

## RELASI SINTAGMATIK MITOS DAN RITUAL DAYAK MAANYAN PAJU SEPULUH SYNTAGMATIC RELATIONS OF MYTHS AND RITUAL OF THE DAYAK MAANYAN PAJU SEPULUH

Isti Prihatini<sup>1</sup>, Albertus Purwaka<sup>2</sup>, Paul Diman<sup>3</sup>

<sup>1,2,3</sup>SMA Negeri 5 Palangka Raya, Kalimantan Tengah, Indonesia  
Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, Universitas Palangka Raya, Kalimantan Tengah,  
Indonesia

Email: [ngatpaing05@gmail.com](mailto:ngatpaing05@gmail.com)<sup>1</sup>, [albertus.purwaka@fkip.upr.ac.id](mailto:albertus.purwaka@fkip.upr.ac.id)<sup>2</sup>  
[paul.diman@pbsi.upr.ac.id](mailto:paul.diman@pbsi.upr.ac.id)<sup>3</sup>

**Abstract.** *Myth and ritual are understood as two things that cannot be separated from one another. The relationship between the two can be transformed in the form of positional relations which show a network of relations between figures and events, domains and characters in a model. Given the importance of myths and rituals in forming the structure of the mind of the Ma'anyan Dayak tribe, it is interesting to present an analysis with regard to syntagmatic and paradigmatic relations in the Ma'anyan Dayak traditional marriage ceremony. The purpose of this study was to gain knowledge about myths, the meaning of myths, and their relation to rituals performed by the Maanyan Paju Ten Dayak community. The data collection technique was carried out by hermeneutic reading. Data analysis was carried out by structural analysis, semiotic analysis and content analysis guided by the Levi-Struss structural approach strategy. The results of the analysis of syntagmatic and paradigmatic relations show that myth in naliwakas is a Ma'anyan human dialectic with social reality that contains the framework of a religious system which in the past or present has been or is being applied as religious truth. The rituals that are performed basically represent the arrangement of symbols that are objectified in myths. On the other hand, ceremonies in the Maanyan Dayak community are associated with magical acts and the cult of the ancestors as religious acts. Rituals that reveal historical and social relations by referring to mystical notions within the framework of constitutive rituals, in this way the traditional wedding ceremony becomes distinctive. Furthermore, the meaning associated with this relationship is nothing but purification and protection which is called factive ritual.*

**Keywords:** *relationships, myths, rituals, Maanyan*

**Keywords:** *relationship, myth, ritual, Maanyan*

**Abstrak.** Mitos dan ritual dipahami sebagai dua hal yang tak bisa dipisahkan satu sama lain. Relasi antar keduanya dapat ditransformasikan dalam bentuk relas-relasi posisi yang memperlihatkan jaringan relasi antar tokoh dan peristiwa, domain dan karakter dalam sebuah model. Mengingat pentingnya antara mitos dan ritual dalam rangka membentuk struktur alam pikiran suku dayak Maanyan, maka di sini menarik menampilkan analisis yang berkenaan dengan relasi sintagmatik dan paradigmatic dalam upacara perkawinan adat dayak Maanyan. Tujuan penelitian ini untuk memperoleh pengetahuan mengenai mitos, makna mitos, dan hubungannya dengan ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat dayak Maanyan Paju Sepuluh. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan pembacaan hermeneutik. Analisis data dilakukan dengan analisis struktural, analisis semiotik dan analisis isi dipandu oleh strategi pendekatan struktural Levi-Struss. Hasil analisis relasi sintagmatik dan paradigmatic menunjukkan bahwa

mitos dalam naliwakas merupakan dialektika manusia Maanyan dengan realitas sosial yang mengandung kerangka sistem religi yang di masa lalu atau di masa kini telah atau sedang berlaku sebagai kebenaran keagamaan. Ritual yang dilakukan pada dasarnya merepresentasikan tatanan atas simbol-simbol yang diobjekkan dalam mitos. Di pihak lain, upacara dalam masyarakat dayak Maanyan dikaitkan dengan tindakan magi dan kultus para leluhur sebagai tindakan religius. Ritual yang mengungkapkan hubungan historis dan sosial dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis dalam kerangka ritual konstitutif, dengan cara ini upacara perkawinan adat tersebut menjadi khas. Selanjutnya, makna yang terkait dengan relasi tersebut tidak lain merupakan pemurnian dan perlindungan yang dinamakan ritual faktitif.

**Kata Kunci:** relasi, mitos, ritual, Maanyan

## PENDAHULUAN

Membicarakan eksistensi karya sastra dalam masyarakat, tidak terlepas dari adanya pengungkapan penghayatan yang paling dalam dari masyarakatnya terhadap perjalanan hidupnya. Melalui sastra, segala hal yang berkenaan dengan hasil kebudayaan masyarakatnya dapat ditemukan, dapat berupa sejarah maupun menyelami apa yang pernah dipikirkan dan dirasakan. Dengan demikian menambah pengetahuan mengenai kearifan dan kebijaksanaan dalam kehidupan manusia.

Realitas yang terjadi dalam masyarakat yang masih memegang teguh adat dan tradisi, biasanya sastra sejalan dengan kehidupan masyarakatnya. Hal ini disebabkan sifat sastra yang komunal, sebagaimana juga masyarakatnya yang komunal. Ada yang meyakini bahwa apa yang disampaikan dalam sebuah karya sastra, sesuatu yang nyata dan benar-benar terjadi, bahkan sesuatu yang suci dan sakral.

Sulit membedakan antara mitos dan realitas dalam masyarakat yang demikian karena bagi mereka mitos adalah suatu realitas. Berbagai peristiwa primordial diwahyukan dalam mitos, yang secara berulang diceritakan kembali pada waktu sekarang. Mitos merupakan model paradigmatis tentang apa yang terjadi *in illo tempore*; mitos memberikan contoh-contoh model *arkhetipe-arkhetipe* untuk dijadikan referensi tindakan dan sikap manusia sekarang. Pada taraf kebudayaan *arkhais*, pekerjaan apa saja yang dilakukan oleh manusia mempunyai model yang adimanusiawi, yaitu model karya para dewa.

Mitos mempunyai hubungan erat dengan waktu dan ritual. Mitos mengarahkan perhatian manusia pada saat primordial yang *non-temporal*. Di dalam ritus itu, manusia religius arkhais meniru tindakan para dewa seperti dalam mitos. Pengulangan dan kehadiran kembali model-model keilahian ini mempunyai hasil ganda. *Pertama*, dengan meniru para dewa, manusia tinggal bersama yang kudul, jadi berada dalam kenyataan. *Kedua*, dengan perwujudan kembali

contoh karya para dewa secara kontinyu, dunia dikuduskan. Jadi sikap dan tingkah laku manusia-, manusia religius ikut andil dalam menjaga kekudusan ini (Susanto, 1987).

Mitos dan ritual adalah fenomena yang ada pada tingkah laku manusia yang selalu sejalan beriringan. Di mana ada ritual di situ ada mitos yang melatarbelakanginya. Meskipun tidak semua ritual ada mitosnya. Namun demikian, ritual itu sendiri merupakan rangsangan bagi lahirnya mitos. Ritual sudah ada, dan cerita muncul dari keinginan untuk menjelaskan keberadaan itu.

