hanya ala kadarnya,” saran mertuanya (SBdSM, p.89).</p> <p>Semuanya mendapat bahagian kukit <i>tarap</i> itu, untuk Paktuanya, dirinya sendiri, bibinya, ibunya, bapanya, Bangkalas, termasuk kawan-kawannya yang ikut ke hutan untuk mengambil kulit <i>tarap</i> itu (M, p.51–52).</p>	<p>Kesolideran adalah perasaan yang timbul dalam diri seseorang kerana pelbagai dorongan dalam hati yang membuatnya tergerak untuk terlibat dalam suatu aktiviti. Perasaan ini muncul kerana orang yang bersangkutan merasa peduli. Kesoliderannya berhubung kait dengan musibah, kegembiraan, dan keberuntungan. Faktor-faktor inilah yang menggerakkan hati, fikiran, dan tindakan seseorang sehingga dia rela melakukan sesuatu.</p>	<p>Kesolideran adalah simbol kepedulian yang mendorong orang untuk melakukan sesuatu, misalnya memberi bantuan, pertolongan, dan perhatian.</p> <p>Kesolideran adalah simbol kemurahan hati yang mendorong orang bersedia memberi dan berbagi.</p> <p>Kesolideran adalah simbol dari pengorbanan. Orang yang demikian biasanya rela berkorban waktu, tenaga, fikiran bahkan harta. .</p>

Kesolideran adalah perasaan yang timbul dalam diri seseorang kerana pelbagai dorongan dalam hati yang membuatnya tergerak untuk terlibat dalam suatu aktiviti. Perasaan ini muncul kerana orang yang bersangkutan merasa peduli. Kesoliderannya berhubung kait dengan musibah, kegembiraan, dan keberuntungan. Faktor-faktor inilah yang menggerakkan hati, fikiran, dan tindakan seseorang sehingga dia rela melakukan sesuatu.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Kesolideran adalah simbol kepedulian yang mendorong orang untuk melakukan sesuatu, misalnya memberi bantuan, pertolongan, dan perhatian.
- b. Kesolideran adalah simbol kemurahan hati yang mendorong orang bersedia memberi dan berkongsi dengan sesamanya.
- c. Kesolideran adalah simbol dari pengorbanan. Orang yang demikian biasanya rela berkorban waktu, tenaga, fikiran bahkan harta.

### **6.2.3.3 Patuh pada Ketentuan Adat**

Masyarakat yang patuh pada ketentuan adat dan tradisi tergolong masyarakat yang bertamadun tinggi. Masyarakat yang demikian pada amnya menjunjung tinggi adat resam yang berlaku yang diwariskan oleh nenek moyang mereka. Menurut Andreas Muhrotien (2012), kepatuhan terhadap adat resam tersebut berhubung kait dengan aspek religi, sosial, dan ekonomi (p.22). Aspek religi merangkumi adat istiadat yang berhubung kait dengan kepercayaan tempatan. Aspek sosial merangkumi adat dan tradisi yang berhubung kait dengan masalah-masalah sosial kemasyarakatan, dan aspek ekonomi merangkumi adat dan tradisi yang berhubung kait dengan ekonomi masyarakat.

Dalam cerita yang dianalisis ditemukan bahawa kepatuhan terhadap adat tergambar pada tradisi-tradisi yang secara taat dilaksanakan dalam hidup sehari-hari. Dalam cerita NBK dikisahkan bahawa Ne' Jaek termasuk tokoh yang tidak taat pada ketentuan adat dan tradisi. Kerana kemarahannya, dia tidak mengkhatakan Baruakng hingga akhirnya dijuluki Baruakng Kulup. Tanggungjawab orang tua adalah mengkhatakan anak lelakinya agar perjalanan hidup anak memenuhi ketentuan adat

yang berlaku. Dengan demikian Ne' Ja'ek telah melanggar adat dan membuat malu anaknya.

Disebabkan babi yang dipersiapkan untuk berkhatan itu sudah mati, maka Baruakng pun akhirnya tidak pernah berkhatan. Baruakng tetap *kulup*. Kerana tidak pernah berkhatan maka Baruakng digelar *Ne' Baruakng Kulup*. (NBK, p.14).

Hal yang sama juga dilakukan Ne' Baruakng. Dalam perantauannya ke bumi, dia telah melanggar nasihat ibundanya hingga dua kali. Sebagai hukumannya, dia berkahwin dengan dua perempuan cantik yang sebenarnya adalah jelmaan hantu. Baruakng baru menyedarinya setelah anak yang dilahirkan oleh kedua-dua isterinya itu berupa burung dan binatang dan yang cacat. Melihat keadaan isterinya yang demikian diam-diam Baruakng meninggalkan kedua-duanya dan akhirnya Baruakng berkahwin dengan manusia yang sesungguhnya, iaitu Ne' Jamani Tabikng Tingi. Perbuatan Baruakng ini pun melanggar ketentuan adat yang berlaku. Dia tidak pernah menceraikan kedua isterinya sesuai dengan ketentuan adat dan sebenarnya belum dibolehkan berkahwin lagi jika belum bercerai dengan isteri yang sebelumnya.

Ketidakpatuhan terhadap kebiasaan/tradisi juga dilakukan oleh Jumawar. Dia tidak menghiraukan tawaran ibundanya untuk mencicipi kerak nasi dan tidak menghiraukan kicauan burung keto dan buria' mengakibatkan Jumawar terjatuh karena *sumpanan* (kempunan). Ketidakpatuhan terhadap kebiasaan, adat istiadat, dan tradisi yang berlaku dipercayai oleh komuniti Dayak Kanayatn dapat mendatangkan musibah bagi yang melanggarnya.

Tradisi-tradisi lain yang juga tetap dilakukan Dayak Kanayatn dalam cerita yang dianalisis adalah tradisi *batalah* dan berkhatan. Sudah menjadi tugas dan kewajipan orang tua untuk memberi nama (*batalah*) pada anaknya yang baru lahir sehingga anak tersebut mempunyai identiti yang dapat dikenali sesiapaapun. Demikian pula halnya

berkhatan, selain memenuhi ketentuan adat, berkhatan juga sangat penting bagi kesihatan. Kedua-dua tradisi ini merupakan tradisi yang mengukuhkan komuniti Dayak Kanayatn dalam hidup bermasyarakat dan memberikan rasa bangga bagi orang tua kerana telah berhasil melaksanakan tugas dan kewajipannya dalam menghantar anak-anaknya menjadi warga masyarakat yang taat pada adat dan tradisi.

Pada keesokan harinya mereka mengadakan adat *batalah* (memberi nama pada bayi). “Siapa bidannya?” tanya orang-orang yang datang itu, “Saya bersalin sendiri, tiada bidan yang menolong saya bersalin,” kata isterinya. Dia tidak berani berterus terang kerana anak itu bukan dilahirkannya sendiri. Cuma acara pemberian nama saja. “Hendak diberi nama apa?” tanya ibunya. Jawab bapanya, “Berilah nama Doakng.” Anak itu pun dinamakan Doakng. (ND, p.58).

Tepat di atas kepalanya disembelih seekor ayam. Paktuanya sendiri yang mengkhatakan Guanse. Acara berkhatan itu pun dipestakan. Guanse pun menjalani pantang yang biasa dilakukan oleh lelaki yang berkhatan (M, p.52).

Apabila terjadi pelanggaran terhadap adat dan tradisi, sebagai warga masyarakat, orang Kanayatn wajib dikenakan sanksi. Hukuman yang diberikan sesuai dengan kesalahan yang dilakukan. Dalam cerita NBK, Baruakng Kulup melakukan kesalahan terhadap kedua-dua isterinya yang terdahulu kerana telah meninggalkan mereka tanpa pemberitahuan dan berkahwin dengan perempuan lain sementara ikatan perkahwinan sebelumnya belum diputuskan dengan adat perceraian. Namun, sebagai warga masyarakat yang baik, Baruakng dan isterinya membayar adat perceraian tersebut sesuai dengan tuntutan dan ketentuan adat yang berlaku.

Dengan pembayaran tuntutan adat, hubungan antara Baruakng Kulup dengan mantan isteri-isterinya terjalin dengan baik kembali. Mereka saling mengakui bahawa mereka bersaudara satu dengan yang lainnya.

“Saya gembira kamu mahu datang dan memaafkan saya,” ujar Ne’ Baruakng kepada kedua-dua mantan isterinya itu. Sementara itu perangkat adat yang kurang telah dipenuhi dan diserahkan oleh kerabat Ne’ Baruakng kepada Ne’

Si Putih dan Ne' Si Petor. "Inilah kekurangan perangkat adat kami, bawalah pulang. Kalau masih ada yang salah mohon dimaafkan," kata Ne' Jamani mewakili Ne' Baruakng. (NBK, p.24–25).

**Jadual 6.14:** Patuh terhadap Ketentuan Adat

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>Patuh terhadap Ketentuan Adat</i>	<p>Tepat di atas kepalanya disembelih seekor ayam. Paktuanya sendiri yang mengkhatakan Guanse. Acara berkhatan itu pun dipestakan. Guanse pun menjalani pantang yang biasa dilakukan oleh lelaki yang berkhatan (M, p.52).</p> <p>"Saya gembira kamu mahu datang dan memaafkan saya," ujar Ne' Baruakng kepada kedua-dua mantan isterinya itu. Sementara itu perangkat adat yang kurang telah dipenuhi dan diserahkan oleh kerabat Ne' Baruakng kepada Ne' Si Putih dan Ne' Si Petor. "Inilah kekurangan perangkat adat kami, bawalah pulang. Kalau masih ada yang salah mohon dimaafkan," kata Ne' Jamani mewakili Ne' Baruakng. (NBK, p.24–25).</p>	<p>Patuh kepada ketentuan adat menempatkan seseorang sebagai warga masyarakat yang baik.</p> <p>Ketidakpatuhan terhadap kebiasaan, adat, dan tradisi dapat menimbulkan musibah bagi yang bersangkutan</p>	<p>Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol tanggungjawab yang sememangnya harus ditunjukkan oleh semua warga masyarakat.</p> <p>Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol penghargaan dan penghormatan yang tinggi terhadap ketentuan adat yang berlaku.</p>

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut.

- a. Ketentuan adat merupakan simbol tanggungjawab yang sememangnya harus ditunjukkan oleh semua warga masyarakat.
- b. Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol penghargaan dan penghormatan yang tinggi terhadap ketentuan adat yang berlaku.
- c. Patuh kepada ketentuan adat menempatkan seseorang sebagai warga masyarakat yang baik.
- d. Patuh kepada ketentuan adat menghindarkan seseorang daripada musibah atau kemalangan.

#### 6.2.3.4 Persahabatan

Dalam cerita yang dianalisis persahabatan tidak hanya terjadi antara manusia dengan manusia, tetapi persahabatan antara sesama makhluk hidup. Ne' Jaek bersahabat dengan tikus dan burung pipit, kura-kura bersahabat dengan kijang, Ne' Doakng bersahabat dengan *Bujakng Nyangko*. Guanse bersahabat dengan beruang, *oakng tajo*, dan ular, Dara Bojang bersahabat dengan binatang hutan, dan Pak Caru bersahabat dengan hantu. Dikisahkan bahawa persahabatan itu memiliki dinamikanya tersendiri. Ada persahabatan yang tulus, tetapi ada juga persahabatan kerana ada kepentingan tertentu.

