

Ida Ayu Laksmi Sari

Cerita Rakyat

Bali Aga dan Ainu Jepang



Ida Ayu Laksmi Sari

Cerita Rakyat

Bali Aga dan Ainu Jepang

eLSA
Press

Undang Undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Perubahan atas
Undang Undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Ida Ayu Laksmi Sari

Cerita Rakyat

Bali Aga dan Ainu Jepang

eLSA
Press

CERITA RAKYAT BALI AGA DAN AINU JEPANG

© Copyright Penulis

ISBN: 978-602-6418-98-2

Penulis	: Ida Ayu Laksmi Sari
Editor	: Sumanto Al Qurtuby
Desain Cover	: Abdus Salam
Layout Isi	: Abdus Salam

Cetakan Pertama, Februari 2022

Penerbit:

Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11
Tambakaji- Ngaliyan-Semarang 50185 Telp. (024)7627587
CP: 082134000213 (Admin) | E-mail: elsa_smg@yahoo.co.id
Website: www.elsaonline.com

© Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 28 Tahun 2014. Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

Prakata

Oleh : Sumanto Al Qurtuby

Pendiri & Direktur Nusantara Institute, Senior Fellow Middle East Institute, dan Profesor Antropologi Budaya King Fahd University of Petroleum and Minerals

Saya menyambut positif dan gembira atas publikasi buku ini. Buku ini semula merupakan disertasi doktoral penulis (Dr. Ida Ayu Laksmi Sari, pengajar Universitas Udayana) di Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, yang berjudul “Kajian Komparatif Wacana Kearifan Lokal Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang.” Karena kualitasnya, selain relevansinya dengan spirit dan *platform* Nusantara Institute, disertasi ini berhasil meraih “Nusantara Academic Award 2021” yang diselenggarakan oleh lembaga kami (Nusantara Institute) bekerja sama dengan PT Bank Central Asia, Tbk.

Nusantara Academic Award adalah ajang kompetisi nasional yang diselenggarakan setiap tahun untuk memilih naskah disertasi doktoral atau tesis magister yang berkualitas serta sesuai dengan visi-misi Nusantara Institute yang fokus di bidang studi kebudayaan, keagamaan, dan kerajaan Nusantara. Pada tahun 2021, setidaknya ada 130 naskah disertasi/tesis dari berbagai perguruan tinggi di Indonesia (sebagian dari mancanegara) yang dikompetisikan.

Menurut penulis buku, baik masyarakat Bali Aga (di Kecamatan Banjar, Bali) maupun suku Ainu di Jepang memiliki sejumlah persamaan yang menarik untuk dijadikan studi banding. Misalnya, keduanya sama-sama “penduduk asli” (*native/indigenous people*) yang sudah berabad-abad tinggal di daerah masing-masing. Keduanya juga sama-sama memiliki kekayaan tradisi lisan seperti cerita rakyat (*folk tales*) dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang kuat dan melimpah serta lestari sampai sekarang.

Dalam sejarahnya, masyarakat Bali Aga juga dikenal sangat loyal dan “patriotik” dalam mempertahankan tradisi, budaya, dan teritorinya dari ancaman dan serbuan pihak asing, misalnya tentara Majapahit di abad ke-14/15 atau Belanda di abad ke-19 M.

Seperti masyarakat Bali Aga, masih menurut penulis, suku Ainu yang mendiami Pulau Hokkaido juga memiliki kekayaan cerita rakyat yang menarik, khususnya yang berkaitan dengan dewa-dewi Ainu, cerita kepahlawanan, atau kehidupan sosial masyarakat. Pula, cerita mengenai bagaimana cara atau strategi masyarakat Ainu untuk bertahan hidup dengan memanfaatkan dan melestarikan alam (*nature*) sebagai sumber kehidupan.

Dalam perspektif antropologi budaya, masyarakat jenis ini disebut dengan *foraging society* (*foregers*), yaitu masyarakat yang pola hidup dan sumber ekonominya sangat tergantung dengan alam. Karena menggantungkan hidup pada alam, mereka biasanya mengembangkan berbagai teknik, strategi, aturan, atau mekanisme untuk merawat dan melestarikannya, termasuk melalui medium ritual maupun cerita. Ada cukup banyak masyarakat di dunia ini, termasuk di Indonesia (misalnya suku Badui di Jawa Barat atau suku Bajo di Sulawesi) yang bisa masuk kategori *foraging society*.

Menurut penulis, riset atau studi mengenai cerita-cerita rakyat masyarakat Ainu memang sudah banyak dilakukan oleh para sarjana, peneliti, dan akademisi tetapi sangat jarang yang

meneliti lebih mendalam korelasi cerita lisan tersebut dengan kearifan lokal. Begitu pula kaitannya dengan masyarakat Bali Aga. Oleh karena itu, buku ini bisa mengisi kekosongan sekaligus melengkapi karya akademik dan literatur ilmiah yang sudah ada.

Setidaknya ada tiga topik utama wacana kearifan lokal di masyarakat Bali Aga dan Ainu Jepang yang dibahas dan dibandingkan di buku ini, yaitu tentang sistem kepercayaan (*belief system*), sistem kehidupan sosial, dan sistem pelestarian alam. Menjadi semakin menarik karena meskipun memiliki irisan persamaan dalam hal cerita rakyat dan kearifan lokal, kedua masyarakat tersebut memiliki latar belakang agama, historisitas, dan geo-kultural yang berlainan.

Akhirul kalam, buku ini penting setidaknya untuk (1) meningkatkan pemahaman lintas-budaya, lintas-etnis, dan lintas-negara, (2) menambah wawasan tentang bagaimana cara kedua masyarakat tersebut dalam merawat, menjaga, dan melestarikan kekayaan tradisi dan kearifan lokal di kawasan masing-masing di tengah serbuan teknologi dan globalisasi serta (3) menggali potensi tradisi dan kearifan lokal sebagai sumber pengembangan industri kreatif. Sangat layak untuk diapresiasi.

Atas publikasi buku ini, saya mengucapkan terima kasih pada Dewan Juri yang bersedia saya “daulat” untuk ikut menguji secara daring/virtual (lewat Zoom) naskah disertasi ini. Mereka adalah Profesor John Titaley (teolog Universitas Kristen Indonesia Maluku dan mantan rektor Universitas Kristen Satya Wacana), Y.W. Junardy (Presiden Indonesia Global Compact Network), Ida Rsi Wisesanatha (pandita dan guru spiritual, Bali), dan Christine Hakim (aktris, produser film, dan aktivis sosial-budaya).

Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada sahabat baik saya, Ibu Inge Setiawati, Executive Vice President, CSR BCA, atas dukungan selama ini terhadap program-program

Nusantara Institute. Terakhir, terima kasih saya sampaikan kepada Abdus Salam yang telah melayout dan mendesain sampul buku dan juga penerbit Elsa Press, Semarang, atas kerja sama publikasi selama ini.

Selamat membaca dan berkontemplasi!

Jabal Dhahran, Arab Saudi

Acknowledgment

Puji syukur penulis panjatkan ke hadapan Tuhan Yang Maha Esa karena berkat rahmat-Nya-lah buku ini bisa dirampungkan sesuai rencana. Buku ini merupakan pengembangan dari disertasi yang berjudul “Wacana Kearifan Lokal Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang” (2019) yang diajukan sebagai salah satu syarat untuk meraih gelar doktor pada Prodi S3 Linguistik Konsentrasi Wacana Sastra, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, Bali.

Dalam pengembangan disertasi ini, ditambahkan dua bab sebagai pemutakhiran data dan pemenuhan kriteria penulisan buku dengan pengutamaan fokus pada analisis. Penambahan ini adalah pada Bab Pengantar dan Bab Penutup. Penulisan bab tambahan ini menyertakan sejumlah literatur tambahan. Pada saat yang sama, juga dilakukan penyederhanaan terhadap bab metodologi dan teori tanpa menghilangkan esensi sebagai alat analisis.

Dalam proses penyusunan disertasi dan pengembangan ini, penulis bersyukur karena mendapat banyak saran dan masukan bermanfaat dari berbagai pihak. Sehubungan dengan itu, pada tempatnya penulis menyampaikan apresiasi dan ucapan terima kasih.

Pertama, penulis menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada Nusantara Institute (NI) atas anugerah Nusantara Academic Award (2021) yang membuat disertasi ini lolos seleksi untuk diterbitkan menjadi sebuah buku seperti sekarang ini. Terima kasih kepada Direktur NI, Prof. Sumanto Al Qurtuby, Ph.D. yang telah membaca dan mempertimbangkan disertasi penulis untuk memperoleh kesempatan seleksi wawancara dalam sebuah webinar terbuka dengan panelis Ida Rsi Wisesanantha (Pendiri Forum Studi Majapahit, Bali). Prof. John Titaley, ThD (Guru Besar Teologi, UKIM Ambon), YW Junardy (President UN Indonesia Global Compact Network), dan Cristine Hakim (aktris film dan aktivis budaya). Terima kasih pula kepada Inaya Wahid yang telah mewawancarai penulis dalam acara Nusantara Award dan Talkshow “Cerita Inspiratif Para Penjaga Budaya Nusantara”.

Kedua, penulis berterima kasih kepada PT Bank Central Asia Tbk (BCA) atas dukungan dan hadiah yang diberikan kepada penulis selaku pemenang award. Terima kasih khususnya saya sampaikan kepada Ibu Inge Setiawati (Executive Vice President, CSR BCA) beserta staf dari CSR BCA serta seluruh jajaran pihak penyelenggara award.

Ketiga, penulis menyampaikan terima kasih kepada guru kami di Fakultas Ilmu Budaya terutama kepada Prof. Dr. I Nyoman Darma Putra, M.Litt. (Promotor), Prof. Dr. I Nyoman Weda Kusuma, M.S. (Kopromotor I), dan Dr. I Wayan Suardiana, M.Hum. (Kopromotor II) yang telah memberikan banyak pengetahuan dan pengalaman berharga selama penyusunan disertasi dan buku ini. Dalam proses penulisan disertasi ini, penulis juga mendapat banyak masukan dari dewan penguji termasuk Prof. Bambang Wibawarta (mantan dosen penulis di Universitas Indonesia).

Kepada keluarga, Ida Bagus Indra (suami) dan dua putra-putri kami Ida Bagus Andra Maheswara dan Ida Ayu Rani Maheswari, penulis menyampaikan rasa haru karena selalu mendukung dan merelakan waktunya untuk ditinggalkan dalam kegiatan akademik dan penelitian lapangan. Keriangannya rumah adalah dukungan utama yang membuat buku ini lancar dikerjakan sehingga bisa terbit.

Denpasar, Januari 2022

Ida Ayu Laksmita Sari

Pengantar Penulis: Bukan Sekadar Pelipur Lara

Buku ini mengkaji cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang dengan menggali wacana kearifan lokal yang terdapat di dalamnya. Titik tolak dari kajian ini adalah bukti-bukti tekstual dan tradisi lisan di Nusantara bahwa cerita rakyat bukan sekadar pelipur lara, namun sebagai medium untuk meneruskan kearifan lokal dan menguatkan identitas budaya. Cerita rakyat juga merefleksikan bagaimana masyarakat melaksanakan tradisi, ritual, meneruskan sistem kepercayaan, mata pencaharian, sikap-sikap masyarakat dalam memandang kehidupan sosial yang harmonis, kehidupan keluarga yang ideal, dan perilaku terhadap alam.

Buku ini mendapat inspirasi dari dua publikasi. Pertama, artikel dari tokoh folklor terkemuka dan berpengaruh Indonesia, Djames Danandjaja dalam tulisannya “A Comparative Study of Japanese and Indonesian Folklores” (Kajian Komparatif Cerita Rakyat Jepang dan Indonesia) (1995). Seperti tercermin dari judulnya, dalam tulisan itu Danandjaja menguraikan perkembangan studi folklor di Indonesia dan Jepang, dengan menegaskan satu simpulan bahwa studi folklor di kedua negara sama-sama diarahkan untuk merumuskan identitas nasional masing-masing negara. Menurut Danandjaja, “*The motivation for folklore studies in Japan and Indonesia is basically the same, that is, the search for national identity*”, ‘Motivasi kajian folklor di Jepang dan Indonesia pada dasarnya sama, yaitu pencarian identitas nasional’ (1995:204). Dari sana eksplisit terungkap bahwa

studi folklor, di mana cerita rakyat termasuk di dalamnya, bisa dijadikan dasar kajian yang lebih luas untuk merumuskan ‘identitas nasional’ daripada sekadar menganggap cerita rakyat itu sebagai kisah atau dongeng pengantar tidur. Dalam buku ini, kajian atas cerita rakyat tidak dilakukan dalam tataran dua bangsa berbeda (Indonesia dan Jepang), tetapi dikhususkan pada studi atas cerita rakyat sub-masyarakat Bali Aga di Bali Utara (Indonesia) dan masyarakat Ainu (Jepang) dengan pertimbangan yang diuraikan dalam bab-bab berikutnya dalam buku ini.

Kedua, inspirasi dari buku *Balinese Worlds* (1993) karya Fredrik Barth, antropolog Norwegia yang memberikan gambaran baru tentang Bali yang sudah banyak diteliti peneliti dunia sejak zaman kolonial sampai sesudah kemerdekaan. Barth melakukan penelitian lapangan di Bali Utara, berbeda dari kebanyakan penelitian para antropolog pendahulunya termasuk Geertz, Mead, dan Bateson yang melakukan studi di Bali Selatan. Selain itu, kelebihan penelitian Barth adalah pada objek kajian yang dilakukan di dua desa di Bali Utara dengan latar belakang sistem kepercayaan yang berbeda, yaitu satu desa Hindu dan satu lagi desa Muslim. Umumnya penelitian antropologi dengan lokus Bali Selatan terfokus pada satu desa (Nordholt, 1993; Lansing, 1994; Stuart-Fox, 1994).

Buku yang banyak dipuji ini juga tidak lepas dari kritikan, misalnya buku ini dianggap tidak memperhitungkan pentingnya sejarah dalam mempelajari kebudayaan. *Balinese world* dianggap etnografi yang ahistoris. Terlepas dari kritikan itu, *Balinese Worlds* memberikan kontribusi pada studi tentang Bali atau Baliologi, khususnya pada kenyataan bahwa kebudayaan Bali bukan sesuatu yang homogen, tetapi heterogen; tidak bisa direpresentasikan dari apa yang ada di Bali Selatan, tetapi juga di Bali Utara dan tentu juga bagian Bali lainnya.

Inspirasi dari Barth terletak pada pilihan objek penelitian ini pada cerita rakyat masyarakat di Bali Utara, khususnya

masyarakat Bali Aga. Di Bali terdapat banyak masyarakat Bali Aga, tersebar di Bali Utara, Bali Timur, dan di Bali Selatan bagian Utara. Lokasi riset ini adalah lima desa Bali Aga yang lokasinya berdekatan, berada di wilayah Kecamatan Banjar, yaitu Desa Sidetapa, Desa Cempaga, Desa Tigawasa, Desa Pedawa, dan Desa Banyuseri, yang biasa disingkat dengan SCTPB. Kelima desa ini memiliki cerita rakyat dan tradisi lisan yang kaya dan menjadi desa yang belakangan ini aktif dan progressif mengembangkan diri sebagai desa wisata dengan memanfaatkan kekayaan seni budaya dan cerita rakyat sebagai bagian dari daya tarik lewat *storynomics* (cerita untuk tujuan ekonomi), seperti cerita-cerita arsitektur tradisional, ritual, dan lingkungan alam (Andiani, 2021; Andini dkk., 2018:87—93). Sudah ada beberapa penelitian tentang kehidupan sosial dan budaya masyarakat Bali Aga, tetapi keberadaan cerita rakyatnya kurang diteliti.

Masyarakat Ainu juga memiliki cerita rakyat yang banyak, sampai-sampai dikenal sebagai masyarakat yang *love narrative* (mencintai naratif) (Strong, 2011:6), dan menunjukkan beberapa bukti bagaimana cerita rakyat dan tradisi lisan itu digunakan untuk memperkuat identitas dan daya tarik pariwisata (Watson dkk., 2014:1—24; Hiwasaki, 2000:397). Pembahasan komparatif antara cerita rakyat Bali Aga dan cerita rakyat Ainu dipilih secara *purposive* (sesuai tujuan) mengingat beberapa persamaan yang dimiliki, seperti status sebagai penduduk asli (*indigenous people*), kekayaan akan tradisi, kesadaran akan menggunakan tradisi sebagai identitas budaya, dan juga kecenderungan memanfaatkan cerita rakyat untuk kepentingan industri baru seperti pariwisata (lihat Bab 2). Penelitian terhadap cerita rakyat Jepang secara umum sudah banyak dilakukan, tetapi minat peneliti terhadap cerita Ainu masih sangat sedikit, sehingga penelitian ini diharapkan berkontribusi dalam memperkenalkan cerita rakyat Ainu dan Bali Aga.

Berdasarkan bacaan awal atas cerita-cerita rakyat yang ada dan survei atas penelitian sebelumnya atas cerita rakyat,

tradisi, dan budaya memotivasi kajian ini untuk mengkaji cerita rakyat lebih dari sebagai warisan khasanah sastra, lebih dari sekadar dongeng pelipur lara. Seperti ditunjukkan dalam analisis di bab-bab berikutnya, bahwa ada banyak sekali nilai-nilai kearifan lokal Bali Aga dan Ainu yang bisa diekstrak dari cerita rakyat masing-masing yang kemudian berguna untuk memahami bagaimana masyarakat tersebut melestarikan cerita rakyatnya, memperkuat identitas budayanya, dan menggunakan nilai kearifan lokal untuk menghadapi dinamika modernisasi dan globalisasi.

Selama ini, kajian teks sastra menunjukkan kecenderungan pada tiga pendekatan, yaitu pendekatan tekstual, kontekstual, dan pendekatan wacana. Pendekatan tekstual tertarik pada unsur-unsur intrinsik dan struktur cerita rakyat dan kurang tertarik pada konteks cerita. Sebaliknya, pendekatan kontekstual mengarahkan kajian lebih pada konteks sosial historis dan agak mengabaikan unsur instrinsik (unsur dalam) karya sastra atau cerita rakyat. Pendekatan ketiga, analisis wacana, berusaha menggabungkan kedua pendekatan sebelumnya, yakni dengan menganalisis aspek-aspek menonjol unsur karya, menginterpretasikannya dalam konteks sosial budaya untuk menguatkan kajian wacana yaitu pesan-pesan sosial, budaya, dan juga ideologis dalam sastra. Buku ini mengaplikasikan analisis wacana untuk mengungkapkan kearifan lokal dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu dan apa makna wacana tersebut dalam kehidupan masing-masing masyarakat dewasa ini.

Daftar Isi

Prakata	v
Acknowledgment	ix
Pengantar Penulis: Bukan Sekadar Pelipur Lara	xiii
Daftar Isi	xvii
BAB 1 Cerita Rakyat dan Kearifan Lokal	1
BAB 2 Berkenalan dengan Bali Aga dan Ainu Jepang.....	23
BAB 3 Wacana Sistem Kepercayaan dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang	53
BAB 4 Relasi Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang	93
BAB 5 Wacana Pelestarian Sumber Daya Alam dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang	131
PENUTUP Kearifan Lokal <i>Tri Hita</i> Karana.....	173
Daftar Pustaka.....	181
Indeks.....	193
Biografi Penulis	197

BAB 1

Cerita Rakyat dan Kearifan Lokal

Pendahuluan

Seperti sudah disampaikan dalam Pengantar, buku ini mengkaji nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam cerita rakyat masyarakat Bali Aga di Bali Utara dan masyarakat Ainu di Hokkaido, Jepang Utara. Kedua masyarakat memiliki banyak khasanah cerita rakyat dan dilestarikan lintas waktu dan generasi dalam berbagai bentuk, tergantung dari potensi dan kemampuan masyarakat pemilikinya. Dua ilustrasi berikut, masing-masing satu dari Bali Aga dan satu dari Ainu menunjukkan bahwa cerita rakyat atau tradisi lisan bukan saja merupakan unsur kebudayaan tetapi juga medium untuk melestarikan tradisi masyarakat dan inspirasi untuk industri kreatif yang memberikan manfaat ekonomi dan kesejahteraan bagi masyarakat.

Pada tanggal 19 Desember 2018, masyarakat Desa Pedawa di Bali Aga, Kecamatan Banjar, Bali Utara, bersama-sama turun ke ladang untuk menanam padi gaga, padi lahan kering. Penanaman padi gaga ini merupakan tradisi lama masyarakat tetapi tidak pernah dilakukan hampir dalam 50 tahun terakhir. Penanaman padi gaga terakhir dilakukan tahun 1971. Masyarakat Desa Pedawa lebih tertarik menanam kopi, cengkeh, dan cokelat karena lebih menghasilkan daripada menanam pada gaga yang panennya enam bulan sekali. Masa panen lama, sementara kebutuhan hidup sehari-hari mengejar mereka lebih cepat.

Namun, pengabaian penanaman padi gaga ini membuat masyarakat tidak tenang. Setiap ada *pidalan* (upacara) di Pura Pucak Sari, yang berlangsung setiap tahun, selalu ada warga yang kesurupan, mengatakan bawah sesajen yang dihaturkan masyarakat tidak lengkap. Dewa di Pura Pucak Sari meminta agar nasi dalam sesajen harus dibuat dari beras gaga hasil pertanian tanah setempat (Mardika, 2021). Cerita rakyat, mitos, tradisi lisan, dan keyakinan tentang ngaga digali kembali untuk dilaksanakan. Sejak 2018, masyarakat Pedawa turun ke ladang atau lahan kering bersama menanam padi gaga karena beras hasilnya merupakan unsur persembahan wajib dalam *pidolan* (upacara).

Tradisi menanam padi gaga melestarikan tradisi pertanian tumpang sari karena saat menanam padi, masyarakat juga menanam jagung dan kacang-kacangan yang juga menjadi unsur sesajen saat ritual di pura. Sementara pertanian cengkeh, kopi, dan cokelat berlangsung terus untuk pemenuhan kebutuhan jasmani, tradisi menanam padi gaga memberikan ketenangan rohani masyarakat. Pertanian cengkeh, kopi, dan cokelat menjadi sumber pemenuhan ekonomi, tradisi menanam gaga memenuhi kebutuhan spiritual.

Lebih dari itu, tradisi ngaga bisa menjadi daya tarik agrowisata dan menggali cerita rakyat sebagai *storynomics*, mendukung pengembangan Pedawa sebagai Desa Wisata. Banyak cerita rakyat di desa Bali Aga yang memiliki kaitan faktual dengan realitas yang menarik dikunjungi wisatawan, seperti cerita Songsasa (goa raksasa) dengan bongkahan batu besar yang dipercaya sebagai tempat raksasa untuk berjemur setiap habis mandi.

Mirip dengan itu, tradisi lisan masyarakat Ainu bertransformasi dari cerita rakyat sebagai unsur budaya menjadi medium untuk promosi produk kontemporer dan pariwisata. Tahun 2018, produser *manga* dan *anime* terkenal cerita “Golden Kamui” (Dewa Emas) mengumumkan berkolaborasi dengan

perusahaan bir Sapporo (Sapporo Beer). Kerja sama itu berbentuk peluncuran jumlah terbatas produk bir Sapporo yang bergambar Saichi Sugimoto, tokoh utama kisah Golden Kamui.

Golden Kamui mengisahkan petualangan mantan tentara perang Jepang-Rusia, Sugimoto dalam mencari harta karun di wilayah masyarakat Ainu. Dalam petualangan itu, dia ditemani oleh gadis kecil warga Ainu bernama Asirpa. Golden Kamui yang mengandung edukasi budaya Ainu ini juga populer di Indonesia, sebagai satu dari 11 *anime* terpopuler dan direkomendasikan untuk ditonton tahun 2021. Dalam kisah Golden Kamui jelas terungkap kekayaan seni budaya dan tradisi lisan Ainu menjadi sumber inspirasi untuk penulisan cerita. Setelah menjadi produk cerita baik *manga* (komik) maupun *anime* (animasi), Golden Kamui juga memberikan fungsi baru sebagai saran promosi produk kontemporer. Sejak tahun 2018, promosi tokoh cerita Golden Kamui berlanjut digunakan sebagai bahan promosi Sapporo Beer, menguatkan pernyataan bahwa seni sastra, *manga*, *anime* memiliki dimensi ekonomi di luar produk dirinya.

Contoh cerita rakyat desa Bali Aga di Pedawa yang diangkat kembali sebagai bagian dari praktik tradisi ritual dewasa ini dan kisah edukasi budaya dalam kisah Golden Kamui untuk promosi produk minuman menunjukkan eratnya hubungan antara cerita rakyat atau tradisi lisan dengan kearifan lokal. Banyak kearifan lokal bisa digali bukan saja untuk pelestarian kearifan lokal itu sendiri tetapi menjadikannya sebagai sumber inspirasi untuk kesejahteraan jasmani, rohani, dan juga pendapatan ekonomi.

Cerita rakyat adalah salah satu bentuk karya sastra yang dilestarikan rakyat secara lintas generasi, dituturkan secara lisan, dan bersifat anonim. Dalam pengertian ini, cerita rakyat merupakan karya sastra dari masa lampau, terus dipelihara rakyat pemiliknya sampai sekarang dan dijunjung sebagai warisan budaya. Salah satu batasan *cerita rakyat* menunjukkan bahwa cerita rakyat merupakan warisan budaya dari masa lalu

yang diteruskan secara lisan bisa ditemukan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI edisi kelima, 2016:263).

Ada dua hal dalam batasan-batasan di atas. Pertama, bahwa cerita rakyat merupakan hal yang lama, ada sejak zaman dulu, bukan karya baru. Meski merupakan warisan dari zaman silam, cerita rakyat tetap hidup, dinikmati, dilestarikan masyarakatnya, dan dibahas para peneliti. Tidak sedikit juga cerita baru dibuat menyerupai bentuk dan isi cerita rakyat tradisional, tetapi sesuai dengan isi dan bentuknya tetap saja dikategorikan sebagai “cerita rakyat”, bukan karya modern. Kedua, cerita rakyat dituturkan secara lisan. Dalam era majunya perkembangan teknologi cetak dan penerbitan, banyak cerita rakyat yang dicetak, sama dengan karya sastra modern lainnya, tetapi tetap saja disebutkan sebagai cerita rakyat karena ciri cerita, dan pesan moral menyerupai cerita rakyat tradisional.

Cerita rakyat, menurut Danandjaja (2002:22), termasuk bagian dari folklor lisan. Folklor lisan ada enam, yaitu (a) bahasa rakyat, (b) ungkapan tradisional, (c) pertanyaan tradisional atau teka-teki, (d) sajak dan puisi rakyat, (e) cerita prosa rakyat, dan (f) nyanyian rakyat. Cerita rakyat sendiri masuk kategori “cerita prosa rakyat”. Dari semua bentuk atau genre folklor lisan, menurut Danandjaja (2002:50), cerita rakyat yang paling populer dan paling banyak diteliti.

Cerita rakyat dibedakan menjadi tiga jenis, yaitu mite, legenda, dan dongeng. Mite adalah cerita rakyat yang dianggap terjadi dan dianggap suci oleh pemiliknya, legenda adalah cerita yang dianggap benar-benar terjadi, tetapi tidak dianggap suci oleh pemiliknya. Kalau mite tokohnya biasanya dewa-dewi, legenda tokohnya umumnya manusia yang terkadang dilukiskan memiliki kekuatan luar biasa. Dongeng adalah cerita yang tidak dianggap pernah terjadi (Bascom dalam Danandjaja, 2002:50). Ketiga jenis cerita rakyat ini pun dibagi-bagi lagi jenisnya berdasarkan isinya. Jan Harold Brunvand (dalam Danandjaja 2002:67), membedakan legenda ke dalam empat kelompok,

yaitu (1) legenda keagamaan (*religious legends*), (2) legenda alam gaib (*supernatural legends*), (3) legenda persorangan (*personal legends*), dan (4) legenda setempat (*local legends*). Berbagai daerah memiliki berbagai jenis legenda, dan juga mite serta dongeng, tetapi secara umum karakteristiknya sama dengan cerita rakyat untuk menyampaikan tentang kepercayaan akan peristiwa di masa lalu, tentang pemujaan terhadap dewi-dewi, tentang terjadinya sesuatu, dan juga nilai moral yang dibungkus dengan hiburan lewat tokoh-tokoh khayalan dalam dongeng.

Secara umum, ada beberapa pengertian mengenai kearifan Lokal. Kearifan lokal (*local wisdom/local genius*) dapat diartikan sebagai gagasan-gagasan setempat yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya (Rahardiansyah dan Prayitno, 2011:59). Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 32 Tahun 2009 tentang Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup menjabarkan bahwa yang dimaksud dengan kearifan lokal dalam undang-undang tersebut adalah nilai-nilai luhur yang berlaku dalam tata kehidupan masyarakat untuk antara lain melindungi dan mengelola lingkungan hidup secara lestari. Sementara itu, Kementerian Sosial RI (2011) menjelaskan bahwa kearifan lokal adalah pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta berbagai strategi kehidupan yang berwujud aktivitas bersama melahirkan pelbagai benda kreasi yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan mereka (Afandi D, 2011). Ketiga pengertian tersebut menekankan bahwa kearifan lokal berupa gagasan, nilai-nilai, maupun pandangan hidup yang dimiliki masyarakat dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari.

Kearifan lokal pada setiap komunitas terdapat suatu proses untuk “menjadi pintar dan berpengetahuan” (*being smart and knowledgeable*). Kearifan lokal dapat berupa sistem pengetahuan dan teknologi asli suatu kelompok masyarakat (Sudikan, 2013:205) atau merupakan suatu bentuk panduan, pandangan,

aturan, dan kebijakan yang tidak tertulis yang ada di masyarakat (Marfai dkk., 2015:2).

Resiprokalitas Cerita Rakyat dan Kearifan Lokal

Hubungan cerita rakyat dengan kearifan lokal bersifat resiprokal, artinya saling mendukung dan menguatkan. Cerita rakyat mengandung nilai kearifan lokal sehingga dilestarikan bahkan banyak yang disakralkan oleh masyarakat (Danandjaja, 2002:50—51; Reuter, 2005:60—72). Kearifan lokal yang menjadi inspirasi, tema, dan isi cerita rakyat dapat diteruskan dari generasi ke generasi. Seperti halnya folklor, cerita rakyat dan kearifan lokal bersifat universal, artinya ada di berbagai tempat, masyarakat, atau bangsa di dunia (Danandjaja, 2002:1—7; Pudentia, 2015:439—449; Koster, 2015:36—78; Bunanta, 2015:363—373). Cerita rakyat dan kearifan lokal secara mutualistik membuat keduanya tetap hadir di dalam masyarakat walaupun terjadi kemajuan dalam pengetahuan dan teknologi. Kemajuan teknologi membuat banyak cerita rakyat yang dicetak ke dalam bentuk buku, *e-book*, atau dituturkan dalam acara seni pertunjukan, *story telling*, atau dengan menggunakan sarana multimedia. Meskipun demikian, statusnya sebagai bagian dari tradisi lisan tidak serta-merta hilang, tetapi justru bertransformasi menjadi kelisanan kedua atau *secondary orality* (Ong, 1987:372). Hal ini bisa dibuktikan dari buku-buku yang memuat cerita rakyat tetap saja menggunakan judul sebagai “cerita rakyat” atau “dongeng”. Misalnya, *Seri Cerita Rakyat 34 Provinsi: Rusa dan Kelomang* (2017) atau *Dongeng Si Kabayan – Cerita Rakyat Sunda* (Jawa Barat) (2015).

Mengingat demikian pentingnya kearifan lokal dalam kehidupan masyarakat, tidaklah mengherankan kalau usaha-usaha pelestarian dan penerusan kearifan lokal dari generasi ke generasi dilakukan dengan sungguh-sungguh. Pelestarian kearifan lokal terjadi pada semua masyarakat di mana pun

mereka tinggal, tetapi lebih sering tampak jelas dan unik pada masyarakat yang tinggal di daerah perdesaan, yang jauh dari pengaruh arus modernisasi atau yang mampu melestarikan kearifan lokal mereka dari arus modernisasi global. Media pelestarian dan pewarisan kearifan lokal antara lain tradisi lisan berupa mitos, legenda, dongeng, dan aneka bentuk cerita rakyat. Seiring dengan tersedianya fasilitas cetak dan kemajuan dunia pendidikan, banyak cerita rakyat yang telah dibukukan sehingga proses penerusan kepada generasi berikutnya dapat hadir dalam wujud teks tertulis. Meski demikian, sifat-sifat kelisanannya tetap menonjol bukan saja karena sudah lebih dulu hadir sebagai cerita rakyat (Teeuw, 1988:39—41), tetapi juga secara faktual naskah lisan yang tertulis itu disajikan kembali secara lisan sehingga menjadi kelisanan kedua.

Folklor, termasuk cerita rakyat, juga merupakan media bagi masyarakat untuk mengekspresikan identitas dan ideologi. Pelestarian folklor bagi masyarakat identik dengan usaha untuk menjaga eksistensi dan identitas sebagai sebuah etnik (Danandjaja, 2002:1—2). Masyarakat Bali Aga di Kabupaten Bangli seperti Kedisan, Trunyan, Songan, dan Abang merasa bangga dengan identitas kebaligaannya. Mereka mempertahankan tradisi, sistem kepemimpinan tradisional, dan upacara-upacara berbasis folklor (Danandjaja, 1980:2—3; Duija, 2005:120). Masyarakat lain mengenal mereka sebagai masyarakat yang unik yang ditandai dengan tradisi berbasis folklor yang mereka miliki.

Cerita rakyat dan kaitannya dengan kearifan yang dibahas dalam buku ini adalah cerita rakyat masyarakat Bali Aga di Bali Utara dan suku Ainu di Jepang Utara. Dalam penelitian ini unsur kearifan lokal yang berupa nilai, norma, etika, kepercayaan, adat-istiadat, hukum adat, dan aturan-aturan khusus digali dari cerita-cerita rakyat kedua masyarakat. Akan tetapi, untuk membuat analisis lebih terfokus, unsur kearifan lokal yang digali dari cerita diklasifikasikan ke dalam tiga kategori, yaitu

yang masuk ke wacana sistem kepercayaan kepada Tuhan atau dewa-dewa, sistem kehidupan sosial, dan sistem pelestarian alam.

Masyarakat Bali Aga dan Ainu yang cerita rakyatnya menjadi objek penelitian ini memiliki khazanah cerita rakyat yang kaya, baik mite, legenda, maupun dongeng. Jenis folklor lain seperti teka-teki, nyanyian rakyat, juga ada yang secara bersama-sama memperkaya warisan budaya mereka. Menyimak dan menganalisis cerita rakyat mereka memungkinkan untuk memahami banyak hal tentang kedua masyarakat ini seperti sistem kepercayaan mereka, pandangan mereka tentang alam, tentang kekuatan supernatural, dan kearifan lokalnya.

Buku ini mengkaji secara komparatif wacana kearifan lokal dalam masyarakat Bali Aga Desa Sidetapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, dan Banyuseri yang disingkat Bali Aga SCTPB dan Ainu seperti dinarasikan dalam cerita rakyat mereka masing-masing. Analisis komparatif dilakukan dengan mengkaji teks cerita rakyat masing-masing yang menjadi wahana atau repositori dari kearifan lokal kedua masyarakat.

Alasan pemilihan subjek kajian komparatif kearifan lokal Bali Aga dan Ainu adalah karena kedua masyarakat memiliki kesamaan sebagai penduduk asli dan sama-sama memiliki kekayaan tradisi lisan yang kuat. Penelitian bagaimana kedua masyarakat asli yang minoritas ini melestarikan kearifan lokal lewat cerita rakyat ini penting untuk dilakukan karena empat alasan berikut. Pertama, masyarakat Bali Aga dan Ainu memiliki latar belakang sejarah yang mirip, mereka terdesak oleh penduduk pendatang yang ingin “menghapus” keberadaan penduduk asli. Namun, sejarah menunjukkan bahwa mereka mampu bertahan, termasuk mempertahankan folklor seperti cerita rakyat. Kedua, baik masyarakat Bali Aga maupun Ainu adalah masyarakat minoritas, tetapi memiliki khazanah cerita rakyat yang menjadi orientasi kehidupan mereka. Ketiga, dalam korpus cerita rakyat masyarakat Bali Aga dan Ainu terkandung

kearifan lokal yang mirip, melalui pemahaman sastra bandingan masyarakat, akan diketahui persamaan dan perbedaan cerita rakyat dan kearifan lokal mereka dan bagaimana mereka mempertahankannya di tengah gerusan modernisasi dan budaya global. Keempat, selama ini studi komparatif karya sastra antara Jepang dan Indonesia masih bersifat umum. Karya sastra Jepang yang dibandingkan pun adalah karya sastra penduduk Jepang (Yamato), bukan cerita rakyat Ainu.

Kearifan lokal menjadi perhatian utama dalam penelitian ini karena kedua masyarakat sangat menghormati dan memiliki kesamaan dalam konsep sistem kepercayaan akan dunia supranatural, kehidupan sosial masyarakat, serta sikap dan pandangan terhadap alam (*nature*) dan lingkungan (*environment*). Selain itu, kedua masyarakat juga berada dalam arus kuat pengaruh modernisasi dan globalisasi yang tidak bisa dielakkan. Melakukan penelitian terhadap usaha-usaha kedua masyarakat mempertahankan kearifan lokal masing-masing dalam bayang-bayang arus perubahan modernisasi dan globalisasi yang kuat menjadi sangat menarik, sebab bagaimana pun kearifan lokal sangat berguna sebagai pandangan hidup masyarakat dan bersifat universal, dalam arti senantiasa diperlukan dalam berbagai situasi. Di tengah berbagai persoalan pembangunan global yang memberikan kemajuan sekaligus persoalan, berpaling kepada kearifan lokal sebagai alternatif orientasi pembangunan banyak dilakukan masyarakat di berbagai negara. Kajian komparatif kearifan lokal Bali Aga dan Ainu Jepang diharapkan bisa memberikan kontribusi dalam wacana pentingnya nilai-nilai kearifan lokal dalam pembangunan global, khususnya dalam pembangunan spiritual, keharmonisan sosial, dan kelestarian lingkungan.

Menimbang Penelitian Sebelumnya

Bali Aga dan Ainu termasuk dua penduduk asli (*indigenous people*) yang banyak mendapat perhatian dari kalangan peneliti. Hal ini terbukti dari publikasi-publikasi tentang eksistensi dan budaya kedua masyarakat tersebut. Seperti juga berlaku pada umumnya untuk penelitian masyarakat minoritas yang dianggap memiliki kebudayaan yang unik, penelitian-penelitian tentang Bali Aga dan Ainu pun pada awalnya banyak dilakukan kalangan antropologi, kemudian diikuti dan dilanjutkan oleh kajian dengan disiplin lainnya seperti bahasa, sejarah, sastra lisan (tradisi lisan), kajian budaya (identitas), gender, arsitektur, dan pariwisata.

Berdasarkan penelitian terhadap kajian-kajian sebelumnya, tidak ditemukan penelitian komparatif khusus mengenai cerita rakyat Bali Aga dan Ainu. Namun, perlu disebutkan penelitian yang relevansinya sangat dekat dengan penelitian ini yaitu penelitian Danandjaja (1995) yang ditulis dalam artikel berjudul “*Comparative Study of Japanese and Indonesian Folklores*” (Kajian Komparatif Cerita Rakyat Jepang dan Indonesia). Seperti terbaca dari judulnya, penelitian Danandjaja membentangkan secara komparatif sejarah dan arah penelitian folklor di Jepang dan Indonesia. Perkembangan itu terkait erat dengan pengaruh dari kajian folklor Eropa dan Amerika. Di Jepang, penelitian atas folklor dalam sebuah disiplin ilmu sudah dimulai tahun 1910 ketika Yanagita Kunio membentuk asosiasi folklor untuk penelitian lapangan. Walaupun di Indonesia penelitian tentang folklor baru mulai tahun 1970-an yang dipelopori Danandjaja sendiri (1995:209), bukan berarti bahwa di Indonesia penelitian terhadap folklor sama sekali tidak ada sebelum kemerdekaan. Menurut Danandjaja penelitian tersebut sudah ada dan dilaksanakan oleh sarjana kolonial, dalam hal ini orang-orang Belanda, tetapi belum menjadi disiplin ilmu di perguruan tinggi. Salah satu simpulan Danandjaja (1995:213) dalam kajian komparatif ini adalah sebagai berikut.

The most interesting feature of the folklores of both countries is that they were initiated by the motivation to look for their respective national character. Only the reasons behind the motivations differ. The Japanese reason was to search for that which had been “lost” through acculturation, while the Indonesians’ reason for studying folklore was to create a new national character that could be used to unite the country’s different ethnic groups.

Terjemahan:

Aspek yang paling menarik dari cerita rakyat kedua negara adalah bahwa mereka diprakarsai oleh motivasi untuk mencari karakter nasional masing-masing. Hanya alasannya saja di balik motivasi berbeda. Alasan Jepang adalah mencari apa yang telah “hilang” melalui akulturasi, sedangkan alasan orang Indonesia untuk mempelajari cerita rakyat adalah menciptakan karakter nasional baru yang dapat digunakan untuk menyatukan kelompok-kelompok etnis yang berbeda di Indonesia.

Penelitian Danandjaja membandingkan folklor Indonesia dan Jepang, terutama perbedaan di antara keduanya dalam hal penggunaan folklor dalam pembentukan karakter nasional berdasarkan latar belakang sosial dan sejarah masing-masing bangsa. Yang pasti bahwa penelitian Danandjaja tidak membahas cerita rakyat Ainu dan Bali Aga. Meskipun demikian, uraian dan simpulan yang diberikan Danandjaja sangat inspiratif dalam melakukan kajian komparatif antara cerita rakyat Bali Aga dan Ainu, terutama dalam memilih aspek tema dan fungsi cerita rakyat dalam pembentukan karakter masyarakat.

Penelitian awal mengenai cerita rakyat Ainu Jepang dilakukan oleh John Batchelor (1855—1944), seorang misionaris gereja Anglikan Inggris. Batchelor berada di Ainu tahun 1877—1941 sebelum Perang Dunia II. Dia menulis beberapa catatan tentang Ainu yang kemudian terbit menjadi buku, seperti *The Specimens of Ainu Folklore* (Spesimen Cerita Rakyat Ainu) (1889),

The Ainu of Japan (Ainu dari Jepang) (1892), dan *The Ainu and Their Folklore* (Ainu dan Cerita Rakyatnya) (1901).

Buku *Ainu Folklore: Traditions and Culture of the vanishing aborigines of Japan* (Cerita Rakyat Ainu: Tradisi dan Budaya Suku Aborigin Jepang yang Hilang) karya Etter (1949) merupakan salah satu publikasi awal yang memperkenalkan kekayaan cerita rakyat Ainu. Buku setebal 234 halaman ini ditulis dalam bahasa Inggris yang dimaksudkan untuk memperkenalkan cerita Ainu kepada pembaca internasional. Cerita yang dimuat dalam buku ini bukan cerita aslinya, tetapi ringkasan cerita, secara pendek-pendek, tetapi tetap dapat menggambarkan inti pesan cerita. Hal yang menarik dalam buku ini adalah ulasan ringkasan dalam Kata Pengantar dan apendik; Etter menegaskan bahwa masyarakat Ainu memiliki tradisi lisan yang kaya. Dikatakan bahwa Ainu tidak memiliki tradisi aksara, maka tradisi lisan itu diteruskan dari mulut ke mulut. Tradisi lisan itu mengandung berbagai ajaran, nilai, dan sistem kepercayaan terhadap dewa-dewa, baik yang ada di alam dewa maupun yang turun ke alam manusia. Penyampaian ajaran agama dan sistem kepercayaan itu misalnya disampaikan dalam dua bentuk yaitu puisi epik (*epic poems*) dan cerita prosa (*prosaic tales*) (Etter, 1949:x).

Buku Etter menunjukkan bahwa Ainu kaya akan cerita rakyat dan menjadikan cerita rakyat mereka sebagai media untuk menyampaikan berbagai aspek tentang kehidupan manusia, kaitannya dengan dewa, binatang, mata pencaharian, dan alam. Hanya saja, buku ini tidak bisa dijadikan sumber data objek penelitian karena cerita yang dimuatnya merupakan ringkasan, bukan cerita utuh.

Publikasi dan kajian lainnya tentang Ainu dilakukan Strong (2011) lewat bukunya *Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie's Ainu Shin'yōshū* (Nyanyian Spirit Ainu: Dunia Kehidupan dalam Koleksi Nyanyian Makhluk Spiritual yang Dikumpulkan Chiri Yukie). Buku ini membahas kumpulan Ainu *Shinyōshū*, sebuah nyanyian spiritual yang ditranskripsikan oleh seorang

wanita keturunan Ainu bernama Chiri Yukie (1903—1922). Hal yang menarik dari buku ini adalah penggalian atas hubungan penting antara manusia dengan manusia dan manusia dengan semesta (*natural world*), sebuah konsep yang mengingatkan pada dua unsur dari *Tri Hita Karana* (filsafat Hindu tentang tiga sumber kebahagiaan: ketuhanan [*parhyangan*], kemanusiaan [*pawongan*], dan lingkungan [*palemahan*]). Mengenai hubungan antara manusia dan manusia dan manusia dengan dunia semesta diungkapkan sebagai berikut.

In traditional society, norms for social interaction involved both human-human relations and, because the kamui are alive and responsive just as human beings are, human-kamui relations, that, as explained, were at the same time human-natural world relations (Strong, 2011:81).

Terjemahan:

Dalam masyarakat tradisional, norma-norma untuk interaksi sosial melibatkan hubungan manusia-manusia dan, karena *kamui* hidup dan responsifnya sama seperti manusia, hubungan manusia-*kamui*, yang, sebagaimana dijelaskan, sama dengan hubungan dunia manusia-alam.

Buku karya Strong ini merupakan literatur yang sangat penting dalam sejarah penelitian tentang tradisi lisan Ainu, yang boleh dikatakan merupakan karya kerja sama tidak langsung dari penelitian bersama. Artinya, Strong mengkaji tradisi lisan Ainu yang telah direkam oleh warga Ainu sendiri yaitu Chiri Yukie. Yukie melakukan transkripsi dan transliterasi beberapa nyanyian spiritual Ainu yang kemudian dianalisis dengan mendalam oleh Strong. Tradisi lisan yang didokumentasi Yukie meliputi keragaman jenis seni pertunjukan termasuk lagu-lagu (*shinotcha*), kata bijak orang tua (*pon upashkuma*), permainan anak-anak (*utashkar*), lagu festival (*upopo*), teka-teki (*urekreku*), dan lain-lain termasuk cerita rakyat (*uepeker*). Kekayaan tradisi lisan Ainu ini tampak memiliki persamaan dengan yang ada di

daerah lain termasuk Bali pada umumnya dan Bali Aga pada khususnya yang juga mempunyai seni pertunjukan, kata-kata mutiara yang berupa perumpamaan, permainan anak-anak, teka-teki yang di Bali dikenal dengan nama *cecimpedan*.

Hal penting yang patut dicatat dari buku Strong adalah kajiannya yang terfokus pada *spiritual being* yaitu makhluk spiritual. Dalam nyanyian Ainu yang ditunjukkan oleh Strong, alam terlukis sebagai sesuatu yang hidup, binatang dan tumbuh-tumbuhan memiliki perasaan dan pemikiran seperti halnya manusia. Strong (2011:x) menulis sebagai berikut.

...the natural world portrayed in the Ainu shin'yōshū chants is strikingly intimate and animate; animals and even plants at times possess emotions and cognition similar to those of humans.

Terjemahan:

...dunia alam yang digambarkan dalam nyanyian *Ainu shin'yōshū* sangat mencolok dan bernyawa; hewan dan bahkan tumbuhan terkadang memiliki emosi dan kognisi yang mirip dengan manusia.

Dalam tulisan Strong sebelumnya berjudul “The Most Revered of Foxes: Knowledge of Animals and Animal Power in an Ainu Kamui Yukar” (Rubah yang Sangat Dihormati: Pengetahuan tentang Binatang-Binatang dan Kesaktian Binatang dalam Kamui Yukar Ainu) juga menegaskan bahwa cerita rakyat Ainu banyak melukiskan tentang kepercayaan manusia menghormati binatang, atau makhluk ciptaan Tuhan lainnya, atau alam beserta isinya (Strong, 2009:27—54). Jika kajian ini dicermati, akan tergambar hal serupa dengan filosofi Bali yang tertuang dalam konsep *Tri Hita Karana*. Karya mereka memperkenalkan tradisi lisan Ainu ke pembaca internasional karena disampaikan dalam terjemahan bahasa Inggris.

Penelitian lain yang penting disinggung di sini adalah yang menganalisis tentang variasi dalam budaya Ainu karya Ohnuki-

Tierney (1976). Dalam kajiannya yang berjudul “Regional Variations in Ainu Culture” (Variasi Regional dalam Budaya Ainu), Ohnuki-Tierney membuka pikiran pengamat bahwa Ainu bukanlah masyarakat yang monokultur, tetapi kaya akan keragaman budaya yang menarik diperhatikan. Tersebarinya masyarakat Ainu di beberapa daerah (*region*) menimbulkan perbedaan budaya yang mencerminkan “*internal complexity of Ainu culture as manifested in different region*” (kompleksitas internal budaya Ainu seperti yang dimanifestasikan di berbagai wilayah) (Ohnuki-Tierney, 1976:297) seperti tampak dalam perbedaan pemaknaan akan upacara dan status sosial dalam upacara, pemaknaan tentang tabu, dan hubungan tentang alam. Di Bali pun, tersebarinya sub-etnik Bali Aga di Bali Timur, Selatan (Kabupaten Badung), dan Buleleng membuat ada unsur-unsur kebudayaan yang berbeda di antara mereka yang membuat budaya Bali Aga di Bali bukan sesuatu yang monolitik, tetapi memiliki variasi internal yang kompleks.