Ritual dalam upacara *Naliwakas* itu sendiri sebenarnya merupakan rangkaian jalan adat dan menjadi bagian yang tidak dipisahkan dari sejarah nenek moyang suku dayak Maanyan, khususnya pada upacara *Mia* atau *Buntang*. *Mia* atau *Buntang* adalah sebuah ritual untuk mengantarkan atau mendoakan orang yang sudah meninggal ke alam atas. Dalam pelaksanaannya terdapat bagian yang disebut *Naliwakas*, yang dilantunkan untuk mengenang sejarah asal usul nenek moyang suku dayak Maanyan.

*Naliwakas* itu sendiri secara harfiah diartikan sebagai cerita yang dituturkan, atau dalam masyarakat dayak Maanyan lainnya disebut *itatarung buntang*. *Naliwakas* ini biasanya menjadi bagian dari jalannya ritual *mia* atau *buntang*. Hal ini dapat diartikan bahwa *naliwakas* dapat dianggap sebagai pranata adicara pemenuhan hukum adat bagi pelaksanaan ritual yang dilaksanakan.

Sebagai genre sastra lisan yang digunakan dalam pelaksanaan ritual, maka *naliwakas* dapat dikatakan sebagai *verbal art performance*, yaitu puitika-pentas. Acuan yang digunakan dalam hal ini adalah keterkaitan *naliwakas* dengan bahasa yang digunakan (*the universality of poetics features and the art arshetics of sounding narratives texts*) dan ragam panggung (*verbal art performance*).

Dalam perspektif tradisi lisan (oral tradition), keberadaannya, menurut pandangan beberapa pakar, antara lain Ukur (1971), Rusyana (1979), Pudentia (1998), Kadarisman (2001) dan Rafiek (2010), memiliki kedudukan dan fungsi yang penting dalam masyarakat karena (1) *naliwakas* diciptakan sebagai bagian kegiatan kolektif, (2) diwariskan secara turun-temurun, (3) berisi aspek-aspek religiusitas, kesakralan, dan polarisasi alam pemikiran kesukuan, (4) berhubungan dengan *mnemonic device*, yang berupa panduan etika, moral, sosial budaya, norma, dan sebagainya, (5) alat pendidik dan proyeksi keinginan terpendam. Dengan demikian, keberadaan *naliwakas* dapat dianggap sebagai wacana sekaligus sebagai inskripsi yang selalu merepresentasikan kontruksi realitas empirik, simbolik, makna, idea, dan nilai budaya dayak Maanyan Paju Sepuluh.

Penelitian mengenai mitos dalam masyarakat dayak Maanyan telah dilakukan, hanya saja yang berkenaan dengan Naliwakas belum pernah dilakukan. Penelitian mengenai mitos dayak Maanyan pernah dilakukan oleh Rusma (2020) berkenaan dengan keberadaan nyanyian Balian pada upacara adat *Wurung Jue* dan dilanjutkan dengan struktur narasi dalam upacara adat perkawinan dayak Maanyan sebagai kearifan lokal. Selanjutnya YS. Aden (2019) meneliti tentang mitos yang berkenaan dengan kearifan lokal dalam kemajemukan identitas dayak Maanyan. Namun yang berkenaan dengan mitos yang terdapat dalam Naliwakas belum pernah dilakukan.

Penelitian ini menitikberatkan pada makna dan hubungan mitos yang terdapat dalam Naliwakas tersebut. Satu hal yang membuat peneliti tertarik untuk meneliti relasi sintagmatik mitos dan ritual dayak Maanyan Paju Sepuluh ini adalah setiap orang dengan keyakinan yang berbeda-beda tentang mitos, menyebabkan setiap orang memiliki makna tersendiri tentang mitos yang mereka yakini. Selain bahwa mitos dari dahulu hingga sekarang masih dipercayai oleh masyarakat.

Keistimewaan dari mitos yang lain adalah bahan suatu mitos dapat dijadikan pedoman ataupun kepercayaan bagi suatu kalangan masyarakat pendukungnya. Cerita yang tersaji tersebut dimitoskan oleh warga setempat, dan juga warga masyarakat percaya akan kebenarannya.

Pengertian mitos dalam penelitian ini mengacu pada sebuah cara pemaknaan yang dalam bahasa Barthes disebutnya tipe wicara. Pemikiran Barthes tentang mitos tampaknya melanjutkan apa yang diandaikan oleh Saussure tentang hubungan bahasa dan makna atau antara penanda dan petanda.

Barthes (2013) menyatakan bahwa mitos merupakan sistem komunikasi karena mitos ini merupakan sebuah pesan juga. Dia menyatakan mitos sebagai “modus pertandaan”, sebuah bentuk tipe wicara yang dibawa melalui wacana. Mitos tidaklah dapat digambarkan melalui objek pesannya, melainkan melalui pesan tersebut disampaikan. Apa pun dapat menjadi mitos, tergantung dari caranya diaktualisasikan. Oleh karena itu, landasan teori yang dikemukakan oleh Roland Barthes inilah yang dijadikan dasar untuk membaca dan menguasai masalah mitos ritual naliwakas.

Mitos dibongkar dengan memilahnya menjadi dua poros. poros sintagmatik, yaitu urutan cerita secara horizontal dan poros paradigmatis berupa kumpulan relasi secara vertikal. Dengan analisis semacam itu, bukan maksud Levi-Struss untuk menyingkap arti sebuah mitos. Dia berharap mengenali kondisi-kondisi yang memungkinkan produksi dan transformasi mitos (Cobley dan Jansz, 2002:63).

Menurut Ritzer, analisis struktural di dalam antropologi berkaitan erat dengan Levi-Struss, terutama yang berkaitan erat dengan sistem bahasa dan sistem kekeluargaan. *Pertama*, penggunaan term-term untuk menggambarkan sistem kekeluargaan dan fenomena di dalam bahasa yang digunakan dan unit-unit analisis dalam antropologi. *Kedua*, term kekeluargaan di mana mereka menamakan diri mereka sendiri (1996:595; lihat Burgin, 2003:142).

Sebagaimana paradigma untuk menganalisis fenomena simbolik dan komunikasi. Strukturalisme Levi-Strauss sangat cocok diterapkan pada karya sastra. Menurut Ahimsa Putra dengan menganalisis struktural tersebut dapat diungkap struktur-struktur tertentu yang jelas tidak akan terlihat jika kita tidak menganalisisnya secara struktural (dalam Rokhman, el-al, 2003:91).

Dengan analisis yang diilhami oleh pendekatan hermeneutik dan filsafat simbol tersebut, Geertz telah membangun sebuah paradigma baru dalam antropologi, yang membuat antropologi menjadi lebih dekat ke kutub seni daripada ke kutub ilmu (dalam Rokhman, el-al, 2003:97).

Dalam perspektif naliwakas sebagai salah satu sastra lisan (oral tradition) dayak Maanyan, maka ancangan teoretis yang digunakan adalah teori sastra lisan. Ancangan teoretis sastra lisan ini digunakan untuk mengetahui eksistensi, kedudukan dan fungsinya sebagai sastra lisan yang bersifat komunal, lokal, dan informal. Tentunya, naliwakas memiliki ciri-ciri umum yang terlihat pada penciptaan teksnya, untuk memudahkan telaah yang dilakukan, penelitian ini menggunakan teori Amin Sweeney, J. Gonda, dan Teeuw. Berkaitan dengan hal tersebut, ketiga pakar tersebut menyebutkan bahwa ciri-ciri umum ketika sastra lisan tersebut ditransmisikan dalam bentuk tulisan adalah gaya penulisannya yang menunjukkan unsur pengulangan, penggunaan formula, dan kesejajaran.