Persahabatan Ne' Ja'ek dengan tikus dan burung pipit terjalin kerana ketiganya merasa sama-sama berkepentingan dengan padi yang dibawa terbang oleh burung pipit. Ketiga-tiga sahabat itu bersepakat bahawa mereka sama-sama berhak untuk memiliki padi tersebut. Mereka kemudian mengikat perjanjian satu dengan yang lainnya.

“Begini, Tikus dan Pipit! Kalau padi ini kalian makan maka padi ini akan habis. Tapi kalau saya yang menyimpan dan menanamnya, maka padi ini akan menjadi

banyak. Kita pun akan dapat terus-menerus memakannya di dunia ini,” jelas Ne’ Ja’ek pada Tikus dan Pipit itu.

Tikus kelihatan berfikir sejenak, dan sesaat kemudian kedua-duanya mengangguk tanda setuju.

“Kalau begitu, baiklah! Cuma harus diingat bahawa padi itu milik kita bertiga. Untuk itu kita harus membuat perjanjian terlebih dahulu,” ujar Pipit kepada Ne’ Ja’ek dan Tikus (NBK, p.4).

Berbeza dengan persahabatan antara Kura Kura dan Kijang. Kura Kura bukanlah sahabat yang baik, ia tidak jujur dan ingin untung sendiri. Ia sengaja membohongi sahabatnya.

Disebabkan perjalanan yang cukup jauh, hanya sedikit sahaja daging babi yang tinggal di dalam pengambin Kijang. Setibanya di jalan besar di dekat simpang rumahnya, bertanyalah Kijang, “Mengapa daging babiku hanya tinggal sedikit ya, apakah kamu ada melihatnya terjatuh dari pengambinku?” “Saya tidak melihatnya,” jawab Kura-kura. “Mungkin jatuh kerana kamu terlalu cepat berjalan,” kata Kura-kura meyakinkan sahabatnya itu. Walhal Kura-kura sudah berbohong dengan sahabatnya itu. Setiap kerat daging babi yang terjatuh dari pengambin Kijang dipungutnya dan disimpan dalam pengambinnya (KKdK, p.83).

Sahabat yang baik adalah sahabat yang saling menghargai dan berkongsi apabila ada rezeki. Doakng yang baru pertama kali belajar berburu berjumpa dengan *Bujakng Nyangko* yang pada hari itu juga sedang berburu. Kedua-duanya sama-sama menyempit seekor kera. Meskipun baru pertama kali berjumpa, kedua makhluk yang berbeza alam ini saling menyapa dan berkongsi hasil buruannya dengan adil.

Di tempat itulah, mereka berdua membahagi tubuh monyet itu, masing-masing sebahagian, sebahagian untuk hantu itu, sebahagian untuk Doakng. Hantu itu pun berkata, “Kita berdua bersahabat sahaja, kalau kamu hendak pergi ke mana-mana, atau ada keperluan sebut sahaja namaku, *Bujakng Nyangko*, kita akan dapat bertemu kembali.” Setelah binatang buruan itu dibahagikan menjadi dua bahagian mereka pun pulang ke rumah masing-masing. (ND, p.60).

Dalam cerita yang dianalisis didapati ada beberapa tokoh hantu dengan watak yang berbeza pula. Diceritakan ada raksasa yang berhati bengis yang pekerjaannya

adalah memangsa manusia, namun ada pula yang berhati mulia yang menolong manusia, bersahabat dengan manusia, bahkan berkahwin dengan manusia. *Bujakng Nyangko*, misalnya, ia berkahwin dengan manusia.

Ria sinir adalah anak *Bujakng Nyangko*. Ibunya adalah Ne' Rarapm yang tinggal di Jajawe. Setelah mereka berkahwin, *Bujakng Nyangko* raib dan tinggal di bukit Samabuing (RS, p.39).

**Jadual 6.15:** Persahabatan

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>persahabatan</i>	<p>“Saya tidak melihatnya,” jawab Kura-kura.            “Mungkin jatuh kerana kamu terlalu cepat berjalan,” kata Kura-kura meyakinkan sahabatnya itu. Walhal Kura-kura sudah berbohong dengan sahabatnya itu. Setiap kerat daging babi yang terjatuh dari pengambin Kijang dipungutnya dan disimpan dalam pengambinnya (KKdK, p.83).</p> <p>“Kita berdua ini bersahabat saja, kalau kamu akan pergi, atau ada keperluan sebut saja namaku, <i>Bujakng Nyangko</i>, kita akan dapat bertemu kembali.” Setelah binatang buruan itu dibahagikan menjadi dua bahagian mereka pulang ke rumah masing-masing (ND, p.60).</p>	<p>Persahabatan adalah sebuah hubungan timbal balik antara dua orang atau lebih. Persahabatan yang baik adalah persahabatan yang dilandasi oleh ketulusan. Namun ada kalanya persahabatan itu terjalin kerana adanya kepentingan yang dianggap menguntungkan. Tidak jarang seorang sahabat berkhianat kepada sahabatnya demi kepentingan tertentu</p>	<p>Persahabatan merupakan simbol penerimaan diri terhadap seseorang tanpa syarat. Persahabatan yang demikian adalah persahabatan yang tulus tanpa ada maksud lain di sebalik persahabatan itu.</p> <p>Persahabatan adalah simbol kehormatan terhadap perbezaan. Sahabat yang baik adalah sahabat yang dapat menghargai dan menghormati sahabatnya.</p> <p>Persahabatan adalah simbol kesediaan untuk berkongsi, bukan hanya berbagi rezeki tetapi juga berkongsi dalam menghadapi kesulitan atau kemalangan.</p>

Persahabatan adalah sebuah hubungan timbal balik antara dua orang atau lebih. Persahabatan yang baik adalah persahabatan yang dilandasi oleh ketulusan. Namun ada kalanya persahabatan itu terjalin kerana adanya kepentingan yang dianggap menguntungkan. Tidak jarang seorang sahabat berkhianat kepada sahabatnya sendiri demi kepentingan dan keuntungan peribadi.

Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Persahabatan merupakan simbol penerimaan diri terhadap seseorang tanpa syarat. Persahabatan yang demikian adalah persahabatan yang tulus tanpa ada maksud lain di sebalik persahabatan itu.
- b. Persahabatan adalah simbol kehormatan terhadap perbezaan. Sahabat yang baik adalah sahabat yang dapat menghargai dan menghormati sahabatnya.
- c. Persahabatan adalah simbol kesediaan untuk berbagi, bukan hanya berbagi rezeki tetapi juga berbagi dalam menghadapi kesulitan atau kemalangan.

#### **6.2.3.5 Kekerabatan**

Kekerabatan dalam komuniti Dayak Kanayatn sangatlah rapat. Oleh kerana itu setiap warga masyarakat harus mengetahui dengan pasti siapa sahaja sanak saudaranya. Salasilah keturunan menjadi hal yang sangat penting dalam hidup bermasyarakat kerana berhubung kait dengan kepemilikan kawasan sebagai milik bersama dan pensyaran perkahwinan. Warga masyarakat yang berasal dari keturunan yang sama memiliki kawasan berupa hutan yang ditanami buah-buahan seperti durian, cempedak, langsung, asam, rambai, petai, dan lain-lain. Kawasan tersebut merupakan peninggalan nenek moyang mereka yang dalam bahasa Dayak Kanayatn dinamakan *timawakng* (tembawang). Semua saudara mara yang berasal dari keturunan yang sama berhak atau buah-buahan yang ada pada kawasan tersebut.

Lelaki dan perempuan yang berasal dari keturunan yang sama tidak dibenarkan untuk berkahwin kerana mereka masih memiliki pertalian darah. Dikhawatiri anak-anak yang dilahirkan dengan pasangan sedarah akan cacat atau memiliki kelainan mental. Oleh sebab itu saling mengenal dengan baik kekerabatan antara sesama warga masyarakat sangat dianjurkan untuk menghindari perkahwinan seketurunan.

Dalam cerita yang dianalisis, Ne' Baruakng Kulup berusaha membina hubungan yang baik dengan saudara tirinya yang berkedudukan di bumi. Kerana kecintaannya kepada saudara-saudaranya itu, Baruakng berusaha membawakan benih padi ke bumi supaya kerabatnya memiliki makanan pokok yang sama dengan dirinya.

Ne' Baruakng dan keempat bersaudara itu terkejut. Mereka tidak menyangka bahawa mereka rupanya bersaudara. Dara Amutn lalu menceritakan kejadian masa lalunya ketika bersama suaminya Ne' Ja'ek. Tidak terasa airmatanya mengalir ke pipi. Dara Amutn menangis sedih. (NBK, p.10).

"Ibu, Ibu!" seru Tumbak Lasok memanggil ibunya, Dara Amutn. "Ada apa? Oh Kau Baruakng!" kata Dara Amutn yang terkejut melihat kedatangan Baruakng. "Dia berhasil membawa padi, Bu, ini," ujar Tumbak Lasok sambil memberikan bibit padi itu kepada ibunya. Dara Amutn gembira melihat kejayaan Baruakng walaupun ia belum tahu bagaimana cara menanamnya. (NBK, p.13).

Guanse dalam cerita M, berusaha membina hubungan yang baik dengan ayahnya dan meskipun ayahnya sangat tidak suka kepadanya. Guanse menyedari bahawa hubungan kekerabatan tidak dapat terputus walaupun ayahnya sudah meninggalkan ibunya dan berkahwin dengan perempuan lain.

Maka pada tengah hari itu, orang tuanya, Paktuanya, dan semua saudaramaranya berkumpul untuk membuktikan kepada Maniamas bahawa Guanse adalah anaknya. Disuruhlah Guanse makan berkongsi dengan Maniamas. Setelah bahagian makanannya habis, anak itu pun terus mengambil bahagian bapanya, kata Paktua dan neneknya, "Bagaimana kamu ingin menyangkal anakmu dan mengatakan bahawa dia bukan anakmu, lihatlah cara dia makan" (M, p.51).

Begitu pula dengan kekerabatan antara anak-anak Ne' Baruakng Kulup yang wujud sebagai burung dan *rasi* yang wujud sebagai hantu atau makhluk ghaib yang lain, dan yang wujud sebagai manusia. Mereka saling menolong satu dengan yang lainnya, dapat hidup berdampingan dalam suatu kawasan meskipun mereka berbeza satu dengan yang lainnya.

Hari demi hari berlalu. Ne' Baruakng bersama Ne' Jamani dan anak-anaknya kembali hidup dalam suasana bahagia di rumah panjang mereka. Pesan abang-abang mereka para burung dan binatang *rasi* serta hantu-hantu tetap diingat oleh keturunan Patih Mawar Ampor Gayokng, Umu' Arakng, dan Sone hingga kini (NBK, 25).