Kekayaan dan kompleksitas internal budaya Bali Aga sudah menjadi objek penelitian beberapa sarjana termasuk Danandjaja (1980), Reuter (2002; 2005), Atmadja dkk., (2014), Wedakarna dkk., (2014). Danandjaja (1980) menerbitkan buku *Kebudayaan Petani Desa Trunyan di Bali* yang merupakan studi etnografis terhadap masyarakat Bali Aga Trunyan. Dalam studi ini, Danandjaja banyak merekonstruksi sejarah dan kehidupan sosial masyarakat Trunyan dengan cerita rakyat yang ada. Danandjaja (2002) memiliki minat yang besar terhadap cerita rakyat seperti ditunjukkan lewat bukunya yang lain yaitu *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain*. Di dalam bukunya, Danandjaja banyak memasukkan cerita rakyat dari berbagai tempat di Indonesia termasuk Trunyan. Buku *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng, dan Lain-Lain* dan sebelumnya, menunjukkan bahwa cerita rakyat atau folklor merupakan bagian integral dan bersifat universal di Indonesia. Artinya, dimiliki oleh masyarakat di nusantara dan cerita-cerita itu tidak saja bersifat hiburan, tetapi bagian dari sistem kepercayaan.

Bukti bahwa cerita rakyat memiliki kedudukan penting di kalangan Bali Aga juga tampak dalam buku Reuter (2002) berjudul *Custodians of the Sacred Mountains: Culture and Society in the Highlands of Bali*, yang hadir dalam terjemahan Indonesia berjudul *Custodians of the Sacred Mountains: Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali* (2005). Reuter adalah salah satu peneliti utama tentang masyarakat Bali Pegunungan yang berpusat di Sukawana, Kintamani. Dia juga menulis beberapa buku dan artikel lain tentang masyarakat Bali Aga, seperti *The house of our ancestors. Precedence and dualism in highland Balinese society* (2002), edisi Indonesia dengan judul *Rumah Leluhur Kami; Kelebihdahuluan dan Dualisme dalam Masyarakat Bali Dataran Tinggi* (2018). Kajian antropologi yang dilakukan Reuter dalam kedua bukunya ini, menjelaskan hubungan antara desa-desa Bali Aga melalui jaringan ritual yang berbasis asal-usul yang sama. Bukti asal-usul itu tertuang dalam *narrative of origin* (narasi asal-usul) yang sangat dipercaya dan dihormati masyarakat Bali Aga. Karena itu, sumber utama dan sangat dihormati sebagai mitos dan sejarah, Reuter (2002:3) menyebutkan cerita rakyat itu sebagai *mythohistorical narrative* (naratif mitos-historis) seperti tampak dalam kutipan berikut.

Ritual domains in highland Bali are united by the shared orientation of participating villages toward a sacred time and place of origin. Origin sites are identified in elaborated mythohistorical narrative and marked by ancient regional temples.

Terjemahan:

Ritual domain di dataran tinggi Bali disatukan oleh orientasi bersama dari desa-desa yang berpartisipasi terhadap hari suci dan tempat asal. Situs asal diidentifikasi dalam narasi mitohistoris dan ditandai oleh pura daerah yang kuna.

Berhubung terbatasnya data sejarah, arkeologi, dan sejenisnya, ikatan jaringan ritual antara masyarakat Bali Aga dikukuhkan oleh naratif yang sudah dianggap sebagai sejarah.

Cerita lisan itu jarang sekali ditulis sehingga dalam pelestariannya dan perujukannya selalu ada variasi, tetapi seperti dikatakan Reuter, variasi itu biasanya tidak signifikan atau kalau pun ada unsur-unsur kontradiksi yang disengaja hal itu akan dibiarkan sebagai bukan masalah untuk dipecahkan (Reuter, 2002:41—43), seperti tampak pada cerita asal-usul empat desa Bali Aga di Kintamani yaitu Abang, Kedisan, Trunyan, dan Songan. Dengan menggunakan cerita yang ditulis oleh Danandjaja (1980), Reuter menunjukkan bahwa keempat desa ini memiliki asal-usul sama dari keluarga Raja Surakarta yang mengirimkan empat anak mereka (tiga laki, satu perempuan) ke Bali, yang menjadi leluhur keempat desa tersebut. Namun, dalam versi Trunyan dan versi Abang, masing-masing cerita menganggap diri mereka sebagai senior. Dari segi umur, laki-laki yang menjadi leluhur Trunyan yang paling tua, tetapi dari segi pernikahan yang menjadi leluhur Abang paling pertama menikah sehingga diklaim sebagai senior (Reuter, 2002:176—177).

Sementara buku Reuter memberikan pengetahuan yang dalam tentang pentingnya folklor Bali Aga di Kintamani, hal serupa tidak disinggung untuk tradisi lisan masyarakat Bali Aga di Bali Utara. Penelitian tentang tradisi lisan dan desa-desa Bali Aga di Bali Utara yang menjadi objek penelitian buku ini dilakukan banyak peneliti lokal dengan fokus pada berbagai bidang seperti perubahan sosial masyarakat Bali Aga SCTP (Atmadja dkk., 2014), identitas desa Bali Aga SCTP (Wedakarna dkk., 2014), aspek bahasa Bali Aga (Suari dkk., 2015), adaptasi Bali Aga merespon kebijakan pemerintah dalam regulasi agama (Utama, 2011), penelitian yang mengkaji kearifan lokal dalam pengelolaan hutan (Wijana, 2013; Artanayasa, 2014), pendidikan politik perempuan berbasis adat (Restini dkk., 2014). Dari penelitian-penelitian tersebut, tidak ada yang secara khusus membahas cerita rakyat kelima desa Bali Aga (SCTPB) dan tidak ada yang membandingkan dengan cerita rakyat daerah lain, apalagi dengan Ainu Jepang. Meski demikian, pantas diapresiasi bahwa penelitian-penelitian sosial budaya, politik identitas, dan

pendidikan tentang Bali Aga SCTPB memberikan pengetahuan yang sangat berguna untuk penelitian ini yang mengkaji cerita rakyat dalam konteks kearifan lokal.

Dari penelitian-penelitian yang diuraikan di atas tampak jelas bahwa tidak ada satu pun penelitian khusus tentang cerita rakyat Bali Aga kemudian membandingkannya dengan cerita rakyat Ainu, khususnya aspek kearifan lokal kedua masyarakat.

Sastra Bandingan: Sebuah Metode

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif komparatif yang membandingkan karya sastra jenis cerita rakyat dari masyarakat Bali Aga dan Ainu. Untuk sastra lisan masyarakat Bali Aga dipilih cerita rakyat dari lima desa yang sama-sama terletak di Kecamatan Banjar, meliputi Desa Sidetapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, dan Banyuseri (SCTPB). Pilihan terhadap masyarakat yang tinggal berdekatan atau terpusat dan memperkenalkan diri mereka sebagai satu gugus desa dengan singkatan SCTPB didasarkan pada pertimbangan bahwa identitas mereka tampak lebih kuat dalam pelestarian seni budaya termasuk di dalamnya cerita rakyat yang menjadi objek penelitian ini. Masyarakat Ainu tersebar di berbagai tempat di Jepang. Walaupun tersebar, mereka memiliki cerita rakyat yang memiliki kesamaan.

Penelitian ini membandingkan karya sastra dari dua daerah yang terletak di dua negara yang berbeda, yang memiliki kebudayaan, bahasa, dan tradisi sastra yang berbeda pula. Perbedaan tersebut memenuhi kriteria atau prasyarat dilakukannya kajian sastra bandingan, yaitu kajian sastra bandingan dilakukan atas karya dari berbeda bahasa dan bangsa (Damono, 2015:1—8). Kajian komparatif difokuskan pada dua hal, yaitu (1) karakteristik intrinsik cerita lisan dari kedua masyarakat yang meliputi struktur, gaya bahasa (*language style*), gaya narasi (*narrative style*), alur, penokohan, dan fungsi cerita

rakyat; (2) analisis tema yang dilakukan dalam kerangka wacana kearifan lokal.

Kearifan lokal yang diuraikan adalah yang terungkap dalam tema atau subtema cerita yang menggambarkan (a) sistem kepercayaan khususnya mengenai hubungan manusia dengan dewa-dewa atau Tuhan; (b) sistem sosial khususnya hubungan manusia dengan manusia lainnya dalam berbagai konteks seperti konteks keluarga dan masyarakat, dan (c) hubungan manusia dengan alam sebagai sumber daya kehidupan yang perlu dilestarikan. Pilihan analisis komparatif ini dilakukan berdasarkan identifikasi tema atau subtema yang ditemukan dalam pembacaan pendahuluan atas data cerita menjadi objek penelitian.

Fokus uraian pada tema kearifan lokal ini dipilih berdasarkan analisis awal cerita-cerita dari Bali Aga SCTPB dan Ainu. Cerita-cerita tersebut ternyata memiliki persamaan dalam ketiga topik tentang ketuhanan, kehidupan sosial, dan sikap mereka terhadap lingkungan dan alam. Tujuan uraian komparatif ini adalah menggali persamaan nilai kearifan lokal yang dilestarikan dan dijunjung oleh kedua masyarakat melalui kekayaan cerita lisan. Kajian komparatif ini bukan berpretensi untuk mengetahui nilai-nilai kearifan lokal yang mana memengaruhi yang mana, tetapi lebih pada usaha untuk mengetahui persamaan dan perbedaan nilai-nilai kearifan lokal dari kedua masyarakat yang karya sastranya dijadikan objek penelitian.

Penelitian kualitatif ini menggunakan data primer berupa teks cerita lisan, teks tertulis dan hasil transkripsi cerita lisan, hasil wawancara, hasil pengamatan, dan data sekunder dari studi-studi sebelumnya. Sesuai dengan pendekatan kualitatif, data-data tersebut dianalisis secara interpretif sesuai dengan metode kerja teori yang digunakan yaitu teori sastra bandingan, antropologi sastra, dan semiotika.

Penelitian komparatif kearifan lokal yang terkandung dalam cerita rakyat masyarakat Bali Aga dan Ainu merupakan penelitian pustaka (*library research*) yang didukung penelitian lapangan (*field research*). Penelitian pustaka dilakukan di perpustakaan-perpustakaan institusional yang ada Bali, Jepang, dan perpustakaan pribadi.

Lokasi penelitian lapangan terletak di dua tempat. Pertama, di tempat tinggal masyarakat Ainu di Pulau Hokkaido, pulau paling utara dari empat pulau besar di Jepang. Penelitian dimulai dari museum penduduk Ainu yang bernama *Ainu Minzoku Bijutsukan*, kemudian dilanjutkan ke daerah tempat tinggal masyarakat Ainu di Pulau Hokkaido, tepatnya di Kota Shiraoui dan Kota Sapporo. Penelitian ini dilakukan pada tahun 2016, 2018, dan 2019. Observasi dan wawancara mengenai bahasa dan budaya Ainu juga dilakukan di Ainu Bunka Koryu Senta (Pusat Kebudayaan Ainu) di Tokyo.

Kedua, penelitian lapangan di kelima desa Bali Aga yaitu Desa Sidetapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, dan Banyuseri (SCTPB), Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng. Kelima desa tersebut termasuk desa tua di Bali yang dihuni oleh masyarakat Bali Aga. Penelitian di Bali Aga Bali Utara dilakukan sejak tahun 2016 dan hingga 2021. Selama penelitian di Bali Utara, juga dilakukan penelitian beberapa kali di Gedong Kirtya yang dikenal sebagai perpustakaan lontar yang didirikan pada zaman Belanda akhir tahun 1928 oleh Yayasan Liefrinck-Van der Tuuk (Putra, 2011:31).

Data penelitian digali dari dua sumber, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah teks tertulis dan lisan (rekaman) mengenai cerita rakyat dari masyarakat masyarakat Bali Aga SCTPB dan Ainu, buku-buku mengenai masyarakat dan budaya Bali dan Jepang khususnya yang membahas cerita rakyat dan kearifan lokal, serta catatan-catatan penting dari informan. Sumber data sekunder adalah buku, majalah, artikel atau berita dari internet yang berhubungan dengan penelitian ini.

Sumber cerita rakyat Bali Aga adalah dari antologi yang berjudul *Ceritera Rakyat Bali: Desa Tenganan, Pedawa, Tigawasa* (Rata dkk., 1987). Seperti tercermin dari judulnya, antologi ini hanya menyajikan cerita rakyat dari dua desa SCTPB yaitu Pedawa dan Tigawasa. Cerita dari Pedawa dan Tigawasa dalam antologi ini berjumlah 41 judul, masing-masing 20 judul dari Desa Tigawasa dan 21 judul dari Pedawa. Cerita ini dikumpulkan oleh R. Goris dan Hooykaas atas bantuan kepala desa (*perbekel*) Tigawasa, I Wayan Ngara. Di perpustakaan Gedong Kirtya terdapat tujuh judul lainnya hasil rekaman dan tulisan (tangan dan ketik) staff Gedong Kirtya tahun 1975 (Rata dkk., 1987:2). Semuanya itu dijadikan data dalam penelitian ini. Data lain juga peneliti peroleh dari merekam langsung cerita dari narasumber sebanyak lima judul, sebagai data tambahan. Berdasarkan sumber-sumber cerita rakyat yang semula dikumpulkan oleh Goris dan Hooykaas atas bantuan tokoh masyarakat dan diterbitkan Dinas Kebudayaan Bali, serta rekaman langsung dari lapangan yang dilakukan peneliti, data yang ada dianggap representatif mewakili cerita rakyat Bali Aga SCTPB.

Sumber data tertulis untuk cerita rakyat Ainu diambil dari beberapa antologi. Buku antologi yang pertama berjudul *Ainu no Mukashibanashi: Hitotsubu no Satchiporo* (Cerita Rakyat Ainu: Sebutir Satchiporo) (1993) berisi 21 cerita rakyat. Antologi ini ditulis oleh seorang Ainu asli bernama Shigeru Kayano (1926-2006). Kayano merupakan budayawan yang menulis lebih dari seratus buku tentang bahasa dan budaya Ainu. Dia juga tokoh politik yang pernah duduk di perwakilan rakyat dan gigih memperjuangkan kepentingan politik, sosial, dan budaya masyarakat Ainu (Kayano, 2005).

Terdapat lima buah antologi lainnya yang diterbitkan oleh Yayasan Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou atau dikenal dengan FRPAC (The Foundation for Research and Promotion of Ainu Culture) (Yayasan Penelitian dan Promosi Budaya Ainu). Antologi ini terbit berseri mulai

tahun 2014 hingga volume terakhir (Volume 5) terbit tahun 2018 dengan Ryou Michiko sebagai editor. Kelima antologi tersebut adalah *Ainu no Mukashi Banashi: Fukinotou ni Natta Onna no Ko* (Cerita Rakyat Ainu: Anak Perempuan yang Berubah menjadi Pohon Fukinotou) (2014), *Ainu no Mukashi Banashi: Kamui o Itometa Otoko no Ko* (Cerita Rakyat Ainu: Anak Laki-Laki yang Memanah Jatuh Dewa) (2015), *Ainu no Mukashi Banashi: Kaminari o Uchi Makashita Onna no Ko* (Cerita Rakyat Ainu: Anak Perempuan yang Mengalahkan Guntur) (2016), *Ainu no Mukashi Banashi: Kinoko ga Haeta Otoko no Ko* (Cerita Rakyat Ainu: Anak Laki-Laki yang dibesarkan oleh Jamur) (2017), dan *Ainu no Mukashi Banashi: Mori de Hirota Fushigi na Akachan* (Cerita Rakyat Ainu: Bayi Aneh yang diambil di Hutan) (2018). Antologi ini dikumpulkan berdasarkan cerita lisan dari pencerita yang tersebar di beberapa daerah di Pulau Hokkaido. Jumlah keseluruhan dari volume 1—5 adalah 23 cerita rakyat. Penerbit buku ini adalah yayasan yang bergerak di bidang penelitian dan promosi Ainu (FRPAC, 2018). Dari segi sumber dan kualitas cerita yang dikumpulkan dari warga Ainu asli oleh Michiko Ryou (ed.) dan yayasan FRPAC yang berdedikasi dengan budaya Ainu, data cerita Ainu ini dianggap representatif untuk membahas wacana kearifan lokal mereka.

BAB 2

Berkenalan dengan Bali Aga dan Ainu Jepang

Pendahuluan

Masyarakat Bali Aga dan Ainu merupakan penduduk asli (*indigenous people*) di dua negara berbeda di Asia. Selain perbedaan, kedua masyarakat di Bali Utara dan Jepang Utara ini memiliki beberapa persamaan dalam tradisi dan sistem nilai kearifan lokal sehingga menarik didalami lebih jauh secara komparatif.

Dalam *Kamus Bali-Indonesia* tertulis bahwa Bali Aga adalah sebutan untuk ‘orang Bali asli’ (Warna, 1978: 29; Bagus, 2004; Reuter, 2002; Utama, 2015). Sementara itu, masyarakat Ainu merupakan penduduk asli Pulau Shakalin di perbatasan Rusia Jepang yang setelah dikuasai oleh Jepang mereka disebutkan sebagai ‘former native’, bekas penduduk asli (Cheung, 2003:952; Hasegawa, 2010: 665). Klaim sebagai penduduk asli dibuktikan dengan fakta mereka memiliki tradisi dan budaya yang berbeda dengan masyarakat lainnya dan mereka mempertahankan ciri tersebut dengan kuat sampai sekarang. Mereka memiliki dialek bahasa tersendiri, misalnya penduduk Bali Aga di Bali Utara memiliki bahasa Bali dialek Bali Aga, masyarakat Ainu memiliki bahasa Ainu yang berbeda dengan bahasa Jepang.

Penduduk asli di berbagai negara umumnya dianggap sebagai masyarakat yang marginal karena didesak kehadiran masyarakat baru (Reuter, 1999:167). Masyarakat Ainu terdesak oleh kedatangan masyarakat Jepang yang menamakan

dirinya masyarakat Yamato (Hiwasaki, 2000:405), sedangkan masyarakat Bali Aga terdesak oleh datangnya masyarakat Bali keturunan Majapahit atau yang sering disebut sebagai “wong Majapahit” pada abad ke-14. Masyarakat Bali Aga kebanyakan tinggal di daerah pegunungan (Bali Aga juga berarti Bali Gunung), sedangkan masyarakat Bali modern (yang datang bersama ekspansi Kerajaan Majapahit) di daerah dataran. Secara geografis dan ekonomi mungkin masyarakat Bali Aga marginal, tetapi secara budaya masyarakat asli memiliki tradisi dan budaya yang kuat sebagai dasar dari identitasnya (Danandjaja, 1995:204—205).

Uraian berikut menjelaskan mengenai masyarakat Bali Aga dan Ainu secara terpisah. Bagian akhir bab memaparkan karakteristik dan fungsi cerita rakyat di kedua masyarakat.

Bali Aga Bali Utara

Masyarakat Bali Aga yang dikenal sebagai penduduk asli Bali memiliki beberapa sebutan yaitu *Bali Mula*, *Bali Kuna*, dan *Bali Pegunungan*. Kata *aga* berarti ‘gunung’ dan frasa *Bali Aga* menurut Kamus Bahasa Bali adalah ‘sebutan untuk Bali asli’ (Warna, 1978:29).

Manusia Bali secara umum sering juga dibedakan menjadi dua yaitu Wong Bali Aga dan Wong Majapahit (Bagus, 2004:286; Reuter, 2005:276—277; Utama, 2015:1) kata *wong* artinya ‘manusia’. Masyarakat Bali Aga tersebar di beberapa wilayah di Bali, yaitu di Kabupaten Buleleng, Bangli, Karangasem, dan di bagian utara Kabupaten Badung. Dalam penelitian ini, objek yang dipilih adalah desa-desa Bali Aga di Bali Utara khususnya Sidetapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa, dan Banyuseri yang disingkat SCTPB, berada di Kecamatan Banjar. Menurut data Catatan Sipil Kabupaten Buleleng tahun 2021, penduduk desa Bali Aga SCTPB berjumlah 23.295 orang (Lihat Tabel 2.1).

Tabel 2.1 Penduduk Desa Bali Aga SCTPB

No.	Desa	Jumlah
1	Sidetapa	6.052
2	Cempaga	3.267
3	Tigawasa	6.244
4	Pedawa	5.711
5	Banyuseri	2.021
	Total	23.295

Sumber: Dinas Kependudukan dan Pencatatan Sipil Buleleng 2021

Masyarakat Bali Aga memiliki tradisi dan sistem kepercayaan yang merupakan campuran antara Hindu dan tradisi Bali Kuna (Simpen, 1986:1). Menurut *purana* (teks sejarah) Desa Tigawasa (2016), agama Hindu yang ada di Desa Bali Aga berdasarkan agama sekte, yaitu agama Sambu, agama Brahma, agama Indra, agama Wisnu, agama Bayu, dan agama Kala. Selain itu terdapat pula sekte lainnya yaitu Siwa Sidanta, Pasupata, Bhairawa, Waisnawa, Boda (Sogata), Brahma, Resi, Sora, Ganapatya. Sekte-sekte tersebut sama seperti yang ditulis oleh Goris (1974:12) dalam bukunya *Sekte-Sekte di Bali*. Bukti bahwa Bali Aga SCTPB menganut sekte Waisnawa yang memuja Dewa Wisnu dapat dilihat dari cara penguburan mayat yang hanya melalui proses ditanam bukan dibakar seperti tradisi kremasi Hindu di Bali Dataran.

Masyarakat Bali Aga dikenal sebagai masyarakat dengan ciri egaliter, dalam arti tidak mengenal perbedaan kasta yang dikenal di Bali Dataran. Mereka mengenal perbedaan 'wangsa' dalam arti warga (*clan*), tanpa perbedaan hierarki seperti dalam kasta atau wangsa umumnya. Menurut naskah "*Indik Pamargan Krama Desa Tigawasa*" (Tentang Keberadaan Warga Tigawasa) (Koleksi Kirtya Ila/4017), di Desa Tigawasa ada tujuh

belas wangsa termasuk di antaranya adalah Pasek, Pulasari, Pande, dan Brahmana. Akan tetapi, wangsa tersebut tidak membedakan status atau hierarki sosial karena semua sama. Hierarki sosial di Bali Aga dibedakan menurut senioritas atau urutan kelahiran, misalnya pemimpin desa *pakraman* berbasis adat adalah orang yang umurnya paling tua (Simpén, 1986:5—6). Dalam struktur desa dinas, kepemimpinan dan kepegawaian mengikuti ketentuan formal pemerintah. Warga Bali Aga di Bali Utara banyak yang hidup di rantauan seperti Denpasar bahkan luar Bali, baik untuk menempuh pendidikan maupun bekerja. Meskipun tinggal di rantauan, mereka masih memiliki ikatan kewargaan dan keadatan ke Bali Aga. Kalau kembali ke desa, mereka menggunakan bahasa dialek Bali Aga untuk menjunjung dan menunjukkan identitas lokalnya.

Sejalan dengan menguatnya pengaruh Bali Dataran, masyarakat Bali Aga pun menerima tradisi dari Bali Dataran tanpa sepenuhnya meninggalkan tradisi leluhurnya. Misalnya, dalam hal bangunan tempat suci, mereka memiliki tempat suci di dalam kamar (ruangan rumah) dan juga memiliki pura di luar seperti lazimnya yang ditemukan di masyarakat Bali Dataran. Sejak lama, sekurang-kurangnya abad ke-19, masyarakat Bali Aga di Bali Utara *were not isolated autonomies that had no links with Hindu Bali* yang berarti ‘bahwa Bali Aga bukanlah masyarakat otonom yang terisolasi yang tidak memiliki *link* dengan Hindu Bali’ (Rubinstein, 1999:66). Pengaruh Hindu masuk ke Bali Aga, tetapi masyarakat di sini menerimanya tanpa meninggalkan tradisi leluhurnya sehingga identitas budayanya sebagai masyarakat Bali Aga masih kental.

Dalam *purana-purana* desa (sejarah asal usul desa) disebutkan mengenai berbagai hal kesejarahan dan keadaan desa termasuk sistem kepercayaan. Ada pura *kahyangan tiga* (tiga pura di kawasan desa), tetapi tidak sama dengan konsep Hindu Dataran, yakni Pura Desa, Puseh, Dalem, melainkan pura yang dianggap besar. Proses pencarian *soroh* (klan) dan didirikannya *pura dadia* atau

merajan (pura klan atau pura keluarga) menunjukkan penduduk desa Bali Aga mendapat pengaruh Hindu Dataran. Namun, untuk di dalam rumah mereka tetap menjalankan upacara sesuai dengan adat Bali Aga, dan mengikuti ajaran agama Hindu ketika ada di *merajan* masing-masing. Kedua kepercayaan ini berjalan beriringan walaupun masih terlihat batas-batas yang jelas untuk membedakan mana kepercayaan asli dan mana hasil pengaruh dari agama Hindu. Salah satunya terlihat dari pemimpin upacara, yaitu hanya *balian desa* (pemimpin upacara adat dalam istilah Bali Aga SCTPB) yang boleh memimpin upacara adat, dan *pemangku* (pendeta) hanya boleh memimpin upacara di *merajan* atau pura *dadia* (klan) (Wawancara I Wayan Ariawan, 10 Maret 2018).

Perbedaan lain juga bisa dilihat dari cara masyarakat Bali Aga menyebut Tuhan yang Maha Esa dengan istilah antara lain *Hyang*, *Ida Panembahan* (Desa Sidetapa) atau *Ida Sasuhunan* (Desa Cempaga). Masyarakat Bali Aga memiliki dewa sebagai pemelihara air, api, dan sebagainya, tetapi kosakata dewa dalam agama Hindu dipergunakan untuk menjelaskan fungsi Dewa yang mereka puja. Pada masyarakat Sidetapa, dewa yang mereka miliki namanya sangat disakralkan dan penyebutan dewa tersebut diganti dengan dewa Hindu misalnya, Brahma, Wisnu, Siwa, atau Dewi Sri.

Keunikan lain dari masyarakat Bali Aga adalah mereka memiliki bahasa Bali dialek tersendiri. Banyak kosakata yang khas yang tidak dipakai dalam bahasa Bali dataran, seperti kata *nda* (tidak ada) dan kata ganti orang pertama *aku* yang tidak lazim dalam bahasa Bali biasa. Kekhasan dialek bahasa Bali Aga juga tampak pada penggunaan bentuk hormat, seperti diteliti oleh sarjana Jepang, Mayuko (2018), lewat kajiannya berjudul "*Honorifics*" in the Usage of Personal Pronouns and Terms of Address in The Bali Aga Dialect" (Bentuk-bentuk Hormat dalam Penggunaan Pronomina Persona dan Ketentuan Penyapaan dalam Dialek Bali Aga). Ungkapan hormat dalam pemakaian

bahasa dialek Bali Aga tidak berkaitan dengan kasta/wangsa, tetapi berkaitan dengan senioritas. Penelitian ini secara tidak langsung merupakan pengakuan lingusitik bahwa masyarakat Bali Aga memiliki dialek bahasa tersendiri, berbeda dengan bahasa Bali pada umumnya.

Sebagai masyarakat yang tinggal di daerah pegunungan, warga Bali Aga kebanyakan memiliki mata pencaharian berladang, bertani, dan beternak. Hasil bumi lain adalah cengkeh dengan kebun tersebar di berbagai desa di SCTPB, seperti Desa Pedawa terdapat 272 ha dan Desa Sidetapa sebanyak 151 ha tanaman cengkeh (Hartawan dan Joni, 2017:118—120).

Di desa-desa Bali Aga Bali Utara banyak penduduk menanam bambu dan menjadikan bambu sebagai olahan untuk bahan bangunan seperti tiang bambu, anyaman gedek, dan anyaman piranti lain seperti *keben* (keranjang bertutup), *sokasi* (tempat nasi), dan topi. Kerajinan anyaman *keben* Bali Aga berkembang sampai sekarang dengan kreasi sesuai dengan selera zaman. Kerajinan *keben* Bali Aga yang indah dan warna-warni dipamerkan di Pesta Kesenian Bali (misalnya tahun 2017 dan 2018) dan dijual ke berbagai daerah Bali. Pertanian merupakan sumber mata pencaharian pertama, sedangkan kerajinan anyaman bambu merupakan yang kedua, seperti diungkapkan Hartawan dan Joni (2017:119) sebagai berikut.

...untuk pengerajin anyaman bambu, sebarannya hampir merata, yang oleh masyarakat setempat dianggap sebagai sumber mata pencaharian kedua. Pola distribusinya mulai dari pengerajin rumah tangga, kemudian dikumpulkan oleh pengepul dari desa setempat.

Selain dijual sebagai komoditas, kerajinan anyaman bambu juga menjadi daya tarik wisata. Wisatawan yang berkunjung ke Bali Aga Bali Utara diajak menyaksikan masyarakat menganyam dan kemudian memberikan kesempatan wisatawan untuk ikut menganyam. Dengan demikian, wisatawan tidak saja

melihat, tetapi ikut melaksanakan atau mengalami, yang dalam kegiatan pariwisata disebutkan dengan istilah *tourist experience* (pengalaman wisatawan). Dengan melaksanakan langsung, wisatawan akan lebih merasa senang, berkesan, atas kunjungannya ke Bali Aga, dan akhirnya akan mempromosikan dari mulut ke mulut (*words of mouth*).

Berladang kelapa dan nira adalah juga pekerjaan masyarakat Bali Aga, buah dan janur kelapa dijual untuk kepentingan sehari-hari, janur khusus untuk kepentingan pembuatan sesajen yang diperlukan masyarakat Bali secara reguler. Walaupun tidak banyak, masyarakat Bali Aga juga mengunduh tuak atau nira dari putik bunga *jaka* ‘pohon enau’ dengan cara menderes. Tuak juga bisa diunduh dari putik bunga kelapa. Selain dikonsumsi sebagai minuman, tuak juga bisa dijadikan bahan untuk membuat gula merah atau dikenal juga dengan gula aren (Andini dkk., 2018:91).

Sejak berkembangnya pariwisata, desa-desa Bali Aga baik yang ada di Bali Timur maupun di Bali Utara, membuka diri sebagai destinasi wisata (Andini dkk., 2018:87—93). Selain menawarkan keindahan alam, mereka juga menyajikan daya tarik budaya yang tampak dari kehidupan sehari-hari masyarakat dan tradisi adat seperti *ngusaba* (upacara *odalan* di pura), serta kerajinan anyaman bambu di Tigawasa dan Sidetapa. Seni kerajinan yang semula untuk kebutuhan lokal, dengan berkembangnya pariwisata semakin berkembang. Perkembangan seni kerajinan ini tidak saja menjadi mata pencaharian atau sumber pendapatan, tetapi juga keberlanjutan sebagai *life skill* (keterampilan hidup) yang diwariskan nenek moyang dari generasi ke generasi. Masyarakat juga mengolah minuman fermentasi berbahan dasar buah manggis dan jajan senggait yang terbuat dari ketela dan gula pedawa yang menjadi industri rumah tangga sebagai pendukung perekonomian masyarakat.

Pengembangan desa-desa Bali Aga sebagai daya tarik wisata

merupakan inisiatif dari bawah, dari kalangan masyarakat, kemudian mendapat dukungan dari kalangan swasta, dan kemudian perhatian dari pemerintah. *Stakeholder* pariwisata (pengampu kepentingan pariwisata) Bali Aga saling bekerja sama sesuai dengan peran masing-masing untuk memajukan pariwisata di daerah tersebut. Masyarakat lokal misalnya, berusaha untuk menata desa, mengidentifikasi potensi, melestarikan rumah tipikal arsitektur desa sebagai daya tarik wisata (Andini dkk., 2018:91; Andiani, 2021). Masyarakat bergotong royong, membersihkan lingkungan, menjaga kelestarian alam dan satwa dengan memasang larangan menembak burung. Warga desa yang memiliki modal, membuka usaha warung kopi khas Pedawa, dan atraksi wisata Kubu Hobbit, rumah kecil 2x6 meter terbuat dari kayu dan ranting meniru rumah petualangan film “The Hobbit” yang dibuat berdasarkan novel karya J. R. R. Tolkien. Kubu Hobbit yang dibuat Ketut Sudiarta itu sejak awal muncul tahun 2017 segera populer lewat sosial media dan jumlah pengunjung antara 50-100 orang per hari, mereka datang untuk rekreasi dan tidak lupa untuk *selfi* (swasfoto) di Kubu Hobbit.

Salah satu tokoh desa yang berperan penting dalam pembangunan wisata Bali Aga adalah I Wayan Ariawan. Dengan menggunakan spirit kebersamaan, spirit kesadaran membangun desa, dan sarana komunikasi sosial media, Ariawan yang dikenal sebagai motivator SCTPB bangkit, menggerakkan masyarakat mengembangkan pariwisata Bali Aga. Berkat dukungan masyarakat SCTPB, kata Ariawan, desa-desa Bali Aga Bali Utara banyak dikunjungi wisatawan. I Wayan Ariawan menyatakan kelebihan destinasi wisata Bali Aga Bali Utara sebagai berikut. Ciri-ciri yang sangat menonjol adalah, salah satunya *traditional house*, rumah adat, semua kegiatan di dalam rumah, itu yang membedakan Bali Aga dengan yang lain (Wawancara I Wayan Ariawan, 14 April 2018).

Usaha masyarakat mendapat sambutan dari pengusaha.

Pemilik usaha Krisna Bali yang terkenal akan usaha wahana wisata di Bali Utara dan usaha toko oleh-oleh di Bali Selatan membantu masyarakat Bali Aga mempromosikan destinasi wisata dengan mendatangkan selebritas musik Slank ke Singaraja. Grup musik ini datang sekaligus untuk merayakan ulang tahunnya di Pedawa dan Tigawasa (Nusa Bali, 2016). Kehadiran grup musik pujaan kaum muda ini diisi dengan konser musik, penghijauan, dan bermain gasing dengan masyarakat. Kunjungan mereka mendapat liputan media masa cetak dan elektronik sehingga membuat Desa Pedawa dan Tigawasa semakin populer.

Desa wisata SCTPB semakin populer di kalangan wisatawan. Hal ini bisa dibuktikan dengan kunjungan wisatawan lokal, domestik, dan internasional ke daerah tersebut semakin ramai. Pemerintah Kabupaten Buleleng mengembangkan desa-desa Bali Aga ini sebagai desa wisata dengan menawarkan Paket Perjalanan Wisata Terintegrasi (Andini dkk., 2018:89). Menurut tokoh pariwisata SCTPB, I Wayan Ariawan, rata-rata seratus orang wisatawan baik lokal maupun mancanegara berkunjung ke SCTPB tiap harinya (Wawancara, 10 Maret 2018). Wisatawan mancanegara yang berkunjung ke sana umumnya berasal dari Eropa dan Australia. Mereka menginap di pantai Lovina dan dengan mudah menjangkau desa terdekat, yaitu Tigawasa berjarak 5 km, Sidetapa berjarak 8 km, kemudian Cempaga dan Banyuseri berjarak 9 km, dan yang terjauh adalah Pedawa sekitar 15 km ke arah utara. Berkunjung ke desa Bali kuno memikat wisatawan untuk membayangkan keunikannya. Di Pedawa dan Tigawasa, misalnya, wisatawan bisa menikmati wisata desa yang khas seperti menikmati suasana desa, warung kopi dengan produk lokal (kopi *moola* Pedawa dengan gula aren), dan rumah-rumah bambu arsitektur lokal yang khas disebut dengan *bale tumpang salu*.

Wisatawan juga bisa mendapat pengalaman unik saat berkunjung ke Pedawa. Selain bisa mencoba cara menganyam kerajinan berbahan bambu, mereka bisa mengamati dan

mencoba langsung cara membuat gula aren (gula bali), yang disajikan sebagai pemanis kopi, biasanya menggunakan gula pasir. Wisatawan juga mendapat kesempatan untuk mengenal cara membuat nira sampai menjadi gula aren di Desa Tigawasa. Tidak jauh dari dapur peragaan membuat gula, terdapat pohon *jaka* ‘pohon aren’ untuk membuat nira. Tidak jauh dari itu terdapat batu raksasa yang dipercaya sebagai bekas goa raksasa (*songsasa*) seperti terdapat dalam cerita *I Raksasa*. Kekayaan alam, tradisi, dan mitos-mitos digali dan dilestarikan, selain untuk seni budaya itu sendiri, juga untuk memperkuat pariwisata budaya desa Bali Aga (Andini dkk., 2018:87—93; Hartawan dan Joni, 2017:113—123).

Perkembangan yang dihadapi desa Bali Aga Bali Utara kian terbuka, tetapi hal ini sebetulnya sudah terjadi sejak lama (Rubinstein, 1999; Utama, 2015). Menarik dicatat bahwa perubahan terjadi karena pengaruh pariwisata dan ekonomi kapitalisme. Hal ini membuat desa-desa Bali Aga berusaha menggali kekayaan tradisi, melestarikan, dan mempromosikan untuk kepentingan pariwisata, serta memperkokoh jati diri. Kehadiran pariwisata ikut membuat mereka semakin peduli dengan seni budaya termasuk kekayaan khazanah tradisi lisan, terutama di dalamnya cerita rakyat, legenda, atau mitos.

Ainu Jepang

Masyarakat Ainu dikenal sebagai penduduk asli (*indigenous people*) yang tinggal di Pulau Hokkaido, Jepang Utara, perbatasan Jepang dan Rusia. Kata *ainu* berasal dari kosakata bahasa Ainu yang berarti ‘manusia’. Selain tinggal di Hokkaido, warga Ainu juga tinggal di beberapa daerah lain di Jepang. Tidak ada data pasti mengenai jumlah masyarakat Ainu. Data resmi pemerintah Hokkaido berdasarkan sensus tahun 2013 mencatat penduduk Ainu di Hokkaido berjumlah 16.786 orang (Nishiyauchi, 2018:15—16), sedangkan angka tidak resmi memperkirakan mencapai

200,000 orang (Poisson, 2002:5). Perbedaan ini terjadi karena penduduk Ainu yang dihitung hanya yang tinggal di Pulau Hokkaido, di daerah lain di wilayah Jepang tidak dihitung. Jika yang terakhir dipakai patokan, berarti jumlah penduduk Ainu sekitar 0,01% dari total penduduk Jepang berdasarkan sensus penduduk 2010 yang berjumlah 128 juta. Di daerah Hokkaido, warga Ainu terhitung kurang dari 0,5% (Hasegawa, 2010:670).

Sensus penduduk Ainu dilakukan setiap tujuh tahun sekali. Pada sensus sebelumnya, yakni tahun 2006, diketahui bahwa jumlah penduduk Ainu tercatat 23.782 orang. Jika dibandingkan dengan tahun 2013, berarti dalam selang tujuh tahun (2006-2013), terhitung ada 7000 orang Ainu berkurang. Pengurangan yang signifikan ini bukan karena kematian, tetapi karena orang Ainu yang mau melaporkan diri saat sensus jumlahnya berkurang (Wawancara Narita Hidetoshi, 15 September 2018).

Masyarakat Ainu diduga merupakan keturunan dari ras Mongoloid yang sudah memasuki kepulauan Jepang sebelum zaman Jomon (zaman prasejarah). Keberadaan mereka sempat “dihapuskan” oleh pemerintah Jepang. Pada tahun 1899 pemerintah Jepang mengeluarkan undang-undang yang menyatakan bahwa suku Ainu dipaksa untuk berasimilasi dengan penduduk Jepang pendatang, yang menyebut dirinya penduduk Yamato (Cheung, 2003:952). Dalam asimilasi itu, khususnya pada zaman Meiji (1868-1912), mereka diwajibkan menggunakan nama Jepang, menanggalkan nama khas Ainu, dilarang menggunakan bahasa Ainu, dilarang melakukan pekerjaan tradisional seperti berburu dan memancing (Hanks, 2017:91—110). Dengan kata lain, keberadaan mereka sebagai penduduk asli diabaikan oleh pemerintah Jepang. Mitos *mono-ethnic Japan* (mono-etnik di Jepang) yang membayangkan di Jepang hanya ada satu etnik, bahwa Jepang masyarakat homogen yang berasal dari satu ras (Hasegawa, 2010:665), telah menjadi bagian dari proses pengingkaran ras lain, dalam hal ini adalah marginalisasi Ainu. Tidak mengherankan kalau ada yang menyebutkan bahwa Ainu adalah *dying race* atau ras yang punah

(Neary, 2012:294).

Masyarakat Ainu berjuang terus-menerus untuk mendapat pengakuan sebagai penduduk pribumi di tanah yang dihuni ratusan atau ribuan tahun. Perjuangan masyarakat Ainu merupakan proses panjang yang tidak saja berasal dari konsolidasi dari dalam, tetapi juga karena dukungan politik internasional yang diprakarsai oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB). Awalnya adalah tahun 1946 ketika warga Ainu membentuk organisasi yang disebut dengan *Ainu Association of Hokkaido* (Asosiasi Ainu Hokkaido) dengan tujuan untuk mengklaim hak-hak mereka atas tanah (Maruyama, 2013:204). Tahun 1960, asosiasi Ainu ini terus mengajukan permintaan kepada pemerintah Hokkaido untuk mendapatkan perbaikan pelayanan sosial, kehidupan yang standar, dan pendidikan. Perjuangan hak-hak dan kesetaraan dilakukan terus oleh asosiasi ini hingga dekade-dekade berikutnya, tahun 1970-an dan 1980-an (Maruyama, 2013:294—295).

Gerakan *Ainu Association of Hokkaido* mendapat momentum tahun 1990-an ketika PBB mendeklarasikan dekade 1990-an sebagai *Decade of the World's Indigenous People* (Dekade untuk Penduduk Pribumi). Sehubungan dengan gerakan tersebut, pada tanggal 8 Mei 1997, pemerintah Jepang menetapkan *Ainu Culture Promotion Law* (Undang-Undang Promosi Budaya Ainu) yang merupakan langkah pertama Jepang mengakui Ainu sebagai etnik minoritas (Hiwasaki, 2000:393). Dalam ketentuan itu, berbagai aspek dari etnik Ainu diakui dan dicarikan jalan untuk pengembangan. Dalam perkembangan berikutnya, tanggal 6 Juni 2008, parlemen Jepang menerima resolusi yang *recognized the Ainu as one of the indigenous peoples of Japan* (mengakui Ainu sebagai salah satu penduduk asli Jepang) (Low, 2012:66; Watson, Lewallen, dan Hudson, 2014:1).

Pengakuan ini merupakan peristiwa bersejarah bagi Ainu, tetapi proses integrasi tidak dengan segera tercipta. Pengabaian yang lama atas Ainu memerlukan waktu pemulihan yang panjang.

Dalam tulisan yang terbit tahun 2010 yang berjudul “*Integration of the Ainu Minority in Japan: Enlightened Localism Combined with Universalism*”, (Integrasi Minoritas Ainu di Jepang: Lokalisme yang Tercerahkan Dikombinasikan dengan Universalisme) Hasegawa masih melihat betapa sulitnya pengakuan penuh atas kehadiran Ainu oleh pemerintah dan masyarakat dua tahun setelah pengakuan dilaksanakan. Hasegawa (2010:665) menulis seperti berikut.

The Ainu is an indigenous people in Japan, living mainly in Hokkaido, and whose dignity, rights, and other due entitlements have yet to be fully recognized by the government or by Japanese society in general.

Terjemahan:

Ainu adalah penduduk asli Jepang, utamanya bertempat tinggal di Hokkaido. Kemuliaan dan hak-hak mereka lainnya belum sepenuhnya diakui oleh pemerintah atau oleh masyarakat Jepang secara umum.

Seiring berjalannya waktu, pemerintah Jepang terus berusaha untuk mengakui dan mempromosikan Ainu dan kebudayaannya. Salah satu langkah penting adalah pemerintah merencanakan pembangunan fasilitas promosi budaya Ainu di Hokkaido ketika Tokyo menjadi tuan rumah Olimpiade 2020 (*The Japan Times*, 2018).

Selain memiliki sejarah kepribumian yang unik penuh marginalisasi, Ainu juga memiliki keunikan bahasa, sistem kepercayaan, dan budaya. Ainu memiliki bahasa tersendiri, yang berbeda dengan bahasa Jepang. Bahasa Ainu tidak memiliki aksara tersendiri. Tulisan mereka menggunakan huruf Latin atau huruf Jepang. Mereka percaya bahwa kata-kata bahasa Ainu berasal dari terminologi yang *originally described sexual acts* (asalnya menjelaskan tindakan seksual), seperti kata Ainu *onoko* yang berarti ‘laki-laki’ berasal dari kata *o*, *no*, *ko*, yang merujuk pada alat seksual laki-laki dan perempuan (*Facts and Details*,

2018). Banyak nama tempat di Hokkaido diambil dari kata Ainu, mirip dengan di Australia, banyak nama daerah diambil dari bahasa Aborigin (penduduk asli Australia).

Ainu tidak memiliki agama tersendiri. Bagi mereka, agama dan kehidupan sehari-hari bercampur. Dalam laman *Ainu: Their History, Art, Life, Rituals, Clothes and Bears* (2018) ada disebutkan bahwa membuang tulang pun dianggap sebuah aktivitas religius karena Ainu percaya dalam tulang ada spirit. Ainu percaya pada tiga dewa spirit utama, yaitu (1) dewa-dewa (*deities*); (2) spirit orang meninggal (*spirits of the dead*); dan (3) spirit jahat (*evil spirits*). Spirit jahat *oyasi* atau *wen kamui* yang diasosiasikan dengan penyakit (wabah) dan terkadang dengan roh orang meninggal yang tidak bahagia. Dewa-dewa Ainu tidak semuanya berbeda dengan dewa dalam kepercayaan Jepang. Kepercayaan Ainu mirip dengan kepercayaan animisme dan dinamisme. Kepercayaan ini menganggap segala benda fisik memiliki atau dihuni spirit sehingga harus dihormati, seperti terungkap dalam kutipan berikut.

The Ainus believe that everything in the physical world---mountains, trees, lakes and animals---are inhabited by spirits and they must be treated with respect (Facts and Details, 2018).

Terjemahan:

Masyarakat Ainu percaya bahwa segala sesuatu di dunia fisik --- gunung, pohon, danau dan hewan --- dihuni oleh roh dan mereka harus diperlakukan dengan hormat.

Ritual mengembalikan arwah beruang ke alam dewa disebut dengan *iomante*, merupakan upacara yang penting bagi masyarakat Ainu. Upacara diawali dengan penangkapan anak beruang yang sebenarnya merupakan penyamaran dari *kamui* (dewa) yang dikutuk turun ke bumi (Walker, 2001:155). Anak beruang itu dipelihara dengan baik dalam sangkar sekitar dua tahun, barulah dibunuh lewat upacara *iomante*. Ini adalah ritual

asli-tradisi etnik Ainu, tetapi dalam perjalanan waktu banyak unsur benda Jepang yang digunakan dalam membuat dekorasi dan peralatan saat *iomante* berlangsung. Untuk minuman yang dipersembahkan kepada *kamui* (kadang ditulis 'kamuy'), misalnya, digunakan sakè Jepang, begitu juga dengan kain dan pedang (Walker, 2001:114).

Masyarakat Ainu dulunya dikenal sebagai masyarakat berburu, meramu, memancing (*hunter, gatherer, fisher*). Masyarakat Ainu percaya bahwa dalam berburu mereka mendapat pertolongan dalam bentuk petunjuk dari alam dan binatang jika mereka berbuat baik dan bermoral sebagai pemburu. Binatang yang mereka jadikan target buruan adalah beruang, rusa, dan binatang lain, sedangkan sebagai nelayan mereka berburu ikan salmon, singa laut, anjing laut, dan *swordfish* (ikan berparuh tajam seperti pedang). Dalam berburu rusa, pemburu Ainu menggunakan suara burung *jay* sebagai tanda-tanda. Mereka biasanya mengamati tempat keberadaan burung *jay* berkumpul dan mengeluarkan keriuhan, berarti tidak jauh dari tempat itu ada rusa berkumpul. Orang Ainu mendapat pertolongan dari burung *jay* dalam mengidentifikasi lokasi target buruannya (Strong, 2011:114). Dalam berbagai kajian atas etnik Ainu, mata pencaharian Ainu selalu mendapat uraian khusus terutama pekerjaan berburu dan meramu. Pekerjaan ini menunjukkan betapa orang Ainu dekat sekali dengan alam.

Ainu memiliki potensi pariwisata unik yang tercermin dari bentuk budaya dan identitasnya sebagai penduduk asli. Selain itu, lokasinya di Hokkaido merupakan destinasi wisata populer di kalangan orang Jepang. Pemerintah Hokkaido juga menginvestasikan banyak biaya untuk mempromosikan Hokkaido (Hiwasaki, 2000:397). Sebagai pulau yang terletak paling utara, Hokkaido dianggap sebagai "luar negeri" bagi penduduk Jepang yang kebanyakan tinggal di Pulau Honshu.

In the emphasis of Hokkaido's "nature", the Ainu play an important role, along with the mountains, rivers, waterfalls, foxes, deer, and bears (Hiwasaki, 2000:398).

Terjemahan:

Dalam menekankan alam Hokkaido, masyarakat Ainu memainkan peranan penting sama dengan pegunungan, sungai-sungai, air terjun, rubah, rusa, dan beruang.