Selain itu digunakan pula kajian etnopoitika, mengingat naliwakas ini dalam pelaksanaannya dibawakan dan dilantunkan oleh *balian* atau *wadian*. Adapun landasan teori yang melandasinya adalah teori etnopoitika model Hymes dan Tedlock dan Jakobson serta Kadarisman. Ciri utama etnopoitika, terutama berkaitan dengan sastra pentas yang memunculkan *poetic narratives*, baik yang bersifat transkripsi luas (*broad transcription*) maupun transkripsi terbatas (*narrow transcription*). Selanjutnya, barulah terlihat materi formal yang dimiliki oleh teks naliwakas, yaitu *the universality of the line*, menurut pendapat Hymes (*the universality of poetic features*) dan keindahan unsur suara (*the art aesthetics of sounding, the narrative texts*). Berbekal perpaduan bahasa susastra dan olah vokal dalam kajian etnopoitika ini melahirkan keindahan yang merupakan kajian bidang estetika (Gie, 1996:26).

Untuk melihat relevansi naliwakas dengan konteks sosial budaya masyarakat dayak Maanyan Paju Sepuluh digunakan pula teori sosiologi sastra. Konsep yang digunakan ini mengarah pada konsep bahwa: (1) naliwakas tidak dapat dipahami secara selengkap-lengkapannya apabila dipisahkan dari lingkungan, kebudayaan, dan peradaban yang telah menghasilkannya, (2) gagasan yang ada dalam naliwakas sama pentingnya dengan bentuk dan teknik penulisannya, (3) mitos dalam naliwakas yang bisa bertahan lama pada hakikatnya terlibat dalam kehidupan dan menampilkan tanggapan evaluatif terhadapnya, (4) masyarakat dayak Maanyan Paju Sepuluh dapat mendekati sastra lisan naliwakas dari dua arah, yaitu sebagai faktor material istimewa dan sebagai tradisi. Tidak kalah pentingnya adalah tinjauan mitos berdasarkan fungsinya (Teeuw, 1984:45), yaitu *pertama* sebagai fungsi afirmatif. *Kedua*, fungsi retorasi, dan *ketiga*, fungsi negasi.

## **METODE PENELITIAN**

Penelitian ini beranjak dari fakta bahwa eksistensi naliwakas sebagai salah satu sastra lisan sekaligus sebagai bagian dari ritual suku dayak Maanyan Paju Sepuluh masih tetap dipertahankan oleh masyarakatnya. Eksistensi ini, jelas menyiratkan bahwa sastra lisan ini mempunyai kedudukan dan fungsi penting di masyarakatnya. Kedudukan dan fungsi ini tidaklah terlepas dari mitos yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu, penelitian ini mengarah keterkaitan antara ritual dan mitos dalam masyarakat dayak Maanyan Paju Sepuluh dengan analisis strukturalisme Claude Levi-Strauss untuk aspek sintagmatik dan paradigmatisnya sebagai upaya mendeskripsikan makna mitos yang terdapat dalam ritual tersebut. Aspek sintagmatik mengarah pada relasi secara horizontal dan aspek paradigmatis pada relasi secara vertikal. Relasi sintagmatik dan paradigmatis ini tidak terlepas dari simbol yang terdapat dalam ritual tersebut, adapun simbol yang dapat dilihat meliputi simbol lisan, simbol sebagian lisan dan simbol tidak lisan. Simbol tersebut kemudian diberi makna dengan pendekatan hermeneutik. Selanjutnya analisis dilanjutkan dengan melihat aspek *poetic narrative* dan materi formal yang dimiliki oleh teks naliwakas tersebut.

Penelitian ini termasuk penelitian kualitatif deskriptif yang bertujuan untuk mendeskripsikan mitos, makna mitos, dan hubungannya dengan ritual serta wujud *verbal art performance* ritual yang dilaksanakan oleh masyarakat dayak Maanyan Paju Sepuluh. Sedangkan teknik pengumpulan data dilakukan dengan pembacaan hermeneutik. Untuk analisis data dilakukan sejak awal penelitian bersamaan dengan pengumpulan data dengan dipandu oleh strategi pendekatan struktural Levi-Struss.

Data yang valid dan penafsiran makna teks naliwakas dilakukan dengan cara mengamati jalannya ritual dan pencatatan secara sistematis terhadap simbol-simbol yang terdapat dalam ritual tersebut. Selanjutnya, untuk mencari data mengenai makna ritual dilakukan dengan cara wawancara dengan beberapa tokoh masyarakat Maanyan Paju Sepuluh dan orang-orang yang terlibat di dalam ritual tersebut.

Data yang diperoleh dari penuturan informan, piranti ritual, dan penafsiran hermeneutik dideskripsikan menjadi data deskripsi-eksplanatif secara induktif. Dengan penekanan pada makna yang menjadi bagian yang utama untuk melihat keterkaitan antara mitos dan ritual tersebut. Pengambilan sampel dilakukan secara purposif dengan model deskripsi kualitatif. Tahap analisis data dalam penelitian ini didasarkan atas analisis struktural, analisis semiotik dan analisis isi.

## **HASIL DAN PEMBAHASAN**

### **Naliwakas sebagai Mitologi Suku Dayak Maanyan**

Sebagaimana suku Dayak lainnya, peranan dan kedudukan hukum adat dan hukum *padi* (tabu), dalam kehidupan masyarakat dayak Maanyan pun amatlah penting. Hukum ada dibagi menjadi dua kategori, yaitu hukum adat *tiba welu* (hukum adat kehidupan), dan hukum adat *tiba marei* (hukum adat kematian). Dalam kategori tersebut terdapat pula dua aspek didalamnya, yaitu aspek yuridis dan aspek spiritual.

Sebagaimana halnya sastra lisan, Naliwakas merupakan pintu masuk untuk memahami kebudayaan masyarakat dayak Maanyan. Hal yang umum, bila kita menelusuri dimensi-dimensi dan implikasi-implikasi antropologi teks-teks sastra pada umumnya.

Eksistensi Naliwakas sebagai suatu hasil karya sastra lisan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan ritual masyarakat dayak Maanyan. Dapat dikatakan, karya sastra lisan ini merupakan bagian dari ritual yang dilaksanakan. Dalam ritual tersebut terdapat adanya penegasan mengenai konsepsi *Imula Alah* ini dapat dikatakan mite penciptaan alam semesta. Pada saat itu unsur-unsur alam semesta itu belum mempunyai nama masing-masing. Karenanya setiap unsur itu tidak dapat memisahkan dirinya menjadi kesatuan tersendiri. Pemisahan antar keduanya terjadi ketika Allah mulai menciptakan manusia pertama yang bernama *Kakah Warikung*. Laki-laki pertama ini oleh Allah kemudian ditemani oleh 5 (lima) buah pohon hayat. Nama pohon hayat itu (1) Pasak Bumi, (2) Rirung Raja Wulan, (3) Kammat Burit Sitan Hijau Jangkung, (4) Kayu Sempati Alibiduri, dan (5) Kayu Malimali yang berada di tengah-tengah bumi dan langit sehingga menjadi penyangga dan penyambung antara langit dan bumi.