**Jadual 6.16:** Kekerabatan

<b>Simbol</b>	<b>Konteks</b>	<b>Penjelasan</b>	<b>Pentafsiran</b>
<i>kekerabatan</i>	<p>Ne' Baruakng dan keempat bersaudara itu terkejut. Mereka tidak menyangka bahawa mereka rupanya bersaudara. Dara Amutn lalu menceritakan kejadian masa lalunya ketika bersama suaminya Ne' Ja'ek. Tidak terasa airmatanya mengalir ke pipi. Dara Amutn menangis sedih. (NBK, p.10).</p> <p>Maka pada tengah hari itu, orang tuanya, Paktuanya, dan semua saudaramaranya berkumpul untuk membuktikan kepada Maniamas bahawa Guanse adalah anaknya. Disuruhlah Guanse makan berkongsi dengan Maniamas. Setelah bahagian</p>	<p>Pengetahuan tentang salasilah keturunan perlu dipusakai. Hal ini bermanfaat untuk saling mengenal dengan pasti siapa-siapa sahaja warga masyarakat yang memiliki kekerabatan dengan diri kita.</p>	<p>Kekerabatan adalah lambang hubungan darah yang bermakna bahawa tidak boleh terjadi perkahwinan antara orang yang tergolong satu keturunan. Dikhuatiri keturunannya akan cacat baik secara fizikal mahupun secara mental.</p> <p>Kekerabatan adalah lambang kepemilikan terhadap warisan bersama yang diwariskan oleh nenek moyang. Semua keturunan wajib memelihara dan menjaga warisan tersebut.</p> <p>Kekerabatan adalah lambang ikatan pemersatu yang tidak dapat</p>

	<p>makanannya habis, anak itu pun terus mengambil bahagian bapanya, kata Paktua dan neneknya, “Bagaimana kamu ingin menyangkal anakmu dan mengatakan bahawa dia bukan anakmu, lihatlah cara dia makan.” (M, p.51).</p> <p>Hari demi hari berlalu. Ne’ Baruakng bersama Ne’ Jamani dan anak-anaknya kembali hidup dalam suasana bahagia di rumah panjang mereka. Pesan abang-abang mereka para burung dan binatang <i>rasi</i> serta hantu-hantu tetap diingat oleh keturunan Patih Mawar Ampor Gayokng, Umu’ Arakng, dan Sone hingga kini (NBK, p.25).</p>	<p>diputuskan oleh perceraian. Kekerabatan tetap terjalin meskipun orang tuanya telah bercerai.</p> <p>Kekerabatan adalah lambang hubungan yang harmonis sebab bagaimanapun orang yang berkerabat menyedari sepenuhnya bahawa mereka berasal dari keturunan yang sama. Mereka selalu menjaga hubungan baik dan tali silaturahmi.</p>
--	--	--

Pengetahuan tentang salasilah keturunan perlu dipusakai. Hal ini bermanfaat untuk saling mengenal dengan pasti siapa-siapa sahaja warga masyarakat yang memiliki kekerabatan dengan diri kita. Berdasarkan huraian tersebut dapat disimpulkan hal-hal berikut ini.

- a. Kekerabatan adalah lambang hubungan darah yang bermakna bahawa tidak boleh terjadi perkahwinan antara orang yang tergolong satu keturunan. Dikhuatiri keturunannya akan cacat baik secara fizikal mahupun secara mental.

- b. Kekerabatan adalah lambang kepemilikan terhadap warisan bersama yang diwariskan oleh nenek moyang. Semua keturunan wajib memelihara dan menjaga warisan tersebut.
- c. Kekerabatan adalah lambang ikatan pemersatu yang tidak dapat diputuskan oleh perceraian. Kekerabatan tetap terjalin meskipun orang tuanya telah bercerai.
- d. Kekerabatan adalah lambang hubungan yang harmonis sebab bagaimanapun orang yang berkerabat menyadari sepenuhnya bahawa mereka berasal dari keturunan yang sama. Mereka selalu menjaga hubungan baik dan tali silaturahmi.

Secara keseluruhan pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dipaparkan dalam jadual berikut ini.

**Jadual 6.17:** Tafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan

No.	Simbol Spiritual	Tafsiran terhadap Simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan
1.	tradisi <i>batalah</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Upacara <i>batalah</i> merupakan simbol ucapan syukur atas lahirnya anak dalam keluarga yang dimaknai sebagai kurniaan <i>Jubata</i>.</li> <li>b. Upacara <i>batalah</i> adalah simbol pengukuhan bagi seorang anak. Dalam upacara tersebut secara adat, anak dikukuhkan sebagai warga keluarga dan warga masyarakat dan nama diberikan kepadanya merupakan simbol jati dirinya.</li> </ul>
2.	tradisi berkhatan	<ul style="list-style-type: none"> <li>a. Berkhatan adalah simbol kedewasaan. Lelaki yang sudah berkhatan sudah tergolong akil balik, sudah dewasa. Dia sudah boleh ikut serta dalam pelbagai upacara adat dan tradisi-tradisi. Dalam komuniti Dayak Kanayatn lelaki yang sudah berkhatan sudah boleh pergi mengayau.</li> <li>b. Berkhatan adalah simbol harga diri. Lelaki yang tidak berkhatan akan mendapat cemuhan dari masyarakatnya dengan sebutan kulup. Sebutan kulup akan mendatangkan malu dan aib bagi dirinya sendiri dan juga keluarganya. Harga diri daripada lelaki yang tidak berkhatan rendah di mata adat dan masyarakat.</li> <li>c. Berkhatan adalah simbol ketaatan kepada adat resam</li> </ul>

		yang berlaku. Orang tua mempunyai tanggung jawab untuk mengkhatakn anak lelakinya. Orang tua harus mampu memberi contoh dan teladan dalam memenuhi ketentuan adat yang berlaku. Ketidaktaatan orang tua kepada aturan adat mendatangkan aib bagi anak-anak dan keluarganya.
3.	tradisi mengayau	<p>a. Mengayau adalah simbol kepatuhan pada adat dan tradisi yang berlaku. Tradisi mengayau hidup di tengah komuniti Dayak Kanayatn sebagai sebuah ketentuan yang harus dijalani oleh kaum lelaki. Kepatuhan kepada adat ini sifatnya mengikat dan wajib untuk dilaksanakan. Dengan pergi mengayau lelaki membuktikan bahawa dia bertanggungjawab pada dirinya sendiri, keluarganya, dan kampung halamannya.</p> <p>b. Mengayau adalah simbol keberanian. Lelaki pemberani tidak takut pergi mengayau. Keberanian ini tentu saja harus disokong oleh keterampilan menggunakan senjata, menguasai strategi perang, dan memiliki kesaktian.</p> <p>c. Mengayau adalah simbol kekuatan dan kesaktian. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa keberhasilan dalam mengayau dapat menambah kekuatan mereka. Semakin banyak kelapa kayau yang mereka dapatkan maka semakin kuat dan saktilah para pengayau. Kepala kayau diyakini dapat menambah kekuatan dan kesaktian sebab kekuatan manusia pada hakikatnya terletak pada kepalanya.</p>
4.	tradisi <i>notokng</i>	<p>a. Upacara <i>notokng</i> merupakan simbol pemenuhan janji. Dalam upacara ini keturunan para pengayau melaksanakan permintaan orang yang dikayau untuk memberi makan kepada kepala kayau selama tujuh keturunan. Pemenuhan janji ini bermaksud untuk menghapus dosa para pengayau dan memberikan ketenteraman kepada arwah kepala kayau.</p> <p>b. Upacara <i>notokng</i> merupakan simbol bersih bumi/kampung. Pelaksanaan upacara ini dimaksudkan untuk membersihkan kampung agar terhindar daripada bencana dan marabahaya.</p>
5.	upacara <i>baliatn</i>	tradisi <i>baliatn</i> merupakan simbol daripada sarana penyembuhan yang tidak hanya mengubati spiritual pesakit tetapi lebih utamanya aspek spiritualnya.
6.	perkahwinan	<p>a. Perkahwinan merupakan simbol persatuan antara lelaki dan perempuan yang dikukuhkan berdasarkan aturan adat atau agama yang dianut. Persatuan tersebut sifatnya mengikat.</p> <p>b. Perkahwinan merupakan simbol pengukuhan status sosial lelaki dan perempuan. Kedua-dua belah pihak harus mampu setia dan bertanggungjawab atas ikatan</p>

		<p>yang sudah mereka sepakati di hadapan Tuhan, keluarga, dan masyarakat adat.</p> <p>c. Perkahwinan menyatukan keluarga dari kedua-dua belah pihak. Perkahwinan menambah rapat kekerabatan di antara dua keluarga.</p>
7.	perceraian	<p>a. Perceraian merupakan simbol pemutusan hubungan perkahwinan. Lelaki dan perempuan yang bercerai tidak lagi memiliki hubungan suami-isteri.</p> <p>b. Perceraian mengubah status lelaki dan perempuan baik secara moral mahupun secara sosial.</p>
8.	<i>Jubata</i>	<p>a. Dalam komuniti Dayak Kanayatn <i>Jubata</i> memanasifestasikan dirinya dalam seluruh ciptaan-Nya dan <i>Jubata</i> ada di mana-mana.</p> <p>b. <i>Jubata</i> memiliki kekuasaan yang tidak terbatas sehingga Ia dinamakan Yang Mahakuasa.</p>
9.	<i>nyangahatn</i>	<p>a. <i>Nyangahatn</i> merupakan ucapan syukur manusia kepada Tuhan Yang Mahakuasa atas limpahan rahmat-Nya.</p> <p>b. <i>Nyangahatn</i> merupakan keikhlasan untuk berkongsi kepada semua makhluk hidup.</p> <p>c. <i>Nyangahatn</i> mengingatkan manusia bahawa ada makhluk lain yang hidup di persekitaran mereka. Oleh sebab itu manusia perlu menjaga hubungan baik dengan mereka.</p> <p>d. <i>Nyangahatn</i> merupakan ritual yang menghubungkan manusia dengan Tuhan pencipta sekalian alam.</p>
10.	kekuatan ghaib	<p>a. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai adanya makhluk-makhluk ghaib seperti hantu, <i>kamang</i>, dan binatang <i>rasi</i> lainnya yang tidak tampak oleh mata.</p> <p>b. Keberadaan makhluk-makhluk ghaib ini mereka yakini berpengaruh kepada kehidupan mereka.</p> <p>c. Pada amnya makhluk ghaib dipandang sebagai simbol kekuatan yang dapat mendatangkan kebaikan dan juga bencana bagi manusia.</p> <p>d. Oleh sebab itu dalam kepercayaan tempatan, nenek moyang komuniti Dayak Kanayatn mengajarkan kepada keturunannya untuk selalu menjaga hubungan baik dengan semua makhluk hidup yang ada di persekitaran mereka agar makhluk-makhluk ghaib menjadi sahabat manusia sehingga bencana dapat dihindari.</p>
11.	<i>tariu</i>	<p>a. <i>Tariu</i> merupakan simbol keberanian yang membuat para pengayau tidak gentar sama sekali dalam menghadapi musuh.</p> <p>b. <i>Tariu</i> merupakan simbol jempunan yang mendatangkan kekuatan magis kepada mereka yang bertariu sebab <i>tariu</i> yang mereka lakukan sesungguhnya menjemput kekuatan magis yang dimiliki oleh makhluk-makhluk ghaib yang ada di persekitaran mereka untuk bersama-sama dengan mereka bertempur dalam peperangan. Kekuatan magis inilah yang membuat mereka bertambah sakti dan pada amnya tidak terkalahkan.</p>