Hokkaido Ainu Festival dilaksanakan pertama kali tahun 1963 oleh Ainu Tourist Association di Asahikawa. Festival ini diisi dengan kegiatan seperti konferensi, *resitasi* (penembangan) *yukar* 'cerita saga', ritual *iomante*, dan tari-tarian. Tidak kurang dari dua ratus orang Ainu terlibat dalam festival ini dan disaksikan oleh lebih dari dua ratus ribu penonton. Selain manfaat ekonomi, festival ini menjadi ajang bagi Ainu untuk berkumpul menunjukkan kesenian mereka. Usaha serupa dilakukan tahun 1989 berupa Ainu Cultural Festival tahunan, memamerkan berbagai produk seni budaya Ainu (Hiwasaki, 2000:407).

Salah satu tempat wisata populer di Hokkaido yang memiliki daya tarik Ainu adalah Shiraoi Poroto Kotan, terletak dekat Bandara Chitose, tak jauh dari Sapporo, ibukota Hokkaido. Daya tarik wisata yang terletak di Danau Poroto adalah Museum Ainu, rekonstruksi Desa Ainu, dan bangunan kedai suvenir di pintu masuk desa wisata itu. Di dalam wilayah *kotan* (desa), warga Ainu menghibur wisatawan dengan tari-tarian, nyanyian, dan pertunjukan Festival Beruang (Hiwasaki, 2000:399). Budaya Ainu dalam arti luas, mulai dari seni tari, pertunjukan, kerajinan, struktur desa, pintu gerbang sampai Festival Beruang adalah unsur-unsur kebudayaan Ainu. Kebudayaan yang menjadi daya tarik wisata sehingga tepatlah kalau Hiwasaki menyebutkan bahwa pariwisata Ainu dilabel sebagai pariwisata etnik (*ethnic tourism*) seperti tercermin dari judul tulisannya "Ethnic Tourism

in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity” (Wisata Etnik di Hokkaido dan Pembentukan Identitas Ainu) (2000). Pemerintah Hokkaido melihat keindahan alam dan keunikan budaya Ainu sebagai aset wisata Hokkaido (*Nikkei Asian Review*, 2017). Hal ini sesuai dengan pendapat Friedman dalam kutipan berikut.

The Ainu express their identity above all through the commercial production of their culture for tourists (Morris-Suzuki, 2014:45).

Terjemahan:

Orang Ainu mengekspresikan identitasnya melalui produksi komersial dari kebudayaannya untuk wisatawan.

Pariwisata tidak saja merupakan aktivitas ekonomi yang penting bagi Ainu, tetapi juga merupakan arena untuk menunjukkan identitasnya dengan rasa bangga. Mereka mengembangkan pariwisata sebagai jalan untuk melestarikan kebudayaan sekaligus sebagai dasar identitas dan daya tarik wisata. Seiring perjalanan waktu, masyarakat Ainu semakin aktif dalam industri pariwisata dan ini terjadi karena tarian tradisional mereka diakui sebagai *intangible culture treasure* (kekayaan budaya tak benda) tahun 1984 oleh pemerintah Jepang (Hiwasaki, 2000:411).

Pengakuan ini membuat warga Ainu kian bangga akan seni budayanya. Para penari semakin bersemangat meningkatkan mutu keseniannya. Secara global masyarakat Ainu ikut menunjukkan tumbuhnya kesadaran akan arti penting kebudayaan penduduk asli (*indigenous people*). Pariwisata menjadi arena untuk membangun kebanggaan pada budaya asli (Hiwasaki, 2000:411). Pariwisata mengubah bentuk-bentuk kesenian menjadi komoditas turistik. Meskipun demikian, bagi warga Ainu pengembangan pariwisata juga menjadi tempat bagi mereka untuk menggali dan melestarikan kebudayaannya sekaligus sebagai lambang identitas. Keuntungan lain dari industri kepariwisataan adalah manfaat ekonomi terutama

dalam bentuk penciptaan lapangan pekerjaan dan penghasilan. Tradisi lisan termasuk cerita rakyat ikut membentuk budaya Ainu yang menjadi dasar identitas dan daya tarik wisata. Pertunjukan Festival Beruang, misalnya, adalah salah satu bentuk seni pentas yang berbasis pada tradisi lisan.

Khazanah dan Karakteristik Cerita Rakyat Bali Aga Bali Utara

Masyarakat Bali Aga di Bali Utara khususnya desa-desa SCTPB memiliki khazanah cerita rakyat yang cukup banyak. Cerita rakyat yang mereka miliki ada yang khas dari daerah tersebut, ada juga yang mendapat pengaruh dari cerita rakyat Bali atau dari tradisi cerita Panji yang berkembang pada zaman Majapahit di Jawa. Cerita rakyat asli SCTPB bisa dilihat dari cerita legenda daerah setempat yang tidak ada cerita demikian di daerah lain di Bali. Selain berkaitan dengan isi cerita, keaslian cerita SCTPB juga ditandai dengan penggunaan bahasa dialek Bali Aga. Cerita yang berasal dari pengaruh Panji dan dari cerita rakyat Bali lainnya, juga dituturkan dan dituangkan dalam tulisan dengan menggunakan dialek bahasa Bali Aga.

Kekayaan khazanah cerita Bali Aga Bali Utara bisa dilihat dari dua usaha berikut. Pertama, Gedong Kirtya Singaraja mendokumentasikan cerita rakyat Bali Aga dan berbagai *awig* (peraturan adat) serta *purana* (sejarah). Koleksi tersebut masih tersimpan di Gedong Kirtya Singaraja. Semua naskah tertulis itu menggunakan bahasa dialek Bali Aga. Kedua, inisiatif dari Dinas Kebudayaan Bali menerbitkan buku *Ceritera Rakyat Bali: Desa Tenganan, Pedawa, Tigawasa* (Rata dkk., 1987), dua desa terakhir adalah desa Bali Aga SCTPB. Dari Desa Pedawa dan Desa Tigawasa disertakan 41 buah cerita, masing-masing 20 dan 21 untuk tiap desa.

Cerita dari Bali Aga SCTPB belum sepenuhnya terangkum dalam buku yang diterbitkan oleh Dinas Kebudayaan itu belum

semuanya. Masih banyak cerita lain yang ada di masyarakat atau yang tersalin dan tersimpan di koleksi Gedong Kirtya. Dalam penelitian lapangan ketika melakukan rekaman, didapat sejumlah cerita, begitu juga dari koleksi Gedong Kirtya seperti cerita “I Nangka”, “Sinayu”, “I Sitsit”, dan “I Tultul”. Beberapa contoh ini menunjukkan bahwa desa SCTPB memiliki khazanah cerita rakyat yang banyak yang masih perlu digali untuk didokumentasi sebelum warisan budaya sastra ini lenyap dari ingatan masyarakat.

Usaha penggalian dan pendokumentasian cerita rakyat itu juga akan memungkinkan kita untuk mengetahui keaslian dan pengaruh yang ada dalam tradisi lisan ini. Pengaruh dari luar itu dinaturalisasi sebagai milik sendiri bukan sesuatu yang asing lagi oleh masyarakat Bali Aga SCTPB. Yang paling nyata akan *baliagaisasi* cerita rakyat yang berasal dari luar adalah penuturannya yang menggunakan bahasa dialek Bali Aga. Untuk isi cerita esensinya sama, sedangkan varian kecil di sana-sini tidak bisa dihindari sebagai ciri dari cerita lisan akibat dari pengaruh dan pengetahuan penutur atau penceritanya.

Berdasarkan pembacaan atas sekitar lima puluh cerita rakyat Bali Aga, diidentifikasi karakteristik cerita rakyat Bali Aga. Ciri-ciri ini digali dari aspek struktur dan isi cerita. Karakteristik yang diidentifikasi sebagai kekhasan cerita rakyat Bali Aga kemungkinan terdapat juga dalam cerita rakyat masyarakat lain di Bali atau nusantara. Hal ini tidak menggugurkan karakteristik itu karena memang diidentifikasi dari fakta cerita yang ada. Berikut adalah enam karakteristik cerita Bali Aga yang dijadikan objek penelitian ini.

Pertama, cerita rakyat Bali memakai judul nama tokoh utama cerita, misalnya “I Nangka”, “Pan Kasih teken Men Kasih”, dan “Pan Poleng”. Nangka, Kasih, dan Poleng adalah nama tokoh utama cerita. Nama mereka langsung menjadi judul cerita. Pemberian judul dengan nama tokoh memang tepat dari segi isi cerita. Lagipula, memberikan judul cerita sesuai nama tokoh

akan memudahkan pembaca atau pendengar mengingat cerita.

Kedua, nama-nama yang dijadikan nama tokoh dan judul cerita mencerminkan karakter atau watak tokohnya atau kelasnya di masyarakat. Artinya, watak tokoh cerita sesuai dengan namanya, misalnya “Pan Kasih teken Men Kasih” adalah tokoh cerita yang dilukiskan memiliki perasaan kasih sayang terhadap satu sama lainnya. Sama halnya dengan cerita “I Belog” yang berarti ‘Si Bodoh’, yang kelakuannya memang bodoh. Selain itu, nama-nama tokoh cerita mencerminkan mereka adalah orang biasa (*ordinary people*), buktinya nama pendek tanpa gelar dan sederhana, mudah diingat, seperti Pan Poleng, I Calang, I Loling, I Gesah lan I Sitsit, I Gesih, dan I Regu.

Ketiga, cerita dilukiskan dengan sudut pandang (*point of view*) orang ketiga, yaitu sentralnya peran narator sebagai pencerita. Ketika cerita dituturkan oleh Tukang Cerita, dialah yang bertindak sebagai narator, sedangkan tokoh cerita disebutkan dengan kata ganti orang ketiga, *dia* atau penyebutan nama sang tokoh.

Keempat, alur cerita sederhana, dimulai dari pengenalan, klimaks, konflik, antiklimaks, dan penutupan (*ending*). Alur cerita rakyat Bali Aga bersifat linier, dari awal sampai akhir, tanpa sorot balik yang rumit. Hal ini terjadi kemungkinan untuk memudahkan anak-anak mengikuti jalan cerita. Cerita rakyat Bali Aga, baik yang dituturkan langsung atau diketik dalam buku, relatif pendek-pendek, rata-rata antara 1—4 halaman, bahkan ada juga yang hanya setengah halaman. Tersedianya cerita yang pendek memungkinkan tukang cerita menuturkan cerita lebih dari satu kepada anak-anak yang tidak tahan mendengarkan cerita panjang.

Kelima, latar cerita pada umumnya lingkungan alam dan budaya masyarakat setempat, seperti cerita “I Raksasa” yang bercerita tentang mitos goa dan batu besar di Tigawasa tempat raksasa bersembunyi dan menjemur bajunya. Atau, cerita “I

Rasa” yang bercerita tentang pertanian atau berladang sitem *ngaga* (tadah hujan) di Bali Aga. Hanya cerita dari luar yang latarnya tidak tentang alam dan budaya masyarakat Bali Aga, seperti cerita “I Belog”, cerita yang dikenal di berbagai daerah di Bali.

Keenam, cerita rakyat Bali Aga kebanyakan tentang manusia, sedikit sekali tentang fabel murni atau mite murni. Ada tokoh binatang dalam cerita, tetapi cerita itu tidak bisa dikatakan fabel karena bukan cerita binatang murni, ada juga cerita yang dewa sebagai tokoh sentral tetapi karena dituturkan dalam interaksinya dengan manusia, cerita itu tidak bisa dikatakan mite.

Karakteristik tersebut kemungkinan ditemukan juga atau menjadi karakteristik cerita rakyat di desa lain. Bukan berarti karakteristik itu gugur, tetapi justru memperkuat karakteristik itu sebagai sesuatu yang universal yang terdapat di dalam cerita rakyat Bali Aga. Semua karakteristik di atas disusun berdasarkan lima puluhan cerita rakyat. Jika data ditambah, kemungkinan besar ada karakteristik lain yang bisa diidentifikasi, sesuatu yang mungkin menarik menjadi agenda penelitian berikutnya.

Khazanah dan Karakteristik Cerita Rakyat Ainu Jepang

Masyarakat Ainu merupakan masyarakat yang memiliki tradisi lisan yang kaya. Strong (2011:6) dalam buku *Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie's Ainu Shinyoshu* (Nyanyian Spirit Ainu: Dunia Kehidupan dalam Koleksi Nyanyian Makhluk Spiritual yang Dikumpulkan Chiri Yukie) menyebutkan masyarakat Ainu sebagai masyarakat yang *love narrative* (mencintai naratif) dan memiliki *an almost inexhaustible storehouse of tales* (gudang cerita yang tiada habis-habisnya). Budaya tradisi lisan Ainu bisa dijelaskan dengan menggunakan konsep dari Walter Ong, yaitu *primary orality* (kelisanan primer) karena

bahasa Ainu tidak memiliki sistem aksara.

Antropolog Ohnuki-Tierney memperkirakan ada lebih dari 27 jenis pertunjukan lisan Ainu (Strong, 2011:6). Jenis pertunjukan yang merupakan *secondary orality* ‘kelisanan kedua’ ini meliputi pentas mengenai ungkapan-ungkapan, teka-teki, nyanyian (*chanting*), dari yang serius mengenai nasihat-nasihat tentang kehidupan sampai dengan yang jenaka dan menghibur, dari yang dipentaskan sebentar sampai semalam suntuk.

Tahun 1920-an, seorang wanita muda Ainu bernama Chiri Yukie (lahir 1903) berusaha merekam dan menuliskan cerita rakyat Ainu menggunakan huruf Latin karena bahasa Ainu tidak memiliki sistem tulisan. Gadis kecil ini memiliki bakat bercerita luar biasa sehingga tertarik merekam cerita Ainu. Dia merekam cerita-cerita itu dari neneknya bernama Monashnouk, seorang *oral performer* atau tukang cerita (Strong, 2011:8). Chiri Yukie meninggal dalam usia 19 tahun (1903-1922), dia tidak melihat rencana penerbitan rekaman tertulisnya *Ainu Shinyoushuu* (Nyanyian Dewa-Dewa Ainu). Dia sudah berusaha beberapa kali untuk menerbitkan, tetapi proses penyuntingan berjalan lambat. Buku itu baru terbit tahun 1923, setahun setelah Chiri Yukie meninggal. Menurut Strong (2011:38), tulisan Chiri Yukie berisi hal berikut ini.

...a wide variety of performance genres, including songs (*shinotcha*), wisdom of the elders (*pon upashkuma*), children’s word games (*utashkar*), festival songs (*upopo*), riddles (*urekreku*), and others, as well as three folktales (*uepeker*) and nine *kamui yukar*. Eight of the *kamui yukar* in different tellings were eventually included in the *Ainu shin’yōshū*.

Terjemahan:

...berbagai macam genre pertunjukan, termasuk lagu-lagu (*shinotcha*), kebijaksanaan para tetua (*pon upashkuma*), permainan kata-kata anak (*utashkar*), lagu festival (*upopo*), teka-teki (*urekreku*), dan lain-lain, serta tiga cerita rakyat

(*uepeker*) dan sembilan *kamui yukar*. Delapan dari *kamui yukar* dalam berbagai pertunjukan akhirnya dimasukkan dalam *Ainu shin'yōshū*.

Usaha Chiri Yukie sangat dipuji karena ketika dia mengerjakan proyek pencatatan tradisi lisan itu, dia memiliki keinginan untuk menyelamatkan *social and cultural memory* (memori sosial dan budaya) dari masyarakat Ainu yang kalau tidak ditulis akan hilang bersamaan dengan termarginalisasikannya masyarakat Ainu, yang saat itu dikenal sebagai “dying race” (ras yang punah) (Neary, 2012:294). Dengan kata lain, konteks politik karya Chiri Yukie adalah gagasannya untuk menawarkan naratif alternatif bersanding dengan *master narrative* (naratif satu-satunya) tentang Jepang. Seorang linguis Jepang, Kindaichi Kyouusuke (1882-1971), memuji Chiri Yukie sebagai *a forerunner of a movement to reclaim Ainu ethnic pride* artinya ‘seorang yang terdepan dalam gerakan mengklaim rasa bangga sebagai etnik Ainu’ (Davidson, 2007:26). Chiri Yukie menjadi orang Ainu pertama yang mengumpulkan cerita warganya.

Sebelumnya, ada orang asing pertama yang mengumpulkan cerita-cerita Ainu yaitu misionaris gereja Anglikan Inggris, John Batchelor (1855-1944), yang berada di Ainu tahun 1877—1941 sebelum Perang Dunia II. Dia menulis beberapa catatan tentang Ainu yang kemudian terbit menjadi buku, seperti *The Specimens of Ainu Folklore* (Spesimen Cerita Rakyat Ainu) (1889), *The Ainu of Japan* (Ainu dari Jepang) (1892), dan *The Ainu and Their Folklore* (Ainu dan Cerita Rakyatnya) (1901). Karya-karya tersebut tidak dimasukkan ke dalam kajian ini karena merupakan terjemahan dalam bahasa Inggris.

Buku Chiri Yukie menjadi warisan budaya yang tidak ternilai harganya bagi Ainu dan studi tradisi lisan. Davidson (2007) memilih dua cerita rakyat Ainu dari koleksi Chiri Yukie untuk diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan diterbitkan dalam

World Literature Today (Sastra Dunia Saat Ini) dengan judul *Two Ainu Folktales* (Dua Cerita Rakyat Ainu). Kedua cerita itu adalah *Towa towa to* (Nyanyian Rubah) dan *Tonupeka ranran* (Nyanyian Kerang di Rawa).

Selain Davidson, Strong juga menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris dan menerbitkan karya Chiri Yukie secara lebih luas dengan memberikan kajian mengenai konteks cerita. Karya Strong (2011) itu terbit dengan judul *Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie's Ainu Shinyoshu* (Nyanyian Spirit Ainu: Dunia Kehidupan dalam Koleksi Nyanyian Makhluk Spiritual yang Dikumpulkan Chiri Yukie). Buku ini menarik karena disunting dan diterbitkan dalam bahasa Inggris oleh sarjana luar hampir 88 tahun berselang sejak karya Chiri Yukie pertama terbit tahun 1923 (setahun setelah kematiannya). Selain karena berisi biografi Chiri Yukie yang cukup detil, kelebihan buku ini juga terletak pada kualitas terjemahannya yang memenuhi nuansa keindahan dan keakuratan karya Chiri Yukie. Strong menilai kehebatan cerita Ainu yang dikumpulkan oleh Chiri Yukie sebagai berikut.

...a remarkable depiction of elements of the natural environment of the Japanese archipelago, specifically of the northern island of Hokkaido. The thirteen chants of the *Ainu shin'yōshū* portray the natural world on a much bigger and bolder scale than is normally found in Japanese literature, with its finely tuned images of "small nature" or "garden nature" familiar to readers of *haiku* and *waka* verse (Strong, 2011:x).

Terjemahan:

...penggambaran yang luar biasa dari elemen lingkungan alam kepulauan Jepang, khususnya di pulau utara Hokkaido. Tiga belas nyanyian dari Ainu *shin'yōshū* menggambarkan dunia alam pada skala yang jauh lebih besar dan lebih berani daripada yang biasanya ditemukan dalam sastra Jepang, dengan gambar yang tepat mengenai "alam kecil" atau "alam taman" yang akrab bagi para pembaca *haiku* dan

ayat-ayat *waka*.

Pendapat di atas menekankan kelebihan cerita rakyat Ainu dalam melukiskan tentang alam atau lingkungan di daerah domisili masyarakat Ainu. Hal ini menunjukkan bahwa alam tidak saja menjadi tempat tinggal masyarakat Ainu, tetapi juga menjadi inspirasi dalam penciptaan cerita rakyat mereka. Selain itu, hubungan antara masyarakat Ainu dan alam juga sangat akrab dan istimewa karena dalam kebanyakan cerita Ainu, alam adalah sumber kehidupan. Mereka harus merawat alam dengan baik agar sumber kehidupan senantiasa menyediakan mereka makanan yang cukup untuk hidup. Di alam ini terdapat berbagai kekuatan gaib yang bisa menolong dan menghancurkan manusia yang tidak menunjukkan rasa respeknya.

Berdasarkan pembacaan atas sekitar 44 cerita rakyat Ainu, berikut dapat dirumuskan bahwa cerita rakyat Ainu memiliki setidak-tidaknya enam karakteristik berikut.

Pertama, judul cerita umumnya memakai nama tokoh cerita, tetapi bukan merupakan nama konvensional. Misalnya cerita berjudul “Pukusa no Tamashii” (Jiwa Pohon Pukusa) dan “Fune ni natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu). Judul cerita merefleksikan isi cerita secara keseluruhan dan pesan ending di akhir cerita. Dalam kedua cerita yang dipakai contoh ini pesannya bukanlah pada nama judul cerita, tetapi pesan agar manusia respek kepada pohon yang memiliki spirit atau merupakan siluman dewa kalau ingin sukses dalam pekerjaan atau mencari penghidupan.

Kedua, tokohnya binatang, dewa, dan manusia, tetapi pada umumnya di dalam cerita mereka dilukiskan tidak memiliki nama seperti nama biasa. Untuk manusia disebutkan laki-laki, perempuan tua, orang tua, dan seterusnya, seperti dalam cerita “Monoshiri Roujin” (Orang Tua yang Serba Tahu). Untuk binatang disebutkan anjing kecil, anjing besar, dan sebagainya, seperti dalam cerita “Iedeshita Inu” (Anjing yang Keluar dari Rumah). Untuk dewa, lebih abstrak lagi karena namanya

disesuaikan dengan siluman yang diambil misalnya dewa beruang atau dewa penyakit seperti dalam cerita “Hima na Konabe” (Panci Kecil yang Memiliki Waktu Luang).

Untuk tokoh manusia, ada perkecualian dalam penyebutan nama tokoh cerita. Hal ini terlihat dalam cerita “Fune ni Natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu) dengan tokoh manusia Okikirima dan Samaiyekuru, dan juga dalam cerita “Panampe to Penampe” (Panampe dan Penampe) dengan tokoh utama bernama Panampe dan Penampe, beda hanya satu huruf (seperti Gesah dan Gesih). Dalam cerita Ainu ini, perbedaan nama menunjukkan perbedaan arti dan watak tokoh. *Panampe* adalah ‘laki-laki yang tinggal di muara sungai’, sedangkan *Penampe* artinya ‘laki-laki yang tinggal di hulu sungai’. Kedua tokoh ini digambarkan memiliki watak dan nasib berbeda walau mengerjakan hal yang sama. Kisah mereka dinarasikan secara repetitif. Tokoh Panampe berbuat baik sehingga mendapatkan banyak harta, sedangkan tokoh Penampe ikut-ikutan melakukan hal yang sama dengan harapan mendapatkan anugerah yang sama. Namun, karena loba, Penampe mendapatkan ulat dan binatang kecil lainnya yang menakutkan. Minimnya penyebutan nama tokoh manusia dalam cerita Ainu memiliki alasan budaya. Masyarakat Ainu memiliki kepercayaan bahwa para orang tua tidak menyebutkan nama asli anaknya ketika memanggil untuk menghindari perhatian roh jahat atau penyakit datang mendekati anaknya (Fujimura, 1999:270—271).

Ketiga, sudut pandang orang pertama. Cerita dituturkan dari sudut pandang tokoh utama cerita, menggunakan kata ganti orang pertama yaitu *aku*. Kata *aku* di sini bisa mengacu pada binatang, dewa, atau manusia yang menjadi tokoh utama. Namun, kebanyakan memang tokohnya binatang atau dewa yang hadir dengan siluman. Contoh cerita “Towa Towa To” (Nyanyian Rubah) dan “Tonupeka Ranran” (Nyanyian Kerang di Rawa) keduanya memiliki tokoh utama binatang, yaitu rubah

dan kerang. Lewat tokoh binatang itulah watak dan perilaku manusia dilukiskan dan interaksi antara binatang, manusia, alam, dan dewa dinarasikan.

Keempat, latar alam dan budaya Ainu. Pengenalan latar umumnya diketahui pada paragraf pertama setiap cerita. Pada pembuka tokoh akan diperkenalkan dirinya dan di mana ia tinggal. Tokoh utama biasanya tinggal di hutan dekat gunung, dekat sungai, atau laut. Di tempat-tempat itulah Ainu mencari sumber penghidupan baik dengan berburu maupun memancing atau menangkap ikan. Penggambaran latar alam atau lingkungan ini juga menggambarkan pola hidup masyarakat Ainu tradisional yang sangat bergantung kepada alam. Mereka menetap di tempat yang terdapat sumber makanan. Contohnya adalah cerita rakyat “Kin no Kiseru” (Pipa Rokok Emas) yang tokoh utamanya menjelaskan bahwa ia tinggal di dekat laut dan gunung sehingga ia tidak pernah kekurangan makanan.

Kelima, alur cerita rakyat Ainu umumnya lurus (*linear*), tetapi ada yang menggunakan teknik alur cerita berbingkai yang tidak penuh. Setiap tokoh dihadirkan menceritakan kisahnya masing-masing secara bergantian, seperti tercermin dalam cerita “Iedeshita Inu” (Anjing yang Keluar dari Rumah). Pertama, tokoh perempuan menceritakan mengenai kehidupannya yang tidak memiliki anak kemudian datang anjing yang akhirnya mereka pelihara. Kedua, tokoh laki-laki yang menceritakan bahwa mereka memelihara anjing dan anjing tersebut menemaninya berburu. Ketiga, tokoh anjing yang mengatakan bahwa dia datang ke sebuah rumah dan diperlakukan dengan baik di sana. Sebagai balas budi ia sekuat tenaga membantu tuannya berburu sampai pada suatu saat ada anjing lain yang jahat kepadanya sehingga ia pun ke luar dari rumah. Alur yang kompleks, tetapi kisah-kisahannya jelas membuat cerita secara keseluruhan menarik dinikmati.

Keenam, cerita Ainu lebih banyak menyajikan kisah-kisah yang serius, berkaitan dengan hal-hal ritual, spiritual, atau

sistem kepercayaan. Hal ini terbukti dari banyaknya cerita-cerita mengenai dewa-dewa Ainu. Dewa ini hampir hadir di seluruh cerita rakyatnya, umumnya sebagai siluman, baik dewa jahat maupun dewa yang baik. Contohnya “Mimiwa no Katahou” (Sebelah Bagian Anting-Anting) yang menceritakan bahwa dewa beruang yang dikenal baik oleh masyarakat Ainu, tetapi dalam cerita ini dikisahkan sebagai siluman beruang pembuat onar.

Fungsi Cerita Rakyat dalam Kehidupan Kedua Masyarakat

Dalam artikelnya berjudul “*A Comparative Study of Japanese and Indonesian Folklores*” (Kajian Komparatif Cerita Rakyat Jepang dan Indonesia), peneliti terkemuka folklor di Indonesia, Djames Danandjaja (1995) mengungkapkan ada tiga kategori ahli folklor di Jepang yang tampak dalam kecenderungan kajian mereka. Pertama, peneliti yang melihat aspek ekspresif folklor dan merekonstruksi gagasan-gagasan masyarakatnya. Kedua, peneliti yang mengkaji folklor dengan pendekatan filologi. Filologi dalam dunia ilmu sastra dikenal sebagai ilmu yang bertujuan untuk menemukan naskah asli dan utuh melalui proses penelitian dan penyuntingan teks seperti menemukan bagian atau kata-kata yang hilang atau ditambahkan dalam riwayat teks ketika disalin atau dituturkan.

Ketiga, peneliti yang tertarik pada aspek nonverbal folklor seperti gambaran dalam cerita rakyat mengenai bentuk-bentuk rumah tradisional, furnitur, peralatan rumah tangga, piranti pertanian, dan mainan anak-anak (Danandjaja, 1995:202—203). Dalam simpulannya, Danandjaja (1995:213) menegaskan bahwa peneliti folklor Jepang dan Indonesia sama-sama memiliki *the motivation to look for their respective national character* (motivasi untuk melihat karakter bangsa masing-masing). Perbedaannya, di Jepang karakter bangsa mereka “hilang” dalam proses

akulturasi, sedangkan di Indonesia penelitian terhadap folklor dilakukan untuk menggali karakter bangsa yang baru untuk mempersatukan suku-suku yang ada. Dari simpulan Danadjaja ini bisa dikatakan bahwa folklor mengandung kearifan lokal yang bisa digali untuk merumuskan atau memperkuat karakter bangsa seperti yang diharapkan.

Berdasarkan ketiga kategori peneliti folklor dan motivasi mereka melakukan penelitian, dapat disusun fungsi cerita rakyat yang merupakan bagian dari folklor Bali Aga dan Ainu. Fungsi tersebut setidaknya ada lima, untuk menambahkan fungsi konvensional cerita rakyat yang diidentikkan dengan media pelipur lara atau dongeng pengantar tidur anak dengan nasehat-nasehat sederhana.

Pertama, cerita rakyat memiliki fungsi mengungkapkan gagasan atau nilai sosial budaya dari masyarakat pendukungnya. Hal ini menunjukkan bahwa cerita rakyat tidak saja memiliki fungsi hiburan untuk didongengkan sebagai pengantar anak tidur, tetapi merupakan “gugusan pengetahuan” (*body of knowledge*). Banyak pengetahuan tentang sejarah budaya Bali Aga bisa dinikmati dalam cerita rakyat mereka. Demikian pula halnya dengan tradisi Ainu banyak yang tertuang dalam cerita rakyat.

Kedua, cerita rakyat berfungsi untuk mendukung perkembangan bahasa. Peneliti bahasa dan juga peneliti filologi akan mendapat data lisan atau tertulis yang otentik untuk meneliti kondisi atau perkembangan dialek Bali Aga atau dialek bahasa Ainu.

Ketiga, cerita rakyat Bali Aga dan juga Ainu Jepang mengandung pengetahuan nonsastra atau nonverbal seperti pengetahuan cara bertani, bentuk rumah atau pola menetap masyarakat, serta hal-hal yang berkaitan dengan tradisi. Misalnya, pembaca cerita Bali Aga bisa menemukan cara membuat gula aren dalam cerita rakyat, sedangkan pembaca cerita rakyat Ainu Jepang bisa mengetahui proses pelaksanaan

ritual *iomante*, pemulangan arwah beruang ke alam dewa.

Keempat, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu sama-sama memiliki fungsi untuk membangun atau memperkuat identitas berbasis kearifan lokal. Banyak kearifan lokal terkandung dalam cerita rakyat yang bisa digali untuk disumbangkan sebagai pembentuk identitas bangsa masing-masing.

Kelima, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu memiliki fungsi sebagai sumber untuk pengembangan industri atau ekonomi kreatif dalam konteks pariwisata. Di Bali Aga, cerita rakyat mereka selalu menjadi sumber penggalian cerita untuk menjelaskan daya tarik wisata seni budaya. Misalnya, mitos desa Bali Kuna, kisah terjadinya desa-desa Bali Aga, dan tradisi-tradisi sakral seperti tarian Sanghyang yang dipentaskan dan sekaligus sebagai daya tarik wisata.

Fungsi cerita rakyat sebagai pendukung industri kreatif tampaknya akan terus berkembang dengan keyakinan bahwa kreativitas akan muncul kapan saja. Dalam setiap kreativitas berbasis cerita rakyat, keuntungan ganda akan dapat dipetik, yaitu pengembangan industri atau ekonomi kreatif dan pelestarian cerita rakyat. Di daerah tempat tinggal masyarakat Ainu, industri pariwisata berkembang dan beberapa daya tarik wisata yang dipentaskan termasuk Festival Beruang dan seni pertunjukan berbasis cerita rakyat. Di sini terlihat cerita rakyat memberikan kontribusinya pada industri kreatif. Contoh lainnya adalah pembuatan buku komik Ainu berjudul *Golden Kamuy* (2014) dan *anime* dengan judul yang sama (2018) karya seniman *manga* (komik) Satoru Noda. Fakta bahwa cerita rakyat berkontribusi dalam industri atau ekonomi kreatif menunjukkan bahwa warisan budaya berupa tradisi lisan ini bersifat fungsional dalam kehidupan masyarakat sehari-hari dewasa ini.

BAB 3

Wacana Sistem Kepercayaan dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Pendahuluan

Mungkin berlebihan untuk mengatakan cerita rakyat adalah sejenis kitab suci karena cerita rakyat mengandung banyak gurauan, lelucon, yang jauh dari syarat serius sebuah kitab suci. Akan tetapi, sulit juga diingkari kenyataan bahwa banyak cerita rakyat yang mengandung pesan-pesan keagamaan, kepercayaan, kisah-kisah tentang dewa, dan sistem kepercayaan kepada Tuhan. Bab ini ingin memperkenalkan bagaimana wacana sistem kepercayaan kepada Tuhan atau dewa-dewa yang tersurat dan tersirat dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang. Di akhir akan disampaikan bahwa cerita rakyat Bali Aga dan Ainu merupakan medium untuk menguatkan sistem kepercayaan masing-masing masyarakat terhadap ketuhanan atau kekuatan supernatural.

Dalam disiplin antropologi, sistem kepercayaan kepada Tuhan atau dewa-dewa (*kamui* dalam bahasa Ainu) termasuk ke dalam sistem religi. Selain kepercayaan kepada Tuhan atau dewa-dewa, sistem religi juga mencakup kepercayaan kepada roh halus, surga, aneka bentuk upacara (baik yang musiman

maupun yang sewaktu-waktu) dan kepercayaan akan benda-benda suci atau bertuah (Koentjaraningrat, 2003:81). Dengan demikian, kepercayaan akan adanya kekuatan supernatural juga termasuk ke dalam sistem religi.

Cerita rakyat (*folklore*) dibedakan menjadi tiga, yaitu mite (*myths*), legenda (*legend*), dan dongeng (*folktale*) (Bascom, 1965:3; Danandjaja, 2002:50). Mite adalah cerita mengenai dewa-dewa, makhluk gaib, atau yang mengandung nilai sakral (Bascom, 1965:4—5; Danandjaja, 2002:51). Legenda mengacu pada cerita tentang terjadinya suatu tempat, sedangkan dongeng adalah cerita yang fiktif belaka. Berdasarkan pembagian itu, secara teoretis, wacana mengenai sistem religi semestinya terdapat dalam mite. Namun, seperti terdapat dalam data cerita Bali Aga maupun Ainu, wacana tentang sistem religi atau kepercayaan kepada Tuhan, dewa-dewa, roh halus, upacara, benda suci, atau benda bertuah juga terdapat dalam legenda atau dongeng. Mulai bab ini kutipan dari teks berbahasa Bali dan Jepang disajikan dalam bahasa Indonesia yang diterjemahkan oleh penulis.

Dewa dalam Kepercayaan Masyarakat Bali Aga dan Ainu Jepang

Tokoh-tokoh dewa muncul berulang dalam cerita rakyat Bali Aga SCTPB maupun Ainu. Hal ini menunjukkan bahwa cerita rakyat merupakan arena penting bagi masyarakat untuk mengekspresikan sistem kepercayaan atau sistem religi yang mereka anut. Dari segi struktur intrinsik cerita, kehadiran tokoh-tokoh dewa sangat menentukan alur dan *ending* ‘akhir’ cerita. Berikut dijelaskan terlebih dahulu mengenai tokoh Dewa dalam cerita rakyat Bali Aga disusul dengan tokoh Dewa dalam cerita rakyat Ainu.

Tokoh-tokoh dewa dalam cerita rakyat Bali Aga SCTPB menggunakan berbagai nama seperti Ida Sang Hyang Widhi, Ida Sang Hyang Widhi Wasa, Widhi, Dewa Siwa, Bhatara

Brahma, Bhatara Kala, Dewa Nawasanga, dan Dewa (saja). Selain dituturkan hadir sebagai tokoh dewa, mereka juga sering dihadirkan sebagai siluman dewa berupa binatang (seperti ular dan buaya), makhluk halus seperti Banaspati, atau seperti manusia biasa yang memiliki kekuatan gaib.

Secara religio-kultural, masyarakat Bali Aga memeluk agama Hindu yang dipengaruhi adat Bali Kuno sehingga ada beberapa perbedaan dalam sistem kepercayaan (Simpen, 1986:2). Perbedaan itu tampak misalnya pada penyebutan nama dewa-dewa, nama tempat suci, dan pelaksanaan upacara pemujaan. Di Desa Tigawasa, misalnya, nama pura desa disebut dengan Pura Pamulungan, sementara upacara *dewa yadnya* untuk di pura atau di desa disebut dengan *ngusaba* (karya).

Dalam cerita-cerita rakyat Bali Aga, nama Dewa Wisnu, Siwa, dan yang muncul lainnya adalah sebagai nama dewa yang diucapkan orang Bali Aga kepada orang lain selain orang Bali Aga. Nama-nama dewa itu adalah sebagai nama pengganti, tetapi sulit mencocokkan nama dewa yang sebagai pengganti dewa yang mana. Dalam hal ini, kuat terkesan bahwa masyarakat Bali Aga agak tertutup, seperti tercermin dari pola menetap atau posisi rumah mereka yang tertutup dari luar atau menghadap ke dalam. Namun, jika dilihat dari pendapat Rubinstein (1999:66), masyarakat Bali Aga sudah lama memiliki *link* dengan Bali Dataran atau Bali Majapahit. Ini dapat diartikan bahwa penamaan atau penyebutan dewa mereka dengan nama pengganti bukanlah tanda masyarakat tertutup, tetapi lebih sebagai masyarakat yang menerapkan sistem 'benteng terbuka' (Nordholt, 2007). Hal ini dilakukan untuk menjaga harmoni, dalam arti tradisi mereka kuat terpegang (sekuat benteng), pada saat yang sama mereka bersifat positif dan terbuka terhadap pengaruh luar.

Cerita rakyat AINU banyak mengisahkan hubungan manusia dengan dewa ('*kamui*'), terutama dalam konteks ritual yang merupakan cermin dari sistem kepercayaan mereka. Dalam

sistem kepercayaan masyarakat Ainu, beruang merupakan *kamui* 'dewa' dengan kedudukan tertinggi. Beruang secara fisik memiliki kekuatan yang lebih besar daripada manusia dan bisa bertahan hidup dalam musim dingin hanya dengan menjilat garam di cakarnya. Ohnuki-Tierney (1981:83) menyebutkan bahwa karena kekuatan dan kapasitasnya itulah, beruang dianggap sebagai dewa tertinggi bagi masyarakat Ainu:

The highest deity that determines Ainu welfare, if they are happy, they give abundantly food and protect the Ainu ... but if offended they can punish humans by hurting them.

Terjemahan:

Dewa tertinggi yang menentukan kesejahteraan Ainu, jika mereka bahagia, mereka memberi berlimpah makanan dan melindungi Ainu ... tetapi jika tersinggung mereka dapat menghukum manusia dengan menyakiti mereka.

Selain menyebutkan beruang sebagai *kamui* tertinggi, kutipan di atas juga menegaskan bahwa beruang sebagai *kamui* dapat menolong manusia yang melindunginya dan menghukum manusia yang menyakitinya. Sadar akan kemahakuasaan beruang, masyarakat Ainu senantiasa memujanya melalui berbagai ritual. Salah satu ritual penting dan terkenal adalah *iomante*, upacara pengembalian roh beruang ke alam dewa.

Dalam uraiannya mengenai sistem budaya dan kepercayaan Ainu, Strong (2011:109) menjelaskan bahwa wujud *kamui* 'dewa' dapat dibedakan menjadi dua, yaitu *anthropik* dan *theriomorphik*. *Anthropik* adalah *kamui* yang memiliki wujud seperti manusia. Masyarakat Ainu juga yakin bahwa dewa di alam dewa-dewa berwujud dan berperilaku sama seperti manusia. *Theriomorphik* adalah dewa yang berwujud binatang. Contoh dewa kategori *theriomorphik* adalah beruang, ular, dan kelinci. Di dalam cerita, dewa bahkan bisa berwujud tumbuhan dan benda mati seperti

panci, bahkan terdapat dewa penyakit. Ciri lain *kamui* dalam cerita rakyat adalah *kamui* bisa bersiluman menjadi manusia, menjadi hewan atau binatang, dan juga menjelma kembali menjadi *kamui*. Kepercayaan pada dewa-dewa itu menunjukkan masyarakat Ainu memiliki sistem religi yang jelas dan khas.

Tokoh Dewa dalam Cerita Rakyat Bali Aga

Seperti diuraikan di atas, tokoh dewa yang muncul berulang dalam cerita rakyat Bali Aga memiliki berbagai nama seperti Ida Sang Hyang Widhiwasa, Ida Sang Hyang Parama Kawi, Bhatara Brahma, Dewa/Bhatara Siwa, dan melalui siluman binatang seperti ular, kuda, dan buaya. Cerita rakyat dari Desa Tigawasa berjudul “Pan Kasih tekén Mén Kasih” (Pak Kasih dan Bu Kasih) (Rata dkk., 1987:79—84) dengan baik dan menarik mengisahkan kemahakuasaan Tuhan terhadap manusia. Kedua dimensi kemahakuasaan Tuhan dinarasikan dalam cerita ini. Pertama, kemahakuasaan yang berdimensi positif di mana Tuhan memberikan anugerah kepada tokoh cerita sehingga menjadi kaya, sejahtera, dan bahagia. Kedua, kemahakuasaan berdimensi negatif ketika Tuhan dengan mencabut anugerah itu sehingga si tokoh cerita kembali miskin.

Seperti tercermin dari judulnya, tokoh utama cerita ini adalah Pak Kasih dan istrinya Bu Kasih. Nama tokoh menjadi judul cerita adalah ciri khas (*typical*) cerita Bali Aga di Bali Utara dan juga kebanyakan cerita rakyat Bali. Secara semiotika, nama *Kasih* merupakan tanda yang secara denotatif memiliki makna ‘perasaan sayang’. Secara konotatif, tanda *kasih* memiliki makna sesuai dengan konteksnya, di mana perasaan sayang antara suami dan istri berbeda dengan antara orang tua dan anak. Dalam cerita ini, nama Pak Kasih dan Bu Kasih memiliki makna kasih sayang suami istri, baik dalam situasi miskin maupun dalam situasi bahagia sejahtera.

Secara kultural, Bali memiliki sistem tata nama yang jelas berdasarkan berbagai faktor seperti sistem wangsa atau kasta, sistem urutan dengan penanda Wayan, Made, Nyoman, dan sebagainya yang menjadi ciri khas budaya (Antara, 2012). Hal ini juga berlaku di Bali Aga. Seseorang bisa dipanggil sesuai dengan namanya misalnya orang yang bernama Kasih, dipanggil Pan Kasih (Pak Kasih), istrinya dipanggil Mèn Kasih (Bu Kasih). Hal ini mirip dengan yang berlaku dalam tradisi Barat, Mr. Worsley and Mrs. Worsley. Tata nama orang Bali juga bersifat dinamis. Misalnya, seorang ayah bisa mendapat nama baru sesuai dengan nama anak pertamanya, seorang kakek mendapat nama baru sesuai nama cucu pertamanya. Nama formal mereka tetap, hanya nama panggilan di masyarakat yang berubah. Untuk nama tokoh Pak Kasih dan Bu Kasih dalam cerita mengacu pada nama aslinya, bukan nama anak atau cucu pertama mereka. Dalam cerita ini, Pak Kasih dan Bu Kasih tidak disebutkan mempunyai anak, tidak juga ada informasi yang menyebutkan bahwa anaknya meninggal atau hilang.

Dalam cerita ini pasangan suami istri yang hidup berdua tanpa anak ini sehari-hari bekerja mencari kayu bakar dan menjualnya ke pasar. Pak Kasih pergi ke hutan mencari kayu bakar, Bu Kasih menjualnya ke pasar. Hasil penjualan digunakan membeli lauk-pauk untuk dimasak. Kemiskinan merupakan subtema cerita ini dan dari sanalah Pak Kasih dan Bu Kasih tak henti-hentinya memohon kepada Tuhan agar diberikan karunia. Suatu kali Bu Kasih seperti menyesali Tuhan yang tidak mengasihani hidup mereka, sudah bekerja keras, tetapi tidak mempunyai apa pun. Pak Kasih tampil sebagai sosok yang bijak. Dia menasehati istrinya agar sabar, jangan sampai menyalahkan Tuhan. Narator cerita melukiskan Pak Kasih mengutip ajaran Hindu bahwa setiap manusia yang hidup diikat oleh apa yang disebutkan dengan *suka, duka, lara, pati* (suka, duka, derita, meninggal). Menerima hukum ini berarti mengakui kebesaran Tuhan. Dalam cerita, Pak Kasih menasihati istrinya seperti ini: *De bené keto nyelselang Ida Sang Hyang Paramakawi a sing dadi* (Rata

dkk., 1987:80) [artinya 'Janganlah kamu menyesalkan Ida Sang Hyang Paramakawi, itu tidak boleh']. Nasihat ini menunjukkan bahwa Pak Kasih mengajak istrinya untuk menerima takdir Tuhan, percaya akan kebesaran Tuhan.

Meskipun miskin, Pak Kasih tidak pernah putus asa bekerja. Setiap hari dia pergi ke hutan mencari kayu bakar, dan selalu memohon kepada Tuhan agar diberikan rezeki. Setiap hari dia berdoa, memohon anugerah dari Ida Sang Hyang Widhi Wasa.

“Ratu Sang Hyang Widhi Wasa, saya sudah bosan hidup seperti ini, saya menderita seperti di neraka, saya sedih sengsara tidak makan-makan. Hamba minta sandang pangan kekayaan pada Ratu Bhatara” (Rata dkk., 1987:82).

Dalam teks berbahasa Bali, cerita menggunakan istilah “*kanerakan*” (neraka). Istilah ini menarik dilihat secara semiotika karena kata *kanerakan* ini merupakan bentukan dari kata “*neraka*” yang memiliki makna denotatif dan konotatif. Dalam cerita ini, kata ‘*kanerakan*’ digunakan oleh Pak Kasih untuk melukiskan derita hidupnya seperti di neraka, ungkapan kiasan yang superlatif untuk mengeraskan arti mengenai derita yang dialami Pak Kasih dan istrinya.

Tuhan dalam manifestasinya sebagai Dewa Siwa menjelma menjadi *lelipi agung* (ular besar) dan memberikan anugerah kepada Pak Kasih karena dia selalu berbuat *dharma* (baik), perilaku positif seperti tercermin dari namanya. Momen pemberian anugerah itu dinarasikan mulai dari ketika Dewa berganti rupa menjadi ular seperti berikut.

Lalu, Ida Sang Hyang Bhatara Siwa bersiluman menjadi ular besar. Besarnya kira-kira sama dengan pohon kayu. Lalu bersabda Sang Ular besar itu yang merupakan siluman dari Bhatara Siwa.

Nah, begini sabda beliau Ida Bhatara Siwa yang menjadi ular besar. “Sekarang ini Anda Pak Kasih yang sudah lama

sekali hidup miskin, tidak punya rumah. Meski miskin, Anda tidak pernah lalai, Anda tetap berbuat baik. Itulah sebabnya sekarang saya hendak memberikan anugerah kepadamu Pak Kasih. Apa yang Pak Kasih ingin minta?" (Rata dkk., 1987:82).

Dari ular besar siluman itu, apa pun yang dikehendaki Pak Kasih selalu terwujud, seperti bisa memiliki rumah megah, banyak uang, dan harta berlimpah. Sesudah kaya, Pak Kasih tidak lagi ke hutan mencari kayu bakar.

Cerita menuturkan bahwa menjadi kaya saja ternyata tidak cukup bagi Pak Kasih dan Bu Kasih. Mereka ingin menjadi raja. Untuk itu, Pak Kasih datang lagi ke pohon beringin besar di tengah hutan untuk memohon kepada Bhatara Siwa agar dikabulkan keinginannya menjadi Raja. Sampai di sini, makna nama Pak Kasih dan Bu Kasih sudah kehilangan arti denotatif dan konotatif. Bersifat loba, bukan refleksi orang berjiwa "kasih". Alih-alih memenuhi permintaan Pak Kasih, Dewa Siwa malahan mencabut semua anugerah yang pernah diberikan sehingga hidup Pak Kasih dan Bu Kasih miskin seperti sedia kala. Cerita berakhir dengan menunjukkan betapa mahakuasanya Tuhan dalam menentukan jalan hidup manusia. Selain Pak Kasih, nama tokoh-tokoh dalam cerita ini juga menarik dilihat secara semiotika. Nama-nama Tuhan yang muncul dalam cerita ini ada beberapa seperti Ida Sang Hyang Paramakawi, Widhi, Ida Sang Hyang Widhiwasa, Bahatara Siwa, Bhatara Surya, tetapi semua itu adalah nama lain dari manifestasi Ida Sang Hyang Widhi Wasa, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

Ular sakti yang memberikan cincin bertuah kepada manusia sehingga menjadi kaya juga terdapat dalam cerita "Pan Poléng" (Pak Poleng). Sebagai pedagang keliling sistem barter (*murup-murup*), Pak Poleng bermurah hati, memungut berbagai hewan yang dicampakkan orang seperti anjing, kucing, tikus, dan ular. Kata *polèng* dalam bahasa Bali dan Jawa memiliki makna

denotatif berarti ‘corak kain berkotak-kotak’. Di Bali corak kain kotak-kotak dua warna (putih dan hitam) seperti papan catur memiliki mitos sebagai kekuatan penolak bala. Dalam cerita ini, nama Pak Poleng secara semiotika adalah nama orang yang memiliki kekuatan khusus seperti berani mengumpulkan ular. Ular yang dikumpulkan dipelihara dengan baik, sampai akhirnya Sang Ular menjadi sebesar pohon kelapa. Saat itu, Sang Ular minta kepada Pak Poleng untuk diantarkan pulang, ke sebuah goa besar di hutan. Pak Poleng memenuhi permintaannya, dan saat berpisah di depan goa, Sang Ular berkata kepada Pak Poleng, “*Pan Poléng, jani kemo cai mulih, kaki dini umah kakiné, Kaki baanga cai ngidih bungkung abesik!*” [Pak Poleng, ke sana kamu pulang, rumah aku di sini, aku memberikan kamu sebuah cincin!].