Mitologi manusia pertama inilah yang memunculkan adanya pendapat di kalangan suku dayak Maanyan atas penamaan Maanyan ada kaitannya dengan kata ketertarikan Kakah Warikung (*Ma*) pada *Ayan* (semut merah) tersebut. Mengingat keturunan Kakah Warikung dan Itak *Ayan* inilah yang kelak dinamakan dayak Maanyan. Walaupun pada banyak literatur dikatakan bahwa kata *Maanyan* berasal dari kata *ma* yaitu menuju dan kata *ayan* yang berarti tanah datar. Namun, ada pula yang menyebutkan bahwa kata Maanyan berasal dari *ma* yang artinya *bapak* dan *ayan* yang berarti nama seseorang, yaitu seorang kepala suku yang berasal dari Cina Tenggara lalu bermigrasi ke Nusantara.

Ketika keduanya tinggal di bumi, Allah kemudian menciptakan siang dan malam. Kehidupan mereka serba berkecukupan. Air dan angin meluas dan menyusup dan mengelilingi semua bentuk baru itu. Pada suatu ketika, Allah kemudian memberikan sesuatu kepada Kakah Warikung berupa perasaan cinta kasih sayang. Anugerah ini membuat Kakah Warikung berkeinginan untuk memperistri Itak *Ayan*. Namun keinginannya tidak terlaksana karena Itak *Ayan* selalu menghindar. Dalam keadaan Itak *Ayan* selalu menghindar di satu pihak dan di pihak lain Kakah Warikung selalu mengejanya, maka bumi pun makin meluas pula.

Akhirnya Allah kemudian memberikan perasaan yang sama kepada Itak *Ayan* hingga mereka bersepakat untuk menikah. Pernikahan tersebut disaksikan oleh lima pohon kayu itu. Berdasarkan keyakinan tersebut maka orang Maanyan beranggapan bahwa perlakuan terhadap alam sekitar adalah juga perlakuan terhadap diri sendiri. Pandangan tersebut mempunyai implikasi positif dalam hal cara-cara dan usaha masyarakat Maanyan mengelola lingkungan dan melestarikan lahan agar tetap produktif bila di kemudian hari digarap kembali.

Dari kosmogoni tersebut dapat diambil kesimpulan sementara bahwa orang Maanyan menganggap tumbuh-tumbuhan yang ada di alam sekitarnya tidak lain berpusat pada manusia. Hal ini terkait dengan *Tuan Ragasik* yang memotong kaki dan tangan anaknya lalu menyebarkannya ke penjuru dunia hingga menjadi pohon dan akar serta rotan. Dalam konsepsi manusia yang sempurna menurut masyarakat Dayak Maanyan adalah seseorang yang mampu memelihara keserasian dan keseimbangan tatanan alam semesta ini.

Dalam tuturan yang lainnya diceritakan bahwa semua yang hidup dalam alam semesta memiliki bahasa yang sama. Oleh karena itu tidaklah mengherankan adanya keterkaitan dengan struktur religi dayak Maanyan. Kebersamaan yang mengantarkan pada konsepsi keilahian yang sering kali dihadirkan dalam setiap pelaksanaan upacara adat yang ada dalam masyarakat dayak Maanyan. Roh keilahian inilah yang menjadi perantara ketika suku dayak Maanyan ingin berhubungan dengan Sang Pencipta.



Dalam tuturan lainnya, keturunan Kakah Warikung dan Itak Ayan serta Sawalang Gantung itu kemudian membentuk delapan kampung. Namun, ada satu kampung yang akhirnya mereka tinggalkan, yaitu *Margumi tanah amun maliputi*. Tujuh kampung lainnya lambat laun mulai berkembang seiring dengan bertambahnya penduduknya. Manusia dan roh penguasa serta binatang hidup berdampingan dengan damai karena memiliki bahasa yang sama.

Setelah tujuh tahun lamanya, akhirnya umat manusia berpikir untuk memulai kehidupan yang baru dengan sesama manusia. Pada saat itulah, umat manusia dengan roh penguasa melakukan perjanjian bahwa bila sewaktu-waktu manusia menghadapi kesulitan ataupun peperangan roh penguasa akan datang menolong mereka. Dalam kaitan inilah, sebenarnya masyarakat dayak Maanyan sudah diberi pengetahuan mengenai ritual yang harus dilakukan. Dalam kaitan inilah, ritual dalam pemanggilan roh leluhur dan roh keilahian lainnya dimulai.

Ritual yang mengarah pada proses relasi antara kedekatan keilahian dengan masyarakat dayak Maanyan memunculkan adanya mitos. Oleh karena itu, tidak salah bahwa mitos selalu berdampingan dengan ritual. Mitos selalu menggambarkan berbagai variasi dan selalu menawarkan berbagai pemecahan tentang segala sesuatu secara dramatik dan sakral dalam bentuk-bentuk cerita-cerita atau perlambangan-perlambangan alam.

Pada tahapan cerita berikutnya dituturkan bahwa roh penguasa kemudian berpecah ke berbagai penjuru alam semesta. Ada yang menempati alam atas dan ada pula yang menempati alam bawah, yang berbeda dengan umat manusia. Dalam perjalanannya, umat manusia tadi membangun suatu perkampungan yang sangat penting dalam perjalanan suku dayak Maanyan. Kampung tersebut adalah kampung *Lilikumeah Patah Mulung Sasurutan*. Tidak jauh dari kampung Lilikumeah ini ada sebuah gubuk tua yang dihuni oleh seorang nenek bernama *Nini Punyut*. Lilikumeah ini bagi masyarakat dayak Maanyan merupakan perkampungan yang menjadi asal mula adanya hukum adat kehidupan.

Kehidupan di Lilikumeah pada mulanya masih hidup bersama dengan berbagai hewan dan berbagai jenis pohon. Pada suatu ketika terjadilah suatu peristiwa yang disebut *jatuh kasuwen bangkai riwu*, yaitu ratusan bangkai bertumpuk-tumpuk. Ini terjadi karena adanya kekacauan, perkelahian, dan kesalahpahaman di antara penduduk Lilikumeah.

Peristiwa itu kemudian menyadarkan penduduk Lilikumeah berpikir untuk menunjuk seorang penegak hukum adat. Pada mulanya mereka menunjuk pohon kayu dan binatang tertentu. Namun hal itu tidak membuat keadaan lebih baik hingga akhirnya mereka sepakat mengangkat *Sang Baratih* yang bertubuh tinggi besar menjadi pemimpin. Kepemimpinan Sang Baratih justru memperparah keadaan karena ia lebih suka menyaksikan orang saling membunuh dan membalas dendam. Dengan bertambahnya kekacauan ini menyebabkan

hampir setiap orang di kampung Lilikumeah meninggal hingga bergelimangan mayat-mayat manusia. Bau anyir menyebar kemana-mana hingga sampai kepada *Hataala* atau Allah. Hataalah lalu mengutus *Lalung Walu* (delapan kupu-kupu) untuk menyelidiki sebab peristiwa tersebut.

Setibanya di Lilikumeah betapa terkejutnya Lalung Walu menyaksikan banyaknya tumpukan mayat. Lalung Walu melalui *Talah mana Tuan Ukat* (perantara antara manusia dan Hataala). Akhirnya Hataala mengatakan bahwa seseorang yang dijadikan *mantir* adalah manusia yang baik. Untuk itu Hataala memberikan kepada Talah Mana Tuan Ukat sebuah *tukal benang rawai wali* (gulungan benang kusut) untuk diberikan kepada Lalung Walu. Barang siapa yang dapat menguraikan benang kusut ini, maka dialah yang dapat dijadikan mantir adat.