12.	muafakat	<p>a. Muafakat adalah cara pengambilan keputusan dengan mendengarkan saranan, pendapat dari pelbagai pihak agar keputusan yang diambil adalah keputusan yang tepat dan bijak.</p> <p>b. Pada amnya muafakat mencerminkan keterbukaan dan penghargaan yang tinggi kepada keputusan bersama.</p> <p>c. Muafakat merupakan simbol keterbukaan yang mengandungi nilai-nilai demokrasi dengan memberi kesempatan kepada pihak lain untuk berpendapat yang dilandasi semangat kebersamaan untuk mencapai kesepakatan untuk kepentingan bersama.</p>
13.	kesolideran	<p>a. Ketentuan adat merupakan simbol dari tanggungjawab yang sememangnya harus ditunjukkan oleh semua warga masyarakat.</p> <p>b. Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol penghargaan dan penghormatan yang tinggi terhadap ketentuan adat yang berlaku.</p> <p>c. Patuh kepada ketentuan adat menempatkan seseorang sebagai warga masyarakat yang baik.</p> <p>d. Patuh kepada ketentuan adat menghindarkan seseorang daripada musibah atau kemalangan.</p>
14.	patuh kepada adat resam	<p>a. Ketentuan adat merupakan simbol dari tanggungjawab yang sememangnya harus ditunjukkan oleh semua warga masyarakat.</p> <p>b. Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol penghargaan dan penghormatan yang tinggi terhadap ketentuan adat yang berlaku.</p> <p>c. Patuh kepada ketentuan adat menempatkan seseorang sebagai warga masyarakat yang baik.</p> <p>d. Patuh kepada ketentuan adat menghindarkan seseorang daripada musibah atau kemalangan.</p>
15.	persahabatan	<p>a. Persahabatan merupakan simbol penerimaan diri terhadap seseorang tanpa syarat. Persahabatan yang demikian adalah persahabatan yang tulus tanpa ada maksud lain di sebalik persahabatan itu.</p> <p>b. Persahabatan adalah simbol kehormatan terhadap perbezaan. Sahabat yang baik adalah sahabat yang dapat menghargai dan menghormati sahabatnya.</p> <p>c. Persahabatan adalah simbol kesediaan untuk berbagi, bukan hanya berbagi rezeki tetapi juga berbagi dalam menghadapi kesulitan atau kemalangan</p>
16.	kekerabatan	<p>a. Kekerabatan adalah lambang hubungan darah yang bermakna bahawa tidak boleh terjadi perkahwinan antara orang yang tergolong satu keturunan. Dikhuatiri keturunannya akan cacat baik secara spiritual mahupun secara mental.</p> <p>b. Kekerabatan adalah lambang kepemilikan terhadap warisan bersama yang diwariskan oleh nenek moyang. Semua keturunan wajib memelihara dan menjaga warisan tersebut.</p> <p>c. Kekerabatan adalah lambang ikatan pemersatu yang tidak dapat diputuskan oleh perceraian. Kekerabatan</p>

		<p>tetap terjalin meskipun orang tuanya telah bercerai.</p> <p>d. Kekerabatan adalah lambang hubungan yang harmonis sebab bagaimanapun orang yang berkerabat menyadari sepenuhnya bahawa mereka berasal dari keturunan yang sama. Mereka selalu menjaga hubungan baik dan tali silaturahmi.</p>
--	--	---

### 6.3 Makna Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan

Seperti halnya simbol-simbol fizikal, simbol-simbol spiritual juga mengandungi makna yang tidak sedikit. Menurut Coulson et.al (1689) pengertian kata simbol yang berasal dari bahasa Inggeris disebut *symbol* adalah sesuatu yang menggambarkan sesuatu, khususnya untuk menggambarkan sesuatu yang *in material*, abstrak, suatu idea, kualiti, tanda-tanda suatu objek, dan lain-lain (dipetik daripada Titib, 2003, p.63). Takrif tersebut menandakan bahawa simbol sesungguhnya merujuk kepada sesuatu yang bersifat abstrak. Simbol-simbol yang demikian dalam pengkajian ini dinamakan simbol spiritual. Pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual ini cukup bervariasi dan mendalam. Makna-makna tersebut kemudian dikelompokkan berdasarkan kriteria sebagai berikut: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (4) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (5) makna yang berhubung kait dengan kemuafakatan.

#### 6.3.1 Makna yang Berhubung Kait dengan Kepercayaan Warisan

Makna-makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan merangkumi hal-hal berikut:

- a. Upacara *batalah* merupakan simbol ucapan syukur atas lahirnya anak dalam keluarga yang dimaknai sebagai kurnia dari *Jubata*.
- b. Mengayau adalah simbol kekuatan dan kesaktian. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai bahawa keberhasilan dalam mengayau dapat menambah kekuatan mereka. Semakin banyak kelapa kayau yang mereka dapatkan maka semakin kuat dan saktilah para pengayau. Kepala kayau diyakini dapat menambah kekuatan dan kesaktian sebab kekuatan manusia pada hakikatnya terletak pada kepalanya.
- c. *Notokng* merupakan simbol pemenuhan janji. Dalam upacara ini keturunan para pengayau melaksanakan permintaan orang yang dikayau untuk memberi makan kepada kepala kayau selama tujuh keturunan. Pemenuhan janji ini bermaksud untuk menghapus dosa para pengayau dan memberikan ketenteraman kepada arwah kepala kayau.
- d. Tradisi *baliatn* merupakan simbol daripada sarana penyembuhan yang tidak hanya mengubati spiritual pesakit tetapi lebih utamanya aspek spiritualnya.
- e. Dalam komuniti Dayak Kanayatn *Jubata* memanasifestasikan dirinya dalam seluruh ciptaan-Nya dan *Jubata* ada di mana-mana. *Jubata* memiliki kekuasaan yang tidak terbatas sehingga Ia dinamakan Yang Mahakuasa.
- f. *Nyangahatn* merupakan wujud ucapan syukur manusia kepada Tuhan Yang Mahakuasa atas limpahan rahmat-Nya.
- g. *Nyangahatn* merupakan ritual yang menghubungkan manusia dengan Tuhan pencipta sekalian alam.
- h. Komuniti Dayak Kanayatn mempercayai adanya makhluk-makhluk ghaib seperti hantu, *kamang*, dan binatang *rasi* lainnya yang tidak tampak oleh mata.
- i. Keberadaan makhluk-makhluk ghaib ini mereka yakini berpengaruh kepada kehidupan mereka.

- j. Pada amnya makhluk ghaib dipandang sebagai simbol kekuatan yang dapat mendatangkan kebaikan dan juga bencana bagi manusia.
- k. *Tariu* merupakan simbol jemputan yang mendatangkan kekuatan magis kepada mereka yang bertariu sebab *tariu* yang mereka lakukan sesungguhnya menjemput kekuatan magis yang dimiliki oleh makhluk-makhluk ghaib yang ada di persekitaran mereka untuk bersama-sama dengan mereka bertempur dalam peperangan. Kekuatan magis inilah yang membuat mereka bertambah sakti dan pada amnya tidak terkalahkan.
- l. *Tariu* merupakan simbol keberanian yang membuat para pengayau tidak gentar sama sekali dalam menghadapi musuh.

### **6.3.2 Makna yang Berhubung Kait dengan Tradisi dan Adat Resam**

Makna-makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam merangkumi hal-hal sebagai berikut.

- a. *Batalah* adalah simbol pengukuhan bagi seorang anak. Dalam upacara tersebut secara adat, anak dikukuhkan sebagai warga keluarga dan warga masyarakat dan nama diberikan kepadanya merupakan simbol jati dirinya.
- b. Berkhatan adalah simbol kedewasaan. Lelaki yang sudah berkhatan sudah tergolong akil balik, sudah dewasa. Dia sudah boleh ikut serta dalam pelbagai upacara adat dan tradisi-tradisi. Dalam komuniti Dayak Kanayatn lelaki yang sudah berkhatan sudah boleh pergi mengayau.
- c. Berkhatan adalah simbol ketaatan kepada adat resam yang berlaku. Orang tua mempunyai tanggungjawab untuk mengkhatakan anak lelakinya. Orang tua harus mampu memberi contoh dan teladan dalam memenuhi ketentuan adat yang berlaku.

Ketidaktaatan orang tua kepada aturan adat mendatangkan aib bagi anak-anak dan keluarganya.

- d. Berkhatan adalah simbol harga diri. Lelaki yang tidak berkhatan akan mendapat cemoohan dari masyarakatnya dengan sebutan kulup. Sebutan kulup akan mendatangkan rasa malu dan rendah diri. Harga diri lelaki yang tidak berkhatan rendah di mata adat dan masyarakat.
- e. Ketentuan adat merupakan simbol dari tanggung jawab yang sememangnya harus ditunjukkan oleh semua warga masyarakat.
- f. Patuh terhadap ketentuan adat merupakan simbol penghargaan dan penghormatan yang tinggi terhadap ketentuan adat yang berlaku.
- g. Patuh kepada ketentuan adat menempatkan seseorang sebagai warga masyarakat yang baik.
- h. Patuh kepada ketentuan adat menghindarkan seseorang daripada musibah atau kemalangan.

### **6.3.3 Makna yang Berhubung Kait dengan Alam Persekitaran**

Makna-makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran merangkumi hal-hal sebagai berikut:

- a. *Nyangahatn* merupakan wujud dari keikhlasan untuk berbagi kepada semua makhluk hidup.
- b. *Nyangahatn* mengingatkan manusia bahawa ada makhluk lain yang hidup di persekitaran mereka. Oleh sebab itu manusia perlu menjaga hubungan baik dengan mereka.

- c. *Notokng* merupakan simbol bersih bumi/kampung. Pelaksanaan upacara ini dimaksudkan untuk membersihkan kampung agar terhindar daripada bencana dan marabahaya.

#### **6.3.4 Makna yang Berhubung Kait dengan Perilaku Hidup Bermasyarakat**

Makna-makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat warisan merangkumi hal-hal berikut:

- a. Perkahwinan merupakan simbol persatuan antara lelaki dan perempuan yang dikukuhkan berdasarkan aturan adat atau agama yang dianut. Persatuan tersebut sifatnya mengikat.
- b. Perkahwinan merupakan simbol pengukuhan status sosial lelaki dan perempuan. Kedua-dua belah pihak harus mampu setia dan bertanggungjawab atas ikatan yang sudah mereka sepakati di hadapan Tuhan, keluarga, dan masyarakat adat.
- c. Perkahwinan menyatukan keluarga dari kedua-dua belah pihak. Perkahwinan menambah keakraban kekerabatan di antara dua keluarga.
- d. Kekerabatan adalah lambang hubungan darah yang bermakna bahawa tidak boleh terjadi perkahwinan di antara orang yang tergolong satu keturunan. Dikhuatiri keturunannya akan cacat baik secara spiritual mahupun secara mental.
- e. Kekerabatan adalah lambang kepemilikan terhadap warisan bersama yang diwariskan oleh nenek moyang. Semua keturunan wajib memelihara dan menjaga warisan tersebut.
- f. Kekerabatan adalah lambang ikatan pemersatu yang tidak dapat diputuskan oleh perceraian. Kekerabatan tetap terjalin meskipun orang tuanya telah bercerai.