Istilah *kaki* memiliki makna denotatif ‘kakek’. Dalam cerita ini, ular menyebutkan dirinya sebagai *kaki*, bermakna denotatif sebagai ‘manusia yang tua’. Istilah *kaki* digunakan Sang Ular untuk menyampaikan makna konotatif bahwa dia sama dengan manusia atau makhluk gaib yang memiliki kesaktian, mirip dengan ular besar jelmaan Bhatara Siwa dalam cerita “Pan Kasih tekén Mén Kasih”. Bedanya cerita “Pan Poléng” jika dibandingkan dengan cerita “Pan Kasih tekén Mén Kasih” menunjukkan bahwa Pak Poleng tidak loba, dia bersyukur dengan anugerah Tuhan. Ketika cincinnya diambil oleh *pande besi* (‘tukang besi’) dan ditukar dengan cincin palsu, Pak Poleng ditolong oleh ketiga binatang yang dipeliharanya yaitu tikus, kucing, dan anjing. Cincin yang menjadi hak Pak Poleng itu pun dapat diraih kembali. Cerita rakyat ini berakhir dengan *happy ending*. Moral cerita “Pan Poléng” menunjukkan bahwa orang yang berbuat baik dan senang menolong tanpa pammerih akan mendapat pahala dan anugerah dari Tuhan.

Dalam cerita “I Lunak”, dewa hadir sebagai Dewa Nawasanga yang memberikan kesaktian kepada Lunak sampai dia menjadi raja di desanya. Cerita “I Sapi ring I Kaya” (I Sapi dan I Kaya) menampilkan Bhatara Kala. Kehadiran Bhatara Kala

hanya sekali, tetapi sangat menentukan alur cerita dan nasib tokoh yang terkena hukuman. Bhatara Kala memangsa Sapi (istri dari Kaya) yang hidupnya bersenang-senang menghabiskan warisan. Kematian Sapi membuat hidup I Kaya menderita. Sama dengan pesan moral cerita-cerita di atas, dalam kedua cerita ini pun Tuhan hadir memberikan anugerah dan ganjaran kepada manusia sesuai dengan perilakunya. Cerita-cerita “Pan Kasih Tekén Mén Kasih” (Pak Kasih dan Bu Kasih), “Pan Poléng” (Pak Poleng), “I Sapi ring I Kaya” (I Sapi dan I Kaya), dan “I Baluan” mengarah pada pemitosan atau ideologisasi ajaran agama seperti dalam konsep semiotika Barthes. Dengan kata lain, cerita rakyat menjadi wahana untuk menanamkan nilai-nilai agama, dalam hal ini nilai-nilai agama Hindu sesuai dengan sistem kepercayaan masyarakat Bali Aga SCTPB.

Hadirnya tokoh dewa dalam cerita rakyat Bali Aga bersama dengan tokoh-tokoh manusia menyajikan narasi bentuk-bentuk interaksi antara keduanya. Dalam sosok gaib, para dewa dilukiskan berinteraksi dengan manusia. Dalam interaksi itu, para dewa dilukiskan memiliki kesaktian yang bisa diteruskan kepada manusia untuk mengubah nasib manusia menjadi kaya-bahagia atau mencabut lagi membuat miskin-sengsara.

Cerita “I Gesah Ring Ni Gesih” (I Gesah dan Ni Gesih) melukiskan interaksi positif antara sosok gaib Banaspati Raja dengan tokoh utama cerita. Dalam kisah ini, interaksi positif itu dituturkan lewat hubungan antara I Gesah (tokoh utama cerita) dengan Dewa Banaspati Raja, kuda sakti, buaya, dan jimat bertuah yang disebutkan dengan *manik pengajian*. Dalam kepercayaan Hindu tentang *kanda pat* (‘empat bersaudara’), manusia lahir tidaklah seorang diri, tetapi diikuti oleh empat saudaranya dalam wujud cairan berbeda, yaitu darah, *lomas* (‘selaput tipis’), *yehnyom* (‘air ketuban’), dan ari-ari (‘plasenta’). Keempatnya masing-masing merupakan simbol dari manifestasi Siwa. Salah satu saudara itu bernama Banaspati Raja yang dipercaya sebagai patih di Pura Dalem, pura dekat kuburan. Dalam cerita

ini, Banaspati Raja dilukiskan memperkenalkan diri sebagai “saudara” kepada I Gesah, tokoh utama cerita.

Kisahny dimulai dengan Gesah dan Gesih, dua bersaudara yatim piatu yang ulet bekerja dan rajin dalam kerja sosial di masyarakat. Karena rajin, ada orang memberikannya bubu. Dengan bubu itu, Gesah mencari udang di sungai. Hasil udang tangkapannya dijual ke pasar oleh adiknya Ni Gesih untuk mereka hidup berdua. Gesah senang sekali akan hasil tangkapannya. Namun, beberapa hari berturut-turut, bubunya kosong, hasilnya dicuri orang. Gesah ingin membunuhnya, tetapi orang itu memohon agar jangan dibunuh “*Gesah, da ngematiang aku. Aku anak manyama tekanéng ko, adankuné I Banaspti Raja*” (Gesah jangan bunuh aku. Aku bersaudara dengan kamu, namaku I Banaspati Raja) [Rata dkk., 1987:141]). Orang itu memperkenalkan diri sebagai saudara Gesah bernama Banaspati Raja. Cerita ini tak hanya menunjukkan dewa hadir dan berinteraksi dengan manusia, tetapi juga menegaskan bahwa mitos tentang *Kanda pat*.

Banaspati mengundang Gesah ke rumahnya dengan catatan dia menyiapkan seekor ayam putih. Bulu ayam itu dicopot kemudian dicecerkan di jalan sebagai penunjuk arah menuju rumah Banaspati. Sesampai di tepi pantai, Gesah diadang buaya, tetapi setelah menjelaskan bahwa dia diundang datang oleh Banaspati, akhirnya Gesah diantar ke rumah Banaspati. Banaspati memberikan Gesah seekor kuda dengan tiga syarat: kuda diberikan makan beras kuning, dikandangan di pura keluarga (*sanggah kemulan*), dan tidak boleh dimandikan (Rata dkk., 1987:142). Syarat menandakan bahwa kuda ini adalah binatang gaib. Keesokan paginya, kuda sakti itu mengeluarkan uang dan emas.

Keesokan harinya sesudah dia bangun, ditengoknya kuda di kandangnya di pura *sanggah kemulan*-nya. Banyak kuda itu mengeluarkan uang, banyak I Gesah memiliki ringgit dan uang (Rata dkk., 1987:142).

Adegan kehadiran kuda gaib yang mengeluarkan harta membuat alur cerita berubah. Gesah dan Gesih yang miskin berubah menjadi kaya. Tidak lama berselang, perubahan alur terjadi lagi. Kuda itu hilang setelah dimandikan oleh Gesih. Gesih sedih dan Gesah kembali ke rumah Banaspati untuk mencari kuda. Gesah diberikan jimat manik pengajian, dan apa pun yang diinginkan, *sim sa la bim*, keinginan itu terkabulkan. Gesah dan Gesih menjadi kaya, rumahnya besar tanpa ada warga yang menyamai. Statusnya pun naik menjadi “Anak Agung”. Keberuntungan yang diperoleh Gesah dan Gesih karena perilakunya sesuai dengan ajaran norma umum, dalam arti tidak loba, tidak congkak, tidak sombong. Moral cerita adalah siapa pun berbuat baik akan tetap mendapat anugerah dari Tuhan.

Makhluk gaib lelaki berambut putih dalam cerita “I Calang” tampak agak misterius, hadir sepiintas dan mengutuk Calang yang menangkap udang dengan tuba. Perilaku menuba udang tidak dibenarkan sehingga Calang sakit perut memakan udang yang dituba. Nyawanya tidak tertolong akhirnya mati. Sosok gaib dalam “I Loling” adalah buaya yang memangsa istri tokoh utama saat mereka mencari ikan di laut. Sebagai gantinya, buaya memberikan Loling sebetuk cincin yang bertuah untuk bermain judi (*tajen*).

Mirip dengan cerita “I Loling”, cerita “I Regu” mencari macan ke tengah hutan hendak membalas dendam macan yang membunuh ayahnya. Akan tetapi, ada orang tampan yang melarangnya balas dendam. I Regu diberikan *rerajahan* (jimat) bertuah untuk bermain judi. Dengan jimat itu I Regu terus menang berjudi dan menjadi orang kaya bahagia bersama ibunya yang janda. Hubungan I Regu dengan makhluk gaib ini adalah representasi dewa dengan interaksi positif.

Interaksi manusia dengan makhluk gaib dalam cerita-

cerita ini hadir dengan dua makna. Pertama, makhluk gaib dalam interaksinya memberikan anugerah kepada manusia sepanjang dia berperilaku baik. Jika loba atau menyalahgunakan jimat, anugerah itu bisa dicabut. Kedua, dampak segera yang ditimbulkan oleh keputusan dewa dalam mencabut anugerahnya mengisyaratkan pesan bahwa kekuasaan Tuhan mutlak dan manusia tidak bisa tidak mesti percaya akan kemahakuasaan Ida Sang Hyang Widhi Wasa sebagai pencipta, pemelihara, dan penghancur. Secara semiotika cerita rakyat mengandung wacana ideologi agama sebagai arena bagi masyarakat untuk menanamkan kepercayaan kepada Tuhan. Berbeda dengan kotbah yang disampaikan secara oratoris, dalam cerita rakyat ideologi agama dinarasikan lewat kisah.

Masyarakat Bali Aga SCTPB mengenal banyak upacara termasuk *ngusaba* yang dilaksanakan di desa masing-masing (Simpén, 1986; Pageh ddk., 2011; Utama, 2015). Ritual di desa diiringi berbagai kesenian seperti tari-tarian sakral. Berbeda dengan banyaknya ritual sehari-hari, dalam cerita rakyat ritual yang dilukiskan amat sedikit.

Cerita “I Raksasa” melukiskan kegiatan kolektif masyarakat membunuh raksasa yang diduga selalu memangsa manusia. Latar cerita disebutkan dengan jelas terjadi di Desa Tigawasa. Dalam cerita ini ada narasi ringkas mengenai pelaksanaan upacara yang diikuti tari-tarian, khususnya tari *rejang*. Masyarakat SCTP, seperti diuraikan Simpen (1986:25) dalam buku *Adat Kuna Catur Desa* mendaftarkan setidaknya ada lima belas jenis tari rejang seperti Rejang Penuntun, Rejang Ginada, Rejang Renteng, dan Rejang Legong Bantas. Tarian sakral ini ditarikan penari perempuan.

Cerita “I Raksasa” dibuka dengan narasi bahwa pada zaman dulu di Desa Tigawasa ada seorang raksasa yang hidup di goa batu besar. Semula masyarakat tidak sadar ada raksasa di sana. Kehadirannya diketahui setelah beberapa peristiwa misterius,

yaitu setiap ada upacara di pura yang dirangkaikan dengan pementasan tari rejang, penari yang berada di posisi paling buntut selalu hilang tanpa diketahui siapa yang melarikan. Kecemasan masyarakat terlukis dalam konteks pelaksanaan ritual di desa seperti berikut.

Sesudah itu ada upacara desa di pura, saat menggelar tari rejang para remaja putri menarik tari rejang. Sesudah pementasan tari rejang, penari posisi terakhir selalu hilang. Akibat kesulitan itu, untuk penari posisi barisan terakhir digantungkan seekor ayam, tetapi hilang juga yang digantungi ayam itu (Rata dkk., 1987:50).

Keesokan harinya, warga desa mengikuti serpihan bulu ayam lewat jalan setapak yang membawa mereka ke depan sebuah goa batu. Adegan serpihan bulu ayam sebagai penunjuk jalan ini mirip dengan cerita "I Gesah" menelusuri jalan menuju rumah Banaspati Raja. Sesudah mengetahui ceceran bulu ayam sampai ke dalam goa, ada yang melihat ke dalam dan di sana ada raksasa. Dilihat dalam semiotika Barthes, ceceran bulu ayam bermakna konotatif, bukan sekadar bulu ayam, tetapi memiliki makna petunjuk jalan yang harus diikuti. Bulu ayam sebagai tanda petunjuk, sebuah makna konotatif.

Masyarakat mengadakan rapat mencari dan mereka menemukan akal untuk membunuh raksasa itu. Masyarakat mengumpulkan kayu bakar ('saang'), ilalang, dan segala yang mudah dilalap api. Kayu bakar itu dijejarkan sampai masuk ke goa rumah raksasa. Api disulut akhirnya berkobar sampai ke goa raksasa. Raksasa yang berada di dalam goa pun meninggal kepanasan. Masyarakat Desa Tigawasa gembira setelah raksasa itu meninggal. Di desa tersebut kini memang ada goa raksasa yang disebut *songsasa*, berupa batu besar yang dipercaya masyarakat merupakan tempat raksasa tinggal. Di penampang luar batu, raksasa biasanya berjemur usai mandi. Menurut Simpen (1986:1) batu besar tersebut diduga berasal dari

zaman mesolitikum (batu muda). Data ini digunakan untuk menyebutkan bahwa sudah ada manusia hidup di Tigawasa pada zaman batu muda, yaitu masa prasejarah di antara zaman batu tua (paleolitikum) dan zaman batu baru (neolitikum). Penelitian arkeologi juga menemukan sarkopagus di Desa Tigawasa yang memperkuat kehidupan di daerah tersebut pada zaman megalitikum (Mahaviranata, 2003:24—35). Cerita rakyat menjadi wahana populer bagi masyarakat untuk menjelaskan mitos batu besar itu dikaitkan dengan sistem kepercayaan masyarakat.

Cerita “I Raksasa” ini menarik karena unsur-unsur narasinya mengandung banyak hal yang nyata yaitu upacara di pura, pementasan tari rejang, dan goa raksasa (*songsasa*). Dengan demikian, cerita ini memberikan pembaca sedikit gambaran tentang sistem kepercayaan yang berkaitan dengan ritual keagamaan di pura. Terlepas dari apakah raksasa itu benar-benar ada, apakah penari benar-benar hilang dimangsa raksasa atau mitos semata, yang jelas ritual di desa dan pementasan seni tari rejang dan tari sakral lainnya benar-benar faktual.

Citra ritual dalam masyarakat Bali Aga di wilayah SCTPB juga terdapat dalam cerita “I Pucung Kinang I Sari” (I Pucung dengan I Sari) (Rata dkk., 1987:45). Cerita ini menarik karena kompleks dan dibandingkan dengan cerita-cerita lainnya yang alurnya linier. Selain itu, isi cerita dan adegan cukup jenaka, misalnya ketika tokoh utama cerita I Pucung menyamar menjadi dewa di pura dan bersabda yang memuluskan usahanya meminang I Sari, gadis cantik idamannya.

Ritual keagamaan dan hukum karma menjadi intisari cerita ini. Dikisahkan Pucung jatuh cinta kepada Sari sampai dia menggunakan guna-guna minyak pelet yang mengakibatkan Sari sakit, menangis tiap malam. Orang tua Sari mencari dukun untuk menyembuhkan. Dalam masyarakat Bali, sejak dulu hingga kini, penggunaan guna-guna dan dukun penyembuh

merupakan praktik sosial yang lazim. Jika dukun tidak mampu menolong, solusi kombinasi juga dicari dengan memohon kepada dewa melalui ritual di pura. Itulah yang terjadi pada Sari dan Ibu Sari karena dukun tidak mampu menyembuhkan, seperti narasi berikut.

Dengan demikian, dukun tidak mampu mengobati, sekarang Bu Sari akan memohon petunjuk di pura. Mulailah dia membuat sesajen, akan digunakan untuk mohon petunjuk [dari dewa] (Rata dkk., 1987:45).

Dikisahkan bahwa Pucung mengetahui rencana Ibu Sari untuk *mapinunas* (memohon petunjuk penyembuhan dari Tuhan) ke pura sehingga dia lebih awal tiba di pura dan duduk menyamar sebagai patung dewa mengenakan kain putih. Ibu Sari mempersembahkan sesajen di depan patung tanpa mengetahui bahwa itu adalah Pucung yang pura-pura menjadi patung. Kepada Pucung yang diduga dewa itu, Bu Sari bertanya tentang siapa sebetulnya jodoh I Sari. Pertanyaan itu dijawab oleh Pucung yang menyamar sebagai Dewa. Katanya, “*Nyén si bin lénan karman I Sariné, tara abanna kinang I Pucung*” (Siapa lagi sih jodoh I Sari kecuali I Pucung). Ibu Sari percaya bahwa itu kata-kata dewa. Suaminya pun setuju sehingga memanggil Pucung untuk mengambil I Sari untuk dinikahkan.

Dalam perjalanan pulang, Pucung membawa Sari dengan cara memikul di dalam keranjang. Karena hendak membuang air besar, Pucung menaruh Sari sejenak di suatu tempat. Saat itu, Anak Agung yang pulang dari berburu terheran melihat keranjang dan setelah diperiksa ternyata di dalamnya ada I Sari cantik sendirian. Anak Agung mengambil I Sari dan menggantikannya dengan macan. I Pucung memikul kembali keranjang itu tanpa mengetahui keranjang itu berisi macan. Sesampai di rumah, I Pucung membuka keranjang dan keluarlah macan yang menyergapnya sampai mati. Cerita berakhir dengan sedih karena tokoh utamanya meninggal. Hukum karma dan

kepercayaan kepada dewa melalui praktik ritual merupakan intisari dari cerita ini.

Analisis atas hubungan manusia dengan dewa dalam cerita rakyat Bali Aga menunjukkan bahwa cerita rakyat tidak saja merupakan kisah pelipur lara, tetapi mengandung wacana tentang kemahakuasaan Tuhan dan nilai-nilai kearifan lokal yang berkaitan dengan ketuhanan seperti perilaku baik, tidak loba, dan percaya akan adanya makhluk gaib. Kisah-kisah tersebut merupakan refleksi dari sistem kepercayaan masyarakat Bali Aga dan bentuk ritual yang mereka laksanakan dalam mencapai dan membangun hubungan harmonis dengan Tuhan. Cerita-cerita merupakan wahana bagi masyarakat untuk mengukuhkan mitos dan ideologi keagamaan. Sistem religi masyarakat Bali Aga tercermin kuat dalam cerita-cerita rakyat mereka.

Tokoh Dewa (*Kamui*) dalam Cerita Rakyat Ainu Jepang

Mirip dengan sistem kepercayaan akan dewa-dewa dalam masyarakat Bali Aga, dalam masyarakat Ainu pun dewa-dewa memiliki kedudukan lebih tinggi dibandingkan dengan manusia. Dewa-dewa dilukiskan memiliki kekuatan tidak terhingga atau kemahakuasaan dalam menentukan nasib manusia: baik, buruk, atau sebaliknya. Ihwal kesejahteraan, kebahagiaan, penderitaan dalam bentuk serangan wabah penyakit, atau tragedi kehidupan lainnya adalah bentuk-bentuk wacana naratif dalam cerita rakyat Ainu yang menunjukkan kemahakuasaan *kamui* atas alam dan manusia. Bagian ini tidak saja menjelaskan dewa berwujud binatang, tetapi juga berwujud tumbuhan, benda mati, dan jenis ritual untuk para dewa Ainu.

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya beruang menurut kepercayaan masyarakat Ainu adalah dewa yang kedudukannya tinggi yang datang ke dunia dalam wujudnya sebagai binatang. Beruang juga merupakan wujud *kamui* 'dewa' yang merupakan

tokoh yang paling sering muncul dalam cerita rakyat masyarakat Ainu. Secara denotatif, beruang adalah binatang; secara konotatif dan mitologis, beruang adalah jelmaan dewa. Dewa beruang bisa menjadi penolong atau pengacau jika kepadanya tidak dilaksanakan upacara yang semestinya. Jika masyarakat Ainu menangkap beruang, mereka harus membuat upacara yang disebut *iomante*, yaitu ritual pengiriman arwah beruang untuk kembali ke alam dewa (Strong, 2011:69).

Dewa-dewa dalam cerita rakyat Ainu memiliki interaksi yang cukup intens dengan manusia. Namun, pada cerita dikisahkan bahwa dewa tidaklah selalu identik dengan makhluk penolong dan baik hati, terdapat pula dewa yang juga memiliki keinginan untuk membahayakan manusia. Bentuk interaksi antara manusia dan dewa atau silumannya pun ada tiga, yaitu interaksi positif, negatif, dan keduanya secara bergantian sesuai dengan alur cerita. Strong (2011) dalam bukunya *Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie's Ainu Shinyoshu* (Nyanyian Spirit Ainu: Dunia Kehidupan dalam Koleksi Nyanyian Makhluk Spiritual yang Dikumpulkan Chiri Yukie) menjelaskan dua buah istilah yang memiliki oposisi biner untuk menggambarkan watak dewa Ainu tersebut, yaitu *pirika* (baik) dan *wen* (jahat).

Pirika Kamui adalah dewa masyarakat Ainu yang dipercaya membawa hal yang baik. Wujud *kamui* yang tergolong *pirika kamui* tidak terikat, dapat saja wujud dewa yang dipercaya baik, akan menjadi jahat pada situasi lain. Dewa Beruang adalah salah satu yang termasuk kedua kategori ini, dewa beruang bisa menjadi *pirika kamui* maupun *wen kamui* tergantung bagaimana manusia memperlakukan mereka. Pada kepercayaan masyarakat Ainu beruang sebagai *pirika kamui* akan mendekatkan diri dan merelakan dirinya kepada pemburu untuk dipanah. Hanya kepada pemburu yang baik Dewa Beruang mau menampakkan diri. Sebaliknya, pada pemburu yang licik atau tidak bermoral Dewa Beruang tidak akan menampakkan diri. Dalam kisah “Hima na Konabe” (Panci Kecil yang Memiliki Waktu Luang),

Dewa Beruang dituturkan lewat sudut pandang tokoh utama, yaitu Dewa Beruang itu sendiri.

“Saya (Dewa Beruang) juga memutuskan untuk pergi ke hulu Sungai Ishikari tempat *Ainu* (manusia) itu tinggal, pada suatu hari saya turun dari gunung perlahan-lahan. Saya pun melihat manusia yang baik seperti yang saya dengar sebelumnya, ia datang ke dekat tempat tinggal saya untuk berburu. Saya pun sengaja ke luar ke tempat yang terlihat manusia itu, manusia itu pun segera bersembunyi di balik pohon dan bersiap memegang anak panah” (Kayano, 1993:29).

Struktur cerita menunjukkan bahwa di bagian awal cerita “Hima na Konabe” terlihat tokoh “aku” merupakan Dewa Beruang yang turun dari gunung menghampiri tempat tinggal manusia. Dalam kepercayaan masyarakat *Ainu*, Dewa Beruang tidak sembarangan menampakkan diri. Ini sesuai dengan apa yang dikatakan Walker (2001:78) bahwa cerita rakyat *Ainu* sering menekankan bahwa hanya tokoh pemburu yang baik, yang memiliki karakter moral tinggi dan sering melakukan ritual untuk para dewa. Untuk pemburu yang baik, Dewa Beruang mau menampakkan dirinya untuk dipanah atau ditangkap. Moral ceritanya tidak saja merupakan keharusan bagi pemburu untuk berbuat baik jika ingin selalu berhasil, tetapi juga masyarakat *Ainu* keseluruhan perlu taat melakukan persembahan kepada Dewa Beruang agar dapat hidup sejahtera.

Dalam cerita dikisahkan bagaimana pemburu memanah tokoh “aku” (Dewa Beruang) dan pada akhirnya mati. Beruang itu disembelih, dagingnya dipisahkan, yang disisakan hanyalah kulit dan kepalanya yang dibawa ke desa untuk diupacarai dalam ritual *iomante* (Penjelasan mengenai ritual *iomante* diberikan lebih lanjut di akhir subbab ini).

Cerita rakyat *Ainu* juga menampilkan tokoh *wen kamui* yaitu dewa yang jahat (*evil spirit*). Dewa Beruang adalah salah

satu tokoh dewa yang dilukiskan dapat memiliki dua karakter tersebut. *Wen kamui* merupakan tanda dari Dewa Beruang yang memiliki makna jahat sesuai dengan konteks. Kisah Dewa Beruang dengan watak *wen* (jahat) dikisahkan dalam cerita “Hirota Kodomo” (‘Anak yang Dipungut’). Pada cerita ini, Dewa Beruang menyamar menjadi bayi. Dikisahkan ada dua orang gadis adik-kakak yang mendengar tangisan bayi. Sang adik bersikeras membawa bayi itu pulang walau sang kakak telah berulang kali melarangnya. Sampai suatu ketika mereka berdua meninggalkan sejenak bayi yang sedang tidur untuk ke ladang. Sang adik yang cemas segera pulang untuk melihat bayi itu, tetapi apa yang dilihat ternyata bayi yang selama ini diasuhnya telah berubah menjadi seekor beruang yang dengan lapahnya memakan ikan yang dikeringkan.

Tempat tidur bayi kosong, dan seekor beruang terlihat menurunkan ikan kering dari atas perapian kemudian memakannya (Kayano, 1993:79).

Karena bayi itu dianggap membahayakan, sang kakak menenggelamkannya ke dalam air panas dan akhirnya beruang itu mati. Pada akhir cerita, Dewa Beruang muncul dalam mimpi kedua gadis, ia meminta maaf atas tindakannya dan memohon agar dibuatkan upacara mengirim roh agar dia dapat kembali ke negeri dewa. Bayi atau Dewa Beruang itu berjanji akan selalu menjaga dan akan sering datang ke dunia manusia untuk berkunjung dalam wujud beruang. Walaupun sosok beruang berbeda, yaitu yang sejati dan yang siluman, keduanya sama-sama sakral, sosok yang dihormati lewat upacara *iomante*. Formula tokoh pertama, “aku”, sebagai narator tetap terpakai di sini, seperti tampak dalam kutipan berikut.

[aku adalah Dewa Beruang yang tinggal dekat sini...Aku mengalami luka bakar yang sangat parah, tolong beritahu pemuda (yang datang ke sini) untuk membuatkan aku

inau (tongkat persembahan), kirimkan aku ke negeri dewa, kalau kamu mengirimkan aku sebagai dewa, tubuhku akan kembali seperti semula. Kalau kalian membuang aku seperti ini, mungkin tidak akan berpengaruh kepada kalian. Namun, jika kamu mengirimkan aku dengan upacara yang sederhana, aku akan melindungi kalian berdua dan hidupmu akan menjadi bahagia], begitulah mimpi] (Kayano, 1993:81—82).

Terdapat pola khusus dari cerita rakyat Ainu bila si tokoh menemui kesulitan. Pola khusus itu tampak dari pemakaian motif cerita berupa mimpi. Mereka akan didatangi dewa ke dalam mimpi mereka. Menyampaikan pesan lewat “mimpi” merupakan tanda yang bisa ditafsirkan sebagai kemahakuasaan *kamui*. Teknik ini digunakan dalam cerita Ainu dan juga Bali Aga untuk menegaskan mitos magis di sekeliling dewa. Jika dilihat dari semiotika, teknik penceritaan itu merupakan tanda yang merupakan cara untuk menanamkan ideologi keyakinan.

Kamui yang datang itu berbicara dalam mimpi dan menjelaskan kepada tokoh hal-hal yang harus mereka lakukan. Seperti yang diketahui melalui cerita “Hirota Kodomo” (‘Anak yang Dipungut’), kakak beradik bermimpi didatangi Dewa Beruang yang menyamar menjadi bayi. Dewa beruang meminta tolong agar dibuatkan *iomante*. *Kamui* meminta persembahan *inau* agar mereka dapat kembali ke negeri dewa, dan sebagai balasannya, sesuai konsep resiprokal, manusia akan dijaga dan dijamin kebahagiaannya. Dalam cerita terlihat masyarakat Ainu begitu menghormati beruang dengan melakukan upacara yang melibatkan banyak orang sebagai wujud syukurnya kepada Dewa Beruang yang mau berkunjung ke negeri manusia dari alam dewa.

Beruang yang melakukan kekacauan di dunia manusia juga terdapat dalam cerita “Mimiwa no Katahou” (Sebelah Bagian Anting-Anting). Beruang diceritakan mengintai manusia dan

ingin memangsa manusia.

“Seekor siluman beruang sedang bersembunyi di dekat sini dan menjadikan kalian berdua targetnya, segera kembali ke rumah. Sampai bertemu lagi suatu hari nanti” (Kayano, 1993:169).

Pada data diketahui tokoh laki-laki (tokoh utama) sedang memberikan informasi mengenai keberadaan beruang kepada seorang laki-laki dan seorang perempuan yang sedang melintas di dekat hutan. Ungkapan “*itsu no hi ka mata au toki made*”, yang berisi harapan ‘semoga bertemu lagi’ itu disertai dengan pemberian sebelah anting-anting oleh tokoh utama kepada orang yang baru ditemuinya tersebut. Secara semiotika, anting-anting itu merupakan simbol untuk menandai bahwa mereka pernah berjumpa dan tanda untuk konfirmasi untuk pertemuan kelak. Pada akhir cerita, kedua orang itu pun mencari penolongnya, yaitu pemilik sebelah bagian anting-anting tersebut untuk mengucapkan terima kasih.

Kemunculan siluman beruang atau beruang yang mengganggu manusia seperti yang muncul dalam cerita “Mimiwa no Katahou”, menurut kepercayaan Ainu disebabkan karena manusia tidak merawat beruang dengan ritual dan sesaji yang tepat. Dalam kepercayaan masyarakat Ainu, monster beruang disebut *ararush*. *Ararush* ditakuti karena beruang tersebut akan menguntit dan menyerang manusia, membendung sungai untuk memakan seluruh salmon yang ada, dan menakut-nakuti ternak rusa dan hewan lainnya (Askenazi, 2008:64). Pada cerita “Mimiwa no Katahou” beruang yang membuat onar itu akhirnya dapat dikalahkan manusia dengan kerja sama. Bukan kekalahannya ini yang penting, tetapi pesan cerita bahwa beruang dapat melakukan keonaran jika masyarakat tidak melakukan

ritual yang baik untuk (Dewa) Beruang. Jika disimak dari teori semiotika, cerita-cerita Ainu tentang beruang merupakan mitos yang dipercaya masyarakat.

Tidak hanya dewa berwujud binatang, terdapat juga dewa yang berwujud tumbuhan, salah satunya adalah Dewa Pukusa. Dewa Pukusa adalah contoh *kamui* dalam sebuah cerita rakyat Ainu yang menunjukkan kemahakuasaan dewa dalam memberikan anugerah dan bencana kepada manusia. *Pukusa* adalah tanaman sejenis daun bawang yang diperlukan manusia untuk bahan makanan. Cerita “Pukusa no Tamashii” (‘Jiwa Pohon Pukusa’) ini mengisahkan tokoh perempuan (tidak memiliki nama) yang memetik berbagai tumbuhan sampai habis, tanpa sisa, termasuk tanaman liar yang dikenal dengan nama *pukusa*. Dua konsekuensi muncul dari perilaku memetik pohon sampai habis dari tokoh perempuan yang merupakan istri kepala desa ini. Pertama, pohon yang diperlukan untuk bahan makanannya termasuk *pukusa* menjadi habis dan tidak tumbuh pada musim semi berikutnya. Kedua, pohon *pukusa* yang sekaligus adalah wujud Dewa Pukusa menjadi marah dan membuat perempuan itu jatuh sakit. Dalam cerita dilukiskan bahwa tokoh perempuan itu tidak menyadari bahwa *pukusa* adalah dewa yang dapat memberikan ganjaran kepada manusia yang perilakunya buruk, rakus, egois, dan eksploitatif. Pada saat sakit itulah dia sadar akan kesalahannya.

Jika dikaji berdasarkan teori semiotika Barthes, *pukusa* dalam cerita di atas memiliki tiga makna. Secara denotatif, makna level pertama, *pukusa* adalah tumbuhan yang memiliki nama latin *Allium victorialis* var. *platyphyllum* (FRPAC, 2018:20). Secara konotatif, makna level kedua, tanaman *pukusa* ini memiliki makna sebagai sumber makanan. Masyarakat Ainu mengolahnya untuk berbagai masakan misalnya *pukusa ohaw* (‘sup pukusa’). Makna level ketiga yang merupakan mitos menyebutkan bahwa *pukusa* adalah Dewa Tumbuhan. Dalam cerita ini, ketiga level makna itu dinarasikan. Makna level

ketiga tampak ketika manusia percaya bahwa mereka tidak boleh memetik pohon *pukusa* sampai habis. Jika dihabiskan sampai akarnya, *pukusa* tidak akan hidup pada musim semi selanjutnya, artinya manusia akan kehilangan *pukusa* sebagai salah satu sumber makanan. Selain itu, masyarakat memercayai Dewa Pukusa akan memberikan hukuman pada manusia yang mengeksploitasi tanaman *pukusa*. Kemarahan Dewa Pukusa akan kerakusan pemetik *pukusa* sampai habis dapat disimak dalam tuturan narator cerita berikut.

Dewa Pukusa marah, dan membuat wanita itu sakit, sehingga (wanita itu) menyadari kesalahannya (Kayano, 1993:88).

Jika manusia mengeksploitasi alam, secara denotatif, mereka akan kehabisan bahan makanan, sedangkan secara konotatif mereka akan mendapatkan sanksi dari dewa yang menjaga alam. Cerita ini menyampaikan nilai moral, yaitu manusia harus menjaga sumber daya alam. Makna ideologinya adalah bahwa menjaga sumber alam selain menjaga sumber kehidupan juga berarti menghormati kemahakuasaan dewa yang menjaga alam. Dengan kata lain, cerita ini mengajarkan agar manusia selalu berada di jalan dewa karena dewa adalah sumber kesejahteraan. Jika dilihat dari sistem kepercayaan masyarakat Ainu yang percaya bahwa dewa-dewa ada di setiap benda di alam semesta (Keira dan Keira, 1999:235), maka cerita “Pukusa no Tamashii”, menurut teori semiotika Barthes, merupakan cerita yang bertujuan untuk menguatkan mitos sistem kepercayaan kepada dewa-dewa, dalam hal ini dewa yang mewujudkan dalam tumbuhan. Dengan kata lain, cerita ini mengandung unsur ideologisasi sistem kepercayaan animisme.

Dewa dalam kepercayaan Ainu bisa juga berwujud dewa penyakit, yang menjadi penyebar wabah, dan dewa dengan nama penyakit yang memiliki kekuatan untuk menghentikan wabah.

Cerita “Pauchi Kamui” mengisahkan Dewa Perusak yang turun dari alam dewa menyebarkan wabah sehingga menimbulkan epidemi pada manusia. Watak *kamui* bisa dilihat dari namanya, tetapi tidak selalu demikian. Misalnya, “Payoka Kamui” (Dewa Cacar), tidak berarti dewa yang turun untuk menebarkan wabah penyakit cacar, tetapi justru dewa yang mengobati penyakit cacar yang dimohon turun oleh manusia untuk mencegah atau menghentikan wabah cacar. Dewa ini ditakuti sekaligus dihormati. Cerita ini menunjukkan kekuasaan dewa-dewa dalam menentukan kehidupan manusia, dalam konteks cerita ini adalah menyebarkan wabah dan menyembuhkan. Cerita ini bukan persoalan satu dewa jahat dan satu dewa baik, tetapi seperti cerita yang dibahas di atas, bagaimana manusia harus tunduk kepada dewa jika ingin hidup bebas bencana, sehat, dan sejahtera.

Dewa Penyakit memang merupakan sosok yang sering hadir dalam cerita rakyat Ainu Jepang. Dalam bukunya *Handbook of Japanese Mythology* (Buku Pegangan Mitologi Jepang), Askenazi (2008) menguraikan banyak mitos-mitos mengenai dewa penyakit atau wabah sebagai sumber bencana. Setidaknya ada tiga sumber bencana yang sering muncul dalam mitos-mitos Jepang, yaitu gempa bumi, kebakaran, dan wabah (Askenazi, 2008:136). Untuk wabah, masyarakat Jepang secara umum dan Ainu secara khusus mengenalnya sebagai Dewa Penyakit.

Cerita mengenai Dewa Penyakit dilukiskan dalam cerita rakyat “*Ekashioppare: Ojiisan ni fukou o shita Kodomo no Hanashi*” (‘Cerita Anak yang Tidak Menghormati Kakeknya’) dan “*Bimbou Ainu to Yukar*” (‘Manusia Ainu yang Miskin dan Cerita Saga’) yang menceritakan mengenai Dewa Penyakit yang datang untuk menyerang penduduk. Tidak jelas seperti apa sosok Dewa Penyakit itu, tetapi dampak kehadirannya bagi manusia sangat nyata.

Cerita “*Ekashioppare: Ojiisan ni fukou o shita Kodomo no Hanashi*” (‘Cerita Anak yang Tidak Menghormati Kakeknya’)

mengisahkan Dewa Penyakit menyerang sebuah desa dan dampaknya adalah seluruh penduduk di desa tersebut meninggal dunia kecuali seorang kakek dan cucunya. Dalam cerita ini, Dewa Penyakit dipercaya hadir sebagai penyakit menular. Kisah kehadiran penyakit menular dan tragedi yang ditimbulkan di masyarakat dinarasikan lewat tokoh utama Si Kakek dalam dialog dengan cucunya yang selamat. Pengalaman Si Kakek membebaskan diri dari serangan Dewa Penyakit menular dituturkan dalam suasana mencekam seperti berikut.

“Saat kamu baru saja dilahirkan, di dekat sini ada banyak orang, rumah pun banyak. Suatu ketika, penyakit menular datang dan dalam sekejap seluruh penduduk desa meninggal, yang tersisa hanya kamu cucuku dan aku seorang. Ketika (aku) akan melarikan diri dari desa yang akan musnah karena penyakit, maka tidak boleh membawa apa pun ke luar dari desa. Jika membawa sesuatu, maka dipercaya bahwa Dewa Penyakit akan mengikuti benda itu. Oleh karena itu, ketika aku keluar dari desa yang semuanya meninggal karena penyakit, aku datang ke tempat ini dengan benar-benar telanjang, aku pun membesarkanmu dan menjaga agar Dewa Penyakit tidak menemukan kita” (Kayano, 1993:100—101).

Selain melukiskan dahsyatnya dampak dari serangan Dewa Penyakit, cerita ini juga melukiskan bagaimana manusia lewat tokoh Si Kakek sebagai narator memiliki strategi atau pengetahuan untuk menyelamatkan diri dari wabah. Saat menyelamatkan diri, Si Kakek mengatakan bertelanjang dan tidak membawa apa pun, karena jika membawa benda, Dewa Penyakit akan menguntit.

Pada kisah “Bimbou Ainu to Yukar” (‘Manusia Ainu yang Miskin dan Cerita Saga’) juga disebutkan Dewa Penyakit datang ke sebuah desa. Dewa ini tertarik dengan seseorang yang

pandai mendongeng kisah para dewa (*'yukar'*). Pada akhir cerita diketahui bahwa walaupun dewa yang ditemuinya adalah Dewa Penyakit, tetapi Sang Pendongeng tersebut memohon agar dewa penyakit kembali ke negeri dewa. Sang Pendongeng tetap memberikan upacara mengirim dewa ke tempat asal dengan dilengkapi tongkat persembahan (*inau*), sake, dan persembahan lainnya. Tujuannya untuk memohon agar Dewa Penyakit pulang ke alam dewa dan tidak menyebarkan penyakit.

Selain binatang dan tumbuhan, sosok dewa dalam cerita rakyat Ainu juga tampak dalam benda mati yang dilukiskan dapat berubah wujud menjadi manusia. Cerita rakyat berjudul “Hima na Konabe” (Panci Kecil yang Memiliki Waktu Luang) merupakan salah satu contoh cerita rakyat yang menampilkan sosok dewa lewat benda mati yaitu “Panci Kecil” yang kemudian dapat menjelma menjadi manusia. Secara semiotika, Panci Kecil dan juga Panci Besar, memiliki makna denotatif, konotatif, dan mitos. Ketiga makna itu dinarasikan dalam cerita. Berbeda sosok dewa yang diambil, berbeda pula fungsinya. Kalau sebagai tokoh Panci Kecil, dia digunakan untuk merebus dan kemudian dibersihkan, sedangkan sebagai sosok manusia dia bisa menari dalam suatu upacara *iomante* sebagai imbalan kepada majikan yang merawatnya. Teknik penceritaan cerita ini menarik, yakni dari sudut pandang Sang Panci Kecil, seperti bisa disimak dalam kutipan berikut.

“Saya tinggal di rumah ini sejak dahulu, tetapi nyonya rumah ini sangat suka kebersihan, walaupun saya digunakan untuk merebus saja, saya segera dicuci bersih. Oleh karena saya selalu dalam keadaan yang segar, sedikit saja saya memiliki waktu luang saya menari, saya pun menjadi pandai menari. Selain itu, ketika ada upacara pengiriman dewa beruang ke alam dewa, banyak orang yang berkumpul, panci besar saja yang dipergunakan sehingga saya pun luang. Saya yang tidak mengerjakan apa-apa, ingin mengucapkan rasa terima kasih dengan memperlihatkan tarian saya kepada para

dewa” (Kayano, 1993:34).

Kutipan cerita “Hima na Konabe” di atas menunjukkan bahwa cerita dituturkan dari sudut pandang tokoh cerita Sang Panci Kecil. Dia menuturkan bahwa dirinya dimiliki dan dipelihara sejak dahulu oleh nyonya rumah sehingga selalu terjaga kebersihannya. Sang Panci Kecil selalu ingin menari setiap ada kesempatan sebagai rasa terima kasih kepada nyonya rumah. Dikisahkan pula bahwa ketika masyarakat Ainu berkumpul di rumah tersebut untuk menyelenggarakan *iomante*, Panci Kecil tidak digunakan. Panci yang digunakan merebus adalah Panci Besar sehingga Panci Kecil mempunyai waktu luang. Karena memiliki waktu luang itulah, Panci Kecil berinisiatif mengubah diri menjadi anak laki-laki dan menunjukkan tarian kepada para dewa, khususnya Dewa Beruang yang diberikan upacara. Untuk manusia yang menghormati dewa, mereka senantiasa mendapat pertolongan dari kemahakuasaan dewa, sebuah mitos atau keyakinan yang harus diikuti manusia.

Panci Kecil dan Panci Besar secara denotatif adalah alat memasak dengan ukuran yang berbeda. Secara konotatif, Panci Kecil dan Panci Besar memiliki makna lain karena keduanya adalah perwujudan dewa. Ketika Panci Besar digunakan untuk memasak, Panci Kecil memiliki waktu luang sehingga dia menjelma menjadi manusia untuk menari. Panci Kecil ini, walaupun tidak digunakan memasak untuk persiapan acara *iomante*, tidak merasa tersinggung atau marah. Hal ini terjadi karena manusia yang menggunakan Panci Kecil untuk memasak sehari-hari memperlakukan Panci Kecil dengan baik. Balas budi baik itulah yang ditunjukkan oleh Panci Kecil. Dia tidak membantu dalam urusan memasak tetapi ikut menyukseskan ritual *iomante* dalam tarian. Kalau kebersihan mereka tidak dijaga, maka akan menimbulkan bencana bagi manusia seperti dalam cerita panci lainnya, yaitu cerita “Nabe Kami no Okori”

(Kemarahan Dewa Panci). Pada kisah “Nabe Kami no Okori”, dewa panci membuat tokoh anak kecil perempuan dilahirkan dengan kulit yang sangat hitam, hal ini dikarenakan orang tua anak tersebut tidak pernah membersihkan panci yang ada di rumahnya. Moral cerita terletak pada bahwa manusia yang menolong akan selalu mendapat pertolongan. Sebaliknya, kalau manusia berbuat negatif, mereka akan mendapat bencana dari dewa.

Kehadiran tokoh dewa di dunia manusia dalam cerita rakyat Ainu pada umumnya berkaitan dengan proses ritual. Ketika dewa kembali ke negeri dewa, manusia diharapkan mempersembahkan sake dan makanan lainnya. Sarana persembahan yang utama adalah *inau* (tongkat persembahan). *Inau* ini muncul di sebagian besar cerita sebuah tanda bahwa konsep ini sentral dalam sistem kepercayaan Ainu kepada dewa. *Inau* identik dengan ritual untuk dewa. Di mana ada *inau* di sana ada keyakinan pada dewa. *Inau* merupakan tongkat yang esensial sebagai persembahan kepada para dewa/*kamui*. Tidak ada ritual tanpa persembahan *inau* (Yamada, 1999:45; Sjoberg, 1993:15).

Hubungan manusia dengan dewa lewat ritual yang sering muncul dalam cerita rakyat Ainu adalah penggunaan tongkat *inau* untuk mengirimkan persembahan berupa sake kepada dewa yang dituju. Kisah ini misalnya, muncul pada cerita yang berjudul “Kin no Kiseru” (‘Pipa Rokok Emas’). Cerita ini melukiskan tokoh utama cerita, seorang laki-laki, mendapatkan benda berharga dari Dewa Burung Furi. Sebagai orang baik, lelaki itu pun menyampaikan terima kasih atas anugerah yang diterimanya dari Dewa Burung Furi itu, dengan membuat *inau*.

“Aku bangun lebih cepat, membuat *inau*, dan mengirimkan ucapan terima kasihku pada Burung Furi yang ada di surga, Dewa Burung Besar” (Kayano, 1993:28).

Pada cerita rakyat “Kin no Kiseru” (Pipa Rokok Emas) ada seorang laki-laki yang tidak sengaja melihat burung yang sangat besar berubah menjadi manusia. Laki-laki itu bersembunyi di balik pohon, karena ia ketakutan, kemudian berteriak sekencang-kencangnya. Burung yang telah berubah menjadi manusia tersebut pun kaget lalu tidak sengaja meninggalkan benda berharganya, salah satunya adalah pipa rokok emas. Pipa rokok emas itu dibawa pulang oleh Si Laki-laki dan dia bermimpi. Dalam mimpi Si Laki-laki itu, dewa berkata bahwa barang tersebut ia berikan kepadanya karena sudah tersentuh tangan manusia, maka tidak boleh lagi dibawa ke negeri dewa. Sebagai gantinya dewa meminta persembahan berupa *inau*. Fakta cerita bahwa tokoh laki-laki tunduk mempersembahkan *inau* merupakan penegasan sistem kepercayaan atau mitologisasi bahwa masyarakat Ainu memiliki sistem kepercayaan untuk menghormati *kamui*.

Pada kisah ritual ini hanya digambarkan bahwa Si Laki-laki memahat banyak *inau* dan mengirimkan persembahan kepada Dewa Burung Furi. Jika masyarakat Ainu membuat persembahan, mereka membuat *nusa*, altar tempat *inau* dalam upacara persembahan ditempatkan. Namun, terdapat pula ritual yang dilaksanakan secara bersama-sama sampai mendirikan *nusa* (altar) yang dibuat oleh para pemburu ketika akan berangkat berburu dalam cerita “Fune ni natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu). Persembahan tersebut ditujukan terutama kepada pohon yang paling besar di daerah itu.

Okikirma berkata, [Ayo semua kita potong pohon untuk membuat *inau*. Kita buat untuk berdoa pada Shirikoro Kamui!]

...”*Inau* itu dibuat untuk saya, bagi saya adalah persembahan yang menakjubkan. Manusia, semua memotong pohon dan mulai memahat *inau*. Kemudian mendirikan altar *nusa*, mempersembahkan (*inau*) untuk *kamui* seperti saya” (Ryou, 2014:16).

Salah satu tokoh pemburu yang bernama Okikirma memerintahkan kepada pemburu lainnya untuk segera memotong pohon dan membuat *inau* yang dipersembahkan kepada Shirikoro Kamui (Dewa Pengendali Bumi). Mereka juga mendirikan altar *nusa* dan memberikan persembahan kepada dewa. Dalam upacara itu mereka memohon pertolongan dan berkaul, seperti bisa disimak dalam kutipan berikut.

“Kami mulai sekarang akan pergi berburu ke gunung, Shirikoro *kamui*, tolong awasi kami. Kalau aku mendapatkan dua puluh lembar kulit beruang betina, aku akan mempersembahkan enam kali lipat; jika mendapatkan dua puluh kulit beruang jantan, aku akan mempersembahkan enam kali lipat; jika aku mendapatkan dua puluh kulit rusa jantan; aku akan mempersembahkan enam kali lipat, jadi tolong awasi kami; jika sudah musim semi kami kembali, aku akan memberikan ucapan terima kasih yang sangat banyak” (Ryou, 2014:19).

Pemburu yang baik tentu akan membayar kaulnya, kalau tidak, dewa-dewa tidak akan menolongnya. Kaul diwujudkan dalam upacara sesuai dengan harapan para dewa. Kedekatan hubungan manusia dengan dewa yang ditunjukkan dengan permohonan proteksi dan kaul membuat cerita rakyat Ainu banyak menarasikan ritual. Dengan kata lain, ritual menjadi salah satu tanda yang menunjukkan masyarakat Ainu sangat menghormati dewa.