Pada saat Lalung Walu dengan membawa tukal benang rawai wali hinggap di dahan *taniah manyana supu singkup mena juruneno* (pohon enau), tiba-tiba dahan pohonnya patah. Akibatnya tukal benang rawai wali tersebut jatuh tepat di tengah-tengah kampung Lilikumeah dan menyebabkan tanah di sekitarnya bergetar hebat. Akibatnya semua hewan yang ada di Lilikumeah sebagian besar lari ketakutan masuk ke hutan belantara. Hewan yang tidak lari ke hutan kemudian dijadikan hewan peliharaan.

Berbagai orang yang ada di Lilikumeah mencoba membuka tukal (gulungan) benang *rawai wali* tadi dan tak satupun yang berhasil. Di tengah keputusasaan karena tidak satu orangpun dapat membuka gulungan benang kusut itu, mereka teringat pada lima saudara yang sedang bekerja di ladang. Kelima anak itu pun, satu per satu mencoba membukanya dan anak kelima yang bernama *Jaga Mada* dapat membukanya. Oleh karena itu, ia kemudian diangkat menjadi seorang mantir.

Terpilihnya Jaga Mada ini bukanlah membuat persoalannya selesai karena usia dari Jaga Mada ini baru berusia lima belas tahun. Namun rupanya persoalan ini segera diatasi karena ada seorang nenek bernama *Nini Punyut* yang ditunjuk untuk membina dan membimbing Jaga Mada hingga ia dewasa dan dianggap mampu.

Sejak saat itu Lilikumeah memiliki hukum adat dan mantir untuk mengatur adat di kehidupan masyarakat dayak Maanyan. Di samping itu, untuk hukum adat kematian berasal dari *Sawalang Gantung* dan *Ungkup Batu*. Nini Punyut inilah yang juga mengajarkan tentang hukum adat kematian dari Sawalang Gantung.

### **Naliwakas Sebagai Susunan Sintagmatik dan Paradigmatik**

Naliwakas memiliki alur yang padat terdiri dari serangkaian peristiwa-peristiwa. konstruksi atau reportase-reportase. Unsur-unsur yang terhubung dalam satu susunan yang

disebut susunan sintagmatik, semua komponen dalam teks Naliwakas adalah tanda yang masing-masing sudah mendapat dan menentukan maknanya dalam relasi jaringan perbedaan yang terbentuk dalam ingatan setiap anggota masyarakat dayak Maanyan dan tanda-tanda tersusun dalam susunan tertentu sesuai dengan maknanya masing-masing.

Apabila Naliwakas adalah mitos maka setiap unsur yang tersusun dalam ritual adalah bagian sintagme dari mitos yaitu ritual dayak Maanyan yang kemudian seluruh urutan membentuk struktur dan setiap unsur sudah mempunyai tempat tersendiri dan saling membedakan dalam suatu relasi paradigmatis. Setiap unsur cerita yang tersusun sesuai dengan rangkaian peristiwa dalam susunan tertentu, yaitu susunan Naliwakas dan sesuai dengan maknanya masing-masing.

Jika dalam tuturan Naliwakas dipandang sebagai mitos, maka unsur dalam Naliwakas berisikan berbagai cerita yang berbeda dalam relasi paradigmatis seperti *Imula Alah* merupakan mite penciptaan alam semesta dan manusia Maanyan pertama yang diturunkan oleh Tuhan. Dalam konsepsi tentang manusia pertama ini dituturkan bahwa Kakah Warikung berada dalam dunia ini ditemani oleh lima pohon hayat. Pohon inilah yang berfungsi sebagai penyangga dan penyambung antara bumi dan langit. Berdasarkan hal tersebut dalam relasi paradigmatis bagian cerita ini lalu dihubungkan dengan adanya keberadaan unsur pohon dalam setiap ritual yang dilakukan oleh suku Dayak Maanyan. Demikian pula halnya, dalam konsep keseimbangan dan keserasian manusia dengan lingkungannya lebih banyak diarahkan pada relasi mitologi pohon hayat dan segala tumbuhan yang hidup, pada dasarnya merupakan kreasi yang diciptakan dari anggota tubuh anak *Tuan Ragisik* yang dipotong dan disebarkan ke penjuru dunia.

Demikian pula dengan kreasi yang lainnya, bumi yang bertambah luas dikarenakan *Kakah Warikung* yang mencoba mendekati *Itak Ayan* namun menghindar hingga terjadi kejar-mengejar. Oleh sebab itu, keyakinan mengenai kebenaran tentang mite penciptaan alam semesta dan alam sekitarnya menyebabkan kebudayaan orang Maanyan bersifat integratif (lihat Douglas dalam Robertson 1969: 85-86). Dengan keyakinan tersebut mereka merasa sama dengan alam dan berusaha hidup harmonis dengan alam tersebut. Oleh karena itu, aktivitas yang dilakukan terhadap alam sekitarnya dikembangkan dengan ekuilibrium antara manusia dengan alam sekitar tidak selamanya tegang dan terganggu keseimbangannya. Pandangan kosmis tersebut sebagaimana juga pandangan religius pada umumnya memberikan landasan kuat pada orang-orang untuk percaya diri dalam hidup di masa kini, di masa depan, dan bahkan hidup baru sesudah mati (lihat Radcliffe-Brown, 1952:175).

Dari kosmogoni tersebut dapat diambil kesimpulan sementara bahwa rupanya suku Dayak Maanyan menganggap substansi segala benda yang organis dan nonorganik adalah tanah, air, langit dan angin. Bila dalam mite tersebut langit dapat diartikan sebagai alam yang terang benderang, maka pengertian itu menunjuk kepada sesuatu yang bercahaya. Unsur atau benda bercahaya yang dekat dengan kehidupan sehari-hari adalah api. Bila demikian halnya maka substansi segala sesuatu menurut suku Dayak Maanyan adalah tanah, air, api dan udara.

Suku Dayak Maanyan beranggapan bahwa walaupun antara bumi dan langit itu ada jarak, namun keduanya dihubungkan oleh keilahian yang lain. Dalam hal ini, keilahian ini dipahami sebagai ilah yang menjadi perantara ketika manusia ingin berkomunikasi dengan Tuhan, demikian juga sebaliknya. Tentunya, konsep ini mempunyai implikasi tertentu terhadap sistem ritual yang dilakukan. Ada sejumlah keilahian yang diidentifikasi sebagai 'tiang' yang menghubungkan manusia dengan Tuhan, misalnya ketika Tuhan menyaksikan adanya peristiwa *jatuh kasuwen bangkai riwu patunan hantu*, Tuhan lalu mengutus *Lalung Walu* ke kampung *Lilikumeah*. Melalui *Lalung Walu* juga Tuhan memberikan *tukal banang rawai wali* untuk dibawa ke *Lilikumeah* untuk mencari seorang mantir adat.

Kehadiran *Sawalang Gantung* dan *Ungkup Batu* dalam kehidupan *Kakah Warikung* yang keberadaannya seolah berada di antara dunia dan surga memberikan indikasi adanya struktur yang dalam hal dianggap sebagai ilah perantara. Melalui *Sawalang Gantung* dan *Ungkup Batu* mewahyukan hukum adat kematian kepada *Nini Punyut*, yang pada saat itu sedang membina dan membimbing *Jaga Mada* menjadi seorang mantir adat.