- g. Kekerabatan adalah lambang hubungan yang harmonis sebab bagaimanapun orang yang berkerabat menyadari sepenuhnya bahawa mereka berasal dari keturunan yang sama. Mereka selalu menjaga hubungan baik dan tali silaturahmi.
- h. Persahabatan merupakan simbol penerimaan diri terhadap seseorang tanpa syarat. Persahabatan yang demikian adalah persahabatan yang tulus tanpa ada maksud lain di sebalik persahabatan itu.
- i. Persahabatan adalah simbol kehormatan terhadap perbezaan. Sahabat yang baik adalah sahabat yang dapat menghargai dan menghormati sahabatnya.
- j. Persahabatan adalah simbol kesediaan untuk berkongsi, bukan hanya berkongsi rezeki tetapi juga berkongsi dalam menghadapi kesulitan atau kemalangan.
- k. Perceraian merupakan simbol pemutusan hubungan perkahwinan. Lelaki dan perempuan yang bercerai tidak lagi memiliki hubungan suami-isteri.
- l. Perceraian mengubah status lelaki dan perempuan baik secara moral mahupun secara sosial.
- m. Muafakat adalah cara pengambilan keputusan dengan mendengarkan saranan, pendapat dari berbagai pihak agar keputusan yang diambil adalah keputusan yang tepat dan bijak.
- n. Pada amnya muafakat mencerminkan keterbukaan dan penghargaan yang tinggi kepada keputusan bersama.
- o. Muafakat merupakan simbol keterbukaan yang mengandungi nilai-nilai demokrasi dengan memberi kesempatan kepada pihak lain untuk berpendapat yang dilandasi semangat kebersamaan untuk mencapai kesepakatan untuk kepentingan bersama.

### **6.3.5 Makna yang Berhubung Kait dengan Kemuafakatan**

Makna-makna yang berhubung kait dengan kemuafakatan merangkumi hal-hal sebagai berikut.

- a. Muafakat adalah cara pengambilan keputusan dengan mendengarkan saranan, pendapat dari pelbagai pihak agar keputusan yang diambil adalah keputusan yang tepat dan bijak.
- b. Pada amnya muafakat mencerminkan keterbukaan dan penghargaan yang tinggi kepada keputusan bersama.
- c. Muafakat merupakan simbol keterbukaan yang mengandungi nilai-nilai demokrasi dengan memberi kesempatan kepada pihak lain untuk berpendapat yang dilandasi semangat kebersamaan untuk mencapai kesepakatan untuk kepentingan bersama.

#### **6.4 Pengaplikasian Kajian Hermeneutik**

Dalam penyelidikan ini terdapat sembilan belas buah simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Simbol-simbol tersebut bersesuaian dengan teori simbol yang mengatakan bahawa simbol immaterial merupakan simbol-simbol yang tidak nyata sehingga tidak dapat diketahui secara fizikal, namun boleh difahami ketika dilaksanakan atau dilakukan. Simbol-simbol immaterial dalam penyelidikan ini dinamakan simbol spiritual.

Keenam belas buah simbol spiritual yang dimaksudkan meliputi tradisi *batalah*, tradisi berkhatan, tradisi *mengayau*, tradisi *notokng*, upacara *baliatn*, perkahwinan, perceraian, *Jubata*, *nyangahatn*, kekuatan ghaib, *tariu*, musyawarah, patuh kepada adat resam, kesolideran, persahabatan, dan kekerabatan. Sesuai dengan prosedur kerja kajian hermeneutik, setiap simbol spiritual tersebut dilengkapi dengan konteks, iaitu penggalan cerita yang di dalamnya terdapat simbol spiritual yang diselidiki.

Sesebuah simbol dalam teks hanya dapat dimaknai dan difahami apabila simbol tersebut berada dalam sebuah konteks. Konteks yang dimaksudkan adalah konteks linguistik dan konteks non-linguistik (ekstralinguistik). Konteks linguistik adalah

langkah pemahaman tingkat semantik yaitu pemahaman daripada simbol-simbol berdasarkan konteks linguistiknya. Dalam penyelidikan ini konteks linguistik tersebut berupa penggalan cerita yang mengandung simbol-simbol spiritual. Simbol-simbol spiritual dapat dimaknai dengan memperhatikan dan memahami perkaitan makna antara kata-kata yang secara semantik. Konteks non-linguistik (ekstralinguistik) adalah langkah pemahaman reflektif dan eksistensial (ontologis). Konteks non-linguistik yang dimaksudkan adalah konteks sosial, budaya, dan lain-lain yang melatarbelakangi ataupun berhubung kait dengan simbol spiritual yang hendak dimaknai secara lebih mendalam. Langkah reflektif merupakan langkah pemberian makna oleh simbol dengan melakukan penggalan yang cermat atas makna. Langkah pemahaman eksistensial adalah langkah yang benar-benar filosofis, yaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.

Terdapat dua metode pentafsiran yang dipadukan oleh Paul Ricoeur (2012) untuk memaknai sebuah simbol, yaitu metode penjelasan (*explanation*) dan metode pentafsiran (*interpretation*). “Analisis *explanation* dapat digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statik teks, sedangkan *interpretation* digunakan selanjutnya untuk menangkap makna kontekstual dari teks tersebut” (p.232). Dengan menggabungkan kedua metode tersebut, Paul Ricoeur kemudian menawarkan tiga langkah pemaknaan terhadap simbol. “Langkah pertama, langkah simbolik atau pemahaman terhadap simbol-simbol. Langkah kedua, adalah pemberian makna oleh simbol serta penggalan yang cermat atas makna. Langkah ketiga adalah langkah yang benar-benar filosofis, yaitu berfikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.”

Setiap simbol spiritual yang dianalisis kemudian difahami makna linguistiknya melalui metode penjelasan (*explanation*). Langkah selanjutnya adalah menggali makna yang lebih dalam daripada simbol-simbol tersebut dengan menggunakan konteks non-

linguistik iaitu melalui langkah reflektif dan langkah eksistensial (*interpretation*). Dalam penyelidikan ini prosedur kerja daripada pendekatan hermeneutik telah dilaksanakan sesuai dengan teori yang dirujuk. Langkah pertama memahami simbol-simbol spiritual sesuai dengan makna semantik simbol berdasarkan penggalan cerita yang dikutip. Langkah selanjutnya adalah menggali makna-makna terdalam dari simbol-simbol spiritual tersebut dengan memanfaatkan konteks non-linguistik seperti aspek sosial kultural, kepercayaan, agama, politik, dan lain-lain sehingga pemaknaan terhadap simbol spiritual itu lebih bervariasi dan mendalam. Dalam hal ini penyelidik menjelaskan makna terdalam daripada simbol spiritual dengan memanfaatkan konteks lain di luar konteks linguistiknya.

## **6.5 Rumusan**

Bahasa merupakan satu di antara sekian banyak simbol. Sebagai sebuah simbol, kata-kata memiliki makna dengan intensi tertentu. Melalui pentafsiran, misteri yang terdapat dalam sebuah simbol (kata-kata) dapat diungkapkan dengan membuka selubung daripada makna yang belum diketahui dan tersembunyi di dalam simbol-simbol tersebut. Simbol mengundang pentafsir untuk berfikir sehingga simbol itu sendiri menjadi kaya dengan makna. Simbol adalah lambang yang mewakili nilai-nilai tertentu. Meskipun simbol bukanlah nilai itu sendiri, namun simbol sangat diperlukan untuk kepentingan penghayatan terhadap nilai-nilai yang diwakilinya. Simbol boleh digunakan untuk apa saja. Misalnya, untuk ilmu pengetahuan, kehidupan sosial, dan keagamaan. Bentuk simbol tidak hanya berupa benda yang dapat dilihat, tetapi boleh berupa gerakan dan ucapan.

Dalam penyelidikan ini, simbol yang tidak berwujud yang bersifat abstrak dinamakan sebagai simbol spiritual. Dalam kajian ini, terdapat enam belas simbol

spiritual yang merangkumi tradisi *batalah*, tradisi berkhatan, tradisi *mengayau*, tradisi *notokng*, tradisi *baliatn*, perkahwinan, perceraian, *Jubata*, *nyangahatn*, kekuatan ghaib, *tariu*, musyawarah, kesolideran, patuh pada aturan adat, persahabatan, dan kekerabatan. Berdasarkan hasil pentafsiran diperoleh makna yang cukup beragam dengan berjumlah 46 makna.

**Jadual 6.18:** Jumlah Makna Berdasarkan Hasil Tafsiran terhadap Simbol-simbol Spiritual daripada Kearifan Tempatan

No.	Simbol Spiritual	Jumlah Makna Hasil Tafsiran
1.	tradisi <i>batalah</i>	2 makna
2.	tradisi berkhatan	3 makna
3.	tradisi <i>mengayau</i>	3 makna
4.	tradisi <i>notokng</i>	2 makna
5.	upacara <i>baliatn</i>	1 makna
6.	perkahwinan	3 makna
7.	perceraian	2 makna
8.	<i>Jubata</i>	2 makna
9.	<i>nyangahatn</i>	4 makna
10.	kekuatan ghaib	4 makna
11.	<i>tariu</i>	2 makna
12.	muafakat	3 makna
13.	kesolideran	4 makna
14.	patuh kepada adat resam	4 makna
15.	persahabatan	3 makna
16.	kekerabatan	4 makna
	Jumlah makna	46 makna

Keempat puluh enam makna hasil tafsiran terhadap 16 simbol spiritual dikelompokkan ke dalam lima kategori berikut ini: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (4) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (5) makna yang berhubung kait dengan kemuafakatan.

University of Malaya

## **BAB 7: PENUTUP**

### **7.1 Pendahuluan**

Bab penutup ini digunakan untuk mendeskripsikan secara singkat hasil kajian terhadap aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, mentafsirkan simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn, dan mentafsirkan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn dengan menggunakan kaedah hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur.

### **7.2 Rumusan Kajian**

Penyelidikan ini menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn meliputi pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, keterampilan dan teknologi tempatan, solider kelompok tempatan, dan sistem pengambilan keputusan tempatan yang lahir daripada komuniti tersebut. Aspek kearifan tempatan yang tergolong kepada pengetahuan tempatan mencakupi (a) pengetahuan tentang tradisi berladang; (b) tradisi pengukuhan yang merangkumi tradisi *batalah* (memberi nama), berkhatan, mengayau, perkahwinan, dan perceraian; serta (c) tradisi perbomohan dan perubatan.