Tongkat *inau* dalam cerita “Kin no Kiseru” (Pipa Rokok Emas) dan “Fune ni natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu) merupakan tanda yang memiliki makna denotatif, konotatif, dan ideologi. Secara denotatif, *inau* merupakan alat ritual untuk mempersembahkan *sake* kepada

para dewa. Tiap *inau* memiliki cara pahatan yang berbeda untuk dewa yang berbeda (Yamada, 1999:45—46; Sjoberg, 1993:65). *Inau* ini pun merupakan sebuah alat ritual untuk memperkuat ideologisasi bahwa ada dewa di alam dewa dan di alam manusia. Manusia wajib mempersembahkan sake dan makanan lainnya sehingga dengan persembahan itu dewa pun akan menjaga manusia dengan baik.

Upacara ritual yang identik dengan masyarakat Ainu sebagai pemburu adalah ritual yang bernama *iomante*. Dalam cerita “Hima na Konabe” (Panci Kecil yang Memiliki Waktu Luang) dinarasikan mulai dengan tokoh aku (beruang) sengaja menampakkan dirinya kepada pemburu berhati baik.

“Aku sampai di rumah orang Ainu sore hari, Aku diletakkan di altar bagian luar, lalu manusia melaporkan kedatanganku kepada Dewa Api” (Kayano, 1993:30).

Selain adegan berburu, cerita “Hima na Konabe” ini juga memberikan penekanan adegan roh beruang menikmati persembahan berupa sake, kue, bersama-sama dengan manusia. Hal ini dikisahkan dari sudut pandang orang pertama, “aku” (beruang). Juga dilukiskan bagian ritual ketika manusia juga memperdengarkan cerita *yukar* (saga) yang sangat menarik sehingga tokoh aku ini diceritakan berulang-ulang kembali ke rumah yang sama untuk memberikan anugerah. Secara semiotika, aneka ritual dan persembahan dalam cerita rakyat Ainu merupakan pemitosan nilai-nilai sistem kepercayaan. Dengan kata lain, cerita rakyat menjadi wahana masyarakat Ainu untuk melakukan ideologisasi ajaran agama mereka.

Ritual ini merupakan tradisi tua Ainu (Walker, 2001:114) dan masih dipraktikkan paling tidak sampai 1956, seperti dimuat dalam surat kabar *Asahi Shimbun* (16 Juli 2017) dalam artikel berjudul “Rare Ainu Bear Sacrifice Ritual Photos

Found after 61 Years” [Foto-foto Upacara Ritual Beruang yang Langka Ditemukan sesudah 61 Tahun] (Watanabe, 2017:1—2). Belakangan, tahun 1970-an dan tahun 1985, *iomante* digelar untuk memberikan edukasi kepada generasi muda Ainu. Askenazi (2008:63) dalam bukunya *Handbook of Japanese Mythology* menjelaskan bahwa “*kamui and the Ainu have a reciprocal relationship*” (*kamui* dengan Ainu memiliki hubungan timbal-balik). Hubungan resiprokal itu tampak dari kenyataan bahwa manusia memerlukan makanan dan perlindungan dari *kamui*, sedangkan *kamui* memerlukan persembahan dari manusia.

Inti dari perilaku religius masyarakat Ainu yang merupakan bagian dari sistem kepercayaan adalah persembahan kepada *kamui*. Persembahan terdiri atas sake, makanan, dan yang terpenting adalah *inau* (Yamada, 1999:45; Sjoberg, 1993:15). Kegiatan lain yang penting pada ritual *iomante* adalah pembacaan *yukar* (cerita bergendre saga).

Selain itu, ketika mendapatkan beruang, ceritakanlah *yukar* dari awal, tetapi ketika cerita sudah menjadi menarik, maka berhentilah di sana, maka Dewa Beruang akan datang, datang, dan datang lagi turun ke dunia manusia (Kayano, 1993:125).

Pada kisah “Himana Konabe” (Panci Kecil yang Memiliki Waktu Luang) dan juga cerita “Bimbou Ainu to Yukar” (Manusia Miskin dan Cerita Saga) diceritakan bagaimana cara agar Dewa Beruang berkunjung terus ke tempat manusia. Salah satunya adalah dengan menghibur Dewa Beruang pada saat perayaan *iomante* dengan cerita Ainu bergenre *yukar* atau saga. *Yukar* diceritakan dari awal dan cerita sengaja diberhentikan oleh sang pencerita pada saat cerita mulai menarik, maka dipercaya Dewa Beruang yang penasaran akan kelanjutan ceritanya akan datang dan datang lagi. Demikianlah hubungan resiprokal antara Dewa

Beruang dan manusia. Harmoni terjadi pada manusia jika mereka berbuat baik dan melaksanakan ritual yang benar untuk mengembalikan roh Dewa Beruang ke alam dewa lagi, untuk kemudian turun membantu manusia memenuhi kebutuhan hidupnya. Istilah *iomante*, *inau* ‘tongkat persembahan’, dan *yukar* ‘cerita saga’ yang muncul berulang dalam cerita secara semiotika tidak saja memiliki makna denotatif, tetapi juga makna kiasan yang merefleksikan hubungan ideal antara Ainu dan para dewa. Lewat istilah itu, ajaran-ajaran dikisahkan menjadi ideologi sistem kepercayaan Ainu.

Narasi Wacana Sistem Kepercayaan dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Berdasarkan analisis struktur (sebagian), semiotika, dan antropologi sastra secara terpisah atas cerita rakyat Bali Aga dan Ainu mengenai kisah-kisah yang melukiskan hubungan antara manusia dan dewa dalam konteks kepercayaan masing-masing, berikut dilaksanakan kajian komparatif dengan membahas persamaan dan perbedaan cerita kedua etnik dalam merepresentasikan hubungan manusia dengan dewa. Dalam uraian komparatif juga dianalisis makna sistem kepercayaan yang direfleksikan. Ada lima persamaan dalam narasi sistem kepercayaan terhadap dewa dalam cerita rakyat Bali Aga di Bali Utara dan Ainu. Kelima persamaan tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, cerita rakyat kedua etnik sama-sama menampilkan banyak sosok dewa (*kamui*) dalam interaksinya dengan manusia. Penampilan sosok dewa secara berulang dalam cerita rakyat kedua etnik merefleksikan bahwa mereka memiliki sistem kepercayaan yang nyata akan keberadaan dewa. Walaupun sistem kepercayaan mereka berbeda, keyakinan kepada apa yang disebut dewa atau *kamui* merupakan konsep yang serupa. Dari lukisan hubungan, interaksi, dan dialog antara manusia dan

dewa dalam cerita-cerita tercermin wacana sistem kepercayaan Bali Aga SCTPB dan Ainu terhadap dewa yang memiliki kemahakuasaan dan kekuatan dalam menentukan kehidupan manusia. Manusia percaya akan kemahakuasaan dewa dan jika manusia ingin mendapatkan anugerah atau perlindungan, mereka harus menghayati dan mengamalkan ajaran dewa. Hal ini ditunjukkan lewat perbuatan baik atau pelaksanaan ritual.

Kedua, cerita rakyat dari kedua etnik menampilkan dewa-dewa lewat berbagai nama. Dalam cerita Bali Aga, ada sebutan Ida Sang Hyang Widhi Wasa, Ida Sang Hyang Paramakawi, Bathara Siwa atau Dewa Siwa, Bathara atau Dewa Brahma, Bhatara Surya, atau kadang dipuja dengan sebutan generik Ratu Bhatara. Dalam cerita Ainu ada Dewa Beruang, Dewa Panci, Dewa Rubah, Dewa Burung, dan Dewa Pukusa. Nama-nama dewa yang muncul dalam cerita rakyat kedua etnik adalah nama-nama yang lazim dalam sistem kepercayaan mereka masing-masing. Dengan demikian, kehadiran sosok dewa dalam cerita membuat cerita rakyat yang biasa dianggap fiktif sesungguhnya mengandung pengetahuan mengenai sistem kepercayaan yang nyata. Nama-nama dewa dan segala bentuk relasinya dengan manusia, menurut semiotika Barthes, merupakan tanda intensitasnya ideologisasi sistem kepercayaan atau nilai-nilai agama dalam cerita rakyat.

Ketiga, sosok dewa dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang sama-sama dilukiskan dalam dua dunia, yaitu alam dewa dan alam manusia. Ketika dewa itu hadir dalam alam manusia, sosok dewa dalam cerita Bali Aga dan Ainu Jepang hadir dalam wujud siluman. Dalam cerita Bali Aga, siluman itu bisa berupa ular raksasa, orang tua, buaya, singa, ulat, atau makhluk gaib lainnya. Kehadiran dewa juga ditandai dengan benda seperti jimat yang bisa memenuhi permintaan manusia akan apa pun sesuai kehendak dewa. Dalam cerita Ainu Jepang, dewa-dewa hadir dalam siluman binatang, tumbuhan, manusia, atau benda

mati, secara berturut-turut seperti Dewa Beruang dan Dewa Rubah (binatang), Dewa Pukusa (tumbuhan), bayi, perempuan (manusia), dan Dewa Panci (benda mati). Dewa-dewa bisa hadir dalam dua dunia, yaitu alam dewa dan alam manusia.

Keempat, dewa-dewa dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu sama-sama memiliki kekuatan melebihi manusia. Mereka dilukiskan bisa menolong manusia dengan memberikan anugerah atau hadir untuk memproteksi manusia dari bencana atau keganasan alam, bisa juga mencelakan manusia dengan membuat huru-hara, keonaran, atau mengirim wabah penyakit. Hubungan manusia dengan dewa dalam cerita-cerita rakyat kedua etnik terbangun dalam relasi kuasa yang tidak seimbang, dalam arti dewa lebih kuat dan hebat daripada manusia. Analisis dengan teori semiotika Barthes dan antropologi sastra di atas menunjukkan bahwa cerita-cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang memiliki dimensi kental sebagai wahana untuk menanamkan ideologi sistem kepercayaan masyarakatnya.

Kelima, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu sama-sama secara berulang menggunakan alam mimpi untuk menunjukkan kemahakuasaan dewa. Dalam situasi dewa tidak bisa hadir sebagai sosok manusia biasa, cerita sama-sama menampilkan kehadirannya dalam dunia mimpi. Dalam cerita Bali Aga, seperti “I Lacung” yang mendapat petunjuk lelaki tua lewat mimpi, dilukiskan dia mendapat petunjuk lewat mimpi, sedangkan dalam cerita Ainu Jepang berjudul “Hirota Kodomo” (‘Anak yang Dipungut’) Dewa Beruang hadir dalam mimpi untuk minta diupacarai agar rohnya bisa kembali dari alam manusia ke alam dewa.

Persamaan antara cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang dalam menampilkan sosok dewa menunjukkan bahwa kisah-kisah cerita rakyat memiliki pesan yang serius berkaitan dengan sistem kepercayaan. Lebih dari sekadar pelipur lara, cerita rakyat kedua etnik merupakan media penanaman mitos seputar nilai-nilai sistem kepercayaan terhadap dewa atau Tuhan.

Selain memiliki lima persamaan, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang juga memiliki lima perbedaan dalam menampilkan hubungan antara manusia dengan dewa. Kelima perbedaan itu adalah sebagai berikut.

Pertama, dalam cerita rakyat Bali Aga anugerah Tuhan sering berupa jimat yang membuat tokoh cerita menjadi kaya, berubah hidupnya dari miskin menjadi berada. Anugerah Tuhan umumnya berupa rezeki. Semua itu bisa dicabut kembali oleh Tuhan jika manusia terlalu loba. Dalam cerita Ainu Jepang, anugerah Tuhan atau dewa atau *kamui* tidak berurusan dengan kekayaan tetapi pada anugerah sumber daya alam untuk makanan, pertolongan dari wabah penyakit, atau bantuan-bantuan untuk meringankan pekerjaan sehari-hari. Jika *kamui* marah, dampak yang dirasakan manusia adalah sakit dan bahkan meninggal dunia. Semua tragedi dalam cerita kedua etnik adalah pesan agar manusia tetap memuja kemahakuasaan dewa atau *kamui*.

Kedua, cerita rakyat Bali Aga melukiskan bahwa manusia dapat pergi ke alam dewa atau alam gaib jika dewa menghendaki. Kehadiran manusia di alam dewa dianggap saudara oleh dewa. Hal ini bisa dilihat dalam cerita “I Gesah Ring Ni Gesih” (I Gesah dan Ni Gesih) ketika I Gesah bisa pergi ke rumah Dewa Banaspati Raja. Dalam cerita Ainu, manusia dapat hadir di alam dewa, tetapi mereka tidak dianggap sebagai saudara, seperti di dalam cerita “Kaminari o Uchimakashita Onna no Ko” (‘Anak Peremuan yang Mengalahkan Guntur’), manusia yang dikisahkan hidup di alam dewa, statusnya tidak sejajar dengan dewa, tetapi lebih rendah daripada dewa.

Ketiga, cerita rakyat Bali Aga melukiskan sedikit sekali rangkaian ritual, fakta literer yang agak mengejutkan karena masyarakat Bali Aga memiliki sekian banyak jenis upacara agama, namun tidak banyak terungkap dalam cerita. Langkanya narasi tentang upacara dalam cerita rakyat Bali Aga karena masyarakat Bali Aga dan Bali umumnya menganggap

cerita rakyat sebagai *satua* (*sat*= ibarat) yang artinya untuk menyampaikan perumpamaan yang pendek, bukan komprehensif seperti kakawin (untuk epos) dan babad (untuk silsilah). Narasi tentang upacara dengan segala perlengkapan ritualnya biasanya dituturkan lewat jenis sastra *plutuk* atau bisa juga dalam kidung atau geguritan, seperti Kidung/Geguritan Padem Warak yang melukiskan proses, sesajen, dan pelaksanaan ritual *maligya* (Vickers, 1986:85—136). Sebaliknya, cerita rakyat Ainu melukiskan banyak sekali adegan atau isi cerita yang mendeskripsikan upacara yang berkaitan dengan sistem kepercayaan, seperti ritual *iomante*, upacara pengembalian roh dewa (beruang) ke alam sana.

Keempat, adanya perbedaan dalam melukiskan tentang siluman dewa dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu. Dalam cerita Bali Aga siluman itu digambarkan hanya terjadi sekali yaitu dari satu dewa ke sosok lain, misalnya dewa menjadi ulat besar atau ular raksasa, atau menyamar menjadi orang tua berambut putih. Tidak dikisahkan bagaimana ulat atau ular besar kembali bersiluman menjadi dewa. Dalam cerita Ainu, siluman digambarkan secara berlapis dan ulang-alik sesuai dengan alamnya. Misalnya, di alam dewa, dewa memiliki wujud dan berperilaku sama seperti manusia (*anthropik*), ketika dewa turun ke dunia atau alam manusia, dewa dilukiskan berubah wujud menjadi Dewa Burung Besar (*theriomorphik*), kemudian berubah menjadi seorang laki-laki. Wujud siluman laki-laki kembali berubah menjadi Dewa Burung Besar dan ketika kembali ke alam dewa dia berubah wujud menjadi dewa (*anthropik*), seperti bisa disimak dalam cerita “Kin no Kiseru” (‘Pipa Rokok Emas’). Dalam cerita lain, dewa-dewa yang hadir dalam berbagai wujud seperti tumbuhan (*pukusa*) dan panci (alat memasak). Siluman yang berlapis dan ulang-alik ini mencerminkan sistem kepercayaan masyarakat Ainu terhadap dewa yang dimitoskan lewat cerita.

Kelima, konsep dewa jahat berbeda dalam cerita Bali

Aga dan Ainu. Dalam cerita rakyat Bali Aga, dewa dapat mencelakakan manusia, membuat manusia jatuh miskin, melarat, kalau manusia itu berperilaku congkak, loba, dan tidak menuruti ajaran Tuhan. Dalam cerita “Men Kasih dan Pan Kasih” misalnya, awalnya mereka miskin, setelah Dewa Siwa lewat siluman ular raksasa memberikannya banyak rezeki, mereka lalu ingin menjadi raja, kelobaan dan keserakahan itu membuat dewa marah dan membuatnya menjadi miskin kembali. Tidak ada konsep dewa jahat dalam cerita ini, tetapi manusia yang tidak mengiktui ajaran dewa akan mendapat bencana. Dalam cerita rakyat Ainu, sosok dewa jahat seperti penyebar wabah, penyebab onar, merupakan konsep yang nyata. Dalam cerita “Mimiwa no Katahou” (‘Sebelah bagian Anting-Anting’), tokoh Dewa Rubah yang menjelma menjadi wanita untuk merebut calon suami orang dianggap rendah dan dewa jahat dalam sistem kepercayaan Ainu. Dewa jahat dan dewa baik merupakan konsep dikotomis relatif manusia untuk memudahkan menyampaikan ajaran. Pada dasarnya, semua dewa baik, tetapi menjadi terlihat negatif di hadapan manusia yang rakus, loba, dan tidak bisa berterima kasih kepada anugerah-Nya. Cerita kedua etnik menyuratkan dan menyiratkan bahwa dewa selalu baik kalau manusia baik.

Terlepas dari persamaan dan perbedaan itu, cerita rakyat Bali Aga Bali Utara dan Ainu Jepang jelas merupakan jendela yang dapat memberikan pengetahuan kepada penikmatnya mengenai sistem kepercayaan masyarakat masing-masing. Intinya adalah, dilihat dari teori semiotika, cerita rakyat kedua etnik sama-sama merupakan pemitosan atau ideologisasi sistem kepercayaan agar manusia senantiasa memuja dewa, baik melalui ritual maupun perilaku sesuai norma moral. Dengan kata lain, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu merupakan medium bagi masyarakatnya untuk meneruskan dan menguatkan sistem religi yang mereka anut.

BAB 4

Relasi Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Pendahuluan

Cerita rakyat merupakan kiasan akan kehidupan manusia. Dalam cerita rakyat yang tergolong fabel, walaupun tokohnya binatang, namun cara pikir, tutur kata, dan tindakan binatang itu adalah kiasan akan perilaku manusia. Demikian juga halnya pada cerita rakyat yang tergolong mite, dengan tokoh para dewa, kehidupan dan junjungan terhadap para dewa itu adalah refleksi dari pandangan manusia terhadap para dewa (Lihat Bab III). Dengan demikian, cerita rakyat tidak saja menyajikan kisah-kisah para tokoh cerita dan pesan-pesan moral yang tersirat dan tersurat di dalamnya, tetapi juga menyajikan gambaran kehidupan sosial masyarakat (pemilik cerita tersebut). Gambaran kehidupan sosial itu ada yang disajikan secara naratif-denotatif lewat tokoh cerita yang digambarkan dalam wujud manusia biasa, ada juga secara naratif-simbolik melalui tokoh-tokoh cerita binatang, seperti terlihat dalam fabel. Kehidupan sosial terbentuk karena adanya sistem sosial.

Sistem sosial merupakan terminologi dasar dalam sosiologi. Para sosiolog memberikan berbagai pengertian mengenai sistem sosial (*'social system'*). Sosiolog Talcott Parson, misalnya,

memberikan definisi sistem sosial “*in terms of two or more social actors engaged in more or less stable interaction within a bounded environment*” (Abercrombie dkk., 2000:327), artinya ‘dalam hal dua atau lebih aktor sosial berhubungan dalam interaksi yang kurang lebih stabil dalam lingkungan yang terbatas’.

Dalam pengertian umum selama ini, *sosial* sering dianggap mengacu pada interaksi antarkelompok atau beberapa orang, tetapi seperti penjelasan Parson di atas bahwa relasi sosial juga dapat terjadi ketika terjadi interaksi antarindividu. Menurut Parson (dalam Abercrombie dkk., 2000:327) “*the concept is not, however, limited to interpersonal interaction, and refers also to the analysis of groups, institutions, societies and inter-social entities*”, artinya bahwa ‘konsep sistem sosial tidak terbatas pada hubungan interpersonal, dan mengacu pada analisis mengenai kelompok-kelompok, lembaga-lembaga, masyarakat, dan hubungan antarentitas sosial’. Bentuk interaksi antarindividu juga termasuk dalam batasan sistem sosial ini.

Dengan mengacu pada pendapat Parson, bab ini membahas dua jenis relasi sosial dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu. Kedua jenis dan ruang interaksi itu adalah hubungan-hubungan antartokoh dalam lingkungan keluarga dan dalam lingkungan komunitas, kajian komparatif antara keduanya yang menjadi penutup bab.

Hubungan Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Cerita-cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang juga banyak menampilkan tokoh-tokoh cerita yang memiliki hubungan keluarga dan terjadi di lingkungan keluarga. Ada cerita yang melukiskan interaksi antara suami dan istri, ayah dan anak, anak dan ibu, adik-kakak saudara kandung, mertua dan menantu. Hubungan individu antara anggota keluarga itu juga melebar

ke luar ranah keluarga dengan tokoh-tokoh lain, yaitu anggota masyarakat pada umumnya.

Pada cerita rakyat Bali Aga, tokoh-tokoh cerita anggota masyarakat ini biasanya ditulis sesuai dengan sifatnya misalnya I Belog “Si Bodoh”, Pan Kasih dan Men Kasih “Bapak dan Ibu yang baik hati”, dan lain sebagainya. Identitas mereka kadang-kadang disebutkan dengan nama jenis pekerjaan yang dilakukan seperti *balian* (dukun) atau *pande* (tukang besi). Dengan sedikit perkecualian, hubungan sosial di lingkungan rumah tangga pada umumnya bersifat harmonis. Keharmonisan itu ditandai dengan sikap saling menghormati dan membantu sesuai dengan kedudukan dalam rumah tangga. Walaupun ada cerita yang tokoh suami mencoba mendominasi istrinya sehingga ada kesan kurang harmonis, konflik di antara keduanya tidak sampai terjadi. Hubungan sosial antartokoh di luar lingkungan rumah tangga atau di tingkat masyarakat tampak beragam, ada yang harmonis ada juga yang tidak harmonis.

Cerita-cerita rakyat Ainu berfokus pada kehidupan keluarga. Studi antropologi mencatat bahwa keluarga inti Ainu biasanya terdiri dari ayah, ibu, dan anak yang belum menikah (Sjoberg, 1993:69). Realitas ini tercermin dalam cerita rakyat Ainu. Tokoh-tokoh cerita umumnya adalah ayah dan ibu serta anak-anak mereka, atau juga suami istri yang gelisah karena tidak mempunyai anak. Keluarga-keluarga itu dilukiskan dengan dinamika kehidupannya dalam mencari makan untuk menyambung hidup, atau relasinya dengan anggota masyarakat lain dalam kehidupan sosial, atau dalam bayang-bayang kekhawatiran karena ketidakberhasilan memiliki keturunan. Dalam menyambung hidupnya, tokoh-tokoh cerita Ainu dilukiskan sangat bergantung pada alam. Hal ini terlihat dari pekerjaan mereka berburu ke hutan atau menangkap ikan di sungai atau laut. Dalam konteks hubungan dengan warga masyarakat lain, cerita-cerita Ainu melukiskan relasi sosial tokoh-tokoh cerita dalam rencana-rencana perjodohan dan

pernikahan, pertolongan ketika warga menghadapi masalah dan tidak bisa memecahkannya sendiri.

Relasi Sosial di Lingkungan Keluarga dan Masyarakat dalam Cerita Rakyat Bali Aga

Hubungan antarindividu di tingkat keluarga banyak muncul dalam cerita rakyat Bali Aga SCTPB. Pada umumnya hubungan antartokoh di lingkungan keluarga dinarasikan bersifat harmonis. Keharmonisan itu dilandasi rasa saling menghormati dan kesetiaan. Hubungan itu biasanya dilukiskan terjadi antara suami dan istri, anak dan orang tua, kakak dan adik (saudara sekandung), atau juga mertua dengan anak dan menantu. Hampir tidak dijumpai ada konflik di lingkungan rumah tangga pada cerita-cerita Bali Aga, kecuali hanya sedikit yang muncul dalam cerita “Pan Berangkuang” (Pak Berangkuang). Di balik hubungan harmonis itu tercermin pesan cerita berupa nilai moral bahwa setiap orang dalam lingkungan keluarga idealnya memang saling menghormati dan setia.

Cerita “I Rasa”, dari Desa Tigawasa, melukiskan hubungan harmonis antara seorang anak dan ibunya yang dilandasi rasa hormat. Tokoh utama cerita adalah anak laki-laki bernama I Rasa, sedangkan sang ibu tidak memiliki nama. Rasa adalah anak yatim, ayahnya sudah meninggal. Rasa dan ibunya adalah keluarga yang miskin. Rasa memiliki makna denotatif ‘rasa’, yang di dalam kamus berarti ‘tanggapan indra terhadap rangsangan saraf, seperti manis, pahit’. Sebagai nama tokoh cerita, *rasa* memiliki makna konotatif, yaitu ‘orang yang memiliki rasa atau orang yang bisa merasa’. Dalam konteks ini, *memiliki rasa* berarti ‘orang yang memiliki perasaan yang baik’. Tokoh Rasa dalam cerita dilukiskan berperilaku sesuai dengan makna konotatif namanya. Artinya, Rasa dilukiskan sangat sayang kepada ibunya, sangat ingin membantu ibunya. Ibunya pun sayang kepada I Rasa, dan berusaha membantu kehidupan

anaknyanya. Hormat anak kepada ibu sehingga ibu hormat kepada anak dalam cerita ini merupakan narasi mitos tentang hukum karma bahwa seorang anak harus berbakti kepada ibunya jika ingin hidup sejahtera dan harmonis.

Cerita “I Rasa” ini mengungkapkan dua bagian. Pertama, bagian yang melukiskan rasa hormat si anak kepada ibunya. Kedua, mengisahkan proses dan cara-cara bertani sistem *ngaga*, pertanian lahan kering (lihat Bab V). Perilaku respek si anak kepada ibunya diwujudkan pada tekadnya untuk membalas budi baik ibunya. Ungkapan perasaan I Rasa ingin membalas budi pada kebaikan ibunya (*tresnan méméné*) dilukiskan dengan ungkapan menyentuh si anak sebagai berikut.

“Jika saya tidak mampu membayar kecintaan Ibu seperti itu, janganlah Ibu menyesal mempunyai anak seperti saya. Lagi pula keinginan saya adalah akan membayar kecintaan Ibu selama hidup saya (hingga saya meninggal), saya tidak akan lupa pada budi baik Ibu. Begitulah hati saya, tetapi janganlah Ibu menyesal” (Rata dkk., 1987:62).

Setidaknya ada satu ungkapan dalam kutipan di atas yang merupakan tanda yang menjadi dasar dari rasa respek I Rasa pada ibunya, yaitu *mayah teresnan amené* (‘membayar kasih ibunya’). Ungkapan ini secara denotatif berarti keinginan Rasa membahas kebaikan ibunya. Secara konotatif berarti ‘pengakuan atas hutang budi si anak kepada sang ibu’. Ungkapan yang mengajarkan anak berterima kasih merupakan nilai universal, yang sudah merupakan mitos yang tidak perlu dipertanyakan kebenarannya lagi (nilai yang sama juga terdapat dalam cerita Ainu Jepang, diuraikan di bawah).

Tokoh I Rasa dinarasikan sebagai orang yang berpikir, berkata, dan berbuat baik. Dia benar-benar bekerja keras untuk menjaga ibunya, hanya dengan demikian mereka bisa makan. I

Rasa mencari sayur ke hutan atau semak belukar untuk mereka bisa makan. Karena rajinnya bekerja, serta selalu berbuat baik, ketika I Rasa ingin berladang, ibunya mendukung dan mau meminjamkan tanah ke desa. Permintaan itu dipenuhi sehingga I Rasa bisa bercocok tanam sistem ngaga. Semua proses kerja bertani ini dilakoni dengan baik termasuk menanam jagung dan tanaman berumbi sehingga berhasil baik. Dengan kerja keras, sikap respek untuk menjaga ibunya, I Rasa berhasil bertani dan akhirnya tidak kekurangan pangan (*mapan ya jemet magarapan, nda ya kurang bakal amaha*). Walaupun tokoh ibu tidak banyak ditampilkan dalam cerita ini, kesan hubungan harmonis jelas terasa, sebuah hubungan sosial yang ideal antara anak dan ibu. Dikaji dari semiotika Barthes, cerita “I Rasa” yang mengajarkan agar anak senantiasa hormat kepada orang tua merupakan ideologisasi nilai-nilai ajaran sosial.

Kisah hubungan harmonis di lingkungan keluarga juga terlukiskan dalam cerita “I Gesah ring Ni Gesih” (I Gesah dan Ni Gesih). Cerita rakyat ini mengisahkan kehidupan dua saudara kandung yang miskin, yatim-piatu, tetapi suka membantu. Gesah dan Gesih dapat dilihat sebagai tanda yang secara teori semiotika Barthes berarti nama untuk dua orang. Secara konotatif, Gesah-Gesih memiliki makna ‘dua bersaudara yang akur’, ‘saling asah dan asih’. Dua bersaudara ini tidak saja saling asah dan saling asih dengan sesama, tetapi juga kepada masyarakat. Kalau ada pekerjaan adat di masyarakat, keduanya ringan tangan memberi pertolongan, mereka ikut bekerja *ngayah* (kerja sosial secara volunter). Dari bekerja itu dia mendapat sesuap nasi. Selain itu, ada juga yang merasa kasihan sehingga memberikan mereka bubu untuk menangkap udang. Sampai di sini cerita mengingatkan kita pada filsafat menolong secara kreatif, yaitu “ketika menolong orang, lebih baik memberikan pancing daripada ikan”, karena dengan memberikan pancing orang yang ditolong akan berusaha untuk mencari ikan. Kalau diberikan ikan, mereka akan konsumtif, malas bekerja karena sudah ada hasil yang dinikmati. Dalam cerita ini, Gesah memang

akhirnya rajin memasang bubu untuk menangkap udang. Dari cerita rakyat tersebut dapat diketahui bahwa menangkap ikan dengan bubu atau memancing memang merupakan pekerjaan tradisional masyarakat Bali Aga.

Gesah rajin memasang bubu dan mendapatkan banyak udang, sedangkan adiknya Gesih pergi ke pasar untuk menjual udang dan membeli bahan makanan dari hasil penjualan. Setelah sepuluh hari, bubunya selalu kosong. Setelah diintip, ternyata ada orang yang mencuri. Pencuri itu adalah Banaspati, saudara gaib Gesah dalam sistem kepercayaan kanda pat (empat saudara sejak kelahiran) dalam agama Hindu. Banaspati sengaja mencuri isi bubu sebagai alasan untuk mengundang Gesah ke rumahnya untuk diberikan seekor kuda gaib, kotorannya adalah uang. Ada tiga syarat agar kuda itu terus dapat mengeluarkan uang dari pantatnya: (i) kuda diikat di sanggah kemulan (pura keluarga); (ii) diberikan makan beras kuning; (iii) tidak boleh dimandikan. Rupanya Gesah lupa menyampaikan syarat tersebut kepada Gesih sehingga ketika Gesah keluar, Gesih memandikan kuda itu. Akibatnya, kuda itu pun hilang. Meskipun hilang, Gesah tidak memarahi adiknya yang memandikan kuda.

Gesah pun datang lagi ke Banaspati dan Banaspati siap menggantikan kuda itu. Tapi, Gesah tidak meminta apa lagi karena dia sudah kaya (*"Aku ngando ngidih apo, aku bo sugih jani. Keto I Gesah ngomong tekéneng I Banaspati"* [Rata dkk., 1987:143]). Meski demikian, tetap saja Banaspati memberikan jimat pangajian atau Manik Astagina kepada Gesah. Manik ini lebih bertuah daripada kuda, apa pun diminta simsalabim pasti ada. Gesah semakin kaya, ketika minta rumah seperti istana bangsawan (*"pang umahkuné pang buka purin Anaké Agung"* [Rata dkk., 1987:143]). Di akhir cerita, dituturkan status sosial Gesah naik dari orang biasa menjadi bangsawan (Anak Agung). Dilihat dari mobilitas status, jelas tampak bahwa status tokoh cerita bergerak naik karena berbuat baik sesuai dengan ajaran dewa yang menjadi norma sosial. Sampai di sini, cerita ini merupakan

ideologisasi mengenai nilai sosial dan moral, sesuai dengan makna mitos atau ideologi tanda dalam kerangka semiotika Barthes. Cerita bukan saja sebagai sarana hiburan, tetapi juga proses ideologisasi atau penanaman nilai-nilai sosial menjadi ideologi yang dihayati dan diamalkan.

Hubungan adik-kakak, Gesah dan Gesih, dilukiskan harmonis dalam cerita ini. Hanya saja sempat terjadi persoalan komunikasi, yakni Gesah tidak memberitahukan adiknya Gesih bahwa kuda tidak boleh dimandikan. Meskipun terjadi kesalahpahaman yang mengakibatkan kuda sakti sumber uang itu menghilang sesudah dimandikan, Gesah tidak memarahi adiknya. Sebaliknya, dia menunjukkan sikap dewasa dengan menyarankan adiknya agar tidak menangis (“*Do ko ngeling...*” (jangan kau menangis...)) [Rata dkk., 1987:142]. Sama dengan cerita “I Rasa”, keharmonisan dalam relasi sosial sesama saudara dalam lingkungan keluarga membuat kehidupan mereka bahagia sejahtera. Selain bahagia sejahtera, Gesah dan Gesih pun dihormati menyusul statusnya naik dari orang biasa menjadi Anak Agung. Cerita “Pan Kasih tekén Mén Kasih” (Pak Kasih dan Bu Kasih) dari Tigawasa adalah contoh cerita yang melukiskan hubungan harmonis antara suami dan istri. Keduanya dilukiskan dalam hubungan yang setia antara satu sama lainnya, baik saat sedih maupun bahagia, miskin atau kaya. Judul cerita merupakan tanda dan jika dibahas secara semiotika, kata kasih secara denotatif berarti ‘rasa senang’, ‘cinta’, dan ‘kesetiaan’. Makna itu tercermin dalam keseluruhan cerita, seperti dalam kutipan berikut ini.

Ya memang Bu Kasih setia kepada suaminya berumah tangga. Pak Kasih juga demikian setia sekali kepada istrinya dalam berumah tangga. Akan tetapi, mereka memang miskin sekali (Rata dkk., 1987:79).

Tentang hubungan mereka yang setia berdua itu mendapat pengakuan dari Tuhan. Selain kerja keras, kesetiaan Pak Kasih dan Bu Kasih itulah yang menjadi dasar bagi Tuhan atau Ratu Panembahan (salah satu istilah yang lazim di masyarakat Bali Aga untuk menyebutkan Tuhan) untuk memberikan mereka anugerah “*dening pada setia laki pageh kapatutan ajak dadua luh muani*” (Rata dkk., 1987:82) artinya ‘sebab pada setia dan kuat pada kepatutan berdua sebagai suami istri’. Makna konotatif dari kisah Pak Kasih dan Bu Kasih tercermin dari kekuatan mereka membangun rumah tangga yang kuat dan kokoh (*pageh kapatutan*). Ungkapan ini jelas merupakan tanda yang memitiskan tentang pentingnya keharmonisan suami-istri dalam keluarga, atau setiap orang mesti berperilaku sesuai dengan namanya karena nama adalah simbol identitas orang tersebut.

Dalam cerita “Pan Kasih tekén Mén Kasih” ini, kehidupan pasangan suami istri ini ibarat mainan *roller coaster*, yaitu naik turun dengan cepat, mulai dari kehidupan melarat sebagai pencari kayu bakar untuk hidup, lalu sempat kaya berkat anugerah Ratu Panembahan, dan kembali terjungkal akibat Tuhan mencabut anugerah itu. Pada saat miskin, ketika kaya, dan kemudian kembali miskin, pasangan suami istri ini dilukiskan tetap hidup harmonis, saling mengasihi, dan tidak pernah ada konflik di antara mereka. Relasi sosial ini memberikan dua pesan moral bahwa seseorang tidak boleh serakah dan pasangan suami istri harus selalu harmonis baik dalam situasi kaya atau miskin atau suka-duka.

Relasi sosial di rumah tangga antara suami dan istri yang kurang harmonis terdapat dalam cerita “Pan Berangkuang” (Pak Berangkuang). Cerita dari Desa Pedawa ini mengisahkan Pak Berangkuang sebagai suami yang gemar berjudi (*‘bebotoh’*). Setiap pulang berjudi, dia meminta makanan lengkap dengan lauk pada istrinya. Jika istrinya tidak menyediakannya, dia memarahinya hingga memukuli istrinya. Merasa diri lemah,

istrinya menyerah saja (“*Sumahné maserah dangan ya kénkénangan ja ngandep dangan ya*” (istrinya diam saja, biar diapakan dia tetap diam) [Rata dkk., 1987:183]). Tergambar jelas hubungan tidak harmonis di awal cerita, dan itu berlanjut sampai tengah dan akhir kisah. Kehidupan keluarga ini penuh tragedi, mulai dari Pak Berangkuang diserang macan hingga tewas, dan tewasnya sejumlah orang lain yang disuruh Bu Berangkuang untuk memetik buah pinang di rumahnya.

Di akhir cerita, dilukiskan bagaimana Bu Berangkuang minta tolong kepada orang untuk mengubur mayat suaminya dan mayat-mayat lainnya. Sebagai imbalan yang dapat melakukan itu akan diberikan anak perempuannya, Ni Berangkuang. Tidak disebutkan di mana mayat dikubur, yang jelas orang yang dimintai tolong untuk mengubur (membuang) mayat itu pun mati dibunuh oleh seseorang yang tersinggung sehingga Bu Berangkuang tidak jadi menyerahkan anaknya sebagai upah. Tragedi di akhir cerita terjadi karena ketidakharmonisan suami-istri dalam keluarga, sebuah relasi sosial yang tidak ideal. Absennya warga dalam mengubur jenazah dalam cerita juga menunjukkan bahwa ketidakharmonisan dalam keluarga bersambung dengan ketidakharmonisan keluarga dengan masyarakat. Pesan cerita adalah kebalikan dari kisah bahwa betapa pentingnya harmoni dalam keluarga untuk mendukung terwujudnya harmoni dalam kehidupan sosial.

Dalam cerita Bali Aga, ada berbagai bentuk hubungan seseorang dengan masyarakat, yaitu ada yang positif/harmonis, ada yang negatif/disharmonis, dan sosial untuk kepentingan atau harmoni bersama.

Cerita “I Raksasa” dari Desa Tigawasa melukiskan kekompakan warga masyarakat untuk mencari solusi atas bencana yang mereka hadapi. Setiap ada upacara adat ngusaba yang disertai pementasan tari rejang, selalu saja penari rejang dalam barisan paling akhir hilang, tanpa diketahui siapa yang menculik. Warga desa mencari akal dengan menggantungkan seekor ayam pada penari rejang di barisan terakhir. Diketahui bulu ayam itu tercecer sampai ke sebuah goa besar yang

kemudian diketahui rumah raksasa (*songsasa*). Hampir bisa dipastikan bahwa raksasa inilah yang menculik para penari rejang selama ini sehingga warga desa rapat mencari solusi untuk membunuh raksasa penculik para penari rejang itu.

“Di sana kemudian warga desa berdiskusi, “Bagaimana cara membunuh Si Raksasa ini, kalau dibiarkan tentu habis warga diculik oleh Si Raksasa.” Demikian warga desa berdiskusi.

Sesudah itu, menyahut warga desa paling tua, “Begini caranya, sekarang warga desa membakar ijuk, kayu bakar, alang-alang, segala bahan yang bisa dilalap api untuk membakar Si Raksasa” (Rata dkk., 1987:50).

Tanpa sadar dirinya akan dibakar, Si Raksasa terlambat menyelamatkan diri, akhirnya meninggal. Yang menarik dari cerita rakyat Desa Tigawasa ini adalah karena berkaitan dengan kenyataan yang ada sampai sekarang (*Kahang kajani ada lehad singe... [Rata dkk., 1987:50]*), yaitu adanya goa besar dan batu besar di utara desa. Di sana ada batu besar, sebesar tempat tidur, yang dipercaya sebagai tempat raksasa mencuci dan menjemur diri. Batu besar ini terletak tidak jauh dari lokasi peragaan pembuatan gula nira yang dijadikan daya tarik wisata di Tigawasa sehingga batu ini pun menjadi bagian menarik dari aktivitas wisata di sana. Daya tarik wisata batu besar ini merupakan bagian dari warisan tradisi lisan yang mengandung pesan bagaimana leluhur mereka secara kompak menyelesaikan persoalan yang dihadapi warga desa. Kalau sekarang batu besar dan goa besar itu dijadikan daya tarik pariwisata yang dapat mendatangkan uang maka usaha itu bisa dianggap sebagai langkah bersama untuk menyelesaikan beban ekonomi yang mungkin dianggap sebagai musuh bersama. Bukan musuh bersama yang menjadi masalah, tetapi bagaimana keharmonisan dan kohesi sosial bersatu-kompak untuk mencapai tujuan kesejahteraan dan ketenteraman bersama.

Secara semiotika, selain memiliki makna denotatif dan konotatif, yaitu makhluk besar yang menakutkan, kata raksasa juga merupakan mitos karena tidak pernah terbukti ada. Meski tidak ada, raksasa dianggap ada, dipercaya sebagai mitos, dan digunakan untuk menyosialisasikan nilai “musuh bersama” yang harus dihadapi manusia. Dua dimensi raksasa yang saling berhubungan yang sering diungkapkan dalam wacana sosial di masyarakat adalah ‘sosok seram besar dan menakutkan’ serta ‘sifat buruk yang destruktif’. ‘Sifat buruk yang destruktif’ itulah yang harus dilawan manusia. Cerita ini memiliki makna agar manusia selalu bersatu untuk melawan kekuatan buruk yang dapat merusak harmoni sosial. Secara pribadi, sifat buruk ada pada setiap orang, dan mereka harus menaklukkan “raksasa” (sifat buruk) dalam diri sendiri.

Hubungan harmonis antara warga dan masyarakat dilukiskan dalam dua cerita yaitu “I Regu” dan “I Rasa”. Seperti juga cerita lainnya, judul cerita yang berupa nama ini adalah sekaligus nama tokoh utama cerita. Mereka dilukiskan sebagai orang baik sehingga mendapat apresiasi baik dari masyarakat, dengan kata lain hubungan mereka dengan warga masyarakat demikian harmonis. Setiap orang atau warga masyarakat tidak bisa hidup sendiri karena mereka memerlukan bantuan orang lain, untuk itu mereka harus berbuat baik, tanpa itu tidak mungkin masyarakat akan mau membantu. Dalam cerita “I Regu”, kebaikan Regu tampak dari kompaknya warga masyarakat memberikan pertolongan ketika I Regu melaksanakan upacara mengubur (*ngutang bangké*) ayahnya. Tidak dituturkan dalam cerita kebaikan apa yang telah dilakukan Regu dalam bermasyarakat. Cerita menekankan sambutan positif masyarakat, seperti tertuang dalam kisah narator yang menjelaskan semangat seluruh warga membantu I Regu cerita berikut ini.

Sesudah itu, keesokan paginya semua warga desa menuju rumah I Regu untuk melayat. Ada yang membawa beras, tembakau, ada

yang memberikannya babi, ada yang membawa bumbu (Rata dkk., 1987:145).

Cerita ini melukiskan kematian ayah Regu karena diterkam macan di hutan. I Regu membalas dendam dan membunuh macan tersebut. Tentu saja dia tidak mampu untuk mengangkut mayat ayah dan macan sehingga dia minta tolong kepada warga. Warga memberikan sambutan baik, tidak saja menolong dengan tenaga, tetapi juga memberikan bahan makanan untuk upacara seperti babi dan bumbu, suatu tanda I Regu berbuat baik kepada masyarakat.

Dalam cerita “I Rasa”, apresiasi masyarakat terhadap kebaikan I Rasa ditunjukkan dengan memberikannya meminjam tanah desa untuk bertani.

Diberikan oleh desa karena perilaku I Rasa baik, selalu melaksanakan perilaku yang benar, tidak pernah dia mencuri, membohongi teman-teman, tidak iri hati, perilaku yang baik saja dikedepankan sehingga menjadi baik penerimaan kerabat semua (Rata dkk., 1987:64).

Hubungan harmonis antara warga dan masyarakat memberikan kebaikan untuk kedua belah pihak. Di satu pihak terjadi keharmonisan sosial di masyarakat karena warganya tidak berbuat buruk (seperti mencuri), di lain pihak warga yang berbuat baik dapat melaksanakan pekerjaan dengan baik untuk menyambung hidupnya. Kedua cerita, “I Regu” dan cerita “I Rasa”, sama-sama memberikan pesan moral bahwa harmoni sosial di lingkungan keluarga berhubungan erat dengan harmoni sosial di masyarakat.

Dua kisah berikut, “Men Lungsir” (Bu Lungsir) dan “I Nangka”, menunjukkan tragedi yang dihadapi tokoh cerita yang berani-beraninya berbuat negatif kepada anggota masyarakat. Keburukan perilaku mereka itu dilukiskan dengan ungkapan jele bikasne (perilaku buruk) yang membuat masyarakat marah. Karena perilaku buruk itu, tokoh utama dalam cerita tersebut mengalami kematian yang tragis.

Cerita “Men Lungsir” melukiskan kehidupan tragis anaknya, Ni Lungsir, yang berlaku diskriminatif terhadap pemuda yang menaksirnya. Ni Lungsir sangat cantik, tetapi ketika banyak pemuda yang mendekatinya, dia hanya memperhatikan pemuda yang memiliki banyak uang dan berparas tampan, sedangkan yang miskin dan jelek dihinanya. Sikap jelek Lungsir itu ditunjukkan oleh ibu dan ayahnya, seperti bisa disimak dalam kutipan berikut.

Banyak sekali pemuda yang menyukai (Ni Lungsir). Ni Lungsir buruk sekali sifatnya, yang berkunjung ke rumahnya yang kaya dan tampan saja yang diperhatikan oleh Lungsir, oleh ibu dan ayahnya. Yang miskin dan jelek itu dihina, dipertainkan, ditertawai (Rata dkk.,1987:134).

Mereka yang dihina dan dipertainkan itu pun merasa dendam dan mencari guna-guna untuk menyakiti Ni Lungsir. Guna-guna itu mangkus, Ni Lungsir jatuh sakit dan gila. Untuk menyembuhkan, orang tuanya mencari dukun dan menghabiskan banyak uang. Para pemuda yang kaya ikut menyumbangkan uang untuk berobat, tetapi tidak berhasil. Ni Lungsir tidak juga bisa sembuh. Nasibnya tragis, dia meninggal karena gila (“buduh”).

Kisah tragis akibat perilaku buruk juga dialami oleh I Nangka, lelaki yang sejak kecil sampai sekarang suka mencuri dan membuat onar. Nasihat ayahnya yang menekankan hukum karma dengan perumpamaan “*jagung pamulanna, jagung bakal alapa*” (berbuat baik akan dapat pahala baik, berbuat buruk dapat pahala buruk) tidak pernah diikuti oleh I Nangka. Perilakunya terus saja meresahkan masyarakat, sampai akhirnya dia kepergok mencuri sehingga dihakimi oleh masyarakat sampai mati.

Lalu dipergoki dia oleh orang-orang, dipukul dia sampai mati. Ayahnya sudah tidak memperhatikan lagi karena sudah tidak bisa diberi nasehat. Matilah I Nangka (Rata dkk., 1987:116).

Tidak dilukiskan apa yang dicuri oleh Nangka, kerusuhan apa yang biasa diperbuat, tetapi jelas sekali bahwa perilakunya itu tidak bisa lagi ditoleransi oleh masyarakat. Hubungannya dengan orang tuanya di lingkungan keluarga tidak baik. Tampaknya hubungan disharmoni dalam keluarga berpengaruh dengan hubungan tidak baik di masyarakat. Sama dengan orang tuanya, masyarakat pun memusuhi I Nangka karena perilakunya (*'bikasné'*) buruk.

Moral kedua cerita, “Men Lungsir” dan “I Nangka”, bukanlah pada perilaku buruk kedua tokoh cerita yang sampai meninggal, tetapi perilaku bergaul di masyarakat untuk tidak ditiru. Kedua cerita memberikan contoh negatif yang harus dihindari oleh pembaca jika mesti bergaul dengan masyarakat.

Relasi Sosial di Lingkungan Keluarga dan Masyarakat dalam Cerita Rakyat Ainu Jepang

Ada dua tipe keluarga yang dapat diabstraksi dari cerita-cerita rakyat Ainu. Pertama, keluarga yang harmonis, yaitu hubungan serasi antara orang tua dan anak. Keserasian itu ditandai dengan hormatnya anak pada orang tua, dan sungguh-sungguhnya orang tua untuk mendidik dan membimbing anaknya sehingga mempunyai masa depan yang baik. Hubungan antara suami dan istri yang harmonis bukanlah sesuatu yang terjadi begitu saja, tetapi terwujud dengan penuh perjuangan. Perjuangan mewujudkan keharmonisan itu terkadang terasa sedikit aneh, misalnya ketika seorang gadis yang menolong seorang istri justru diminta oleh sang istri untuk menikahi suaminya. Kedua, keluarga tidak harmonis yang ditandai dengan anak-anak yang tidak menghormati orang tuanya, atau cucu yang tidak respek kepada kakeknya.

Cerita “Takara no Hako” (Kotak Benda Berharga) mengisahkan seorang perempuan yang memiliki sejumlah kecakapan dan rajin bekerja. Dia dilukiskan pandai menjahit, rajin, dan setia menemani ayahnya berburu. Dalam perburuan itulah, tokoh wanita ini dilukiskan menemukan jodohnya,

seorang laki-laki yang mendapatkan jimat dari seseorang di hutan sehingga menjadi pemburu yang selalu berhasil.

Cerita ini merupakan kisah yang kompleks dan dibagi menjadi dua bagian. Bagian pertama mengenai seorang anak perempuan yang mengikuti saran orang tuanya untuk menikah dengan seorang pemburu. Bagian kedua menarasikan kehidupan si perempuan dengan suami yang baru dinikahnya penuh harmonis walau sempat terjadi komunikasi yang kurang efektif di antara mereka.