Kehadiran *Nini Punyut* dalam tuturan Naliwakas ini, juga secara tidak langsung memberikan pemahaman tentang adanya fungsi keilahian yang dihadirkan di dunia. Fungsi sebagai representasi dari keilahian itu sendiri yang hadir di dunia. Oleh karena itu, secara kosmologis *balian* atau *wadian* adalah perpaduan atau penyatuan dari alam atas dengan alam bawah, yang tidak lain merupakan keilahian yang ambivalen itu sendiri dan mewakili totalitas keilahian di tengah-tengah persekutuan suku Dayak Maanyan (lihat Ukur, 1971:75).

Bila dianalisis lebih cermat, keberadaan *Sawalang Gantung* yang datang dari Langit dan menikahi *Ungkup Batu* yang berasal dari alam bawah (bawah tanah) mengindikasikan adanya struktur religi alam atas bawah. Selanjutnya, mereka mempunyai keturunan sebanyak tujuh orang diyakini sebagai *Pangunraun*, roh leluhur yang mempunyai kuasa di penjuru dunia. Salah satu anak *Sawalang Gantung* yang bernama *Nini Punyut* inilah yang kelak mewariskan segala pengetahuan dan keahlian kepada *Jaga Mada* mengenai hukum adat Dayak Maanyan.

Ritual dalam pandangan suku Dayak Maanyan tidak hanya sekadar rangkaian perilaku seseorang atau sekelompok orang berkomunikasi dengan sesuatu yang dianggapnya serta

dipandang menggenggam nasib kehidupan, tetapi juga mengomunikasikan dan meningkatkan kembali segala sesuatu yang diyakininya benar kepada sekalian pemeluknya. Dalam hal terakhir ini ritual tersebut melaksanakan fungsi edukatif, yakni suatu tindakan dalam proses sosialisasi dan enkulturasi semua orang. Di samping itu, ritual yang dilaksanakan adalah wadah bagi suku dayak Maanyan untuk menghadirkan kembali dari yang ilahi. Artinya aktivitas yang dilakukan selalu berusaha untuk menghadirkan yang kudus, yaitu dengan jalan mengulangi secara simbolis perbuatan purba yang awal mula sejarah dilakukan oleh para leluhur mereka.

Berdasarkan tuturan yang terdapat dalam Naliwakas, aktivitas sebagaimana yang disebutkan di atas dapat dilihat pada bagian cerita asal mula perpisahan manusia dengan makhluk yang lainnya. Pada tuturan itu diceritakan bahwa setelah tujuh tahun lamanya tinggal bersama dengan makhluk lainnya, umat manusia lalu memutuskan untuk memisahkan diri. Pada kesempatan itu, makhluk lainnya ini lalu mengatakan kalau umat manusia memerlukan mereka karena perang misalnya, umat manusia dapat memanggilnya dengan melakukan ritual dan syarat-syarat pemanggilannya.

Di samping itu, ritual yang dilaksanakan dalam upacara itu sendiri dapat dijadikan wadah bagi orang-orang yang belajar menjadi *wadian* atau meningkatkan peringkat *kewadiannya*, menguasai mantera, meningkatkan keterampilan membuat peralatan dan sesaji.

Berdasarkan ritual yang dilakukan kiranya dapat dikatakan bahwa ritual yang dilaksanakan dalam berbagai upacara adat Dayak Maanyan mempunyai indikasi ke arah (1) *tindakan magis*, karena dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan atau peralatan yang dahulu pernah dilakukan oleh leluhur mereka atau benda-benda simbolik yang terdapat dalam mite penciptaan, sehingga mereka meyakini benda-benda dan peralatan tersebut dapat mendatangkan daya mistis, (2) *tindakan religius*, yaitu kultus para leluhur suku Dayak Maanyan, (3) *ritual konstitutif* yang mengungkapkan adanya relasi keterkaitan antara manusia, struktur keilahian, alam sekitar dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, (4) *ritual faktitif*, yang mengarah pada peningkatan produktivitas atau kekuatan maupun kemampuan, ataupun pemurnian dan perlindungan suatu kelompok masyarakat (lihat Dhavamony, 1995:175-176).

### **Makna Simbolik dalam Ritual**

Membicarakan makna simbolik dalam ritual dayak Maanyan, tentunya tidak terlepas dari relasi simbol dalam teks Naliwakas. Teks naliwakas dianggap sebagai unsur simbolik untuk mewakili simbol utama dari ritual yang dilakukan. Sebagai suatu teks yang melengkapi ritual, Naliwakas memiliki dua tujuan, yaitu tujuan yang wajib dan tujuan yang diinginkan.

Tujuan wajib karena berkenaan dengan tekstual pelengka dari ritual yang dilaksanakan dan tujuan yang diinginkan berkenaan dengan pengetahuan tentang konsepsi Imula Alah, konsepsi hierarki religi, konsepsi hukum adat, dan konsepsi eskatologis.

Pemahaman tentang konsepsi Imula Alah berkenaan dengan mite penciptaan alam semesta dan manusia Maanyan pertama yang diturunkan oleh Tuhan. Dalam konsepsi tentang manusia pertama ini dituturkan bahwa Kakah Warikung berada dalam dunia ini ditemani oleh lima pohon hayat. Adanya ketertarikan Kakah Warikung (*Ma*) pada *Ayan* (semut merah) tersebut sehingga keturunannya dinamakan Maanyan.

Dalam konteks hierarki religi terdapat beberapa simbol-simbol yang mengacu pada nama dan tempat keilahian tertinggi, seperti *Mahatala* yang mendiami alam atas, *diwata* yang mendiami alam bawah. Selanjutnya adanya wujud dan pemapakan keilahian tertinggi yang direpresentasikan dengan kehadiran balian atau wadian dalam ritual tersebut. Dalam bentuk lain ditemukan juga adanya simbol-simbol yang mengarah pada sistem kepercayaan mereka terhadap roh-roh leluhur, yaitu nama-nama *kapupadu nanyu* yang turun setelah diundang, yakni *kapupadu nanyu luluhan anrunganyan*, *nanyu liung langit anrunganyan luntar desa*, *nanyu sietu anrunganyan tangah muwung langit*, *nanyu ketiga anrunganyan manguwahat*, *nanyu apui anrunganyan inrang nyala*, *nanyu batangalung wundi anrunganyan ngagam taring*, *nanyu batangalung atei*, dan *anrunganya ngagam raya*. Keseluruhan nanyu yang diundang tersebut tunduk di *balai rampan*, *waruga langkah wangun*, *tunduk di balai sunan waruga keweng umu*, tempatnya menerima *puja sa puja* ‘sesajen’ ada *balai batung waruga telang kuru*, *balai sangar waruga inanika*, *balai sanra padangean utang*, *balai sanra wulu padangean manyat*.

Selain itu pula terdapat adanya nama-nama roh leluhur, juga terdapat adanya penyebutan nama-nama tersebut di atas secara simbolik mengacu pada tempat tunduknya atau diterimanya para raksasa yang diundang, baik itu *raksasa barau ramengan galung wulu*, *raksasa burit ramengan muti wulu*, *raksasa wuyung ramengan nanrahilu*, *raksasa piding ramengan raksasa wua wewai*, *amah igal gunting bapang nyunai walu*, *amah nutu sunting bapang mapayungan*, *amah atan watu bapang bantan ilau*. Para raksasa yang berasal dari gunung Manruwe Batu Kurungan Hiyang, dari gunung Manruwe Batu Kurungan Jaya, semuanya diterima atau tunduk di *balai wanawang waruga tangke luyen di balai tampusi uhi jaru kampat balimmingan*; di *sanra sanra wulu padangean utang balai sanra wulu padangean manyat*. Raksasa-raksasa itu semua disebut si Damung Anya gunung biring pagar bintang atau si Anyawungan.