Aspek kearifan tempatan yang tergolong dalam nilai-nilai tempatan mencakupi nilai tempatan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, nilai yang mengatur hubungan manusia dengan manusia, dan nilai yang mengatur hubungan manusia dengan alam. Aspek kearifan tempatan yang tergolong kepada keterampilan dan teknologi tempatan mencakupi rumah panjang, berburu dan menangkap ikan; bermain gasing; membuat perahu; membuat senjata; menganyam; melukis/mengukir; dan

menyabung ayam. Aspek kearifan tempatan yang tergolong kepada sumber daya tempatan mencakupi hutan dan persekitarannya serta pelakon cerita.

Sistem pengambilan keputusan dalam komuniti Dayak Kanayatn lebih menekankan pada muafakat. Yang dilibatkan dalam pengambilan keputusan adalah saudara mara dan pengurus adat yang ada di kampung itu. Aspek kearifan tempatan yang tergolong kepada kesolideran kelompok tempatan mencakupi kesolideran dalam pelaksanaan tradisi dan adat resam, kesolideran dalam menghadapi musibah, kesolideran dalam berkongsi kemujuran dan kebahagiaan.

Pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal daripada kearifan tempatan yang wujud dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn telah menghasilkan pemaknaan terhadap sembilan belas buah simbol, iaitu rumah panjang, ladang, *dango padi* (lumbung), padi, beras, anak lembaran daun, sirih, *dango uma* (pondok ladang), *paca' basa'*, kepala kayau, senjata dan peralatan pertanian, gasing, perahu, makanan tradisional, hutan, burung enggang, babi, tikus dan burung pipit, serta burung *keto*, *buria'*, *kutuk* dan binatang *rasi*.

Lima puluh enam makna hasil pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal tersebut dikelompokkan ke dalam kriteria berikut ini: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan identiti, (4) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (5) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (6) makna yang berhubung kait dengan kreativiti dan teknologi.

Pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat telah menghasilkan pemaknaan terhadap enam belas buah simbol yang dikategorikan ke dalam tiga kategori. *Pertama* simbol-simbol spiritual yang berhubung kait dengan tradisi yang merangkumi tradisi *batalah*,

berkhatan, mengayau, *notokng*, *baliatn*, perkahwinan, dan perceraian. *Kedua*. Simbol-simbol spiritual yang berhubung kait dengan kepercayaan merangkumi *Jubata*, *nyangahatn*, kekuatan ghaib, dan *tariu*. *Ketiga*, simbol-simbol spiritual yang berhubung kait dengan nilai-nilai tempatan yang merangkumi muafakat, kesolideran, patuh kepada ketentuan adat, persahabatan, dan kekerabatan.

Empat puluh enam makna hasil pentafisan terhadap enam belas simbol spiritual dikelompokkan ke dalam lima kategori berikut: (1) makna yang berhubung kait dengan kepercayaan warisan, (2) makna yang berhubung kait dengan tradisi dan adat resam, (3) makna yang berhubung kait dengan alam persekitaran, (4) makna yang berhubung kait dengan perilaku hidup bermasyarakat, dan (5) makna yang berhubung kait dengan permuafakatan.

Penyelidikan ini menggunakan kaedah penganalisan hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur. Langkah pertama adalah menganalisis aspek-aspek dan fungsi kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn dalam cerita rakyat yang diselidiki. Langkah berikutnya menemukan simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn dalam cerita rakyat yang diselidiki. yang terdapat dalam cerita sesuai dengan konteksnya dalam teks tersebut. Langkah berikutnya memberikan penjelasan (*explanation*) tentang simbol-simbol fizikal dan spiritual sesuai dengan konteks linguistik dan konteks sosial. Langkah terakhir adalah memaknai simbol fizikal dan simbol spiritual dengan mentafsirkannya (*interpretation*) secara mendalam. Kajian hermeneutik terbukti dapat digunakan untuk menganalisis aspek-aspek kearifan tempatan, mentafsir simbol-simbol fizikal, dan mentafsir simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang menggunakan cerita rakyat sebagai korpus kajiannya.

Dengan dianalisisnya lima aspek kearifan tempatan, dan ditafsirkannya simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat dengan menggunakan kajian hermeneutik, maka terjawablah objektif-objektif kajian dalam penyelidikan ini. Dengan terjawabnya objektif-objektif kajian, maka terjawablah juga permasalahan kajian dalam penyelidikan ini, iaitu adanya aspek-aspek kearifan tempatan, dan makna-makna terdalam daripada simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat.

### **7.3 Implikasi Hasil Kajian**

Kajian ini mengemukakan beberapa implikasi penting dalam bidang kajian sastera tradisional. Secara asasnya ia memberikan sumbangan baharu terhadap pengkajian kearifan-kearifan tempatan dalam komuniti Dayak Kanayatn. Cerita rakyat sebagai korpus data telah membuktikan bahawa ia kaya dengan pelbagai aspek kebudayaan dan nilai-nilai tempatan yang berguna untuk membina akhlak generasi penerus. Kajian ini tidak hanya sekadar memahami cerita rakyat dari unsur-unsur yang membentuk aspeknya, tetapi lebih dalam daripada itu. Kajian ini berhubung kait dengan pentafsiran terhadap simbol-simbol daripada kearifan-kearifan tempatan yang terkandung di dalam cerita yang diselidiki.

Kajian ini cukup signifikan dalam menambah, menyokong, dan mengembangkan teori-teori dan konsep-konsep yang berhubung kait dengan cerita rakyat dan kearifan-kearifan tempatan dalam suatu komuniti. Dengan kajian ini, dapat diketahui bahawa cerita rakyat Dayak Kanayatn berdasarkan pengetahuan tempatan dikategorikan ke dalam tiga kelompok, iaitu *gesah* (mitos dan legenda), *singara* (cerita pelipur lara atau dongeng), dan *osolatn* (cerita asal-usul). Hal ini menambah khazanah istilah dalam menamakan pengklasifikasian cerita rakyat yang didasarkan pada bahasa

tempatan. Sumbangan lain daripada kajian ini adalah ditemui aspek-aspek kearifan tempatan dalam cerita rakyat yang dikaji. Hal ini bersesuaian dan memperkukuh teori yang dikemukakan oleh Jim Ife (2002) bahawa kearifan tempatan memiliki lima aspek/dimensi, iaitu: pengetahuan tempatan, nilai tempatan, keterampilan tempatan, mekanisme membuat keputusan tempatan, dan solidariti kelompok tempatan.

Dengan menggunakan perspektif hermeneutik Paul Ricoeur, kajian ini berhasil mentafsirkan simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Kajian ini telah berjaya membuka lapis-lapis makna terdalam daripada simbol-simbol fizikal dan spiritual yang diselidiki dengan memanfaatkan langkah kerja yang dinamakan *depth semantic* oleh Paul Ricoeur, iaitu dengan menggunakan metode *explanation* dan metode *interpretation* secara berterusan. Pada hakikatnya makna-makna daripada simbol-simbol fizikal dan simbol-simbol spiritual tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Kedua-duanya saling menyokong dan saling melengkapi, kerana pada saat mengkaji makna simbol-simbol fizikal, makna simbol-simbol spiritual juga mempengaruhi proses pentafsiran, begitu juga sebaliknya.

Model kajian ini memberi sumbangan kepada para penyelidik apabila hendak menggunakan kajian hermeneutik dalam kajiannya. Kajian ini telah membuktikan bahawa bahan-bahan tempatan, seperti cerita rakyat mahupun kearifan tempatan dapat dikaji dengan memanfaatkan kajian-kajian filsafat barat seperti kajian hermeneutik ini. Model kajian ini dapat dimanfaatkan untuk membina dan mengembangkan bengkel penyelidikan bagi mahasiswa dalam mengikuti mata kuliah sastera, secara lebih khusus pada mata kuliah Sastera Daerah, Sosiologi Sastera, Sastera Bandingan, dan Kajian Prosa. Kearifan-kearifan tempatan dan cerita rakyat dapat dimanfaatkan sebagai bahan pembelajaran di sekolah mahupun di perguruan tinggi. Selain daripada itu, ia juga dapat

dijadikan sebagai bahan kajian dalam penyelidikan ataupun dapat dimanfaatkan sebagai bahan muatan lokal untuk membina akhlak dan moral para pelajar.

#### **7.4 Cadangan Kajian**

Penyelidikan ini difokuskan pada aspek-aspek kearifan tempatan, pentafsiran terhadap simbol-simbol fizikal, dan pentafsiran terhadap simbol-simbol spiritual daripada kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Pengkajian secara mendalam terhadap simbol-simbol kearifan tempatan sangat bermanfaat bagi masyarakat terutama komuniti Dayak Kanayatn kerana mengandungi nilai-nilai kebajikan yang selain bermakna tempatan tetapi dijumpai juga nilai-nilai kehidupan yang bermakna universal.

Seterusnya pengkaji membuat empat cadangan untuk penyelidikan yang akan datang.

- a. Kajian lanjutan mengenai kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn dalam bidang yang lebih luas dengan memanfaatkan pelbagai sumber yang tersedia di dalam masyarakat, tidak hanya menggunakan cerita rakyat sebagai korpus datanya. Dengan demikian diperoleh kajian yang lebih komprehensif mengenai kearifan tempatan yang masih hidup dalam komuniti Dayak Kanayatn.
- b. Kajian yang lebih intensif mengenai bagaimana komuniti Dayak Kanayatn menyusun pengetahuan tempatan, nilai-nilai tempatan, dan teknologi tempatan sehingga mereka dapat mempertahankan eksistensinya dalam menghadapi zaman yang terus berubah dari semasa ke semasa dan mereka tidak kehilangan jati dirinya.

- c. Merakam, mendokumentasikan, dan mengkaji mantera-mantera *nyangahatn* sebagai satu di antara kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang digunakan dalam pelbagai upacara adat komuniti Dayak Kanayatn.
- d. Merakam dan mengkaji teknologi dan keterampilan tempatan yang berhubung kait dengan muzik dan tari tradisional Dayak Kanayatn.

## 7.5 Rumusan

Penyelidikan ini berfokus pada pengkajian kearifan tempatan komuniti Dayak Kanayatn yang wujud dalam cerita rakyat. Dalam hal ini, cerita rakyat digunakan sebagai korpus data penyelidikan. Hasil daripada kajian ini telah membuktikan bahawa di dalam cerita rakyat Dayak Kanayatn mengandungi simbol-simbol kearifan-kearifan tempatan Komuniti Dayak Kanayatn. Simbol-simbol tersebut dibezakan menjadi dua jenis, iaitu simbol fizikal dan simbol spiritual. Untuk dapat memahami makna terdalam daripada simbol-simbol, maka kajian hermeneutik menurut pemikiran Paul Ricoeur digunakan. Simbol-simbol kemudian difahami dengan memperhatikan konteksnya. Kajian ini bertumpu kepada pentafsiran yang menggunakan dua metode sekali gus, iaitu metode *explanation* dan metode *interpretation* sehingga pengkaji melalui pentafsirannya mampu menangkap makna terdalam *reference* sebagai hasil dari langkah refigurasi.