Awalnya, cerita ini mengisahkan seorang perempuan yang sering mengikuti ayahnya berburu ke hutan. Pada saat mengikuti ayahnya berburu ke hutan, perempuan itu hendak dipinang seorang pemuda. Ayah dan si anak perempuan setuju. Ada dua hal menarik dalam cerita ini yang mencerminkan budaya berburu masyarakat Ainu zaman dulu. Pertama, pekerjaan berburu adalah pekerjaan laki-laki, dalam cerita ini ditunjukkan dengan pekerjaan sang ayah dan juga laki-laki muda. Kedua, tentang rasa respek anak kepada orang tua, karena ketika dia memenuhi pinangan laki-laki pemburu itu, ayah-ibunya senang. Pekerjaan dan keriang orang tua dan si anak ini menunjukkan keharmonisan hubungan sosial dalam keluarga. Orang tua mendorong anak-anaknya yang sudah cukup umur untuk menikah dengan harapan memiliki keturunan. Suasana suka cita itu bisa disimak dalam narasi dari tokoh utama cerita, si perempuan, seperti berikut ini.

“Pada suatu hari ada seorang pemuda yang ingin agar saya menjadi mempelai perempuan. Ayah dan ibu saya senang, saya pun telah setuju untuk menjadi pengantin perempuan dari pemuda itu” (Kayano, 1993:61—62).

Menurut antropolog Sjoberg (1993:67), masyarakat Ainu menerapkan sistem unilineal, artinya mengakui garis keturunan laki-laki (patrilineal) dan juga perempuan (matrilineal). Dalam

cerita ini dikisahkan perkawinan tokoh cerita mengikuti sistem patrilineal, garis keturunan laki-laki, sistem yang banyak dianut masyarakat di Asia Tenggara.

Cerita “Takara no Hako” melukiskan lebih lanjut tahap kehidupan berkeluarga si perempuan dan suaminya si pemuda pemburu tersebut. Dalam cerita terdapat narasi yang cukup detail mengenai perbekalan yang dibawa perempuan ke rumah suaminya, yaitu berupa pakaian yang dijahit sendiri oleh wanita itu. Pakaian itu diletakkan di sebuah tempat yang bernama *ketoshi* yang memang diperuntukkan untuk membawa barang-barang mempelai perempuan. Pada data juga diketahui si wanita pindah mengikuti suami.

Secara kultural penduduk Ainu di Hokkaido hidup dalam unit keluarga inti. Anak-anak laki-laki Ainu yang memiliki usia siap untuk menikah adalah 17—18 tahun, sedangkan wanita usia 15—16 tahun (Kojima, 2015:191—192). Mereka biasanya pindah dan mendirikan rumah dekat rumah orang tuanya. Laki-laki biasanya menikah dengan perempuan dari desa-desa terdekat. Putra bungsu biasanya tinggal dengan orang tuanya setelah menikah, tidak pindah membangun rumah yang terpisah dari keluarganya (Strong, 2011:82). Rumah tempat tinggal keluarga inti disebut *chise*, terbuat dari konstruksi rangka kayu yang ditutupi kulit kayu atau jerami (Nomoto, 1999:229).

Pada cerita “Takara no Hako” juga diketahui bahwa pasangan yang baru menikah membuat tempat tinggal yang baru terpisah dari tempat tinggal orang tuanya.

“Sebuah rumah baru untuk menyambut saya juga dibangun, dan kami berdua tinggal bersama dengan akur. Setelah beberapa saat, seorang anak laki-laki yang lucu lahir, dan sejak anak kami lahir, suami saya lebih sering berburu, kami pun hidup berkecukupan” (Kayano, 1993:62).

Kehidupan keluarga harmonis tercermin dalam keluarga baru ini. Kebahagiaan mereka tercapai karena mereka tinggal di rumah baru, memiliki anak, dan sang suami rajin berburu untuk memenuhi kehidupan rumah tangga mereka. Keluarga mereka sedikit goncang ketika terjadi tragedi akibat kurangnya komunikasi mengenai “Kotak Berharga”, yang menjadi judul cerita ini. Secara semiotika, “Kotak Berharga” memiliki makna denotatif sebagai sebuah kotak tempat menyimpan barang berharga.

Secara konotatif, *kotak berharga* ini berarti ‘kotak untuk menyimpan jimat’. Jimat ini diterima oleh sang suami dari lelaki gaib di tengah hutan yang hendak memangsanya, tetapi berbalik setelah menyembah, lelaki gaib itu memberikan sang suami pemburu sebuah jimat yang membuat dia selalu berhasil dalam berburu. Dia lupa menyampaikan kepada istrinya bahwa kotak tersebut tidak boleh lama dimiliki, harus dikembalikan ke tengah hutan. Ketika si istri di rumah membuka kotak, dia ingin dan langsung menghabisi anaknya. Sang suami terkejut dan teringat pesan lelaki gaib yang memberikannya kotak; kalau tidak dikembalikan, malapetaka akan terjadi dalam keluarganya. Setelah kotak berharga itu dikembalikan, kehidupan suami-istri itu normal kembali dan mereka hidup harmonis dengan anak-anaknya yang lahir kemudian.

Pesan cerita bahwa anugerah dewa tidak boleh dikuasai lama oleh manusia. Makna lainnya bahwa manusia tidak boleh loba jika ingin hidup bahagia sejahtera. Kerukunan antara suami-istri dalam cerita ini menunjukkan bahwa mereka pasangan yang akur, berhasil mencari jalan keluar di tengah masalah yang dihadapi.

Peranan generasi penerus merupakan wacana yang sangat menonjol dalam narasi cerita-cerita rakyat Ainu. Anak-anak yang telah dewasa diharapkan segera menikah oleh orang tua mereka agar segera memiliki keturunan. Tidak ada pengkhususan gender bagi mereka yang mencari pasangan. Lelaki dapat pergi

ke rumah perempuan untuk mencari jodohnya dan perempuan juga dapat pergi ke rumah laki-laki untuk bertemu dengan lelaki yang telah dijodohkan oleh orang tuanya. Jarak rumah yang terlampau jauh membuat mereka biasanya mengalami kendala untuk menemui jodoh mereka.

Tema pernikahan sebagai awal pembentukan keluarga harmonis juga menjadi tema dalam cerita “Tachi Ki to Totta Sumou” (Bertanding Sumo dengan Pohon Kokoh). Dalam cerita ini dikisahkan orang tua yang mendesak anak laki-lakinya untuk pergi mengunjungi wanita yang telah dijodohkan sejak kecil. Wanita tersebut adalah anak dari teman ayahnya. Kedekatan yang menjadi sumber kepercayaan (*trust*) merupakan unsur penting dalam perjodohan, sebuah nilai yang bersifat universal, yang secara unik bisa ditemukan dalam cerita rakyat Ainu, seperti bisa dibaca dalam kutipan berikut.

“Tempat kita berdua tinggal adalah di tengah Sungai Ishikari, tetapi aku (ayah) sudah memutuskan untuk menjodohkanmu dengan anak kenalan ayah yang tinggal di hulu sungai ini. Aku tahu kamu sibuk, tetapi silakan pergi menjemputnya suatu hari” (Kayano, 1993:130).

Pada cerita “Tachi Ki to Totta Sumou” dikisahkan ayah mendesak anak laki-lakinya untuk menemui gadis yang dijodohkan oleh ayahnya, yaitu anak kepala desa yang tinggal di hulu sungai. Menurut Watanabe (1999:198—201) dalam tulisannya “The Ainu Ecosystem” (Ekosistem Ainu) pola menetap masyarakat Ainu secara tradisional adalah sepanjang tepian sungai agar dekat dengan sumber makanan di sungai dan dekat hutan untuk berburu. Kalaupun mereka dekat tinggal di pesisir laut, lokasinya biasanya di hilir sungai (Nomoto, 1999:227). Yang jelas rumah mereka berlokasi di daerah yang mereka kenal sebagai lokasi *fishing, hunting, and collecting* (“tempat

memancing, berburu, dan mencari bahan makanan'). Selain itu, permukiman di dekat sungai dipilih karena sungai bisa menjadi wahana transportasi dengan perahu (Nomoto, 1999:227). Untuk di tepian sungai, mereka bisa tinggal di hilir, di tengah, maupun di hulu. Dalam cerita ini, para tokoh dilukiskan hidup di hulu.

Terdapat istilah khusus dalam cerita "Tachi Ki to Totta Sumou" ini, yaitu *Inazuke*, yaitu anak-anak yang dijodohkan sejak kecil oleh orang tua mereka. Gadis yang dijodohkan kepadanya adalah putri dari kepala desa. Ia pun membawa perbekalan berupa ikan dan daging kering, busur, dan pedang. Secara semiotika, perbekalan ikan dan daging merupakan bahan makanan merupakan lauk-pauk, sedangkan busur dan pedang adalah lambang kejantanan seorang laki-laki pemburu. Yang menarik dalam cerita ini adalah perjuangan si pemuda untuk menemui gadis itu tidaklah mudah. Dalam perjalanannya, dia menemui setidaknya dua cobaan berbahaya, sebuah tanda yang menguji ketulusan cintanya kepada perempuan jodohnya. Pertama, si pemuda bertemu dengan dua buah pohon yang berubah menjadi laki-laki dan mengajaknya bertanding sumo di tengah jalan. Kedua, sesampainya di rumah sang gadis ternyata ada laki-laki lain yang mirip dengan dirinya telah sampai terlebih dahulu di rumah sang kepala desa. Untuk membuktikan siapakah manusia ini sebenarnya, orang tua gadis yang merupakan kepala desa itu mengusulkan agar mereka bertanding sumo. Akhirnya, laki-laki yang pertama datang ke rumah kepala desa diketahui adalah siluman ular.

Budaya orang tua menjodohkan anaknya kuat sekali dalam cerita rakyat Ainu. Kisah tentang seseorang menemui jodohnya juga terdapat dalam cerita "Hitotsubu no Satchiporo" (Sebutir Satchiporo). Bedanya dengan cerita "Tachi Ki to Totta Sumou" ('Bertanding Sumo dengan Pohon Kokoh') adalah pada kisah ini yang harus pergi menemui jodohnya adalah si gadis. "Hitotsubu no Satchiporo" mengisahkan bagaimana orang tua si gadis berkali-kali menyuruh anak gadisnya tersebut untuk menemui

laki-laki yang tinggal sangat jauh dengan kediaman mereka. Orang tua tersebut ingin agar anak perempuannya membawakan menantu. Awalnya gadis itu menolak, tetapi setelah dinasihati berkali-kali dan bahkan diperintah dengan keras, termasuk oleh ibunya, akhirnya gadis tersebut mau pergi menemui laki-laki yang telah dijodohkan kepadanya.

“[Sana pergi!], ibu mendorongku ke luar. Aku yang tidak suka pergi ke tempat yang belum pernah aku kunjungi menempel di tiang pintu, sambil menangis dan mengatakan, tidak mau, tidak mau. Lalu ibuku menangis bersama, dengan lembut membelai pundakku” (Kayano, 1993:50—51).

Gadis itu sedikit terpaksa melangkah kaki untuk menemui lelaki yang telah dijodohkan kepadanya. Namun, setelah ibunya menasehati bahwa ayah dan ibunya sudah tua, dan ibunya sangat ingin makan daging sebelum ia meninggal. Hal ini dikarenakan ayahnya yang sudah tua tidak bisa lagi berburu dan laki-lakilah yang bertugas untuk berburu. Di rumah tersebut hanya gadis itulah yang dapat mengambil bahan makanan. Gadis hanya bisa mengambil dedaunan untuk dimakan. Oleh karena itu, salah satu alasan ibunya ingin agar anaknya segera menikah adalah ia ingin makan daging. Gadis itu pun akhirnya berangkat sesuai dengan petunjuk jalan yang telah diberikan oleh ibunya. Daging beruang menempati kedudukan istimewa dalam masyarakat Ainu, terutama saat musim dingin. Keluarga yang memiliki daging beruang berarti bebas dari kelaparan pada musim dingin (Sjoberg 1993:77).

Yang menarik dalam cerita ini adalah keharmonisan keluarga tidak saja harus dijaga dengan pernikahan anak-anak mereka untuk menciptakan generasi penerus, tetapi juga untuk memenuhi kebutuhan hidup nyata keluarga sehari-hari. Orang tua yang menyuruh anak gadisnya menikah adalah agar memiliki menantu laki-laki yang bisa berburu ke hutan sehingga mereka bisa makan daging seperti ketika si ayah masih sehat dan masih

kuat berburu. Cerita ini menunjukkan relasi dalam keluarga yang dinamis dan keharmonisan bukanlah sesuatu yang terjadi begitu saja (*taken for granted*), tetapi harus diperjuangkan.

Cerita-cerita Ainu menggambarkan bahwa memiliki keturunan sebagai generasi penerus merupakan hal yang sangat penting, merupakan sumber kebahagiaan. Namun, tidak semua pasangan suami istri bisa beruntung memiliki anak atau keturunan. Pada beberapa kisah cerita rakyat Ainu tergambar bahwa ada pasangan suami istri dikisahkan bahwa hidup mereka berkecukupan, tetapi ada hal yang membuat mereka sedih, yaitu jika belum ada anak di kehidupan mereka. Dalam situasi yang tidak beruntung seperti itu, tokoh-tokoh cerita biasanya memecahkan masalah mereka dengan mengasuh anak tetangga, mengangkat anak, hingga meminta suaminya menikah lagi. Kisah seperti itu, misalnya, bisa disimak dalam cerita “Nabe Kami no Okori” (Kemarahan Dewa Panci). Cerita ini dengan kontras mengungkapkan rasa suka cita pasangan suami istri dari sudut makanan dan duka cita karena belum dikarunia anak. Rasa suka cita versus duka cita itu diungkapkan lewat tokoh istri seperti berikut ini.

“Akulah satu-satunya wanita yang tinggal di Sungai Ishikari bagian dalam. Suami saya adalah pemburu yang sangat baik, tiap hari pulang membawa rusa atau beruang, jadi makanan kami berkecukupan. Hanya satu hal yang membuat sedih, kami berdua belum dikaruniai anak” (Kayano, 1993:93).

Ishikari adalah sungai yang terdapat di Hokkaido. Penyebutan sungai ini menunjukkan bahwa cerita rakyat ini dikisahkan terjadi di daerah yang nyata dan isi ceritanya pun mengandung unsur-unsur yang nyata yang berkaitan dengan kehidupan dan nilai-nilai sosial yang dianut masyarakat Ainu. Kehidupan pasangan suami istri tidak dirasa lengkap karena

belum mempunyai anak. Untuk melengkapi hidup mereka yang berkecukupan sandang dan pangan, sang istri mengundang anak-anak tetangga untuk datang ke rumah mereka. Anak-anak dari keluarga yang tidak mampu itu diundang datang untuk diberikan makanan yang enak, pakaian yang hangat. Sang istri mengasuh mereka. Tidak sampai di sana saja karena selanjutnya pasangan suami istri itu akhirnya memutuskan untuk mengangkat anak. Mereka mengangkat dua anak, laki dan perempuan, dari keluarga miskin. Harapan mereka pun tercapai bahwa dari anak angkatnya itu, khususnya yang laki-laki, menjadi pemburu dan kemudian menikah memiliki anak-anak sebagai generasi penerus. Bagaimana tokoh perempuan mengungkapkan keputusannya mereka mengangkat anak sampai anak angkat mereka menjadi pemburu yang piawai, menikah, dan memiliki anak dituturkan sebagai berikut.

“Sementara itu, kami memutuskan untuk mengangkat anak perempuan yang sebelumnya kulitnya penuh dengan kotoran dan seorang anak laki-laki. Anak laki-laki miskin itu juga pergi berburu dengan suami saya yang piawai berburu, ia banyak membantu pekerjaan dan mendapatkan daging, akhirnya ia pun bisa makan. Waktu pun berlalu, anak laki-laki angkat saya tumbuh menjadi pria dewasa, ia mendapatkan pengantin wanita, dan melahirkan banyak anak” (Kayano, 1993:98).

Relasi sosial dalam lingkungan rumah tangga dalam kisah “Nabe Kami no Okori” berakhir dengan *happy ending*, ‘bahagia’. Dengan hadirnya banyak anak, rumah mereka menjadi ramai. Hasil berburu untuk makan cukup, anak-anak hadir sebagai generasi penerus, kedua hal itu membuat keluarga tersebut bahagia.

Kepedihan kisah kehidupan keluarga yang hidup berkecukupan secara pangan, tetapi tidak mempunyai anak juga terdapat pada cerita “Monoshiri Roujin” (‘Orang Tua yang Serba

Tahu'). Akan tetapi, solusi yang mereka tempuh berbeda dengan cerita "Nabe Kami no Okori" ('Kemarahan Dewa Panci'). Dalam cerita "Monoshiri Roujin" dilukiskan sang istri menyarankan agar suaminya menikah lagi karena ia segera ingin memiliki anak. Sang suami menolak, tetapi sang istri terus memohon dan akhirnya suaminya menikahi anak kepala desa sebagai istri kedua.

Satu-satunya hal yang membuat saya sedih adalah tidak ada anak di antara kami. Saya berpikir bahwa saya tidak dapat memiliki anak. Jadi, saya berulang-ulang meminta suami saya untuk mencari *ponmat* ('istri kedua') (Kayano, 1993:155).

Pada masyarakat Ainu, bagi pasangan suami istri yang tidak memiliki anak dianggap sebagai aib yang besar, dan mereka yakin bahwa salah dari mereka telah melakukan dosa. Secara semiotika, cerita ini mengukuhkan mitos sosial budaya Ainu bahwa anak adalah segalanya dalam keluarga dan mereka yang tidak memiliki keturunan akan menderita stigma negatif. Dunia oleh penduduk Ainu disebut *uaremoshiri* artinya 'dunia yang melipat gandakan' dan orang-orang ditempatkan di dalamnya untuk bertambah dan berkembang biak. Oleh karena itu, jika tidak ada anak yang lahir, ini dianggap sebagai hukuman khusus dari para dewa. Karena tidak ada keturunan yang bisa dianggap sebagai alasan yang cukup untuk menceraikan seorang istri. Batchelor (1892) dalam bukunya *The Ainu of Japan* (Ainu dari Jepang) mengatakan mengenal seorang Ainu yang telah menceraikan tidak kurang dari tiga istri karena mereka tidak melahirkan anak. Bukan poligami yang menjadi masalah tetapi pentingnya anak sebagai penerus keluarga.

Pada kisah "Mono Shiri Roujin" ('Orang Tua yang Serba Tahu') tersebut tidak ada unsur pemaksaan dari laki-laki. Memang pihak istrilah yang sangat menginginkan anak, ketika istri kedua hamil, istri pertama selalu menjaga istri kedua

dengan baik. Bahkan, dikisahkan ketika ada siluman beruang yang mengganggu, istri pertama tetap melindungi istri kedua. Istri kedua pun diceritakan sebagai pekerja keras, ia tetap membantu pekerjaan domestik meski sedang hamil. Cerita ini merefleksikan betapa pentingnya anak sudah mendarah daging dalam masyarakat Ainu, mengalahkan rasa cemburu biasa dalam istri dimadu.

Kisah lain masih mengenai tidak adanya keturunan dalam sebuah keluarga. Ada cerita rakyat yang berjudul “Iedeshita Inu” (Anjing yang Meninggalkan Rumah). Tokoh dalam kisah ini memelihara anak anjing karena dia tidak punya anak. Namun, pada akhir cerita diketahui bahwa anak anjing itu adalah keturunan dewa, dan mereka dirawat oleh anak dewa tersebut pada masa tuanya.

“Ketika saya berpikir ingin sekali memiliki anak, pada suatu hari entah dari mana datangnya ada seekor anjing hitam betina yang akhirnya tinggal di rumah kami. Kami yang tidak mempunyai anak ini pun menganggap anak terhadap anjing tersebut dan memperlakukannya sama seperti anak manusia” (Kayano, 1993:177).

Cerita keluarga mengangkat anak ini menunjukkan betapa pentingnya anak sebagai orang yang akan merawat orang tua setelah renta. Yang menarik dalam kisah ini, pasangan suami-istri yang tidak mempunyai anak ini memelihara anjing yang dianggapnya sebagai anak. Ini bukan sekadar hobi untuk memelihara binatang, tetapi telah menjadikan binatang sebagai bagian dari keluarga. Seperti halnya kebanyakan cerita rakyat yang memiliki unsur dongeng yang kental, anjing dalam cerita ini pun bukan anjing sembarangan, tetapi siluman dewa yang kemudian menjadi berkah bagi sang keluarga yang memelihara si anjing. Di balik relasi sosial dalam keluarga, cerita ini juga memiliki pesan moral balas budi, kebahagiaan pasangan suami-istri di akhir cerita adalah balas budi si anjing/dewa kepadanya.

Relasi dalam keluarga yang harmonis yang menjadi sumber kebahagiaan anggota keluarga (suami, istri, anak) bukan satu-satunya tema dalam cerita rakyat Ainu. Tanda relasi harmonis adalah mudahnya keluarga mencari solusi atas masalah yang dihadapi. Namun, dalam cerita-cerita berikut pembaca menemukan hal yang sebaliknya, yang melukiskan ketidakharmonisan hubungan antara ayah dan anak atau kakek dan cucu dalam lingkungan keluarga.

Cerita itu adalah “Yotaka ni Sareta Kyoudai” (Kakak Beradik yang Berubah Menjadi Burung Elang Malam) dan “Ekashioppare: Ojisan ni Fukoushita Kodomo no Hanashi” (Cerita Anak yang Tidak Menghormati Kakeknya) yang mengisahkan anak yang tidak mengenal balas budi terhadap orang yang telah mengasuh mereka sejak kecil.

“Zaman dahulu, di suatu tempat, hiduplah dua orang laki-laki yang tidak peduli terhadap orang tuanya. Ketika kecil, mereka disayangi oleh ayah dan ibunya, ketika sudah besar, ketika menjadi dewasa, ia tidak mementingkan orang tuanya. Walaupun mereka banyak mendapatkan buruan mereka beruang dan rusa, mereka makan berdua saja bagian daging yang lezat. Ayah dan ibunya yang tidak dapat lagi melihat karena usia tua hanya diberi makan paru-paru rusa, sedikit daging yang berminyak pun tidak diberi, hanya diberikan bagian otot saja” (Kayano, 1993:37).

Cerita tersebut dimulai dari dua orang anak yang tidak memperhatikan orang tua ketika kedua orang tua mereka mulai tua dan sakit-sakitan. Padahal, sejak kecil sang anak itu diberi makan yang enak oleh orang tua mereka, tetapi ketika mereka dewasa dan pandai berburu, mereka pun tidak membalas jasa orang tuanya. Orang tuanya diberikan bagian daging yang sangat keras, daging yang enak hanya mereka makan sendiri. Pada akhir cerita dikisahkan bahwa kedua anak tersebut dikutuk oleh Dewa Okikurumi menjadi burung. Makna ganda cerita

ini adalah bahwa anak harus hormat pada orang tua/kakek, dan juga mengenai kutukan dari dewa terhadap mereka yang durhaka. Sikap respek kepada orang tua adalah nilai universal, dan Ainu melukiskan dengan cara khas Ainu dalam cerita ini.

Kisah cucu durhaka juga terdapat pada kisah “Ekashioppare: Ojiisan ni Fukoushita Kodomo no Hanashi” (‘Cerita Anak yang Tidak Menghormati Kakeknya’). Awalnya adalah sang cucu menganggap kakeknya yang tua renta itu bersikap cerewet dan sangat merepotkan. Sang cucu berpikiran buruk, yaitu menginginkan agar kakeknya cepat meninggal. Lebih jahat lagi, sang cucu memiliki ide untuk membuang kakeknya di suatu tempat.

Ketika dia dalam perjalanan membuang kakeknya itu, sang cucu pun mendapatkan karma dari Dewa Api. Sesampainya di tengah perjalanan, ia menemukan pohon buah *kokuwa*. Baru makan sebuah *kokuwa*, badannya menjadi kaku karena kutukan oleh Dewa Api seperti terungkap berikut ini.

“Dewa Api melihat bagaimana kamu memperlakukan kakekmu, dan Dewa Api memberikan hukuman kepadamu. Mereka yang tidak memperhatikan dan menjaga orang tua, maka akan mendapatkan balasannya” (Kayano, 1993:105).

Secara semiotika, *kokuwa* memiliki makna konotatif karena bukan sembarang buah, tetapi buah sebagai penyebab malapetaka bagi mereka yang berbuat buruk. Kekuatan dewa menjelma ke dalam buah dan memberikan balasan kepada anak durhaka. Secara kultural, anak durhaka tidak akan bisa bebas dari karma buruk yang diperbuat.

Dua cerita yang melukiskan anak tidak respek pada orang tua dan cucu yang berlaku buruk terhadap kakeknya bisa ditafsirkan dalam dua level. Pertama, sebagai bentuk relasi sosial yang tidak harmonis dalam keluarga. Kedua, makna dekonstruktif dari cerita anak/cucu durhaka ini tidak hadir

sebagai bentuk relasi sosial yang patut ditiru, tetapi justru contoh yang harus dihindari. Cerita-cerita yang melukiskan relasi sosial disharmonis di lingkungan keluarga memperkaya tema/subtema cerita Ainu yang menyampaikan pesan dengan cara berlawananan.

Cerita-cerita rakyat Ainu yang menggambarkan relasi sosial di lingkungan masyarakat, bentuk-bentuknya ditentukan oleh kepentingan dan arena tempat hubungan itu dinarasikan. Posisi atau status sosial tokoh-tokoh yang terlibat dalam relasi itu menentukan bentuk-bentuk relasi sosial yang terjadi. Perlakuan terhadap tamu yang berkunjung ke rumah orang, misalnya, akan diterima berbeda jika tamu itu orang asing atau orang yang sudah dikenal, misalnya bagian dari keluarga. Relasi sosial juga terjadi ketika seorang anggota masyarakat memerlukan pertolongan pada orang lain yang dituakan, biasanya orang itu dianggap serba tahu. Relasi sosial di masyarakat tidak selalu dilandasi oleh tata krama yang dihormati, terkadang juga adanya orang-orang yang berkelakuan buruk atau berbuat jahat kepada masyarakat. Di balik bentuk-bentuk relasi sosial yang ada dalam cerita-cerita rakyat Ainu, terkandung nilai-nilai moral yang dijunjung untuk menjaga keharmonisan sosial.

Cerita “*Hitotsubu no Satchiporo*” (Sebutir *Satchiporo*) melukiskan tata krama seseorang bertamu ke rumah orang lain, khususnya dalam konteks rumah tradisional Ainu. Masyarakat Ainu menyebut wilayah perkumpulan rumah-rumah tradisional mereka dengan sebutan *kotan*. *Kotan* terdiri atas rumah-rumah yang berada pada jarak yang bervariasi satu sama lain yang dapat berkisar dari tiga ratus sampai seribu lima ratus kaki (Nomoto, 1999:227). Jarak ini mencegah penyebaran api jika terjadi kebakaran, tetapi memungkinkan orang-orang di satu rumah memanggil orang ke rumah di sebelahnya pada saat keadaan darurat. Secara umum, setiap rumah tangga memiliki jalur sendiri menuju sungai untuk mencari air dan memancing.

Dalam uraiannya tentang praktik yang relevan dengan Shiraoui Aino, Nomoto (1999:227) melaporkan bahwa pada periode Edo rata-rata *kotan* memiliki lima sampai sepuluh rumah dan populasi mulai dari dua puluh lima sampai lima puluh orang. Rumah-rumah tradisional penduduk Aino tidak memiliki pintu kayu untuk diketuk. Jika seseorang berkeinginan untuk mengunjungi rumah orang lain, karena tidak ada yang bisa diketuk, seseorang harus mengeluarkan suara riuh dari tenggorokannya seperti bunyi panjang *he-he-he-he-hem* (baca: eheng eheng), seperti dalam kutipan berikut ini.

Wanita yang berdiri di luar rumah mengeluarkan suara seperti batuk [ehen, ehen] untuk memberi tahu orang rumah tentang kedatangannya.

Seorang wanita setengah baya keluar dari dalam rumah [silakan masuk]”, ia berkata kepada wanita itu, ia hanya melihat sedikit kepada saya kemudian masuk ke dalam rumah. Karena wanita itu masuk ke dalam rumah, saya pun ikut masuk ke dalam rumah, saya duduk di tempat duduk bagian kiri (Kayano, 1993:53—54).

Ada dua tata krama dalam kutipan di atas. Pertama, cara tamu memanggil pemilik rumah saat hendak bertamu. Kedua, cara tuan rumah menyambut dan mengantarkan tamunya ke dalam dan menentukan posisi duduk. Tata krama bertamu merupakan praktik budaya yang mencerminkan relasi sosial masyarakat Aino.

Pola menetap masyarakat Aino menentukan relasi sosial mereka. Dalam cerita “Hirota Kodomo” (Anak yang dipungut) dilukiskan kakak beradik yang tinggal berdua di sebuah rumah yang besar, yang jauh dari rumah-rumah warga lainnya.

“Tidak ada rumah di dekat kami, jadi kami belum pernah melihat manusia lainnya” (Kayano, 1993:77).

Jauhnya letak tempat tinggal mereka dengan rumah penduduk Ainu yang lain membuat kedua tokoh utama dalam cerita ini diungkapkan tidak pernah bertemu dengan orang lain. Kedua tokoh memenuhi kebutuhan hidupnya dengan berladang seperti menanam gandum dan *jewawut*. Pada umumnya memang penduduk Ainu digambarkan tinggal di daerah secara tersebar. Hal ini misalnya bisa disimak dalam cerita “Pukusa no Tamashii” (Jiwa Pohon Pukusa). Tokoh utama cerita menuturkan bahwa dia tinggal di desa yang penduduknya banyak dan tersebar di hulu dan hilir desa.

“Desa tempat saya tinggal adalah desa di mana banyak orang tinggal di hulu dan hilir desa (Kayano, 1993:85)”.

Masyarakat sebagai makhluk sosial tentunya akan saling membutuhkan satu sama lain. Pada beberapa kisah, masyarakat Ainu biasanya meminta tolong kepada kepala desa atau yang lebih dituakan. Ketika mengalami kesulitan seperti dalam cerita “Monoshiri Roujin”, tokoh wanita mencari bantuan kepada orang tua yang dianggap mengetahui cara memecahkan masalah. Judul kisah ini telah menggambarkan hal itu, “Monoshiri Roujin” yang berarti ‘Orang Tua yang Serba Tahu’. Saat itu tokoh wanita cerita menghadapi situasi di mana anak beruang yang ia pelihara bukanlah beruang biasa melainkan siluman *kappa*. Dia berharap agar orang tua yang serba tahu itu dapat memberikannya cara untuk menyingkirkan monster yang menakutkan tersebut. Perjalanan dan keinginannya itu dilukiskan dalam cerita sebagai berikut.

“Sekarang aku akan pergi ke rumah orang tua di Kawashira dan bertanya bagaimana cara menyingkirkan monster itu. Sampai saat itu, tutup pintu rapat-rapat, jangan membuat suara sedikit pun dan tunggu kepulangan saya” (Kayano, 1993:159).

Dua orang wanita menghadapi kesulitan karena bayi beruang yang dipeliharanya bukanlah bayi beruang sungguhan melainkan siluman *kappa*. Salah satu dari mereka memutuskan untuk menanyakan kepada orang tua yang serba tahu. Rumah orang tua itu dikabarkan sangat jauh sehingga harus ditempuh dengan perahu dan perjalanan yang sangat jauh, sedangkan seorang lagi menunggu di rumah. Bentuk relasi sosial dalam cerita ini berdasarkan keperluan. Walaupun lokasi mereka berjauhan, yang berkepentingan juga datang.

Relasi sosial juga tergambar dalam konteks kematian. Secara universal, ekspresi duka cita dalam bentuk melayat. Adalah kewajiban moral untuk warga dalam komunitas untuk melayat jika ada kematian dan tradisi ini mewujudkan bentuk relasi sosial ketika beberapa warga berkumpul. Namun, kewajiban berbelasungkawa juga menuntut seseorang untuk memberikan sedekah dan mengenakan pakaian sepantasnya. Dalam cerita “Pukusa no Tamashii” (Jiwa Pohon Pukusa) tergambar tentang kewajiban melayat itu, tetapi tokoh cerita tidak mampu melakukan karena miskin. Tokoh wanita pada cerita “Pukusa no Tamashii” adalah wanita yang sangat miskin yang tidak memiliki benda maupun pakaian yang pantas untuk dikenakan berbela sungkawa. Wanita miskin pada cerita “Pukusa no Tamashii” dikisahkan membantu istri kepala desa yang tadinya sekarat menjadi sehat kembali. Kepala Desa dan istrinya kemudian datang ke rumah gadis itu dan membawa hadiah sebagai ucapan terima kasih.

“Barang yang dibawa di punggungnya mulai dari banyak kimono, daging kering, ikan kering. Selain itu, ada juga benda berharga yang disebut *Ikorō*” (Kayano, 1993:91).

Cerita ini sangat menarik karena hadir dengan plot yang cukup rumit, seperti terlihat dari kisah hidup perempuan yang miskin, yang tidak mampu melaksanakan kewajibannya, tetapi mendapat bantuan dari suami istri (kepala desa dan

istrinya) yang pernah ditolongnya. Dalam plot yang rumit itu, bentuk-bentuk relasi sosial di lingkungan masyarakat bisa tergambar dengan baik dan menggambarkan bagaimana sebuah tradisi sosial berjalan dengan baik di masyarakat.

Cerita rakyat Ainu tidak saja dipenuhi dengan tokoh-tokoh baik, yang menghargai orang lain, yang siap membantu orang lain, tetapi juga cerita yang menggambarkan orang jahat. Hal ini bersifat universal, artinya hadir dalam cerita rakyat di berbagai tempat di dunia. Cerita “Bachi attari Shirimaotte” (Shirimaotte yang Terkena Hukuman) melukiskan kisah seorang laki-laki yang pekerjaannya menipu, memeras, atau membuat keonaran di masyarakat. Perbuatan buruknya itu menakutkan warga yang dikunjungi karena pasti barangnya dicuri. Namun, hukum karma berlaku padanya, buktinya di akhir cerita dia dikejar oleh masyarakat, dipukuli, sampai akhirnya tidak berdaya, tidak bisa berjalan, dan terpaksa menghentikan perbuatan jahatnya.

Bagaimana sosok tokoh jahat ini, dituturkan oleh sang tokoh sendiri dalam kutipan berikut.

“Saya orang Ainu yang tinggal di muara Sungai Ishikari, bernama Shirimaotte, mulut saya pintar, selain itu otot saya pun kuat, saya berjalan sambil membuat keonaran di sana-sini. Saya akan selalu mengeluh di rumah yang saya kunjungi mengenai cara mereka menerima saya, apakah makanan dihidangkan terlalu cepat atau lambat, atau hal-hal kecil lainnya, saya juga mengambil harta dari rumah tersebut” (Kayano, 1993:94).

Seorang tokoh yang dikenal dengan nama Shirimaotte suka membuat keonaran di desanya. Perkara kecil sekali pun ia besar-besarkan dan ia sangat suka mencuri. Untuk membuatnya kaya dengan mudah tak jarang ia membohongi penduduk desa, misalnya dengan mengatakan bahwa ayah mereka yang telah meninggal memiliki hutang kepada ayahnya. Ini adalah akhir kebohongan Shirimaotte karena keenam saudara yang

dibohongi tidak mempercayainya, dan ia melarikan diri. Di tengah pelariannya ia bertemu dengan beberapa orang yang ingin menangkapnya, dan menemukan karmanya ketika ia bertemu dengan seorang wanita. Wanita itu diperdaya agar mau menukar kimono yang sedang dipakainya.

Wanita yang ternyata Dewa Rubah itu sengaja memberikan kimono tersebut karena tahu bahwa orang di depannya adalah Shirimaotte yang jahat.

“Oleh karena kamu kasar dan merusak desa di sana sini, seperti manusia, dewa pun bersedih melihat tingkahmu. Sebagai ganjarannya, para dewa telah berunding, karena kamu telah memperdaya Dewa Rubah wanita dengan menukar kimononya, kamu kami ubah menjadi rubah. Jika kamu kami biarkan, pasti kamu akan membuat onar lagi di desa dan orang-orang menjadi sedih” (Kayano, 1993:210).

Ganjaran pertama yang diterima Shirimaotte adalah dewa mengubahnya menjadi rubah, tetapi hal itu hanya sesaat, esoknya ia kembali menjadi manusia. Setelah ia kembali menjadi manusia ia pun mendapat ganjaran dari masyarakat yang pernah ditipunya, yaitu dipukuli sampai tidak berdaya sehingga ia pun tidak dapat berjalan apa lagi berburu. Cerita ini menggambarkan relasi sosial yang menimbulkan ketidakharmonisan di masyarakat, tetapi pesan yang sesungguhnya disampaikan adalah kebalikannya, yakni agar pembaca tidak meniru perilaku buruk tokoh laki-laki dalam cerita karena hukum karma segera memberikan vonisnya.

Perbandingan Narasi Wacana Sistem Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Berdasarkan analisis di atas, cerita-cerita Bali Aga dan Ainu memiliki persamaan dan perbedaan dalam mengekspresikan sistem sosial. Tanpa mengabaikan isi dan pesan moral yang

terkandung di dalamnya, cerita-cerita kedua masyarakat yang dianalisis menunjukkan setidaknya-tidaknya dua bentuk relasi sosial yang muncul berulang dalam cerita kedua etnik. Kedua relasi sosial itu adalah (a) relasi sosial di lingkungan keluarga dan (b) relasi sosial di lingkungan masyarakat. Dari kedua bentuk relasi sosial itu, terdapat beberapa persamaan dan perbedaan dalam cerita etnik Bali Aga dan Ainu.

Secara komparatif, persamaan bentuk-bentuk relasi sosial dan wacana sistem sosial dalam kedua cerita rakyat tersebut dapat dirumuskan dalam tiga hal berikut. Pertama, relasi sosial di lingkungan rumah tangga dalam cerita Bali Aga dan Ainu sama-sama menekankan pentingnya nilai harmonis dalam keluarga. Pentingnya keharmonisan itu tampak pada adanya sikap hormat-menghormati sesama anggota keluarga, seperti respek anak kepada orang tua, antara suami dan istri, atau sesama saudara (adik-kakak). Hubungan harmonis itu bukanlah sesuatu yang terjadi begitu saja, tetapi bersifat dinamis dan diperjuangkan oleh tokoh-tokoh yang terlibat dalam relasi sosial itu. Dalam cerita Bali Aga yang berjudul “Pan Kasih tekèn Mèn Kasih” (Pak Kasih dan Bu Kasih), misalnya, tampak kesetiaan antara suami dan istri, baik pada saat mereka miskin, saat mereka kaya, dan saat mereka kembali miskin. Mereka selalu setia dan saling mengasihi sesuai dengan makna namanya ‘kasih’. Dalam cerita “Mono shiri Roujin” (Orang Tua yang Serba Tahu), seorang istri meminta suaminya untuk menikah lagi dengan istri kedua agar mereka mempunyai keturunan. Memiliki anak sebagai generasi penerus dalam keluarga Ainu sangat penting. Daripada sedih berkepanjangan tanpa anak, keputusan istri meminta suaminya menikah adalah untuk membangun keharmonisan keluarga.

Kedua, relasi sosial di tingkat masyarakat dalam cerita Bali Aga dan Ainu juga menyajikan betapa pentingnya harmoni sosial dalam masyarakat yang ditandai dengan bentuk-bentuk relasi sosial tolong-menolong sesama anggota masyarakat. Masyarakat bekerja sama menyelesaikan masalah bersama yang mengganggu

kedamaian masyarakat. Cerita “I Raksasa” dari Bali Aga adalah contoh bagaimana masyarakat bekerja bersama untuk mencari solusi untuk membunuh raksasa yang ternyata sering menculik penari rejang saat menari untuk upacara di desa. Dalam cerita Ainu, bentuk relasi sosial tolong-menolong dituturkan dalam kisah kehidupan seseorang dalam masyarakat yang senantiasa memerlukan bantuan warga lain. Ini adalah wacana bahwa keharmonisan sosial ditandai dengan hadirnya berbagai norma atau tata krama yang perlu dihormati warga. Cerita “Hitotsubuno Satchiporo” (Sebutir Satchiporo) menuturkan pergaulan sosial dalam bertamu di dalam masyarakat Ainu dengan tata krama tertentu. Selain itu, cerita ini juga menggambarkan bagaimana pola menetap masyarakat dalam sebuah desa (*kotan*). Relasi sosial harmonis ini merupakan wacana kearifan lokal yang tersirat dalam cerita rakyat untuk diteruskan dari generasi ke generasi.

Ketiga, bentuk-bentuk relasi sosial untuk membangun keharmonisan masyarakat dalam cerita-cerita rakyat Bali Aga dan Ainu tidak selalu ditampilkan dalam narasi yang menggambarkan hubungan-hubungan saling menghormati atau saling berbalas budi. Sebaliknya, ada juga cerita yang tokohnya ditampilkan sebagai orang jahat, suka mencuri, membuat kehonaran sosial. Dalam cerita rakyat Bali, hal ini tampak pada cerita “I Nangka” yang tokohnya gemar mencuri, sedangkan dalam cerita Ainu tampak pada “Bachiattari Shirimaotte” (Shirimaotte yang Terkena Hukuman), yang tokohnya dilukiskan selalu membuat keonaran dan merampas milik warga. Cerita dengan tokoh jahat ini mengalami nasib sama di akhir cerita, yakni ditangkap dan dipukuli oleh masyarakat sampai mati (I Nangka) dan tidak berdaya (Bachiattari Shirimaotte). Bentuk relasi sosial yang bertema keonaran ini sama-sama dimaksudkan untuk menyampaikan pesan agar warga tidak meniru perbuatan tokoh karena hal itu tidak sesuai dengan tujuan kehidupan sosial.

Selain persamaan tersebut, terdapat perbedaan dalam isi cerita. Dalam cerita Ainu orientasi pada pentingnya keturunan sebagai pelanjut generasi tampak sangat menonjol. Hal ini tampak pada usaha-usaha tokoh cerita yang mendorong anak-anak mereka untuk menikah bahkan dicarikan jodoh sehingga bisa mempunyai anak dan keturunan. Bagi pasangan suami istri yang tidak mempunyai anak, tokoh perempuannya bahkan menyuruh suaminya menikah lagi, sebuah kerelaan yang berat, tetapi orientasinya jelas demi keturunan. Atau, pasangan suami-istri yang tidak mempunyai anak akan mengangkut anak atau mengajak binatang untuk hidup di rumahnya yang dianggap sebagai anak. Sebaliknya, dalam cerita Bali Aga, tema pentingnya keturunan tidak tampak. Yang banyak muncul adalah kisah-kisah keluarga yang bekerja keras menyambung hidup atau mengubah hidup dari miskin menjadi kaya. Pekerja keras dalam cerita Bali Aga tidak menjadi kaya karena mereka bekerja habis-habisan, tetapi umumnya karena mereka mendapat anugerah atau jimat dari Tuhan, dewa, atau dari makhluk gaib. Akan tetapi, kelanggengan anugerah jimat itu ditentukan oleh keserakahan atau kemuliaan tokoh cerita. Dalam arti, kalau tokoh cerita yang memiliki jimat serakah, tuah dari jimat itu akan hilang, dan mereka miskin kembali, dan hidup sebagai keluarga biasa dalam sistem sosial masyarakat.

Perbedaan dalam narasi sistem sosial antara cerita masyarakat Bali Aga dan Ainu selain memberikan kisah-kisah cerita yang menarik dan menghibur juga jelas sekali merefleksikan sistem nilai atau tata krama yang dianut kedua masyarakat. Sistem nilai atau tata krama itu merupakan dasar bagi masyarakat untuk membangun keharmonisan sosial di masyarakat. Sampai di sini, cerita rakyat bagi kedua masyarakat, meminjam konsep semiotika Barthes, adalah wahana untuk meneguhkan mitos dan nilai-nilai keharmonisan sosial yang dijunjung masyarakat. Cerita rakyat Bali Aga SCTPB dan Ainu merupakan media menanamkan ideologi atas kearifan lokal yang dipercaya masyarakat masing-masing sebagai fondasi

untuk menciptakan keluarga dan masyarakat yang harmonis. Dengan menyimak cerita rakyat Bali Aga dan Ainu, pembaca bisa mendapatkan gambaran sistem sosial ideal yang dijunjung kedua masyarakat.

BAB 5

Wacana Pelestarian Sumber Daya Alam dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Pendahuluan

Dalam dua bab sebelumnya (III dan IV) dibahas bagaimana wacana sistem kepercayaan dan hubungan sosial dilukiskan dalam cerita rakyat, dalam bab ini dibahas wacana kearifan lokal tentang pelestarian sumber daya alam dalam cerita-cerita rakyat Bali Aga dan Ainu. Tujuannya adalah untuk mengetahui bentuk gagasan, pandangan, sikap, dan perilaku masyarakat terhadap alam lingkungannya dan kaitannya dengan sistem kepercayaan dan nilai-nilai budaya yang dianut masing-masing masyarakat dinarasikan dalam cerita rakyatnya. Masyarakat Bali Aga dan Ainu memiliki kemiripan kepercayaan pada alam. Mereka sama-sama percaya bahwa segala yang ada di alam ini memiliki spirit (Simpson, 1986; Keira dan Keira, 1999:235). Masyarakat Bali Aga menganggap hutan sebagai kawasan suci yang harus dihormati dan diberikan upacara di dan untuk hutan (Wijana, 2014:290). Masyarakat Ainu juga menganggap alam harus dihormati karena merupakan sumber kehidupan. Penghormatan kepada alam bisa dilaksanakan lewat ritual, misalnya binatang yang ditangkap dan disembelih atau

pohon yang dipotong harus diupacarai dengan mengembalikan rohnya ke alam dewa, kalau tidak alam tidak akan memberikan bahan bagi kehidupan manusia lagi (Sjoberg, 1993:57—58).

Objek kajian adalah cerita yang dipilih secara selektif yang mengandung tema, subtema, latar mengenai alam dan lingkungan. Yang dimaksudkan dengan alam di sini adalah alam dalam arti luas, yaitu alam beserta isinya seperti tumbuhan dan hewan atau binatang, serta alam sebagai sumber daya kehidupan.

Hubungan Manusia dengan Alam dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Cerita rakyat Bali Aga, walaupun kisahnya sederhana dan alurnya tampak linier, ternyata banyak mengandung tema dan subtema yang menarik mengenai hubungan manusia dengan alam dan pesan-pesan moral tentang pelestarian alam di dalamnya. Demikian pula pada kisah-kisah cerita rakyat Ainu. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa hal. Pertama, kalimat pembuka cerita pada umumnya adalah keterangan mengenai alam atau daerah tempat tinggal tokoh dan cara mereka mendapatkan makanan, termasuk berburu dan menangkap ikan salmon. Rusa dan salmon merupakan dua makanan penting Ainu di masa lalu (Hudson, 2014:126). Kedua, tokoh-tokoh cerita rakyat tak hanya manusia biasa, tetapi juga binatang dan binatang-binatang itu dilukiskan hidup di alam. Ketiga, nama-nama tempat dalam cerita tidak saja berperan sebagai latar cerita (*setting*), tetapi juga sebagai tempat yang merupakan sumber penghidupan tokoh cerita. Interaksi antara tokoh-tokoh cerita rakyat Ainu dengan alam dalam cerita rakyat mereka merefleksikan kehidupan masyarakat Ainu yang harmonis dengan alam (Walker, 2001:122; Hudson, Lewallen, dan Watson, 2014:1—24).

Pentingnya alam dalam kehidupan masyarakat Ainu disampaikan beberapa ahli. Walker (2001) dalam buku *The*

conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590–1800 (Penaklukan Tanah Ainu: Ekologi dan Budaya dalam Ekspansi Jepang, 1590–1800) menyebutkan bahwa hutan merupakan tempat warga untuk berburu sebagai bagian dari usaha menyambung hidup. Menurut Walker (2001:122) “*hunting constituted an important part of their subsistence practice*, artinya ‘berburu merupakan bagian penting dalam penghidupan masyarakat Ainu’. Binatang hasil buruan, seperti beruang, tidak saja untuk dimakan dagingnya, tetapi juga untuk dijual kulit dan bulunya, sehingga pekerjaan berburu di alam juga menimbulkan mata pencaharian lanjutan seperti berdagang. Mengenai dekatnya Ainu dengan alam juga disampaikan oleh tiga penulis Hudson, Ann-elise Lewallen, dan Mark K. Watson (2014) dalam bukunya *Beyond Ainu studies: Changing Academic and Public Perspectives* (Melampaui Studi Ainu: Mengubah Perspektif Akademik dan Publik). Mereka menegaskan bahwa salah satu citra Ainu sebagai masyarakat yang tinggal di bagian utara Jepang adalah “*tied to the forests, lakes, and coastlines of Hokkaido, Sakhalin, and the Kurils*” (2014:13), artinya ‘terikat pada hutan, danau-danau, dan pesisir dari Hokkaido, Sakhalin, dan the Kurils’. Berbeda dengan Walker, Hudson dkk menambahkan “danau” sebagai tempat penting bagi warga Ainu.