Selanjutnya secara simbolik terdapat pula adanya tempat diterimanya atau tunduknya para *kariau* ‘penunggu hutan’ baik itu *kariau miharaja lulang unui*, *dara kariau seribu orang*

*maling, lulang unui jurungan atai rirung, lulak lunui jurungan atai manyang*. Datu Kariau yang Berasal dari gunung Maniungku Sangkuru Wawun Tangai, dari gunung Maniungku Sangkuru Wawun Bukit, dari rawa-rawa tanah kumpulan nyamuk, dari rawa-rawa tanah kumpulan rangit, dari tanah gambut tanah tidak diketahui orang, dari gambut tanah ditumbuhi pakis. Semua datu kariau itu diundang dan tunduk balai *sameah jaru mamanan wua*. Kariau-kariau itu disebut Datu Tataran Wulau miharaja berpangkat emas, mempunyai adik si Dara Gansa Tulen suraibu agung pahur langit. Demikian pula ada terdapat penyebutan secara simbolik mengacu pada seekor munsit sinsilehei, barikaut ‘burung hantu’, elang burung buas, burung yang mempunyai cengkeraman kuat, burung yang bisa menari-nari di awan, burung yang bisa menari dan mengintai dari atas langit, burung yang bisa menujum, bisa memberikan berita buruk dan berita baik kepada manusia. Semua burung yang bisa memberikan berita buruk dan berita baik disebut Mahajin Umpui kadang ratu uyan lalan.

Hierarki religi inilah yang dianggap sebagai cara untuk berkomunikasi dalam ritual tersebut dengan memanggil unsur-unsur keilahian, ilah-ilah perantara, dan roh leluhur yang menjadi pusat keyakinan masyarakat Dayak Maanyan dalam melaksanakan setiap ritual yang diadakan. Dalam kaitan ini, wujud kepatuhan ini merupakan bagian dari bentuk kesetiaan manusia kepada janjinya dengan *hiyang piungung, dewa guru, nanyu saniyang, dan diwata* ketika mereka berpisah dari kampung Pupur Parimatung Tane Paragintan Hiyang. Janji mereka adalah bahwa mereka akan dipanggil dengan beras, diundang dengan bunga tahunan, kemudian untuk upah kedatangan mereka harus disediakan hajar antar hajat parapah berupa tuak dan sajian gelaran atau sesajen yang diantar atau dipersembahkan di tempat para *hiyang piungung* tunduk masing-masing.

Selanjutnya dalam konsepsi hukum adat dapat dikatakan simbolisme *kampung Lilikumeah* merupakan awal dimulainya segala ritual yang ada di masyarakat Dayak Maanyan. Adanya tiga ritual besar yakni, (1) *buntang/gawe bakurung kungsi kunkan baparadu unru*, (2) *buntang/gawe bauka kumang kunkan bapupus gurun*, dan (3) *gawe gulungan langit kunkan bapiradu unru*. Untuk ritual (1) dan (2) keduanya ritual adat kematian, tetapi bedanya untuk *gawe bakurung kungsi kunkan bapiradu unru* bagi orang Dayak Maanyan Kampung Sapuluh menyebutnya *mia pisaya*, kemudian untuk *gawe bauka kumang kunkan bapupus gurun* bagi masyarakat Maanyan Paju Epat disebut *ijame mapui mayu*.

Apabila ritual untuk yang hidup, (3) *gawe gulungan langit kunkan bapiradu unru*. Ritual ini yang paling besar, kalau dilaksanakan tiga hari tiga malam, disebut *nyampulawu*, apabila dilaksanakan lima hari lima malam, disebut *maka sungkai*, dan apabila sampai sembilan hari sembilan malam, maka sampai membangun rumah Tuhan menyempit bulan mata hari;

menghanyutkan lanting *sumang nanyu buhal kalis*; mengibarkan papantan menghanyutkan *bunga balai*, harus ada bambu betung sembilan ruas, persembahan tiga tingkat, *tungkup kadumayan lela panti* untuk memuja air, *nyarau beringin*, memanen buah langsung.

Dalam ungkapan lainnya disebutkan pula secara simbolik adanya tempat yang disediakan sebagai tempat perantara turunnya roh leluhur yang disebut *tangkai manyang* ‘enau’ tempatnya singgah. Kedatangannya diibaratkan bunyi rintik hujan, besar seperti embun menjadi alas duduk orang yang melaksanakan upacara.

Di samping itu pula, terdapat pula adanya simbolisme yang mengarah pada harapan masyarakat Maanyan. Pada umumnya diungkapkan dengan simbol-simbol tumbuh-tumbuhan, seperti kulit nanyu gulungan langit, dianyam dengan rotan, disertai dengan telang ‘bambu’. Secara simbolik menyatakan bahwa manusia diibaratkan harus menjunjung tinggi kayu yang bisa tumbuh berkembang, bertambah tinggi dan bisa digunakan untuk menggapai sesuatu yang diinginkan. Selanjutnya adanya ungkapan mengenai mengenai simbolisme mengenai keramaian ritual tersebut kerana kedatangan anak datu Hiyang Wawei luluhan seperti sebuah nyanyian, turun seperti segrombolan burung. Walaupun ia baru seumur pinang, tetapi ia tetap turun pelan-pelan untuk memberikan kepandaian dan kejayaan manusia.

Tak ketinggalan adanya kehadiran para balian yang mengelilingi ari panangkur ‘tiang di tengah balai’ sebanyak sembilan kali sambil menari-nari, kemudian ada yang kesurupan, setelah itu yang kesurupan dan mereka semua yang menari-nari tadi harus dioles kasai burui ‘kapur sirih’ ditubuhnya. Diolesnya kasai burui, tenrek kapui, dan memakai lawung lawai ‘topi adat’ tersebut menyimbolkan bahwa mereka bisa masung menjadi guru dan tamat mengaji dalam upacara tersebut.

Kehadiran para balian atau wadian tersebut diiringi dengan hentakan giring-giring membuat orang pandai, membuat orang jaya. Kejayaan dan kepandaian yang diturunkan dari gunung malungan batu giling mangilingan. Selanjutnya ada Baranden atau lewu tala ‘balai’ merupakan simbol jalan menuju kejayaan, tempat memuja, tempat berkumpul untuk musyawarah menyiapkan sesajen, tempat mampersembahkan sesajen. Lewu tala ‘rumah Allah’ juga simbol tempat datangnya para prajurit baik datang membawa kebaikan atau datang membawa berita buruk kepada manusia. Ada pula simbolisme Tatabus Tali ayun, tali ayun, tali dunang, tali dunang sakadu-kadu lawai, sakadu-kadu banang. Tatabus ‘tali ayunan’ merupakan simbol dari membuang sial dari orang-orang yang telah mati, orang hilang. Secara simbolik mengacu pada kekuatan, ketabahan, dan kerukunan. Semua diibaratkan kuat seperti pohon duku, kehidupan bermasyarakat saling bantu, dan berjabat tangan saling memaafkan apabila ada yang salah.