## RUJUKAN

- Abdul Hadi W.M. (2001). *Tasawuf yang Tertindas–Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Penerbit Paramadina.
- Ade Saptomo. (2010). *Hukum dan Kearifan Lokal*. Jakarta: Grasindo.
- Adriyetti Amir. (2013). *Sastra Lisan Indonesia*. Yogyakarta: CV Andi Offset.
- Ahmad Sahidah (Translator). (2010). *Kebenaran dan Metode Pengantar Filsafat Hermeneutika*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ajip Rosidi. (2011). *Kearifan Lokal dalam Perspektif Budaya Sunda*. Bandung: Kiblat Buku Utama.
- Albert Rufinus. (2004). “Ne’ Barukng Kulup: Tema dan Pesan” dalam *Jurnal Revitalisasi dan Restitusi Budaya Dayak*. Vol 1 No.2 Juli 2004. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Alex Sobur. (2001). *Analisis Teks Media Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*. Bandung : PT Remaja Rosdakarya.
- Alex Sobur. (2004). *Semiotika Komunikasi*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Ali Ahmad. (1987). *Karya-Karya Sastra Bercorak Sejarah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Alo Liliweri. (2003). *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LkiS.
- Aminudin. (2013). *Menjaga Lingkungan Hidup dengan Kearifan Lokal*. Bandung: Titian Ilmu.
- Andreas Muhrotien. (2012). *Rekonstruksi Identitas Dayak*. Yogyakarta: TICI Publication
- Antonius Totok Priyadi. 2010. “Analisis Struktur dan Makna Cerita Rakyat Dayak Kanayatn” *Disertasi*. Universitas Pendidikan Indonesia. Bandung.
- Arif Hidayat. (2012). *Aplikasi Teori Hermeneutika dan Wacana Kritis*. Purwokerto: STAIN Press.
- A.S. Keraf. (2010). *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas
- Awang Azman Bin Awang Pawi. 2008. “Muhammad Haji Salleh Sebagai Pengarang Pascakolonial: Analisis Teks dan Konteks.” *Tesis*. APM Univerisity of Malaya.
- Ayatrohaedi (Ed.). (1986). *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.

- Bambang Triatmoko. "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur," *Driyakarya* No.2/ Thn. XIV
- Benny Hoedoro Hoed. (2006). *Penerjemahan dan Kebudayaan*. Jakarta: PT Dunia Pustaka Jaya.
- Berry, J.W. (1999). *Psikologi Lintas Budaya: Riset dan Aplikasi*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Bleicher, J. (1980). *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Boeck, A. (1968). *On Interpretation and Criticism*. Translated and Edited by John Paul Pritchard. Norman, Oklahoma: The University of Oklahoma Press.
- Brunvand, J. H. (1968). *The Study of American Folklore—An Introduction*. New York: W.W. Norton & Co. Inc.
- Carford, J. C. (1974). *A Linguistic Theory of Translation*. London: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1987). *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei tentang Manusia*. (Penerjemah Alois A. Nugroho) Jakarta: Penerbit PT Gramedia.
- Coomans, M. (1987). *Manusia Daya Dahulu, Sekarang, Masa Depan*. Jakarta: Gramedia.
- Corbin, H. (2002). *Imanjinasi Kreatif Sufisme Ibn' Arabi*. Diterjemahkan oleh Mohamad Khozim dan Suhardi. Yogyakarta: LkiS.
- Damanhuri Muhammed (ed.). (2003). *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa*. Yogyakarta: IRCiSoD, hal.
- Dewan Bahasa dan Pustaka Kuala Lumpur. (2007). *Kamus Dewan Edisi Keempat*. Selangor: Dawama Sdn. Bhd.
- Djoko Suryono. (2003). "Hermeneutik sebagai Piranti Analisis Dimensi Nilai Budaya (dari Karya Sastra)." *Makalah*. Malang: Tidak diterbitkan.
- Dorson, R. M. (Ed.). (1968). *Peasant Customs and Savage Myths*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Dundes, A. (1965). *The Study of Folklore*. Englewood Cliff, New Jersey: Prentice Hall, Inc,
- Eagleton, T. (1983). *Literary Theory: An Introduction*. London: Basil Blackwell.
- Edi V. Patebang. (2008). *Dayak Sakti: Pengayaun, Tariu, Mangkok Merah*. Edisi Ketiga. Pontianak: Institut Dayakologi
- Edy Mulyono, dkk. (2012). *Belajar Hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRGiSoD

- Eliade, M. (1964). *Myth and Reality*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Eliade, M. (1986). *Symbolism, The Sacred, The Arts*. Edited by Diane Apostolos Cappadona. New York: Crossroad.
- E. Sumaryono. (1999). *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius
- Gadamer, H.G. (1975). *Truth and Method*. New York: The Seabury Press.
- H. Tedjoworo. (2001). *Imaji dan Imajinasi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Haedar Nashir. 2003. *Menggali Kearifan Menghalau Kerakusan* (Online). ([http://www.republika.co.id/koran\\_detail.asp?id=116166&kat\\_id=49&kat\\_id1&kat\\_id2=](http://www.republika.co.id/koran_detail.asp?id=116166&kat_id=49&kat_id1&kat_id2=) dilayari pada 31 Oktober 2012)
- Hajah Rayah Binti MD. Ali. 2006. *Diangdangan Brunei: Tuan Pemagat Ular Membuang, Suatu Suntingan Teks*. Tesis Ph.D. Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Halliday, M. A. K. dan Ruqaiya Hasan. (1992). *Bahasa, Teks, dan Konteks*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Hanafi Hussin, 2007, *Ritual Padi dan Identiti: Kajian Kes Komuniti Kadazan Dataran Penampang, Sabah*. Tesis Ph.D. Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Haniah. (2007). *Dari Rekonstruksi ke Refleksi: Apresiasi Susastra dengan Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Haron Daud. 1995. *Mantera sebagai Pengucapan Simbolik: Analisis Pemikiran Melayu*. Tesis Ph.D. Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Harsya W. Bachtiar. (1985). *Sistem Budaya di Indonesia. Budaya dan Manusia di Indonesia*. Yogyakarta. Penerbit Hanindita.
- Harun Mat Piah at all, (2006). *Kesusasteraan Melayu Tradisional*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka.
- Hasan Busri. 2010. "Simbol Budaya Madura dalam Cerita Rakyat Madura." *Disertasi*. <http://karya-ilmiah.um.ac.id/index.php/disertasi/article/view/10705>, dimuat turun pada 15 Mei 2015.
- Hashim Ismail, 2003. *Pemikiran Kaum Muda di Dalam Novel-Novel Melayu Sebelum Perang Dunia Kedua*. Tesis Ph.D. Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Hegel, G.W.F. (2003). *The Phenomenology of Mind*. New York: Dover Publication.
- Heidegger, M. (1926). *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Hermansyah, (2005), *Alam Orang Melayu: Kajian Ilmu di Embau Kalimantan Barat Indonesia*. Tesis, Institut Alam dan Tamadun Melayu, Universiti Kebangsaan Malaysia.

<http://bangpek-kuliahsastra.blogspot.com>, dilayari 5 Mei 2015.

<http://dewaskarat.blogspot.com/2013/08/analisis-simbol-dalam-kumpulan-puisi.html>  
dilayari pada 4 Jun 2015.

<http://kbbi.web.id/tradisi>, dilayari pada 18 Ogos 2016

<http://sosbud.kompasiana.com/2012/03/12/> dilayari pada 19 April 2015.

<https://tatahsungging.wordpress.com/tentang-wayang/persimbolan/> dilayari pada 7 Jun 2015

[http://tauawa.blogspot.com/2013/08/simbol-simbol-kejahatan-jean-paul\\_3144.html](http://tauawa.blogspot.com/2013/08/simbol-simbol-kejahatan-jean-paul_3144.html),  
dilayari pada 4 Jun 2015.

I. Bambang Sugiharto. (1996). *Postmodernisme: Tantangan bagi Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Ida Bagus Gede Yudha Triguna. (2000). *Teori tentang Simbol*. Denpasar : Widya Dharma.

Ignas Kleden. (1986). "Sumber Kebudayaan atau Sikap Budaya?" Dalam *Kompas*, 11-12 Agustus 1986. hal. 4.

Ignas Kleden. (1987). *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.

Ignas Kleden. (1988). "Antara Objektivitas dan Orisinalita. *Prisma*, XVIII (08): 17-19.

I Made Purna. (2012). *Pesat Ponan Kearifan Lokal Masyarakat Samawa*. Yogyakarta: Ombak.

I Made Satyananda dkk. ( 2013). *Kearifan Lokal Suku Helong*. Yogyakarta: Ombak.

I Made Titib. (2001). *Teologi dan Simbol-Simbol Praktis Kehidupan*. Surabaya: Paramita.

Irene Mariane. (2013). *Kearifan Lokal Pengelolaan Hutan Adat*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Ismail Yusoff, (2008). *Kesusasteraan Melayu Lama dan Baru*. Sintok: Universiti Utara Malaysia.

Ife, J. (2003). *Community Development, Creating Community Alternatif Vision Analysis and Practice*. Australia: Longmann.

J.J. Kusni. (1994). *Dayak Membangun*. Hongkong: The Paragon's.

- James Danandjaja, (1994). *Folklor Indonesia Ilmu, Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Grafiti Press.
- Jos Daniel Parera. J.D. (2004). *Teori Semantik*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- J.U. Lontaan. (1975). *Sejarah Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan Barat*. Jakarta: Bumi Restu.
- Kaelan. (2009). *Semiotika dan Hermeneutika*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Koentjaraningrat. (1977). *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*. Jakarta: Gramedia.
- Koentjaraningrat. (1982). *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.
- Koentjaraningrat. (1985). *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Koentjaraningrat. (1992). *Kebudayaan Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Krohn, K. (1971). *Folklore and Methodology*. Austin & London: The University of Texas.
- Kushartanti, dkk. (2005). *Pesona Bahasa*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Langer, S. (1976). *Philosophy in A New Key A Study in The Symbolism of Reason, Rite, and Art*. Third Edition. Harvard.
- Langer, Susane. dalam <http://renggasatriarri.blogspot.com/2014/11/blog-post.html>, dilayari pada 26 Mac 2015.
- Lahajir. (2001). *Etno-ekologi Perladangan Orang Dayak Tanjung Linggang*. Yogyakarta: Galang Press.
- Lahmuddin Zuhri. 2014. "Transformasi Nilai-Nilai Kearifan Tempatan Krik Slamet Masyarakat Sumbawa dalam Upaya Pembentukan Peraturan Daerah Kabupaten Sumbawa tentang Penyelesaian Konflik Pengelolaan Lar." *Disertasi*. (online). (http://hukum.ub.ac.id/id/disertasi-lahmuddin-zuhri-transformasi-nilai-nilai-kearifan-lokal-krik-slamet-masyarakat-sumbawa-dalam-upaya-pembentukan-peraturan-daerah-kabupaten-sumbawa-tentang-penyelesaian-konflik-pengelolaan-l/), dilayari pada 20 Mei 2015.
- La Ode Ali Basri. 2010. "Kearifan Tempatan Sebagai Modal Sosial Dan Budaya Dalam Pemberdayaan Masyarakat Pesisir Etnik Bajo Bungin Permai, Sulawesi Tenggara." *Disertasi*. (online). (http://www.pps.unud.ac.id/disertasi/detail-7-kearifan-lokal-sebagai-modal-sosial-dan-budaya-dalam-pemberdayaan-masyarakat-pesisir-etnik-bajo-bungin-permai-sulawesi-tenggara.html), dilayari pada 20 Mei 2015
- Lefevere, A. (1977). *Literary Knowledge: A Polemical and Programmatic Essay on It's Nature, Growth, Relevance and Transmition*. Amsterdam: Van Gorcum, Assen.