Masyarakat Ainu yang sebagian besar tinggal di Hokkaido menggantungkan kehidupannya pada alam. Hokkaido merupakan pulau paling utara Jepang yang memiliki cuaca paling dingin. Bagian barat Hokkaido menerima salju paling banyak dalam musim dingin (Walker, 2001:75–76). Perangai alam ini memberikan pelajaran hidup pada masyarakat Ainu. Seperti ditulis Walker, pada saat musim dingin, binatang-binatang seperti beruang cokelat, rubah merah, dan burung elang laut, bermigrasi ke daerah Ezo (Hokkaido) untuk mencari makan. Di tempat itulah pemburu Ainu memasang perangkap dan menembak atau memanahnya untuk mencari kulit dan bulunya untuk diperdagangkan (Walker, 2001:76). Iklim alam

mengajarkan Ainu mengenai cara-cara dan waktu yang tepat untuk berburu.

Selain itu, ketika musim dingin banyak tumbuhan termasuk sayur yang tidak bisa hidup, sementara kebutuhan akan bahan makanan dari alam sangat esensial. Kondisi alam ini membuat mereka beradaptasi sehingga dalam perjalanan waktu terbentuk kebiasaan hidup masyarakat Ainu dalam berinteraksi dengan alam. Salah satu bukti, misalnya, kebiasaan mereka dalam cara mengawetkan makanan untuk empat musim (gugur, dingin, semi, panas). Jauh sebelum teknologi tiba dalam hal mengawetkan makanan, masyarakat Ainu sudah membangun kecakapan itu untuk *survive* (bertahan hidup) dalam empat musim.

Keterampilan hidup yang berkaitan dengan alam itu tercermin dalam cerita rakyat mereka. Cerita rakyat Bali Aga yang berkaitan dengan hubungan masyarakat Ainu dengan alam yang bisa dikategorikan menjadi empat berdasarkan tema dan subtema yang dikandungnya. Keempat kategori itu adalah cerita rakyat yang bertema (1) alam sebagai sumber kehidupan; (2) alam sebagai sumber pengetahuan atau keterampilan tradisional; (3) perilaku negatif terhadap alam dan isinya, dan (4) sakralisasi alam sebagai pesan pelestarian.

Alam Sebagai Sumber Pengetahuan dalam Cerita Rakyat Bali Aga

Banyak cerita rakyat Bali Aga yang menjadikan alam sebagai *setting* (latar) cerita. Alam yang sering muncul dalam cerita adalah *alas* (hutan), sungai, sawah, atau ladang. Lebih dari sekadar latar cerita, wujud atau narasi tentang alam dalam cerita-cerita tersebut juga menjadi sumber penghidupan tokoh-tokoh cerita. Hutan, misalnya, menjadi tempat bagi tokoh cerita untuk berburu, mencari sayur-mayur atau kayu bakar untuk dijual ke pasar. Sungai merupakan tempat untuk menangkap

undang, sedangkan sawah ladang adalah tempat untuk bertani dan beternak, misalnya babi. Cerita “Pan Kasih tekén Mén Kasih” menjadikan hutan sebagai sumber penghidupan, cerita “I Gesah Ring Ni Gesih” melukiskan alam sungai sebagai sumber penghidupan, sedangkan cerita “I Rasa” menjadikan ladang sebagai sumber mata pencaharian. Sama dengan itu, cerita “I Lacung” dan “Celeng Alasan Ngamatiang Macan” (Cerita Babi Hutan Membunuh Harimau), juga mengandung narasi walau sepintas mengenai tokoh cerita yang mencari makanan ke hutan atau bertani dengan sistem gaga di ladang.

Pembaca yang menyimak cerita-cerita rakyat Bali Aga tidak saja akan mendapatkan kisah tokoh-tokoh cerita serta nilai moral yang ada di baliknya, tetapi juga akan mendapatkan pengetahuan tradisional yang berkaitan dengan mata pencaharian dan keterampilan yang berguna lainnya dalam kehidupan masyarakat pemilik cerita. Pengetahuan tradisional atau keterampilan tersebut misalnya cara berladang, cara menangkap ikan, cara berburu, cara mendulang tuak, atau cara membuat gula nira, serta cara menangkap dan memasak lauk sinayu.

Pengetahuan teknik berburu binatang buas dengan menggunakan tulup, misalnya, tersaji dalam beberapa cerita seperti “Danè Banjah”, “Pan Pagut”, “Racèn Nampah Samong”, dan “I Lunak”. Pengetahuan tentang berladang gaga bisa disimak dalam beberapa cerita seperti “I Rasa” dan cerita “Pan Tumpit”. Dalam cerita-cerita tersebut, pengetahuan tradisional atau peralatan tradisional untuk melaksanakan pekerjaan ada yang disinggung sepintas ada juga secara rinci. Meski terbatas, karena ceritanya memang agak ringkas, informasi mengenai mata pencaharian, proses kerja, dan peralatan yang digunakan cukup memberikan informasi mengenai pengetahuan keterampilan manusia yang berkaitan dengan alam.

Tiga contoh cerita menarik yang mengandung pengetahuan tradisional yang padat adalah “I Rasa” (cerita dari Desa

Tigawasa), cerita “Anak Matuwakan” (dari Desa Pedawa), dan cerita “Sinayu” (dari Desa Pedawa). Cerita “I Rasa” yang sudah dibahas di atas mengandung informasi mengenai cara berladang dengan sistem *ngaga*. Walaupun pengetahuan tradisional ini dituturkan dalam tulisan naratif, pengetahuan yang dituangkan mengenai proses berladang sistem *ngaga* tetap bersifat faktual dan informatif. Cerita ini mengandung ciri sebagai teks eksposisi, yang menurut teori semiotika Barthes, mesti dibaca secara denotatif. Secara konotatif, *ngaga* memiliki makna yang berkaitan dengan budaya pertanian masyarakat Bali Aga SCTPB.

Tokoh Rasa termasuk orang miskin di desanya, ketika hendak mencoba berladang, sebagai orang yang tidak mempunyai tanah untuk itu, dia meminjam ladang ke pemuka desa. Permintaannya dipenuhi karena dia orang yang berperilaku baik (*apan melah tingkah I Rasanè*) dan tidak pernah mencuri (*nda taèn ya ngamaling*) (Rata dkk., 1987:64). Sesudah diizinkan menggunakan sebidang tanah, mulailah dia *ngaga* dengan tahapan berikut.

“...awal dari *ngaga* dia mulai merabas. Selesai dia merabas dijemur hasil rabasan tersebut. Sesudah kering kemudian dibakar, lalu dibersihkan, sudah bersih sawahnya. Kemudian dia meminjam bibit padi pada tetangganya untuk ditanam, sudah dapat meminjam, kemudian dia *ngingsak* (menginjak-nginjak padi untuk dijadikan gabah). Lalu dia *najuk* (menanam), ditunggulah padi itu, dibuatkan dangau di sawah, sesudah selesai, dia menetap di dangau di sawah itu” (Rata dkk., 1987: 62—65).

Zaman dahulu penduduk Desa Bali Aga menggunakan metode *ngaga*, menanam padi di lahan kering dipadukan dengan sistem ‘tumpang sari’, yaitu menanam padi beserta tanaman lainnya. Dalam bukunya *Catur Desa*, Simpen A.B (1986:16) menjelaskan dengan cukup detail mengenai proses *ngaga*, dimulai dari dengan mencari *kuhum* (hutan pegagan), tempat orang akan *ngaga*. Dalam cerita, I Rasa dilukiskan tidak memiliki

tempat *ngaga*, sehingga dia mencari *kuhum* dengan meminjam ke desa.

Proses dimulai pada waktu *sasih karo* (kira-kira bulan Agustus). Setelah bintang waluku (*tenggala*) terlihat, tujuh hari kemudian mulailah proses *nakdak* (merabas hutan), setelah selesai *nakdak* tempat tersebut dikeringkan selama sebulan lalu dibakar. Sebelum membakarnya, mereka memancarkan *puhung* (perian bambu berisi air ditancapkan berkeliling). Setelah itu barulah di-*sunu* (dibakar) dengan ucapan “*enduh sempulung, enduh sempulung, enduh sempulung*” (pergi, pergi jangan ganggu kami) , sebanyak tiga kali dimaksudkan agar *sarwa lelembut* (makhluk halus) menyingkir dari sana. Keesokan harinya dilakukan *ngrabag*, membakar sisa-sisa kayu yang belum terbakar.

Pada *sasih ke-5* (November) atau permulaan *sasih ke-6* (Desember), masyarakat mulai menanam padi. Hal pertama yang dilakukan adalah *ngingsak*, yaitu menginjak-nginjak padi untuk dijadikan *jijih* (gabah). Setelah mereka mempunyai gabah, lalu mereka *nganjan* meminta tolong kepada pemuda-pemudi untuk membantu *metajuk* (menanam padi). Untuk mengawasi padinya kemudian, maka mereka membuat *ranggon* (dangau), tingginya kurang lebih 5 meter berisi balai-balai tempat duduk (Simpén, 1986:17—18). Setelah vakum hampir 50 tahun, masyarakat Pedawa kembali melaksanakan penanaman padi secara *ngaga*, dilaksanakan bulan Desember 2018, pasti musim hujan, dan panen enam bulan kemudian. Kembalinya mereka menanam padi gaga karena kebutuhan akan beras gaga dari panen tanah setempat untuk sesajen upacara (lihat Pengantar). Cara pelaksanaan *ngaga* dewasa ini dengan yang tertuang di cerita rakyat mirip sekali, berarti cerita rakyat atau tradisi lisan memang merupakan repositori kearifan lokal.

Uraian proses *ngaga* dalam buku Simpen dan dalam cerita “I Rasa” pada dasarnya sama, istilah-istilah yang digunakan pun sama seperti *ngingsak* dan *najuk*. Ada juga dipakai kata bersinonim, seperti *ranggon* (dalam Simpen) dan *kubu* (dalam cerita).

Pada upacara desa hanya padi yang berasal dari proses *ngaga* inilah yang dapat dipersembahkan di pura. Menanam padi dengan *ngaga* ini sangat bergantung pada air hujan sehingga metode ini dewasa ini sudah banyak ditinggalkan karena kurang efisien. Selain itu, dari segi ekonomi masyarakat banyak yang beralih menanam kopi maupun cengkeh (Wawancara Made Suadarma, 8 April 2017). Jika kelak *ngaga* tidak lagi dipraktikkan dalam kehidupan masyarakat, misalnya karena lahan terbatas atau *ngaga* kurang ekonomis karena panennya enam bulan, tetapi pengetahuan bercocok tanam ini tetap tersimpan dalam cerita rakyat dan teks eksposisi lain yang saling melengkapi.

Dalam cerita ringkas yang tertuang dalam 2,5 halaman, sekitar dua per tiga halaman digunakan untuk menuturkan proses berladang dengan sistem *gaga*, yang tahap-tahapannya merupakan pengetahuan mengenai keterampilan tradisional. Ketika menanam dengan sistem *gaga*, tokoh cerita I Rasa tidak saja menanam padi, tetapi juga tanaman berguna lainnya, seperti bisa disimak di bawah ini.

“...menanam jagung, sawi, keladi, dan jahe kencur. Juga botor, waluh, ucu, undis, dan ketela, biaung, jawa, jail, godem, itu semua isi ladang semua ditanam oleh I Rasa dan ibunya” (Rata dkk., 1987:62—65).

Di akhir cerita dituturkan semua tanamannya berbuah, lalu dipanen. Hasil panen digunakan untuk mengembalikan bibit-bibit yang dia pinjam, sisanya barulah dimakan. Lama kelamaan, Rasa tinggal di ladang itu, membuat pondok, dan terus rajin bekerja, akhirnya mereka bisa makan. Pesan cerita ini bahwa manusia tergantung pada alam. Untuk itu, manusia tidak boleh malas, dan tidak boleh merusak alam. Merusak alam dengan mengeksploitasi secara berlebihan akan mengancam habisnya sumber penghidupan. Dua cerita lainnya yang dibahas juga memiliki pesan moral bahwa kerja keras sangat diperlukan untuk dapat penghidupan dari alam. Dengan kata lain, manusia

tidak akan mati kelaparan kalau bisa mengolah alam menjadi sumber kehidupan. Manusia wajib melestarikan alam sebagai sumber kehidupan.

Selain pengetahuan tradisional *ngaga*, pengetahuan cara membuat tuak juga menjadi tema cerita Bali Aga seperti bisa disimak dalam “Satua Anak Matuwakan” (Cerita Membuat Tuak), sebuah cerita dari Desa Pedawa. Kata *matuwakan* dapat memiliki dua arti yaitu ‘membuat tuak’ atau ‘minum tuak’. Kedua maknanya berkaitan karena tradisi minum tuak mengisyaratkan kegiatan membuat tuak. Orang yang membuat tuak, menjual tuaknya ke pasar atau ke tempat perjamuan sore di tepi jalan. Tuak adalah minuman populer di kalangan orang tua di Bali zaman dulu, dewasa ini tuak masih tergolong minuman yang dikonsumsi kalangan dewasa. Tradisi membuat tuak masih berlangsung di daerah-daerah perdesaan di Bali, terutama di daerah yang memiliki ladang kelapa atau enau. Tuak bisa ditampung dari tetesan pohon enau (*jaka*) atau pohon kelapa. Dalam “Satua Anak Matuwakan”, sumber tuak adalah pohon *jaka*.

Isi “Satua Anak Matuwakan” ini menarik karena pada judulnya terdapat kata *satua*, tetapi kisah di dalamnya bukanlah merupakan narasi melainkan eksposisi.

Pertama-tama [pembuat tuak] melihat-lihat pohon enau yang mempunyai *dangul* (tangkai buah enau) untuk dijadikan sumber tuak. Sesudah terlihat *dangul* di pohon enau, lalu pohon itu dipanjat, sampai di atas, lalu *dangul* itu dibersihkan kelopaknya, kemudian diikat-ikat. Ini disebut proses *mahpahang* (membersihkan kelopak). Sesudah itu, *dangul* dicacah, dicacah setiap lima hari, setiap hari Umanis. Sesudah melakukan tujuh—delapan kali, barulah mendapatkan tirisian enau bagus. Di pucuk *dangul* itu akan menetes tuak (Rata dkk., 1987:122).

Secara intrinsik, cerita “Satua Anak Matuwakan” tidak memiliki tokoh atau konflik. Cerita hanya menuturkan langkah-langkah bagaimana orang di Desa Pedawa dan juga Desa Tigawasa membuat tuak dan membuat gula nira. Cerita dimulai dari awal menanam enau, setelah kira-kira *kutus yangken* (delapan tahun) sampai enau berbuah beluluk. Di bawah buah itu ada *puji*, yang ditiris untuk mencari nira. Tetesan tuak dari *puji* itu disalurkan lewat serongsong yang terbuat dari daun/kelopak enau sehingga tertampung ke penampungan berupa tabung bambu. *Puji* itu ditiris setiap pagi dan sore sehingga tuak senantiasa deras menetes. Penampung yang penuh berisi tuak diganti dengan tabung penampung baru. Dijelaskan teknik membuat agar tuak terasa manis, seperti berikut.

Lagipula tuak itu bisa manis karena dicampurkan dengan buah manggis, buah kayu pradah, kayu empag, ada juga dengan lumut. Abu itu diganti setiap pagi dan sore (Rata dkk., 1987:122).

Selain proses membuat tuak, cerita juga memaparkan pengetahuan tradisional mengolah tuak menjadi gula. Tidak saja sampai di sana, narasi juga menyebutkan informasi harga jual gula di pasar Pedawa dan Tigawasa. Untuk menjadikannya gula, tuak dipanasi selama lima jam, mulai pukul 07.00—12.00. Sesudah berubah menjadi gula, ditaburkan *tingkih* (kemiri). Kalau tidak ada kemiri, bisa menggunakan kelapa yang sudah tua. Sesudah menjadi gula, dituangkan ke dalam *kau* (mangkok terbuat dari batok kelapa). Gula cair dikeringkan di *kau* sehingga berbentuk sesuai dengan bentuk *kau*. Jika memiliki banyak tuak, berarti bisa membuat banyak gula, banyak yang bisa dijual untuk penghasilan dan pembayaran pekerjaan meniris tuak. Cerita menuturkan harga gula berbeda, kalau di Pedawa harga *sebungkul* (sebiji) gula adalah satu beggol (ukuran mata uang lama, tahun 1950-an), sedangkan di Tigawasa harga *sebungkul* adalah satu sen. Harga gula tergolong mahal karena memang

sulit dan berat mencari tuak sebagai bahan baku gula.

Tradisi mencari tuak dan membuat gula berlanjut sampai sekarang di desa-desa di Bali, termasuk di Pedawa. Gula aren khas Desa Pedawa memiliki rasa yang khas, saat ini (2021) harga gula ini Rp35.000,00/kg lebih mahal Rp5.000,00-Rp10.000,00 dibandingkan dengan gula aren daerah lain. Para petani di Desa Pedawa menjadikan gula aren sebagai sarapan mereka ditemani secangkir kopi. Saat ini keahlian membuat gula aren masih diwariskan secara turun-temurun hanya saja banyak anak muda Desa Pedawa yang enggan untuk menggeluti pekerjaan ini (Wawancara I Wayan Ariawan, 20 Agustus 2021).

Proses membuat gula ini dijadikan daya tarik wisata di Desa Pedawa. Di dekat pohon enau tempat mencari tuak, dibangun sebuah pondok sebagai dapur tempat peragaan membuat gula. Wisatawan yang berkunjung ke Tigawasa atau Pedawa bisa langsung mencoba membuat gula. Wisatawan tidak saja melihat warga membuat gula, tetapi juga mengalami sebuah tren baru dalam berwisata yang dikenal dengan *tourist experience* (pengalaman wisatawan). Di objek wisata Rumah Hobbit di Pedawa ada kafe yang menyajikan kopi dengan gula aren, sajian unik yang menambah pengalaman unik wisatawan.

Keseluruhan isi teks adalah pengetahuan tradisional masyarakat yang berkaitan dengan alam sebagai sumber penghidupan dan cara-cara mengolah hasil alam menjadi multifungsi untuk kebutuhan sehari-hari. Multifungsi maksudnya adalah seperti mengolah hasil alam dari bunga enau menjadi tuak, dari tuak menjadi gula, dari gula (untuk pemanis kue dan kopi) untuk dijadikan barang konsumsi. Dengan munculnya peluang pengembangan pariwisata di Tigawasa dan Pedawa, tradisi mencari tuak dan membuat gula dikemas menjadi daya tarik wisata dengan memperkenalkan kepada wisatawan proses membuat gula dari menderes tuak. Wisatawan diajak melihat pohon enau yang kebetulan di sana terdapat batu raksasa (tema dari cerita “I Raksasa”). Sudah ada wisatawan

yang berkunjung ke tempat ini walau jumlahnya kecil, antara 8—35 orang, terutama pada saat akhir pekan atau liburan. Dengan berkunjung ke sana mereka tidak saja dapat melihat lanskap alam Bali Aga yang indah, tetapi juga dapat menyimak mitos batu raksasa dan pengetahuan tradisional masyarakat setempat dalam mengolah hasil alam untuk kehidupan.

Cerita “Sinayu” menarik karena merupakan teks naratif yang mengisahkan seluk-beluk mengolah serangga *sinayu* menjadi lauk-pauk. Dalam cerita ini dituturkan secara detail, metamorfosis *sinayu* dari ulat menjadi *sinayu* (*sindet*, *bekukang*, *ayong-ayong*) dan cara hidupnya. Setelah menjadi *sinayu*, serangga yang ukurannya sebesar kemiri ini memiliki sayap dan bisa terbang. Saat menjadi ulat hidupnya di tanah, setelah menjadi *sinayu* hidupnya di pohon. Cara menangkap *sinayu* juga dituturkan dalam cerita ini, yaitu dengan menggunakan getah atau menggosok pohon tempat hinggapnya, yaitu pohon *sure* (*surian*), dan saat berjatuhan mereka akan tertangkap jaring yang dipasang di bawah. *Sinayu* berbiak saat bulan Maret/April setiap tahun. Di Pedawa, banyak orang yang suka dengan lauk *sinayu* hingga dewasa ini. Cerita juga menuturkan cara mengolah masakan *sinayu*, seperti memasaknya menjadi lauk gerang dengan cara digoreng, bisa juga dengan cara dikukus, atau ditumbuk dengan *uyah asemin* (garam dan asem). Unsur naratif kisah ini tanpa alur (*plot*), tetapi jelas bahwa cerita ini menyajikan pengetahuan tradisional mengenai seluk-beluk *sinayu* dan cara memasaknya. Selain itu, cerita ini juga menunjukkan relevansi kearifan lokal dalam cerita rakyat terhadap kehidupan praktis dewasa ini.

Pengetahuan tradisional lokal lainnya yang sering muncul sepiantas atau secara agak detail dalam cerita Bali Aga adalah menangkap ikan seperti udang atau belut dengan bubu. Cerita “Bapa Bangsing tekèn I Belog” (Pak Bangsing dengan I Belog), dua sahabat yang satu cerdik dan kaya yang satu bodoh dan menjadi bahan olok-olok. Dalam cerita ini, kata *belog* memiliki

makna denotatif 'bodoh'. Cerita ini menuturkan kedua sahabat ini bekerja mencari belut dengan memasang bubu. Pak Bangsing selalu cerdik mendapatkan banyak belut dengan mencuri isi bubu sahabatnya Belog. Karena bodoh, I Belog tidak tahu dia diolok-olok sampai akhirnya dewa turun menjadi burung untuk menolongnya, memberitahukan dia bahwa tangkapan bubunya selalu dicuri Pan Bangsing. Burung jelmaan dewa itu pun memberikan kekayaan kepada Belog berupa rumah, sawah, dan lain-lain, sementara Pak Bangsing jatuh miskin akibat perilaku buruknya. Dalam kisah yang menarik ini, tertuang pengetahuan tradisional menangkap belut dengan memasang bubu. Ada cara-cara memasang bubu malam hari, umpan yang diperlukan serta pengambilannya keesokan paginya. Pengetahuan tradisional itu tertuang dalam dialog antara tokoh Pak Basing dan Belog.

“Pak Bangsing bagaimana caranya memasang bubu belut. Apa yang dipakai umpan Pak Bangsing?”

Menyahut kemudian Pak Bangsing, ”Kalau pasang bubu belut, kamu harus mencari jelati dan daun kasimbukan. Tetak halus kental keduanya, sesudah legit, oleskan di bubu!” (Rata dkk., 1987:89).

Pencari belut biasanya memasang beberapa bubu di sawah, dilakukan sore atau petang hari, dan malam harinya belut yang mencari makan bisa masuk ke dalam bubu dan tidak bisa keluar. Ikan atau kepiting pun bisa masuk perangkap bubu. Cara menangkap ikan secara alami ini bertolak belakang dengan cara meracun.

Cerita yang judulnya juga diambil dari nama tokoh-tokohnya memberikan solusi bagaimana cara yang tepat untuk menangkap ikan tanpa merusak lingkungan. Cerita ini mengisahkan cara menangkap ikan dengan bubu. Bubu yang terbuat dari anyaman bambu merupakan peralatan tradisional yang banyak digunakan masyarakat Bali dan juga di Asia Tenggara seperti Vietnam

dan Laos dalam menangkap ikan. Selain menyampaikan pesan mengenai hukum karma, cerita “Pan Bangsing tekèn I Belog” juga menyelipkan pesan cerita yang mulia sekali, yaitu cara menangkap ikan yang “ramah lingkungan”. Artinya, hasil tangkapan terbatas, tidak berlebih, tidak mengandung racun, sehingga baik untuk alam dan kesehatan.

Pengetahuan hidup menangkap ikan dengan bubu seperti dikisahkan dalam cerita “I Gesah Ring Ni Gesih” (I Gesah dan Ni Gesih) di atas. Penggunaan bubu dalam cerita rakyat ini mengajarkan masyarakat Bali Aga untuk menangkap udang dengan cara-cara tradisional, tetapi tidak sampai merusak ekosistem yang ada. Cerita ini juga sangat bermanfaat bagi masyarakat Bali kini agar mereka tidak menangkap udang dengan cara-cara yang merusak lingkungan, termasuk penggunaan bom ikan. Pesan cerita ini relevan dengan semangat pelestarian alam, yakni memberdayakan alam, tetapi tetap menjaga kelestariannya dan demi keberlanjutan (*sustainability*).

Jika sebelumnya dibahas sikap positif manusia terhadap alam, dalam cerita berikut dikaji cerita rakyat Bali Aga yang melukiskan interaksi negatif manusia dengan alam. Meskipun cerita yang dikaji menuturkan kisah-kisah tragis, perilaku tokoh yang negatif terhadap alam misalnya meracuni ikan dan membunuh binatang, tetapi moral ceritanya tetap mulia, yakni agar penyimak cerita tidak meniru perilaku buruk itu. Berikut dibahas beberapa cerita Bali Aga yang bertema perilaku negatif manusia terhadap alam serta dampak tragis yang mereka hadapi.

“I Calang” adalah cerita yang mengisahkan nasib tragis tokohnya, I Calang, yang meninggal akibat makan udang hasil tangkapannya yang mengandung racun (*tuba*). Cerita “I Calang” yang berasal dari Desa Tigawasa diawali dengan menuturkan bagaimana tokoh I Calang yang sehari-hari pekerjaannya mencari udang. Suatu hari dia mencari udang dengan menebar tuba di empang yang berlokasi di sebelah barat Desa Tigawasa dan sebelah timur Cempaga. Saat itu, dia diintip orang gaib,

lelaki tua berambut putih. Sesampai di empang, dia menebar racun seperti dituturkan dalam kutipan berikut.

Diceritakan sesampainya di empang, lalu dia (I Calang) menumbuk tuba, setelah itu ia menebarkan tuba di empang. Daerah tersebut bernama Empang Sasape. Setelah dia menebar racun di empang itu, beberapa saat kemudian banyak sekali udang yang datang, memenuhi empang itu, hingga ia tidak bisa memungutnya lagi. Dia membawa dua tempat tabis yang penuh dua-duanya. Udangnya semakin banyak datangnya (Rata dkk., 1987:94).

Karena menggunakan racun, banyak sekali udang mati. Menggunakan tuba untuk menangkap ikan atau udang merupakan hal yang biasa di masa lalu. Dalam cerita “I Calang”, jenis tuba yang dipakai tidak disebutkan. Salah satu jenis tuba yang biasa digunakan meracuni ikan adalah akar pohon luki, disebut dengan *tuba luki*, yang ditumbuk sampai mengeluarkan getah kemudian ditebar ke sungai (Alamendah, 2010). Dampaknya biasanya sangat segera, ikan atau udang akan menggelepar atau mati mengambang sehingga mudah ditangkap. Dewasa ini, berkat kemajuan teknologi, gaya menangkap ikan secara massal seperti itu diterapkan dengan menggunakan “bom ikan”, sesuatu yang tidak disarankan karena dapat menghancurkan ekosistem. Dalam cerita “I Calang”, dampak dari penangkapan udang dengan tuba adalah I Calang sakit keracunan seperti tertuang dalam narasi berikut.

Diceritakan sesudah ia makan, lalu I Calang sakit perut, ia berteriak-teriak kesakitan, kemudian dibuatkan jamu oleh istrinya, ia juga di-*simbuh*, tetapi tetap tidak mau hilang sakitnya (Rata dkk., 1987:94).

Istri I Calang membantu dengan membuatkan *loloh* (jamu) dan *simbuh* (ramuan tradisional untuk obat sembur), tetapi obat berbahan dedaunan ini tidak berkhasiat. Dukun juga

tidak dapat membantu, akhirnya Calang meninggal. Warga masyarakat melayat ketika dia mati dan membuatkan Calang upacara. Cerita berakhir dengan *sad ending* (sedih).

Alur cerita dengan jelas melukiskan sebab akibat dalam cerita bahwa Calang meninggal. Kematian tokoh cerita ini jelas karena racun yang digunakan meracun udang ikut mengontaminasi tubuhnya. Selain itu, mungkin juga karena kutukan lelaki berambut putih yang disebutkan di awal cerita, yang seolah-olah menjadi penjaga empang. Cerita ini, seperti ditulis di bagian akhir, diingat selalu oleh warga Desa Cempaga dan Tigawasa sampai dewasa ini (mengacu pada tahun 1987 ketika cerita ini diterbitkan dalam buku). Kabarnya, setiap warga setempat mencari udang di empang di sana, mereka teringat kisah tragis I Calang. Moral ceritanya jelas agar manusia tidak meniru perilaku I Calang, tidak menangkap ikan dengan meracuni, karena itu tindakan penghancuran, perilaku eksploitasi yang dapat merusak ekosistem. Perilaku negatif itu juga bisa menjadi bumerang, seperti tragedi dalam kisah I Calang.

Tema interaksi negatif manusia dengan binatang (isi alam) yang menimbulkan tragedi kehidupan juga terdapat dalam cerita “Pan Tumpit” (Pak Tumpit) (Rata dkk.,1987:131—132). Cerita dari Desa Pedawa ini mengisahkan Pak Tumpit yang sehari-hari bekerja *ngaga* menyuruh anaknya untuk meracuni kera yang sering ke rumah mereka minta makan. Tindakan meracuni itu direspon kera-kera lain dengan langsung melakukan balas dendam. Ada dua versi dari cerita ini, yakni yang terdapat dalam buku terbitan Dinas Kebudayaan Bali (Rata dkk., 1987) dan versi Sukrata (2017). Inti cerita sama, tetapi dalam versi Sukrata ada tambahan informasi yang membuat alur cerita lebih kuat.

Cerita dimulai dengan datangnya kera ke rumah Tumpit untuk minta makan. Sebagai keluarga miskin, Tumpit tidak memiliki makanan lebih. Ketika kera diberikan nasi, adiknya Tumpit menangis tidak mendapat jatah. Akhirnya, Pan Tumpit

menyuruh anaknya untuk memberikan kera makanan dari umbi-umbian yang beracun sampai kera itu mati. Dalam cerita versi Dinas Kebudayaan, tidak disebutkan mengapa kera sampai ke rumah penduduk minta makan, tetapi dalam versi Sukrata disebutkan bahwa kera memohon maaf meminta makanan karena tidak ada sumber makanan di hutan. Habisnya sumber makanan di hutan karena ulah manusia merabas hutan sampai habis. Berikut adalah penuturan kera kepada Pak Tumpit sambil memohon maaf.

“Aduh-aduh Pak Tumpit aku mengaku sangat bersalah karena telah memakan makanan ini. Aku lapar karena di hutan sudah tidak ada apa, hutan dirabas, kayu-kayu dipotong oleh para manusia “(Dituturkan oleh I Wayan Sukrata, 8 April 2017).

Ada dua hal yang menarik dari cerita ini. Pertama, perilaku manusia yang negatif dengan merabas hutan sampai habis. Hutan yang gundul tidak saja membuat alam rusak, binatang-binatang di sana pun kehabisan sumber makanan untuk menyambung hidup. Konsekuensi berikutnya adalah manusia terganggu karena isi hutan (dalam hal ini kera) mendatangi manusia untuk minta makan. Kedua, pengalaman tragis tokoh cerita akibat perilakunya yang negatif membunuh binatang. Ketika hidupnya terancam akibat diserang oleh kawanan kera, justru dia minta tolong kepada binatang lain, bukan kepada sesama manusia. Artinya, manusia dan binatang sebetulnya saling membutuhkan, mereka mestinya hidup harmoni, saling menjaga.

Tema kegaiban atau hal-hal yang sakral juga terdapat dalam cerita rakyat Bali Aga. Cerita-cerita yang mengandung kisah sakral biasanya menjadi mitos karena kebenarannya tidak dipertanyakan lagi, tetapi sudah dipercaya. Seperti ditegaskan Barthes, mitos merupakan usaha menaturalisasi apa yang ada dalam kehidupan sosial, budaya, dan ideologi sehingga semua

seperti tampak natural (Barthes, 1977:165). Kepercayaan pada unsur cerita yang mengandung hal-hal sakral itu, yang kebetulan berkaitan dengan alam, memiliki arti penting dalam pelestarian alam. Kepercayaan yang sebetulnya merupakan konstruksi sosial dinarasikan dalam cerita seolah-olah merupakan hal yang alamiah atau natural.

Pada cerita “I Raksasa” memiliki tema ganda, yaitu di satu pihak mengenai cara masyarakat Desa Tigawasa mengatasi masalah penari rejang yang selalu diculik oleh Raksasa setiap ada upacara *ngusaba*, di lain pihak juga mengenai batu besar dan goa (*songsasa*) yang disakralkan atau dikeramatkan sampai sekarang. Di Desa Tigawasa ada batu besar yang dalam cerita disebutkan sebagai tempat Raksasa berjemur usai mandi. Batu besar itu kini menjadi lanskap yang dilindungi, belakangan menjadi daya tarik wisata karena kebetulan letaknya berdekatan dengan pohon enau tempat mencari nira dan dapur peragaan membuat gula nira. Wisatawan yang berkunjung ke tempat ini tidak saja diajak mengalami cara membuat gula dan penjelasan cara mencari nira, tetapi juga mendapat penjelasan kisah batu sakral. Cerita sakral ini membuat batu besar itu menjadi lanskap yang dijaga, dilestarikan, sampai sekarang.

Cerita-cerita yang mengandung unsur sakral biasanya sudah menjadi mitos, yang kebenarannya diterima dan tidak perlu dipertanyakan lagi. Mitos itu disebutkan oleh Barthes sebagai *collective representation* atau ‘representasi kolektif’ (Barthes, 1977:165). Ketika representasi kolektif itu menjadi kesadaran umum tanpa dipertanyakan lagi logikanya, di sana mitos sudah menjadi sebuah ideologi, sebagai paham seolah-olah alamiah atau natural. Dalam sistem kepercayaan masyarakat Bali, pengakuan terhadap sesuatu sebagai sakral, angker, atau keramat juga merupakan kepercayaan kolektif, yang dianut bersama, yang tidak perlu dipertanyakan lagi kebenarannya, seperti halnya kepatuhan akan ideologi.

Dua contoh cerita lainnya yang mengandung unsur sakral adalah legenda atau cerita asal-usul terjadinya Desa Sidetapa dan Banyuseri (kadang ditulis Banyusri). Unsur sakralisasi dalam cerita tersebut tidak saja membuat kisah cerita itu dipercaya, tetapi juga unsur-unsur faktual cerita itu tetap dikeramatkan sebagai lanskap yang suci dan disakralkan. Dalam cerita tersebut, nama desa dituturkan secara etimologis sesuai dengan inti cerita. Secara semiotika, nama desa memiliki makna yang sesuai dengan asal-usulnya dan juga dipercaya kebenaran kisahnya.

Cerita asal-usul Desa Sidetapa diawali dengan wabah yang menimpa masyarakat, akibatnya nama desa itu diubah menjadi seperti sekarang. Awalnya, Desa Sidetapa bernama Desa Gunung Sari Mungguh Tapa dan terbentuk dari tiga kelompok masyarakat, yaitu kelompok Leked, Kunit, dan Sengkarung. Keluarga dari ketiga kelompok tersebut saling terikat perkawinan, kemudian memutuskan untuk membuat sebuah desa. Namun, tidak lama setelah itu, masyarakat Desa Gunung Sari Mungguh Tapa terkena penyakit wabah yang disebut *gerubug bah bedèg*. Ada orang tua (pendeta) yang datang ke daerah tersebut dan bertanya mengapa mereka berpencar, dan masyarakat pun menjelaskan bahwa ada wabah penyakit yang menyerang desa mereka. Pendeta itu berjanji datang tiga hari kemudian untuk mengunjungi desa tersebut. Pendeta tersebut datang dengan *pengiring* (pengikut) yang membawa anjing.

Pengiring itu membawa anjing; ketika anjing itu bersuara (*ngongkong*) di atas batu, tempat tersebut disulap dengan kekuatan mantra oleh Pendeta dan diberi nama Batu Ngongkong.

Ketika sampai di sebelah utara desa, karena pengiringnya membawa anjing, diikatlah anjing itu, Pendeta menyulap tempat itu bernama wilayah Talian Cedar.

“Wahai warga semua, sumber air di barat akan aku kutuk, yang merembes itu bernama Yeh Mampah, ambil itu, tempat

itu aku sulap menjadi Dimampah...(Dituturkan oleh Wayan Sidra, 7 April 2017)

Dari cerita tersebut dapat diketahui terdapat seorang pendeta yang datang ke Desa Gunung Sari Munggah Tapa dan memberikan pertolongan spiritual kepada masyarakat yang menghadapi kesusahan. Ia melihat penduduk desa yang sedang mencari umbi-umbian dan menanyakan, mengapa mereka mencari umbi-umbian sampai ke sana. Masyarakat desa bercerita bahwa banyak saudara mereka yang meninggal karena penyakit. Setelah mendengar hal tersebut pendeta berjanji datang. Setelah datang banyak hal yang *dipastu* (disulap melalui kesaktian mantra sehingga berubah menjadi seperti yang dikehendaki) oleh pendeta tersebut mulai dari *batu ngongkong* yang sekarang bernama *batu nunggul* tempat anjing yang menyertai pendeta tersebut menggonggong. Batu itu *dipastu* sehingga menjadi batu yang dianggap sakral. Sampai sekarang batu ini disakralkan oleh penduduk Desa Sidetapa. Siapa pun yang akan berpergian biasanya akan sembahyang di sini memohon keselamatan dalam perjalanan.

Selain itu, ada tempat yang bernama daerah *Talian Cedar* (tempat anjing diikat) yang juga *dipastu* oleh pendeta, ada juga *yeh mampah*. Diketahui pula dari cerita tersebut bahwa penyebab penyakit *gerubug bah bedèg* yang menyerang masyarakat Desa Gunung Sari Munggah Tapa karena di desa tersebut belum adanya upacara kematian yang layak sehingga Pendeta pada cerita tersebut memberikan solusi dengan memberikan *kadokan kayuan kaja* sebagai tempat orang-orang mengambil air suci yang digunakan ketika ada upacara kematian. Setelah itu, Pendeta pun mengganti nama desa tersebut menjadi Desa Sidetapa.

“Bapak, ibu, adik, kakak semua mulai hari ini akan Bapak putuskan untuk mengganti menjadi Sidetapa, tidak lagi bernama Gunung Sari Munggah Tapa” (Dituturkan oleh Wayan Sidra, 7 April 2017).

Selain berhasil mengusir penyakit dari masyarakat desa serta menghidupkan banyak tempat sehingga bertuah dan sakral, pada akhir cerita diketahui bahwa nama Desa Gunung Sari Mungga Tapa berubah menjadi Desa Sidetapa yang berarti ‘tapa yang berhasil’.

Asal-usul Desa Banyuseri juga mengandung sejumlah unsur naratif yang berhubungan dengan nilai-nilai sakralisasi. Sebelum bernama Banyuseri, desa ini bernama Banyuayu. Terdapat cerita bahwa ada orang tua yang datang ingin menukar air yang dibawanya dengan nasi kepada masyarakat desa. Namun, tidak ada yang bersedia sehingga orang tua tersebut marah dan menumpahkan sedikit airnya di daerah tersebut.

Ada orang tua membawa tongkat dan membawa air. Orang tua hendak memberikan air itu kepada warga Banyuseri, hendak ditukar dengan nasi, karena orang tua itu dilihat berpenampilan kumal, warga tidak mau menukarkan sehingga air itu dituangkan di Desa Benyah. Warga di sini (Banyuseri) diberikan sedikit sekali.

“Kau ini, untuk nasi saja kau pelit sekali. Terimalah, sementara air ini tidak kuberikan, sebenarnya ini air utama (*ayu*). Nama desamu ini agar seperti air ini, Banyuayu (Dituturkan oleh Nyoman Padma, 7 April 2017).

Dari cerita tersebut ada dua sumber mata air yang pertama di Yeh Dati, sumber mata air tersebut sangat kecil karena pada cerita dikisahkan bahwa masyarakat yang tinggal di sana menolak menukar nasinya dengan air, karena dilihat penampilan orang tua tersebut kumal. Orang tua itu sebenarnya membawa air utama dan ingin memberikan air tersebut, tetapi karena tidak diberikan menukar dengan nasi, maka hanya sedikit yang ditumpahkan di sana. Sumber mata air tersebut saat ini disakralkan dengan dibuatkan pura yang disebut Pura Taman. Sumber mata air kedua tempat orang tua

tersebut menumpahkan seluruh air yang dibawanya adalah di hutan Benyah. Sumber air tersebut hingga kini dipergunakan oleh banyak desa dan dibuatkan Pura Subak. Kisah air, subak, dan Pura Taman dipercayai oleh masyarakat sebagai sesuatu yang sakral dan nilai-nilai kepercayaan itu sebagai pegangan bagi mereka untuk menjaga kelestarian air, subak, dan lanskap alam di sekitarnya. Pura Taman merupakan tempat suci untuk masyarakat mengaturkan sesaji secara teratur sesuai dengan siklus hari-hari suci.

Mengenai penggantian nama menjadi Banyuayu ('air cantik') menjadi Banyuseri ('air berseri') dilaksanakan sekitar tahun 1972, yang artinya sama-sama 'air yang baik'. Sumber air yang dikisahkan pada cerita rakyat ini sudah menjadi mitos. Cerita asal-usul ini menjadi *collective representation*, 'representasi kolektif', meminjam istilah Barthes, tentang asal-usul desa dan juga tempat-tempat sumber air yang disakralkan.

Alam Sebagai Sumber Pengetahuan dalam Cerita Rakyat Ainu Jepang

Cerita rakyat Ainu pada umumnya dibuka dengan narasi mengenai gambaran tempat tinggal tokoh. Selain itu, cerita juga menuturkan mengenai sumber daya alam atau sumber makanan yang ada di sekitar kehidupan tokoh-tokoh cerita serta cara-cara tokoh-tokoh mendapatkan bahan-bahan makanan tersebut. Cerita biasanya dikisahkan terjadi di tempat-tempat tokoh mencari sumber makanan, seperti hutan tempat berburu atau laut serta sungai tempat menangkap ikan. Hutan dan laut muncul berulang sebagai latar atau *setting* cerita. Ada cerita yang menampilkan *setting* hutan dan laut sekaligus keduanya. Ada juga yang menampilkan *setting* secara sendiri-sendiri, misalnya hutan saja atau laut saja. Cerita "Kin no Kiseru" (Pipa Rokok Emas), misalnya, menyajikan *setting* hutan dan laut sekaligus, sedangkan kisah "Hitotsubu no Satchiporo"

(Sebutir Satchiporo) menggambarkan tokoh cerita mencari bahan sayuran liar di semak-semak di hutan. Apa pun *setting*-nya, cerita-cerita Ainu ber-*setting* alam ini menunjukkan bahwa kehidupan masyarakat Ainu sangat dekat dengan hutan, sungai, dan laut.

Ainu membangun tempat tinggal di tempat-tempat yang menyediakan banyak sumber makanan. Mereka memilih tempat tinggal di daerah sumber makanan bisa diperoleh secara berkelanjutan. Dalam buku Walker (2001:119) yang berjudul *The conquest of Ainu Lands: Ecology and Culture in Japanese Expansion, 1590–1800* ('Penaklukan Tanah Ainu: Ekologi dan Budaya dalam Ekspansi Jepang, 1590-1800), Sungai Ishikari disebutkan sebagai tempat bagi Ainu untuk berburu rusa pada musim gugur. Pada musim gugur, rusa-rusa di pegunungan selatan daerah Ishikari menyeberangi Sungai Ishikari menuju ke Shikotsu, karena kalau tidak migrasi, pada saat musim dingin tiba akan turun salju tebal di mana-mana, akibatnya rusa-rusa itu akan sulit mencari makan. Warga Ainu sudah mengetahui siklus migrasi rusa ini sehingga pada saat yang tepat pemburu rusa bersembunyi dengan perahunya, dan begitu melihat rusa-rusa berenang menyeberang, mereka memukul rusa-rusa itu hingga tewas (Walker, 2001:119–120) seperti terungkap dalam kutipan berikut.

As the deer approached the river, Ainu concealed themselves and their boats behind reed blinds and waited. When the deer started to swim the river, Ainu overtook them in boats and beat them to death (Walker, 2001:119—120).

Terjemahan:

Ketika rusa mendekati sungai, orang Ainu menyembunyikan dirinya sendiri dan perahunya di balik rimbun daun dan menanti. Ketika rusa mulai berenang di sungai itu, masyarakat Ainu mengejar mereka dengan perahu dan memukulnya sampai mati.

Seperti dikatakan Hudson (2014:126), selain ikan salmon, daging rusa merupakan makanan penting warga Ainu di masa lalu, zaman *hunter-gather*, berburu dan meramu. Perburuan rusa di sungai saat binatang ini migrasi mengantisipasi tantangan musim merupakan bukti dekatnya Ainu dengan alam dan isinya sebagai sumber penghidupan. Kajian faktual migrasi binatang dalam siklus musim dan kebiasaan Ainu berburu di Sungai Ishikari mendukung narasi dalam cerita rakyat bahwa kehidupan warga Ainu sangat berkaitan dengan alam. Alam menjadi sumber penghidupan etnik Ainu dan pencarian terhadap sumber penghidupan itu dilakukan sesuai dengan siklus musim.

Meskipun alam yang menyediakan banyak bahan makanan, tantangan penduduk Ainu yang tinggal di daerah empat musim juga membuat mereka harus kreatif dalam mengolah makanan. Membaca tanda-tanda alam dan perilaku binatang serta tumbuh-tumbuhan adalah hal penting, sama pentingnya dengan mengolah bahan makanan sesuai dengan siklus musim. Pada beberapa cerita rakyat Ainu dikisahkan hasil buruan atau sayuran liar yang dikumpulkan diolah sedemikian rupa bahkan diawetkan agar bisa menjadi sumber makanan selama satu tahun, seperti dalam kisah “Hitotsubu no Satchiporo” (Sebutir Satchiporo) berikut.

Kami hidup dengan sangat sederhana dengan mengumpulkan makanan setiap musim dan mengawetkannya sebaik mungkin (Kayano, 1993:50).

Pada cerita rakyat “Hitotsubu no Satchiporo” seorang gadis yang tinggal dengan kedua orang tua yang sudah renta hanya dapat mengambil sumber makanan dari hutan berupa sayuran liar. Sayuran tersebut ia ambil setiap musim yang berbeda, ia mengolah dan mengawetkannya agar dapat dimakan selama setahun bersama kedua orang tuanya. Selain mengawetkan sayur, seorang gadis juga mengawetkan daging dan ikan agar

bisa dikonsumsi dalam jangka waktu yang lama seperti pada kisah “Tachi Ki to Totta Sumou” (Bertanding Sumo dengan Pohon Kokoh).

“Ayah saya mendapatkan banyak rusa dan beruang, ibu mengambil sayuran liar di musim yang berbeda dan mengeringkannya, saya diberikan makan sayuran liar yang direbus bersama daging atau ikan yang telah dikeringkan” (Kayano, 1993:129).

Cerita rakyat ini memiliki tema dan subtema yang berbeda yang berdampak dan justru itu yang membuatnya memikat. Dalam narasi cerita ini juga terungkap bagaimana penduduk Ainu mengenal cara mengawetkan makanan dengan cara dikeringkan, baik daging maupun ikan. Kebiasaan mengolah makanan untuk menghadapi musim ini merupakan budaya Ainu untuk menyesuaikan diri dengan alam, merupakan aspek kultural cerita rakyat sesuai dengan antropologi sastra.

Pada kebanyakan kisah, laki-laki yang pandai berburu akan menjamin keluarganya tidak kekurangan makanan seperti pada cerita “Monoshiri Roujin” (Orang Tua yang Serba Tahu) dan “Iedeshita Inu” (Anjing yang keluar dari Rumah). Binatang yang paling sering menjadi buruan adalah beruang dan rusa. Selain itu, ada pula mereka yang berburu binatang kecil, misalnya kelinci atau pun rubah serta ikan. Cerita-cerita yang ada menunjukkan etnik Ainu dekat dengan alam dan alam menjadi sumber penghidupan. Hampir tidak ada cerita yang melukiskan sumber makanan etnik Ainu di luar tangkapan binatang, ikan, petikan sayur, atau sumber di luar alam. Secara tidak langsung, cerita-cerita yang bertema atau subtema alam sebagai sumber penghidupan, juga memberikan etnik Ainu pengetahuan tradisional untuk hidup dari alam.

Cerita rakyat Ainu banyak mengandung pengetahuan tradisional yang dipraktikkan manusia dalam menyambung

hidupnya, misalnya dalam mencari sumber makanan dan mengolah berbagai jenis makanan sehingga bisa disimpan untuk beberapa musim. Proses pengolahan makanan yang muncul berulang misalnya olahan telur salmon, *dango*, dan *citatap*. Pengetahuan atau keterampilan tradisional itu disuratkan secara tidak langsung, dalam arti dia melekat sebagai hal yang dilaksanakan oleh tokoh cerita sehingga kehadirannya tidak membuat alur atau narasi cerita berubah menjadi teks eksposisi. Dengan kata lain, meskipun mengandung unsur pengetahuan atau keterampilan tradisional, cerita tetap merupakan kisah narasi yang menarik.