Diungkapkan pula adanya sifat manusia yang mempunyai nafsu, apabila kekurangan selalu ingin lebih, apabila sedang susah akan selalu ingin senang, semuanya harus sesuai dengan yang diinginkan. Manusia selalu takut, merasa dikejar-kejar, seperti diintai atau diawasi penuh dengan kecurigaan, seolah-olah seperti

Pada bagian akhir konsepsi eskatologi dalam Naliwakas adalah sebuah permintaan dalam doa. Penutur meminta kepada Tuhan untuk mengantarkan roh supaya bisa kembali dengan tenang ke Datu Tunyung 'surga' sama seperti tenangnya manusia ketika lahir. Dalam doa tersebut juga disampaikan bahwa semoga semua pekerjaan bisa sesuai dengan yang diinginkan, supaya terkabul apa yang dibalihkan. Roh yang kembali atas, ke asalnya kembalinya dengan tenang tidak meraju, karena semua persyaratan berupa sesajen telah dipenuhi.

## SIMPULAN

Berdasarkan uraian dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa mitos yang terdapat dalam Naliwakas merupakan hasil dialektika suku Dayak Maanyan berkenaan dengan konsepsi Imula Alah, konsepsi hierarki religi, konsepsi hukum adat, dan konsepsi eskatologis.

Ritual yang dilaksanakan dalam berbagai upacara adat Dayak Maanyan mempunyai indikasi ke arah (1) *tindakan magis*, (2) *tindakan religius*, (3) *ritual konstitutif*, dan (4) *ritual faktitif*.

Relasi yang terbangun pada mitos pada dasarnya mengandung kerangka sistem religi yang di masa lalu sebagai kebenaran keagamaan. Mitos yang berfungsi sebagai salah satu cara untuk mengungkapkan dan menghadirkan yang *Kudus* melalui konsep serta simbol-simbol. Mitos dalam Naliwakas mengungkapkan adanya struktur yang secara tidak sadar memungkinkan penggambaran elemen-elemen struktur religi dan masyarakat Dayak Maanyan. Relasi mitos dan ritual merupakan representasi dari yang ilahi sehingga dapat disebut sebagai *the idea of activity*. Ideas dalam kaitan adanya gagasan atau norma yang berlaku dalam kehidupan kesukuan. Kemunculan hukum adat kehiduapn dan hukum adat kematian

Dalam relasi yang lainnya, teks Naliwakas juga berisikan adanya activities, yaitu tindakan berpola yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang ada dalam Naliwakas tersebut. Dalam teks Naliwakas formula cerita secara tidak langsung memberikan gambaran perilaku dari tokoh-tokoh yang ada dalam cerita tersebut. Misalnya, bagaimana perilaku seorang anak ketika mendapati ayahnya meninggal dunia. Selain itu ditemukan pula adanya artifact, yaitu simbol teks sebagian lisan dalam ritual diwujudkan dengan adanya benda-benda yang bersifat simbolik. Adanya simbol tempat mengikat namyu atau roh leluhur agar mereka tidak mengganggu ritual adat yang dilaksanakan. Simbol teks bukan lisan dapat dilihat dengan adanya kelengkapan

ritual adat itu sendiri, misalnya *wadian epat mantir isa*. Kehadiran mereka merupakan representasi dari mite asal mula munculnya hukum adat, termasuk didalamnya upacara kematian.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2001. *Strukturalisme Levi-Struss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press.
- . 2001. *Dari Antropologi Budaya Ke sastra dan Sebaliknya*. Yogyakarta: Pen Qalam.
- Cobley, Paul dan Litza Jansz. 2002. *Mengenal Semiotika for Beginners*, terjemahan dari *Semiotics for Beginners*, 1997. Bandung: Mizan.
- Diman, P. (2020). *Nyanyian Adat Masyarakat Dayak Maanyan: Suatu Pendekatan Hermeneutika*. Enggang: Jurnal Pendidikan, Bahasa, Sastra, Seni, dan Budaya, 1(1), 40-56.
- Danandjaya, James. 1997. *Folklore Indonesia*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti.
- Endraswara, Suwandi. 2003. *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi
- Radam, Noerid Haloei. 2011. *Regili Orang Bukit*. Yogyakarta: Yayasan semesta.
- Rafiek, M. 2010. *Teori Sastra: Kajian Teori dan Praktik*. Malang: Refika Aditama.
- Geertz, Clifford. 1988. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. California: Stanford University Press.
- Jassin, H.B. 1983. *Sastra Indonesia sebagai Warga Sastra Dunia*. Jakarta: Gramedia.
- Junus, Umar. 1981. *Mitos dan Komunikasi*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Kadarisman, A. Effendi. 2001. *Berkenalan dengan Etnopuitika*. Makalah Seminar Nasional Asosiasi Tradisi Lisan Bogor.kit.
- Mardiana, D., & Fauzi, I. (2022, May). *Makna Kultural Benda-benda Bersejarah Peninggalan Kesultanan Kutaringin: Sebuah Pendekatan Semantik Pedagogis*. In PROSIDING SEMINAR NASIONAL PENDIDIKAN, BAHASA, SASTRA, SENI, DAN BUDAYA (Vol. 1, No. 1, pp. 247-262).
- Misnawati, M. (2023). *Melintasi Batas-Batas Bahasa Melalui Diplomasi Sastra Dan Budaya: Crossing Language Boundaries Through Literary And Cultural Diplomacy*. Pedagogik: Jurnal Pendidikan, 18(2), 185-193.
- Misnawati, M. (2022). *Teori Ekopuitika untuk Penelitian Sastra Lisan*. Drestanta Pelita Indonesia Press.
- Misnawati, M., Poerwadi, P., Nurachmana, A., Veniaty, S., Lestaringtyas, S. R., Christy, N. A., ... & Rahmawati, S. (2022). *The Ekopuitika Theory*. International Journal of Education and Literature, 1(1), 54-62.
- Misnawati, M., Maysani, D., Diman, P., & Perdana, I. (2022). *Keindahan Bunyi Sebagai Identitas Kultural Masyarakat Dayak Maanyan Dalam Sastra Lisan Tumet Leut*. Drestanta Pelita Indonesia Press.
- Misnawati, M., Poerwadi, P., Anwarsani, A., Nurachmana, A., & Diplan, D. (2021). *Representation of cultural identity of the Dayak Ngaju community (structural dynamic study)*. JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia), 7(4), 690-698.
- Poerwadi, P., & Misnawati, M. P. *Deder dan Identitas Kultural Masyarakat Dayak Ngaju*. GUEPEDIA.
- Poerwadi, P., Misnawati, M., & Sari, F. M. (2023). *Literary Phenomenology in Ngaju Dayak Folklore*. Journal of World Science, 2(2), 261-277.

- Setiawati, R., Misnawati, M., Linarto, L., Purwaka, A., & Prihatini, I. (2023). Nilai Sosial Dalam Pernikahan Adat Suku Dayak Ot Danum di Kabupaten Seruyan. *Bhinneka: Jurnal Bintang Pendidikan dan Bahasa*, 1(4), 235-248.
- Susanto, P.S. Hary. 1987. *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius.
- Teeuw, A. 1983. *Membaca dan Menilai Sastra*. Jakarta: Gramedia.
- Ukur, F. 1971. *Tantang Jawab Suku Dayak*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Vansina, Jan. 2014. *Tradisi Lisan sebagai Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Widen, Kumpiady. 2011. *Dayak Maanyan: Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Midada Rahma Press.
- Widia, E., Poerwadi, P., Misnawati, M., Cuesdeyeni, P., & Linarto, L. (2023). Makna Simbolik Natas Banyang Pada Upacara Pernikahan Adat Dayak Maanyan di Barito Timur Dan Implikasinya Terhadap Pembelajaran Sastra di SMA. *Bhinneka: Jurnal Bintang Pendidikan dan Bahasa*, 1(4), 155-171.