- Lexy J. Moleong, (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Liaw Yock Fang. (1991). *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta: Erlangga.
- Lilawaty. 2013. *Penjelasan tentang Kearifan Lokal*. (online). <http://lilawatyy95.blogspot.com/2013/01/penjelasan-tentang-kearifan-lokal.html>. Dikunjungi 9 Oktober 2014.
- Madison, G.B. (1988). *The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- M. Atar Semi. (1993). *Metode Penelitian Sastra*. Bandung: Angkasa.
- M. A. Rino. (2007). *Gambaran Perilaku yang Dipahami Masyarakat Lampung Pepadun (Abung Siwo Mego) Sebagai Piiil Pesenggiri dan Kesenjanganannya Dengan Nilai-nilai Luhur Piiil Pesenggiri*. Jakarta: FPSI Universitas Gunadarma.
- Mansoer Pateda. (1988). *Linguistik Sebuah Pengantar*. Gorontalo: Angkasa.
- Martono. (2009). *Ekspresi Puitik Puisi Munawar Kalahan (Suatu Kajian Hermeneutik)*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.
- McLean, G. F. (2003). *Hermeneutics, Tradition and Contemporary Change*. Washington D.C.: The Cuoncil Research in Values and Philisophy.
- Md. Salleh Yaapar. (1995). *Mysticism & Poetry: A Hermeneutical of The Poems of Amir Hamzah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohamad Mokhtar Hassan, (1995). *Sosiologi Sastera: Teoari dan Aplikasi*. Kuala Lumpur: Aneka Publishing.
- Mohd. Taib Osman. (1974). *Kesusasteraan Melayu Lama*. Kuala Lumpur: Penerbitan Federal Berhad.
- Mohd. Taib Osman. (1975). *Tradisi Lisan di Malaysia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia.
- Mohd. Taib Osman. (1976). *Panduan Pegumpulan Tradisi Lisan Malaysia*. Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan Belia dan Sukan Malaysia.
- Mohd. Taib Osman. (1984). *Bunga Rampai Kebudayaan Melayu*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Taib Osman. (1989). *Masyarakat Melayu: Struktur, Organisasi dan Manifestasi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Taib Osman. (1991). *Pengkajian Sastera Rakyat Bercorak Cerita*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muhaimin AG. (2001). *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret Dari Cerebon, Ciputat*: PT Logos Wacana Ilmu.

- Muh Aris Marfai. (2013). *Pengantar Etika Lingkungan dan Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mukarovsky, J. (1978). *Structure, Sign, and Fiction. Selected Essay by Jan Mokarovsky*. London: Yale University Press.
- Mutharayan, K. Loganathan (1992). *Hermeneutic Analysis of Discourse*. India: Don Bosco Industries Quilon.
- N.A. Ridwan. (2007). "Landasan Keilmuan Kearifan Lokal". *Jurnal Studi Islam dan Budaya*. Vol.5, (1), 27-38.
- Nico Andasputra dan V. Julipin (Ed.). (1997). *Mencermati Dayak Kanayatn*. Pontianak: IDR.
- Nico Andasputra, John Bamba, dan Edi Petebang (Ed.). (2001). *Pelajaran dari Masyarakat Dayak Gerakan Sosial dan Resiliensi Ekologis di Kalimantan Barat*. Pontianak: WWF-BSP dan Institut Dayakologi.
- Nyoman Kutha Ratna. (2002). *Paradigma Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nyoman Kutha Ratna. (2006). *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nyoman Kutha Ratna. (2010). *Metodologi Penelitian Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nyoman Kutha Ratna. (2012). *Antropologi Sastra Peranan Unsur-Unsur Kebudayaan dalam Proses Kreatif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Palmer, R.E. (1969). *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Northwestern: University Press. Diterjemahkan oleh Masnur Hery & Damanhuri Muhammed. 2003. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Paulus Florus, dkk. (Ed.). (1994). *Kebudayaan Dayak Aktualisasi dan Transformasi*. Jakarta: PT Grasindo.
- Peursen, C.A. van. (1988). *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius
- Poespoprodjo. (1987). *Interpretasi*. Bandung: Penerbit Rosda Karya.
- Poespoprodjo. (2004). *Hermeneutika*. Bandung: CV Pustaka Setia.
- R. Cecep Eka Permana. (2010). *Kearifan Lokal Masyarakat Baduy dalam Mitigasi Bencana*. Jakarta: Wedatama Widya Sastra.
- Rahman Abdul Ghani. (2007). *Kajian Cerita Rakyat Masyarakat Bajau di Daerah Kota Belud, Sabah*. Tesis Ph.D. APM University of Malaya.

- Regina. (2003). *The Nature of Taboos in Dayak Kanayatn Community. Dissertation.* State University of Malang Graduate Program in English Language Education.
- Rene, W. dan Warren, A. (1993). *Teori Kesusasteraan.* Jakarta: Gramedia.
- Ricoeur, P. (1965). *History and Truth.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Ricoeur, P. (1975) . *Theory of Interpretation: Discourse and The Surplus of Meaning.* Texas: The Texas Christian University Press. Diterjemahkan oleh Musnur Hery. 2003. *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa.* Yogyakarta: IRCiSoD.
- Ricoeur, P. (1991). *Reflection and Imagination: A Ricour Reader.* (Penyunting Mario J. Valdes) New York: Harvester Wheatsheaf.
- Ricoeur, P. (1994). *Time and Narrative.* Volume 2. Translated by Kathleen McLaughin and David Pellauuer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1995). *Hermeneutics and The Human Sciences.* Edited and translated by Jhon B. Thompson. Paris: Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. (1997). *Time and Narrative.* Volume 3. Translated by Kathleen McLaughin and David Pellauuer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1997). *The Rule of Metaphor Multi-Disciplinary Studies of The Creation of Meaning in Language.* Translated by Robert Czerny, Translated by Kathleen McLaughin and John Castello, SJ. London: Routledge 11 New Fetter Lane.
- Ricoeur, P. (1998). *Critique and Conviction.* Translated by Kathleen Blamey. France: Polity Press.
- Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics & The Human Sciences.* New York: The Press Syndicate of The University of Cambridge.
- Ricoeur, P. (2000). *The Just.* USA: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting.* Translated by Kathleen McLaughin and David Pellauuer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2012). *Teori Interpretasi Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya.* Diterjemahkan oleh Masnur Herry. Yogyakarta: IRGiSoD.
- Ritzer, G. dan Goodman, J.D. (2008). *Teori Sosiologi, dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern.* Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Robert Escarpit. (2005). *Sosiologi Sastra.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Robson, A.O. (1978). *Pengkajian Sastra-Sastra Tradisional Indonesia.* Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.

- Sitti Harisah. 2015. "Ungkapan Bahasa Tae' yang Merepresentasikan Kearifan Lokal Etnik Luwu." *Disertasi*. (online). (<http://karyailmiah.um.ac.id/index.php/disertasi/article/view/38735>). Dimuat turun pada 20 Mei 2015
- Soedjatmoko. (1994). *Menjelajah Cakrawala*. Jakarta: PT Gramedia bekerja sama dengan Yayasan Soedjatmoko.
- Spradley, J. P. (2007). *Metode Etnografi*. Edisi Kedua. Yogyakarta: Tiara wacana.
- Sri Suparmi. 2009. "Cerita Rakyat Kabupaten Wonogiri Suatu Kajian Strukturalisme dan Nilai Edukatif." *Disertasi*. (online). (<http://www.distrodoc.com/203002/cerita-rakyat-kabupaten-wonogiri-suatu-kajian-strukturalisme>), dilayari pada 15 Mei 2015
- Sujarni Alloy dkk. (2008). *Mozaik Dayak Keberagaman Subsuku dan Bahasa Dayak di Kalimantan Barat*. Pontianak: Institut Dayakologi.
- Suripan Sadi Hutomo. (1991). *Mutiara yang Terlupakan Pengantar Studi Sastra Lisan*. Surabaya: HISKI—Komisariat Jawa Timur.
- Suwardi Endraswara. (2008). *Metodologi Penelitian Sastra Epistimologi, Model, Teori, dan Aplikasi*. Yogyakarta: MedPress, hal 151.
- Syarif Ibrahim Alkadrie. (2008b). "Identitas Budaya, Identitas Etnis dan Keagamaan, Kesadaran Etnis, dan Hipotesis Kekerasan 2020-an di Kalimantan Barat". *Makalah* disampaikan kepada peserta Kongres Kebudayaan Indonesia. Bogor: 9–12 Desember 2008.
- Sztompka, Piotr. (2007). *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Tirto Suwondo. (2003). *Studi Sastra: Beberapa Alternatif*. Yogyakarta: PT Hanindita Graha Widya.
- Umar Junus, (1981). *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Umar Junus. (1982). *Sosiologi Sastera: Persoalan Teori dan Metode di Sekitar Sastera Melayu dan Indonesia*. Tesis Ph.D. Jabatan Pengajian Melayu, Universiti Malaya.
- Umar Kayam. (1988). "Memahami Roman Indonesia Modern sebagai Pencerminkan dan Ekspresi Masyarakat dan Budaya Indonesia: Suatu Refleksi." Dalam Mursal Esten (Ed.) 1988. *Menjelang Teori Kritik Susastra Indonesia yang Relevan* (hlm. 118-131). Bandung: Penerbit Angkasa.
- Valdes, M.J. (1987). *Phenomenological, Hermeneutical, Hermeneutics and the Study of Literature*. London: University of Toronto Press.
- Vansina, Jan. 1985. *Oral Tradition as History*. London: James Currey Ltd.
- Y. Apriyanto dkk. (2008). "Kearifan Lokal dalam Mewujudkan Pengelolaan Sumberdaya Air yang Berkelanjutan". *Makalah* pada PKM IPB, Bogor.

Yasraf Amir Piliang. (2012). *Semiotika dan Hipersemiotika Kode, Gaya, dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari.

Yusuf Effendy. 2010. *Mengayau Upacara Keberanian Lelaki Dayak Iban, Kalimantan Barat*. Melayu online.com/ind/culture/dig/2586.

Zahir Ahmad. (1997). *Riwayat Kelantan: AnalisisTeks, Interteks, dan Konteks*. Tesis Ph.D. Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya.

University of Malaya