Pembaca cerita rakyat Ainu kategori ini bisa mendapatkan dua hal sekaligus, yaitu kisah cerita dan bagaimana budaya nenek moyang Ainu mencari sumber makanan di alam bebas sesuai dengan siklus musim. Selain itu, cerita juga mengandung cara-cara mengolah dan mengawetkan makanan sehingga bisa dikonsumsi lintas musim dan bagaimana cara mengonsumsi makanan tersebut. Kisah dengan pengetahuan tradisional seperti itu diilustrasikan dengan baik pada cerita “*Hitotsubu no Satchiporo*” (Sebutir Satchiporo) dan “*Yotaka ni sareta Kyoudai*” (Kakak Beradik yang Berubah Menjadi Burung Elang Malam)

Pada cerita pertama yang berjudul “*Hitotsubu no Satchiporo*” (“Sebutir Satchiporo”), diceritakan ada seorang perempuan yang tinggal bersama kedua orang tuanya yang sudah renta. Diceritakan bagaimana mereka, khususnya protagonis perempuan, memanfaatkan hasil hutan sebagai makanan pada keempat musim yang berbeda di Jepang. Keterampilan hidup mendapatkan dan mengolah makanan dari cerita ini berkaitan langsung dengan siklus musim. Dapat dikatakan bahwa cerita ini menjadikan alam sebagai sumber atau inspirasi pengetahuan tradisional untuk hidup. Kutipan berikut menuturkan bagaimana tokoh perempuan mencari makanan, lalu mengolahnya untuk hidangan keluarganya.

“Saya melakukan pekerjaan yang dapat dikerjakan perempuan, ketika musim semi, saya memakan daun liar yang saya petik, atau saat musim dingin, daun tersebut saya keringkan kemudian saya simpan, dan saya berikan kepada kedua orang tua saya” (Kayano, 1993:49).

Selain melukiskan cara tokoh perempuan memetik bahan sayuran di semak-belukar, cerita juga melukiskan bagaimana dia mencari bahan makanan lain berupa umbi *ubayuri* pada musim panas untuk diolah menjadi bahan makanan pada musim dingin. Kutipan berikut menjelaskan proses pencarian bahan makanan dan pengolahannya yang berkait erat dengan siklus musim, sebuah pengetahuan atau keterampilan hidup dalam mencari bahan makanan di alam dan mengolahnya untuk konsumsi.

“Ketika musim panas tiba, umbi *ubayuri* yang telah saya gali, saya bersihkan dengan air, dihancurkan sampai tipis, kemudian setelah menjadi tepung, dibungkus dengan rumput hijau dan difermentasikan. Makanan yang difermentasikan dibuat menjadi *dango* berukuran besar yang dikeringkan dengan diameter 15 cm dan menjadi bahan makanan selama musim dingin yang panjang. Ketika memakan *dango* saat musim dingin tiba, lembutkan *dango* dengan memasukkan air, masukkan tepung, sekali lagi *dango* dibuat dan direbus lalu dimakan.

...kemudian saya melihat sebuah rumah. Di luar rumah tersebut, ada banyak daging dan ikan yang dikeringkan dan terlihat enak” (Kayano, 1993:49—50).

Dari kutipan di atas diketahui bagaimana seorang gadis bertahan hidup dengan mengolah hasil hutan berupa daun-daunan. Hal tersebut dilakukan karena sebagai perempuan ia tidak memiliki kemampuan berburu. Sampai di sini jelas ada pembagian kerja secara tradisional dalam masyarakat Ainu,

bahwa perempuan bertugas mengolah makanan di rumah atau kalau pun mereka harus mencari ke alam bebas, itu dilakukan untuk pencarian yang ringan. Urusan atau tugas berburu yang memerlukan tenaga dan keberanian dilakukan laki-laki dewasa. Dalam pembagian kerja secara seksual di rumah tangga ini tidak secara serta merta berarti bahwa perempuan sepenuhnya tergantung pada laki-laki, atau sebaliknya laki-laki bergantung pada perempuan. Mereka menunjukkan pembagian kerja yang saling melengkapi atau juga sesuai dengan situasi dan kondisi. Artinya, ketika laki-laki atau orang tua di rumah tangga sudah tidak mampu melakukan pekerjaan berburu sehingga tidak bisa menyediakan bahan makanan untuk keluarga, tugas mencari makanan bisa dilakukan oleh perempuan.

Dalam artikelnya “Regional Variations in Ainu Culture” (Variasi Regional dalam Budaya Ainu), Ohnuki-Tierney (1976) menyampaikan betapa pentingnya bahan makanan dari tumbuhan, terutama bagi keluarga-keluarga yang tidak mempunyai laki-laki yang mampu berburu. Pentingnya makanan dari tumbuhan (*plant food*) dan absennya laki-laki berburu dalam keluarga, ditegaskan Ohnuki-Tierney (1976:305) seperti berikut.

Plant food was certainly not insignificant for them, as they expended much effort during the summer drying and storing edible plants for winter use. Among them, plant foods comprised the major portion of the diet for families which did not have able-bodied men to hunt and fish for them.

Terjemahan:

Makanan dari tumbuhan tentu tidak sepele bagi mereka karena mereka menghabiskan banyak usaha selama musim panas mengeringkan dan menyimpan tanaman yang dapat dimakan untuk digunakan di musim dingin. Di antara mereka, makanan nabati terdiri atas porsi utama diet untuk keluarga yang tidak memiliki laki-laki berbadan sehat untuk berburu dan menangkap ikan untuk mereka.

Tokoh perempuan dalam cerita “Hitotsubu no Satchiporo” (Sebutir Satchiporo) menuturkan bagaimana dia memetik daun-daun dan umbi-umbian yang dapat dijadikan sebagai sumber makanan sebanyak-banyaknya pada musim gugur. Latar waktu “musim gugur” penting ditekankan di sini tidak saja karena menentukan alur cerita, tetapi juga menegaskan bagaimana alam memberikan pelajaran bagi manusia untuk beradaptasi, untuk menciptakan pengetahuan tradisional yang bisa dipraktikkan dan dijadikan tradisi sehingga terasa sebagai sebuah kebiasaan alami. Pentingnya tokoh perempuan mencari bahan makanan pada saat musim gugur karena dedaunan tersebut juga akan dijadikan sumber makanan ketika musim dingin, tiba setelah musim gugur.

Perlu diketahui bahwa musim salju di Pulau Hokkaido yang merupakan pulau paling utara Jepang memiliki suhu yang paling dingin, jika dibandingkan dengan dengan daerah di Jepang lainnya. Pada suhu yang ekstrim itu, ketika salju menyelimuti sebagian besar semak belukar dan ladang-ladang, tidak memungkinkan bagi masyarakat untuk mencari makanan ke luar rumah. Musim gugur berarti meramu, musim dingin berarti menikmati stok makanan yang dikumpulkan dalam musim gugur.

Setiap pergantian musim memberikan cara berbeda bagi masyarakat Ainu untuk mengolah dan mengonsumsi makanan. Berbeda dengan ketika musim gugur dan dingin, pada musim panas tokoh perempuan mencari bahan-bahan untuk membuat kue *dango*, kue ini pun disimpan agar dapat dinikmati pada musim dingin yang panjang. Pada cerita ini umbi yang disebutkan adalah umbi yang bernama *ubayuri*. Terdapat istilah *mokiuta*, mendekati waktu untuk memanen *ubayuri*, saat ini penduduk Ainu mulai mempersiapkan diri untuk panen. Ada pula yang disebut *shikiuta*, waktu untuk memanen umbi *ubayuri*. Saat ini biasanya para wanita Ainu memasuki pegunungan berkelompok untuk memanennya. Umbi *ubayuri* bagi penduduk

Ainu adalah sumber makanan penting yang mengandung pati (HATA, 2017). Tampak jelas dalam cerita ini pengetahuan tradisional mengenai proses membuat *dango* dituturkan mulai dari mencari bahannya yaitu umbi, mengolah, melakukan fermentasi, mengolah dijelaskan agak detail sampai ukuran diameter kue 15 cm, serta cara menghangatkan saat dikonsumsi pada musim dingin, yaitu dengan mengisi air, memasukkan tepung, kemudian menghangatkannya.

Selain cara membuat dan mengonsumsi *dango*, cerita “Hitotsubu no Satchiporo” juga menyajikan cara masyarakat Ainu mengolah hewan hasil buruannya. Informasi cara mengolah hewan hasil buruan dibungkus dengan narasi yang dimulai dengan ketika tokoh perempuan dalam cerita ini mendatangi rumah laki-laki yang sudah dijodohkan oleh orang tuanya. Di rumah calon suaminya itu tokoh perempuan melihat daging dan ikan yang telah diasapkan atau diawetkan dengan cara digantung di atap rumah. Cara mengawetkan ikan secara tradisional ini menunjukkan bahwa masyarakat Ainu sejak dulu telah mengetahui bagaimana memanfaatkan hasil alam untuk waktu yang lebih lama. Dedaunan atau bahan makanan yang sama bisa diolah dan dimakan hingga empat musim. Begitu pula hewan tangkapan mereka awetkan sehingga tidak ada bahan makanan yang terbuang, tidak juga ada istilah kelaparan ketika musim berburu tidak dimungkinkan karena cuaca ekstrim.

Masih pada cerita yang sama, “Hitotsubu no Satchiporo”, dilukiskan ketika laki-laki yang dikunjungi dua orang perempuan yang wajahnya serupa itu ingin membuktikan mana gadis yang sesungguhnya adalah manusia dan mana yang siluman. Untuk membuktikan itu, tokoh laki-laki menawarkan kedua wanita itu *satchiporo*, telur ikan salmon yang telah dikeringkan. Perempuan pertama memakannya satu per satu dan menikmatinya dengan perlahan, sedangkan perempuan kedua memakannya sekaligus memasukkan ke mulutnya sehingga diketahui bahwa wanita yang memasukkan seluruh telur ke dalam mulutnya

sekaligus adalah siluman rubah dan bukan manusia. Kisah ini mengajarkan bagaimana tata cara untuk memakan *satchiporo* yang baik. Dalam cerita dituturkan bahwa perempuan sejati ini sudah sejak kecil diajarkan cara mengonsumsi *satchiporo* dengan baik, dan pengetahuan tradisional itu diajarkan oleh ayahnya, seperti terungkap dalam kutipan berikut.

“Ketika saya masih kecil, saya pernah memakan *satchiporo* (telur ikan salmon yang dikeringkan) buatan ayah saya, ayah saya mengajarkan bahwa cara memakan *satchiporo* adalah dengan memasukkannya satu per satu ke mulut dan mengunyahnya dengan perlahan” (Kayano, 1993:55).

Cerita ini menarik karena mengandung tata cara makan bisa mengungkapkan identitas seseorang. Hal ini menunjukkan bahwa cerita rakyat dalam masyarakat Ainu mengandung berbagai pengetahuan kehidupan. Tokoh laki-laki dan perempuan dalam cerita “Hitotsubu no Satchiporo” sepertinya merupakan lambang dari warga Ainu bahwa mereka wajib mengetahui pengetahuan tradisional agar tidak mudah ditipu.

Satu lagi pengetahuan tradisional yang terungkap dalam cerita Ainu adalah cara membuat *citatap*, makanan khas Ainu. Makanan yang berbahan baku ikan salmon ini diselipkan dalam cerita “Yotaka ni sareta Kyoudai” (Kakak Beradik yang Berubah Menjadi Burung Elang Malam). Proses pembuatan *citatap* sudah dimulai dari cara memilih bahan dari bagian salmon dan cara memotongnya, serta bumbu lain yang diperlukan. Kutipan berikut yang dituturkan narator cerita menjelaskan proses dan cara serta makna *citatap*.

“Anak-anak laki-laki itu membuat salad dengan bumbu *miso* yang disebut *citatap* dari ikan salmon yang banyak ada di sungai, dengan mengambil bagian *hizu* (tulang

rawan kepala). Saat memotong bagian tulang rawan kepala salmon di tempat memotong daging yang disebut *itatani*, terdengarlah suara rororot rororot...” (Kayano, 1993:38)

Ada empat istilah khusus dalam kutipan di atas yang berkaitan dengan citatap, yaitu *hizu* (tulang rawan bagian kepala salmon), *miso* (bumbu), *itatani* (takalan yang digunakan mencincang daging salmon), dan onomatope *rororot rororot* (suara gergaji memotong tulang rawan kepala salmon). Secara semiotika, istilah itu merupakan simbol yang makna denotatifnya berkaitan langsung dengan aktivitas yang dimaksudkan, tetapi secara konotatif dapat ditafsirkan sebagai konsep-konsep yang menjadi wadah bagi masyarakat Ainu untuk meneruskan pengetahuan tradisional lintas generasi lewat warisan budaya cerita rakyat. Sebagai makanan khas Ainu, *citatap* memang wajar menjadi inspirasi cerita rakyat, dan melalui cerita rakyat itulah popularitas *citatap* dan cara membuatnya dituturkan, artinya juga diabadikan lintas waktu. Dengan kata lain, cerita rakyat merupakan refleksi atau dokumen budaya, sesuai dengan prinsip antropologi sastra.

Pada cerita “Yotaka ni sareta Kyoudai” (Kakak Beradik yang Berubah Menjadi Burung Elang Malam) pembaca mendapatkan informasi mengenai cara membuatnya bahkan bunyi “*rororot rororot*” yang dihasilkan selama proses pembuatan. Dua tokoh kakak beradik mengambil ikan salmon di sungai, dagingnya dipisahkan dan diambil hanya bagian *hizu* (‘daging pada tulang rawan di kepala’). *Citatap* ini sendiri berasal dari bahasa Ainu yang berarti ‘makanan yang dipukul-pukul’ (Kurashino, 2018). Pembuatannya pun dengan cara mencincang daging berulang-kali di alas yang bernama *itatani*. Suara yang dihasilkan ketika proses pembuatan pada data digambarkan sebagai suara “*rororot rororot*”. Suara “*rororot rororot*” seperti yang dihasilkan tersebut, pada akhir cerita akan menjadi suara yang dikeluarkan kedua anak laki-laki ketika telah dikutuk menjadi burung karena

tidak memberikan makanan kepada orang tuanya dengan baik. Ajaran moral juga sangat kental pada cerita ini, mengingatkan agar anak-anak selalu menjaga orang tua seperti orang tua menjaga anak-anaknya semasa kecil. Ekspresi pengetahuan dan keterampilan tradisional yang berkaitan dengan alam dan isinya dan pesan moral di balik cerita rakyat Ainu adalah dua dari berbagai wacana yang tersirat atau tersurat dalam cerita rakyat Ainu, seperti yang terdapat dalam cerita “Katsura no Fune to Harigiri no Fune” (Perahu dari Pohon Katsura dan Perahu dari Pohon Harigiri).

“Saya membuat dua buah perahu dari dua batang pohon. Satu buah terbuat dari pohon *katsura*, dan satu buah lagi dari pohon *harigiri*. Saya meletakkan kedua perahu itu berdampingan, tetapi karena perahu dari pohon *harigiri* berat, saya hanya menggunakan perahu dari pohon *katsura* yang ringan dan mudah dalam perawatan” (Ryou, 2018:6).

Cerita ini menggambarkan pengetahuan kearifan lokal mengenai cara membuat perahu dan memilih kayu yang diperlukan sebagai bahannya. Dalam cerita di atas dilukiskan tokoh cerita memilih jenis kayu yang lebih ringan untuk membuat perahu, sebuah wacana pengetahuan tradisional yang diteruskan lewat cerita. Masyarakat bisa mendapatkan pengetahuan tradisional lewat cerita. Dari pola menetapnya, masyarakat Ainu pada masa lalu banyak tinggal dekat sungai dan mencari ikan di sungai. Perahu merupakan alat untuk bekerja dan juga sarana transportasi. Dilihat dari antropologi sastra, cerita rakyat yang menarasikan tata cara membuat perahu tidak saja merefleksikan pengetahuan tradisional, tetapi juga merupakan catatan sejarah masyarakat Ainu pada suatu waktu di masa lalu.

Kisah negatif dalam cerita rakyat dapat digunakan untuk menyampaikan pesan positif. Dalam uraian berikut, dianalisis cerita rakyat Ainu yang alurnya mengandung kisah-kisah perilaku negatif manusia terhadap alam. Sikap eksploitatif terhadap alam itu dimaksudkan untuk memberikan pesan yang kebalikannya. Pesan-pesan tersebut ditonjolkan bukan dimaksudkan agar pembaca meniru, tetapi sebaliknya menghindari perilaku negatif tersebut.

Tiga cerita yang dibahas sebagai representasi dari kisah-kisah eksploitasi terhadap alam dalam cerita rakyat Ainu adalah “Pukusa no Tamashii” (‘Jiwa Tanaman Pukusa’), “Fune ni natta Ki no Kamui” (‘Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu’), dan “Konabe no Oshie de Shiawase ni natta Musume San” (‘Seorang Wanita yang Bahagia Berkat Ajaran Panci Kecil’). Dalam ketiga cerita ini ditampilkan tiga bentuk perilaku negatif terhadap alam dan masing-masing perilaku itu menjadi bumerang pada tokoh-tokoh cerita.

Cerita “Pukusa no Tamashii” (‘Jiwa Pohon Pukusa’) adalah contoh bagaimana tokoh cerita berperilaku negatif terhadap tumbuhan tanpa mereka sadar bahwa tumbuhan itu adalah jelmaan dewa. Dalam cerita ini dikisahkan tokoh perempuan yang merupakan istri dari kepala desa jatuh sakit akibat perilakunya yang eksploitatif terhadap tanaman. Kutipan berikut menjelaskan dia menjadi sakit karena perilaku negatifnya kepada alam.

“Penyebab istri kepala desa sakit, karena ia tidak mengetahui cara mengambil dan memanfaatkan tanaman liar. Semua rumput dan pepohonan yang tumbuh di gunung memiliki jiwa, khasiat, serta dikirim dari surga, istri kepala desa pada saat memetik tanaman liar, khususnya *pukusa* tidak menyisakan satu batang pun tanaman itu, ia menarik tanaman hingga ke akarnya. Apabila tanaman tidak disisakan satu batang pun dan ditarik hinggga ke akarnya,

maka ketika musim semi tahun depan, tanaman itu tidak akan dapat tumbuh sehingga jiwa tanaman *pukusa* pun mati” (Kayano, 1993:88).

Sebetulnya sang kepala desa merupakan orang yang baik, tetapi istrinya berperilaku negatif terhadap alam. Dia mengeksploitasi tanaman *pukusa* hingga habis seperti terlukis dalam teks berikut.

Pemilik rumah ini adalah orang yang baik, tetapi istrinya menghabiskan tanaman *pukusa*; oleh karena itu, Dewa *Pukusa* marah dan membuat wanita itu sakit dan menyadari kesalahannya (Kayano, 1993:88).

Sakit apa yang dihadapi perempuan istri kepala desa itu dituturkan oleh narator bahwa sang istri dari kepala desa sekarat dikarenakan ia tidak mengetahui cara memetik tumbuhan dan mengambilnya secara berlebihan. Masyarakat Ainu percaya bahwa setiap makhluk hidup memiliki jiwa. Dari berbagai pohon yang dipetikinya, ada sebatang pohon yang bernama pohon *pukusa* ('sejenis daun bawang') yang tidak ia sisakan sama sekali sehingga Dewa Pohon *pukusa* meninggal dunia dan tidak dapat tumbuh pada musim semi berikutnya. Cerita ini mengajarkan kepada masyarakat Ainu untuk selalu memanfaatkan kekayaan alam dengan sewajarnya tidak memetik secara berlebihan, apalagi sampai habis tidak menyisakan sebatang pun.

Pegunungan masih dianggap sebagai gudang makanan yang penting. Banyak tanaman liar, jamur, dan buah-buahan dan kacang-kacangan dari pohon yang dapat dimakan dapat dipanen. Ketika sayuran di kebun menjadi langka, “sayuran gunung” ini adalah sumber makanan yang sangat penting. Ada aturan yang mengatur pengambilan hal-hal alami seperti salmon dan tumbuhan liar yang dapat dimakan; penduduk Ainu tidak pernah mengambil semua yang tumbuh di satu tempat

itu. Jika mereka mengambil sekaligus dengan akarnya, tanaman itu tidak akan bertahan hidup untuk pengambilan masa depan. Jadi, mereka berhati-hati untuk tidak mengambil terlalu banyak dan mengganggu keseimbangan alam (Shigeru, 2004:19).

Cerita “Fune ni natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah menjadi Perahu) juga mengajarkan cara warga Ainu melestarikan alam dengan memberikan contoh yang tidak pantas ditiru. Dalam cerita ini dikisahkan penduduk desa menebang pohon besar. Kayu hasil tebangan itu hendak dimanfaatkan menjadi perahu untuk digunakan mengangkut barang dagangan. Sampai di sini, cerita dengan jelas menunjukkan betapa pentingnya alam bagi manusia. Kepentingan itu tidak saja tampak pada alam sebagai sumber makanan, tetapi juga sumber peralatan hidup seperti bahan membuat perahu untuk transportasi.

Dalam cerita ini dikisahkan bagaimana manusia menebang pohon *katsura* tanpa doa, akibatnya adalah dewa yang bertahta di pohon itu menjadi marah, tetapi ketika lelaki lain memotongnya dengan doa terlebih dahulu, pohon itu menawarkan dirinya untuk dipotong dan mau dijadikan perahu besar (kapal). Analisis pohon sakral ini dilanjutkan di bawah, tetapi di sini dapat dikatakan bahwa perilaku negatif manusia terhadap alam, dalam hal ini pohon, akan menimbulkan permasalahan bagi mereka. Hukum sebab-akibat pun berlaku bahwa kalau manusia tidak menghormati pohon, pohon pun akan berlaku sama. Pohon dalam cerita rakyat Ainu bukan saja tanaman biasa, tetapi tanaman yang dilindungi oleh dewa bahkan pohon itu sendiri adalah dewa, sebuah tanda dalam cerita yang menurut sistem pemaknaan semiotika Barthes bisa dilihat sebagai mitos. Mitos tentang pohon identik dengan dewa atau ada dewa di setiap pohon menunjukkan bahwa cerita rakyat Ainu sesuai dengan prinsip antropologi sastra, merefleksikan sistem kepercayaan dan budaya masyarakatnya.

Secara kosmologis, Ainu percaya dengan adanya dua alam, *the human world and the supernatural world* (Cheung, 2003:954), yaitu dunia manusia dan dunia supranatural. Dunia supranatural berada di luar jangkauan manusia, seperti dalam kekuatan magis pada pohon atau dewa-dewa dalam berbagai jelmaannya. Wujud atau tempat kekuatan itu berada sering dikeramatkan atau dianggap sakral. Manusia menghormati kekuatan ini dan sering meminta bantuan agar dipandu dalam mata pencaharian, misalnya dalam berburu. Narasi cerita yang berupa sakralisasi alam menyuratkan pesan agar manusia menghormati alam jika ingin mendapat anugerah dari alam. Pesan sakralisasi alam ini lebih lanjut merefleksikan nasihat bahwa melestarikan alam merupakan keharusan.

Penduduk Ainu percaya bahwa jiwa dari *kamui* hidup sementara di tubuh binatang dan tumbuhan. Oleh karena itu, penduduk Ainu menganggap mereka memanen karunia alam kalau mereka mendapatkan persetujuan dari *kamui*. Kebiasaan menghormati alam seperti tumbuhan yang keramat dituturkan lewat cerita dengan menunjukkan manusia melakukan persembahyangan sebelum memulai kegiatan berburu agar mendapat perlindungan dan anugerah. Kutipan dalam cerita “Fune ni natta Ki no Kamui” (Dewa Pohon yang Berubah Menjadi Perahu) menunjukkan rasa hormat manusia kepada pohon sebagai refleksi kepercayaan bahwa pohon memiliki kekuatan supranatural, pohon merupakan entitas yang dikeramatkan, atau alam adalah jagat yang sakral.

“Kami akan pergi berburu di gunung. Dewa Shirikoro, tolong jaga kami ...” (Ryou, 2014:24).

Para pemburu sebelum pergi berburu akan mendatangi sebuah pohon besar yang dipercaya sebagai dewa penjaga hutan yang bernama Shirikoro Kamui (Dewa Pengendali Bumi). Pohon besar tersebut adalah pohon *katsura*, yang pada cerita digambarkan pohon yang amat tinggi hingga mencapai

langit dan dapat mengawasi semua yang ada di hutan. Hutan bagi penduduk Ainu dianggap sebagai tempat penyimpanan makanan.

Pohon *katsura* dianggap sebagai “*Shirikoro-Kamui*” atau Dewa Pengendali Bumi. Pohon-pohon besar dengan rentang hidup yang lama dihormati oleh penduduk Ainu. Ketika mereka memasuki gunung untuk berburu, hal pertama yang dilakukan adalah membuat persembahan ke pepohonan dan berdoa untuk perburuan yang sukses dan aman. Ketika dikejar oleh beruang yang berbahaya, Ainu melarikan diri sambil berdoa “*Shirikoro kamui ikashikama*” (Tolong, Dewa Pohon (Pengendali Bumi), Lindungi Kami).

Katsura adalah pohon yang hidup paling lama di Hokkaido (Tezuka dan Deriha, 2018:19). Penduduk Ainu membuat kano dari pohon ini. Pada cerita “*Fune ni natta Ki no Kamui*” pemburu pertama mencoba menebang pohon *katsura* tanpa doa, membuat dewa pohon *katsura* marah. Pohon menjadi begitu kaku sehingga lelaki itu tidak bisa memotongnya. Sebaliknya, ketika seorang pria yang baik datang dan mengangkat kapaknya setelah doa yang sopan, pohon *katsura* melunak dan dewa menawarkan pohon itu kepadanya untuk ditebang. Setelah kayu pohon itu diproses, dewa yang menghuni pohon *katsura* berubah menjadi “dewa kapal” untuk lebih membantu laki-laki itu. Pohon dengan kekuatan keramat itu sangat menentukan hasil kerja atau kehidupan manusia. Pesan moral cerita ini adalah agar manusia menghormati alam, bahwa alam pun mempunyai jiwa dan kekuatan, mesti disakralkan.

Alam tidak saja berupa pohon, tetapi juga lanskap atau lingkungan yang mesti dijaga kebersihannya. Untuk mengajarkan manusia perlu menjaga kebersihan lingkungan, cerita Ainu tampil dengan kisah yang bertema “di mana lingkungan bersih, di sana kehidupan manusia bahagia, sebaliknya di mana lingkungan kotor, manusia akan tertimpa bencana”. Cerita “*Konabe no Oshie de Shiawase ni natta Musume San*” (“Seorang

Wanita yang Bahagia berkat Ajaran Panci Kecil’) mengandung pesan tentang keteledoran manusia menjaga kebersihan. Cerita melukiskan bahwa di tempat yang kotor, tempat sampah menumpuk, bersembunyi dewa yang jahat. Tumpukan sampah menjadi sesuatu yang sakral harus dibersihkan agar terjaga kesakralannya.

“Di bagian barat kebun ini, sampah dibiarkan begitu saja. Tidak juga dibakar, hanya ditumpuk begitu saja, di bawah sampah-sampah itu, ada dewa yang jahat masuk di dalamnya” (Ryou, 2015:58).

Pada kisah “Konabe no Oshie de Shiawase ni natta Musume San” ini diceritakan ada seorang laki-laki anak kepala desa yang baik hati dan pandai berburu, tetapi tiba-tiba meninggal. Seorang gadis yang pernah ditolong oleh laki-laki ini pun datang memberikan doa, tetapi sampai di rumah laki-laki tersebut ada Panci Kecil yang memberi tahu gadis tersebut kenapa laki-laki tersebut meninggal. “*Niwa no nishi no hou ni, gomi o hottarakashi ni shitearunda,*” (di bagian barat kebun ini, sampah dibiarkan begitu saja’), begitu kata Panci Kecil. Ia pun mengatakan bahwa ada dewa yang jahat yang berada di bawah tumpukan sampah tersebut. Dikatakan bahwa jiwa laki-laki yang meninggal itu ada di bawah tumpukan sampah itu. Jika ingin jiwa laki-laki itu (hidup) kembali, tumpukan sampah itu harus segera dibersihkan. Di akhir cerita diketahui masyarakat yang ikut hadir berbela-sungkawa di rumah kepala desa secara bergotong royong membersihkan sampah itu. Ternyata kata Panci Kecil itu benar, buktinya setelah tumpukan sampah itu bersih, laki-laki itu bisa hidup kembali. Laki-laki itu kemudian menikah dengan gadis yang telah menolongnya.

Setidaknya ada dua unsur sakral dalam cerita yang saling berkaitan. Pertama, di bawah tumpukan sampah itu ada dewa yang memegang jiwa manusia. Kedua, kebenaran kata-kata Panci Kecil yang mengatakan bahwa kalau sampah dibersihkan

dewa akan mengembalikan jiwa sehingga pemiliknya akan dapat hidup kembali. Cerita ini berakhir dengan bahagia, *happy ending*. Di dalam cerita terdapat pesan mulia yaitu untuk selalu menjaga alam agar tetap bersih. Perilaku negatif mengotori alam dapat menimbulkan tragedi bagi manusia.

Kisah manusia yang menghormati alam beserta isinya dilukiskan mendapat anugerah bisa disimak dalam cerita “Kamui o Itometa Otoko no Ko” (Anak Laki-Laki yang Memanah Jatuh Dewa Burung). Tokoh laki-laki dalam cerita ini memiliki keterampilan untuk membuat *inau*, tongkat kayu yang digunakan dalam ritual-ritual keagamaan. Dikisahkan bahwa tokoh saat berburu, laki-laki itu berhasil memanah burung. Sesudah berhasil, dia tidak lupa menyampaikan terima kasih kepada Dewa Burung dengan menggunakan tongkat *inau* (tongkat persembahan) yang dia buat sendiri. Persembahan itu membuat dia mendapat balasan yang positif dari Dewa Burung sampai dia menjadi seorang yang kaya, hidup bahagia.

Cerita ini memberikan pesan ganda, di satu pihak alam adalah sumber mata pencaharian, di lain pihak alam adalah arena yang sakral, keramat, atau suci di mana manusia selalu harus memberikan persembahan kepada Dewa Alam atau variannya seperti Dewa Burung agar manusia selalu mendapat anugerah.

Perbandingan Wacana Pelestarian Alam dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang

Analisis atas wacana pelestarian alam dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu menunjukkan adanya persamaan tema antara keduanya. Persamaan dalam pelestarian tampak dari *setting* (latar) dan tema cerita yang mengangkat alam sebagai sumber kehidupan manusia. Banyak kisah yang dilukiskan terjadi di alam dan lebih dari sekadar *setting*, alam dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu adalah sebagai sumber makanan yang

sangat esensial. Dalam mendapatkan bahan makanan dari alam, dikisahkan tokoh-tokoh cerita yang memiliki pengetahuan tradisional, seperti cara membuat nira, menangkap ikan, berladang, gaga, menangkap rusa, dan sebagainya. Cerita dari kedua etnik juga melukiskan kisah yang menampilkan perilaku manusia yang negatif terhadap alam, seperti perilaku eksploitatif dan tidak respek pada alam. Cerita seperti itu dimaksudkan untuk memberikan pelajaran kepada manusia agar menghindari cara-cara eksploitasi karena akibatnya merugikan manusia.

Secara komparatif, dari analisis cerita rakyat Bali Aga dan Ainu, dapat dicatat tiga hal berikut. Pertama, cerita rakyat dari Bali Aga dan Ainu mengandung nasihat bahwa alam merupakan sumber kehidupan manusia yang tidak boleh dieksploitasi jika manusia tidak ingin mendapat bencana. Cerita-cerita dari kedua etnik sama-sama secara intens dalam menyampaikan pesan-pesan pelestarian alam. Keduanya memiliki cara pandang yang sama terhadap alam sebagai sumber kehidupan yang perlu dilestarikan. Mereka sama-sama menggunakan cerita untuk membudayakan perilaku positif terhadap alam.

Kedua, dalam menyampaikan pesan tentang pentingnya pelestarian alam, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu menggunakan *narrative devices* (alat-alat cerita) berupa adegan tragis, di mana manusia bisa meninggal dan terkena kutukan dewa jika mengeksploitasi alam yang menjadi sumber kehidupannya. Atau, lewat cerita yang mengandung unsur sakralisasi seperti dewa di balik tumpukan sampah yang merenggut nyawa, tetapi memberikannya hidup kembali setelah sampah itu dibersihkan. Dengan motif cerita yang tragis seperti itu, pesan cerita dapat tersampaikan dengan tegas. Hal ini membuat cerita terkesan menakut-nakuti, tetapi untuk menyuburkan perilaku positif manusia terhadap alam diperlukan mitos.

Ketiga, cerita dari kedua etnik mengajarkan cara-cara memanfaatkan alam dengan prinsip keberlanjutan (*sustainability*) dengan menggunakan pengetahuan tradisional dan memegang

teguh sistem kepercayaan, bahwa alam beserta isinya adalah suci atau dewa (*kamui*) dalam konsep Ainu yang harus dihormati dan dijunjung. Dalam masyarakat Bali Aga, hutan dianggap sebagai pura atau tempat suci yang mesti dihormati manusia dan ada beberapa ritual yang khusus dilaksanakan di dan untuk hutan (Wijana 2014: 290). Konsep alam yang suci atau identik dengan tempat suci seperti dinarasikan dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu adalah wacana pelestarian alam berbasis kearifan lokal. Sebagai strategi pelestarian alam, cerita rakyat kedua etnik menjadikan alam yang sakral sebagai mitos.

Dalam menarasikan wacana pelestarian alam, cerita rakyat kedua etnik menampakkan beberapa perbedaan. Pertama, cerita-cerita rakyat Bali Aga tidak mencerminkan ihwal musim dalam narasi wacana pelestarian alam. Dalam cerita Ainu, perbedaan empat musim sangat tampak dan cerita menarasikan dengan eksplisit bahwa musim sangat menentukan cara hidup.

Kedua, cerita rakyat Bali dalam menarasikan wacana pelestarian alam, *setting* alam tidak selalu di awal cerita, tetapi tersebar dalam cerita. Dalam cerita Ainu Jepang, *setting* alam dominan atau sering muncul di awal dan dilukiskan secara intens dalam keseluruhan bagian cerita.

Ketiga, dalam cerita Bali Aga sanksi atas eksploitasi alam oleh manusia ditimpakan oleh siluman dewa atau makhluk gaib, bukan dewa atau dewa alam itu sendiri. Dalam cerita Ainu, sanksi bagi manusia yang berperilaku negatif kepada alam ditimpakan oleh *kamui* karena dewa atau *kamui* hadir di mana-mana dan mawujud sebagai pohon atau binatang.

PENUTUP

Kearifan Lokal *Tri Hita Karana*

Analisis atas cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang memungkinkan untuk menegaskan bahwa cerita rakyat bukanlah sekadar pelipur lara, bukan sekadar dongeng pengantar tidur, tetapi merupakan medium bagi masyarakatnya untuk menyampaikan berbagai wacana kearifan lokal. Setidaknya ada tiga wacana kearifan lokal yang muncul dominan dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu yang dikaji dalam buku ini. Ketiga wacana kearifan lokal tersebut adalah sistem kepercayaan kepada Tuhan atau dewa atau *kamui* (dalam istilah Ainu), sistem relasi sosial, dan kearifan lokal dalam pelestarian alam. Ketiga nilai tersebut dirangkum dalam satu konsep yang dikenal dengan *Tri Hita Karana*, filosofi Hindu yang berarti tiga sumber kehidupan sejahtera.

Tiap-tiap unsur dari ketiga kearifan lokal itu dikenal dengan istilah-istilah khusus. Kearifan lokal yang mengajarkan manusia untuk percaya akan adanya Tuhan atau dewa disebutkan dengan istilah *parahyangan* (kata dasarnya ‘Hyang’ artinya Tuhan); kearifan lokal Bali yang mengajarkan manusia untuk menjamin relasi sosial harmonis disebut dengan *pawongan* (wong artinya ‘manusia’); kearifan lokal tentang pentingnya pelestarian alam disebut dengan palemahan (*palemahan* artinya ‘lingkungan’). Istilah *Tri Hita Karana* sebetulnya baru ditemukan dan diperkenalkan di Bali pertengahan 1960-an (Wiana, 2004:264), namun nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan, dan pelestarian lingkungan bersifat universal (Sari dan Putra, 2020). Analisis

atas cerita rakyat Ainu Jepang yang menunjukkan kehadiran ketiga kearifan lokal itu secara berulang bisa dijadikan ilustrasi bahwa nilai-nilai Tri Hita Karana juga ada pada masyarakat Ainu, walaupun istilah *Tri Hita Karana* tidak dikenal di sana.

Wacana kearifan lokal mengenai *parhyangan* disampaikan dalam cerita-cerita tentang kemahakuasaan Tuhan atau dewa yang dalam bahasa Ainu disebut dengan *kamui*. Dalam cerita rakyat kedua masyarakat, para dewa atau *kamui* dijunjung dan dipuja oleh masyarakat dengan demikian masyarakat hidup aman dan sejahtera. Sebaliknya, di mana dewa atau *kamui* tidak dihormati dan tidak dijunjung, di sana masyarakat atau individu akan sengsara. Para dewa atau *kamui* adalah tempat bagi masyarakat untuk memohon perlindungan, kekayaan, atau kesejahteraan. Penghormatan kepada dewa atau *kamui* ditunjukkan masyarakat lewat doa-doa dan pelaksanaan ritual khas, seperti ritual *iomante*, pengembalian roh beruang ke alam dewa.

Cerita rakyat Bali Aga melukiskan kehadiran dewa-dewa lewat tugu-tugu pemujaan di pura atau sosok gaib yang dipercaya memiliki kekuatan supranatural yang tidak terbandingkan dengan kekuatan manusia. Dalam cerita Ainu, dewa-dewa atau *kamui* muncul dalam sosok binatang seperti beruang atau berwujud tumbuh-tumbuhan, atau benda-benda yang memiliki kekuatan gaib seperti panci. Dalam cerita Bali Aga, sosok dewa atau kemahakuasaan dewa dilukiskan dalam berbagai wujud seperti kuda sakti, ular sakti, atau dalam wujud benda seperti cincin bertuah. Dari sini dapat dikatakan bahwa cerita rakyat masyarakat Bali Aga dan Ainu Jepang tidak saja sebagai pelipur lara, dongeng pengantar tidur, tetapi juga mengandung pesan-pesan yang mencerminkan bahwa masyarakat percaya akan kemahakuasaan Tuhan atau dewa. Cerita-cerita menjadi medium bagi masyarakat untuk menanamkan dan mengokohkan agar masyarakat tetap percaya kepada Tuhan, agar masyarakat selalu menjunjung tinggi Tuhan atau dewa jika ingin hidup bahagia, tenang, sejahtera di dalam lindungannya.

Dalam kentalnya persamaan antara wacana sistem religi dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu, terdapat perbedaan dalam narasi praktik pemujaan kepada Tuhan atau *kamui*. Wacana sistem kepercayaan dalam cerita rakyat Bali Aga melukiskan sedikit sekali rangkaian ritual. Fakta literer ini mungkin agak mengejutkan karena masyarakat Bali Aga memiliki banyak sekali tradisi dan jenis upacara agama yang masih dipraktikkan sampai sekarang, tetapi tidak banyak terungkap dalam cerita. Sebaliknya, cerita rakyat Ainu melukiskan banyak sekali adegan atau isi cerita yang mendeskripsikan upacara yang berkaitan dengan sistem kepercayaan, seperti ritual *iomante*, upacara pengembalian roh dewa (beruang) ke alam sana. Minimnya narasi mengenai ritual dalam cerita rakyat Bali Aga terjadi karena bentuk cerita rakyat atau *satua* yang umumnya pendek. ‘Satua’ dalam bahasa Bali berasal dari kata ‘sat’, artinya ‘inti’. Dalam cerita rakyat yang pendek tidak terdapat cukup ruang untuk menjelaskan rangkaian ritual yang rumit. Dalam sastra Bali, narasi tentang ritual disampaikan dalam jenis sastra lainnya seperti *plutuk* (teks lontar yang berisi nama-nama sesajen) dan ada juga dalam jenis *kidung* atau *geguritan* (puisi tradisional Bali) yang mendeskripsikan unsur-unsur sesajen dan tahap pelaksanaan ritual secara detil. Dalam cerita tentang ritual *iomante*, pembaca bisa menyimak tahap-tahap ritual pengembalian roh beruang ke alam sana dengan masing-masing artinya. hal ini dimungkinkan terjadi karena bentuk cerita rakyat Ainu lebih panjang dan tersedia ruang untuk menarasikan ritual dengan rinci.

Wacana kearifan lokal mengenai *pawongan* disampaikan lewat cerita-cerita yang menonjolkan pentingnya relasi sosial antara manusia baik dalam lingkungan keluarga di dunia domestik maupun di masyarakat atau dunia publik. Wacana relasi sosial di lingkungan rumah tangga dalam cerita Bali Aga dan Ainu sama-sama menekankan pentingnya nilai harmonis dalam keluarga, yang ditandai dengan hubungan baik antara anak dan orang tua, antara suami dan istri, atau sesama saudara

(adik-kakak). Hubungan harmonis itu bukanlah sesuatu yang terjadi begitu saja, tetapi diperjuangkan oleh tokoh-tokoh yang terlibat dalam relasi sosial itu. Dalam cerita Bali Aga yang berjudul “Pan Kasih tekèn Mèn Kasih”, misalnya, tampak kesetiaan antara suami dan istri, baik pada saat mereka miskin, saat mereka kaya, dan saat mereka kembali miskin. Mereka selalu setia dan saling mengasihi sesuai dengan makna namanya ‘kasih’. Dalam cerita “Mono shiri Roujin”, seorang istri meminta suaminya untuk menikah lagi dengan istri kedua agar mereka mempunyai keturunan. Dalam cerita ini, keharmonisan keluarga diperjuangkan dengan berani berkorban di mana si istri rela dimadu. Memiliki keturunan sebagai generasi penerus dalam masyarakat Ainu tampaknya penting. Demikian juga halnya dengan masyarakat Bali. Bahkan, dalam masyarakat Bali yang bersifat patrilineal, bukan mempunyai anak saja yang penting, tetapi sebaiknya memiliki anak dengan jenis kelamin laki-laki karena anak laki-laki yang akan meneruskan keturunan dan kehidupan keluarga.

Wacana sistem sosial dalam cerita-cerita rakyat Bali Aga dan Ainu tidak selalu ditampilkan dalam narasi yang menggambarkan hubungan-hubungan saling menghormati atau saling berbalas budi baik. Sebaliknya, ada juga cerita yang tokohnya ditampilkan sebagai orang jahat, suka mencuri, membuat keonaran sosial. Dalam cerita rakyat Bali, hal ini tampak pada cerita “I Nangka” yang tokohnya gemar mencuri, sedangkan dalam cerita Ainu tampak pada “Bachiattari Shirimaotte” (Shirimaotte yang Terkena Hukuman) yang tokohnya juga selalu membuat keonaran dan merampas milik warga. Cerita dengan tokoh jahat ini mengalami nasib sama di akhir cerita, yakni ditangkap dan dipukuli oleh masyarakat sampai mati (“I Nangka”) dan tidak berdaya (“Bachiattari Shirimaotte”). Bentuk relasi sosial yang bertema keonaran ini sama-sama dimaksudkan untuk menyampaikan pesan agar warga tidak meniru perbuatan tokoh karena hal itu tidak sesuai dengan tujuan kehidupan sosial.

Perbedaan dalam pengungkapan sistem sosial dalam cerita Bali Aga dan Ainu Jepang tampak pada isi cerita dalam hal keharmonisan sosial. Keharmonisan sosial di dalam rumah tangga dalam cerita Ainu Jepang digambarkan dalam konteks pentingnya keturunan sebagai pelanjut generasi. Tokoh-tokoh cerita yang berusia muda disarankan menikah oleh orang tuanya agar cepat mempunyai anak atau keturunan, sedangkan cerita tentang pasangan suami istri yang tidak mempunyai anak melukiskan bagaimana tokoh istri mendorong suaminya menikah lagi demi keturunan. Dalam kisah pasangan suami-istri tidak mempunyai anak, mereka dilukiskan mengangkat anak atau mengajak binatang untuk hidup di rumahnya yang dianggap sebagai anak. Yang penting adalah hubungan antarindividu dalam lingkungan keluarga berjalan harmonis. Sebaliknya, dalam cerita Bali Aga yang bertema relasi sosial dalam lingkungan rumah tangga tidak menunjukkan kisah pentingnya keturunan. Yang banyak muncul adalah kisah-kisah keluarga yang bekerja keras untuk hidup bahagia dan sejahtera, bukan masalah anak atau mengangkat anak.

Wacana kearifan lokal *palemahan* dilukiskan lewat cerita-cerita bertema relasi manusia dengan alam. Dalam cerita-cerita tersebut ditekankan betapa pentingnya alam sebagai sumber kehidupan manusia dan juga kepercayaan bahwa alam dijaga ketat oleh para dewa atau *kamui*. Persamaan dalam pelestarian tampak dari *setting* (latar) dan tema serta subtema cerita yang mengangkat alam sebagai sumber kehidupan manusia. Banyak kisah yang dilukiskan terjadi di alam. Lebih dari sekadar *setting*, alam di sana adalah sebagai sumber makanan yang sangat esensial. Dalam mendapatkan bahan makanan dari alam, dikisahkan tokoh-tokoh cerita yang memiliki pengetahuan tradisional, seperti cara membuat nira, menangkap ikan, bertani dengan sistem gaga, menangkap rusa, dan sebagainya. Cerita dari kedua etnik juga melukiskan kisah yang menampilkan perilaku manusia yang negatif terhadap alam, seperti perilaku eksploitasi dan tidak respek pada alam. Cerita seperti itu

dimaksudkan memberikan pelajaran kepada manusia agar menghindari cara-cara menggali sumber daya alam secara berlebihan karena akibatnya jelas akan merugikan manusia.

Dalam menyampaikan pesan tentang pentingnya pelestarian alam, cerita rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang sama-sama menggunakan *narrative devices* (alat-alat cerita) berupa adegan tragis, di mana manusia bisa meninggal dan terkena kutukan dewa jika mengeksploitasi alam. Dengan motif cerita yang tragis seperti itu, pesan cerita dapat tersampaikan dengan lebih menyentuh. Cerita dari kedua etnik mengajarkan cara-cara memanfaatkan alam dengan prinsip keberlanjutan (*sustainability*) dengan menggunakan pengetahuan tradisional dan memegang teguh sistem kepercayaan bahwa alam beserta isinya memiliki spirit atau tempat bersemayamnya dewa atau *kamui*.

Perbedaan antara cerita Bali Aga dan Ainu dalam melukiskan wacana relasi manusia dengan alam terletak pada bagaimana sanksi yang dikenakan kepada manusia yang tidak menghormati alam. Dalam cerita rakyat Ainu, bahwa alam seperti pohon, memiliki spirit atau pohon adalah wujud dewa itu sendiri sehingga bisa memberikan ganjaran langsung kepada manusia yang tidak menghormatinya, seperti pohon *pukusa* yang identik dengan Dewa Pukusa dalam cerita “Pukusa no Tamashii” (Jiwa Pohon Pukusa). Dewa Pukusa melampiaskan kemarahannya kepada manusia yang mencabutnya sampai habis. Manusia tersebut menderita sakit. Dalam cerita Bali Aga wacana relasi manusia dengan alam agak berbeda karena sanksi yang diberikan kepada manusia yang mengeksploitasi alam bukanlah oleh alam itu sendiri, tetapi oleh dewa atau makhluk gaib lainnya, seperti dalam cerita “I Calang”, si penuba ikan yang dibuat sakit oleh makhluk gaib dalam wujud manusia tua berambut putih.

Persamaan refleksi nilai-nilai *Tri Hita Karana* dalam cerita rakyat kedua masyarakat terjadi bukan karena etnik yang satu mempengaruhi yang lain, tetapi lebih karena mereka memiliki sistem kepercayaan, kesadaran, dan pandangan hidup yang sama,

sama-sama sebagai masyarakat yang dipengaruhi oleh alam pikiran animisme, yang percaya bahwa semua benda di alam semesta memiliki spirit atau dihuni oleh spirit atau merupakan *spiritual being*; oleh karena itu harus dihormati agar menjadi sumber energi positif untuk membangun keharmonisan. Bukti analisis yang menunjukkan bahwa cerita rakyat Bali Aga dan Ainu mengandung nilai-nilai *Tri Hita Karana* yang diterangkan di atas dan dalam analisis dalam bab-bab sebelumnya menunjukkan bahwa cerita rakyat bukan sekadar pelipur lara, atau dongeng pengantar tidur, tetapi sebagai medium untuk mempertahankan dan mengokohkan identitas budaya masyarakatnya.

Satu point menarik yang diangkat sebagai salah satu temuan dari studi ini adalah karakteristik cerita rakyat Bali Aga dan Ainu yang menampilkan Tuhan atau *kamui* lewat tokoh binatang atau yang menampilkan sosok binatang sebagai manifestasi Tuhan atau dewa atau *kamui*. Dalam kategori cerita rakyat yang ada selama ini, cerita rakyat yang melukiskan dewa-dewa dikenal dengan mite, sedangkan cerita rakyat yang tokohnya adalah binatang disebut dengan fabel. Dalam cerita rakyat Bali Aga dan Ainu banyak ditemukan cerita mite tetapi bukan sepenuhnya tentang dewa, dan cerita fabel yang bukan sepenuhnya tentang binatang, sehingga cerita tersebut lebih tepat diberikan nama kategori baru yaitu mitabel, istilah kombinasi untuk cerita dewa-dewa yang bukan sepenuhnya mite dan cerita-cerita binatang yang bukan sepenuhnya fabel. Dengan kata lain, *mitabel* adalah cerita-cerita tentang dewa (mite) yang berisi tokoh binatang (fabel), atau cerita-cerita binatang (fabel) yang berisi tokoh-tokoh dewa (mite). Kiranya konsep mitabel bisa digunakan dalam menganalisis cerita-cerita rakyat lainnya di Nusantara. Tidak tertutup kemungkinan dalam studi-studi itu akan ditemukan konsep baru lainnya dari samudera cerita rakyat dan tradisi lisan Nusantara sehingga pemahaman kita terhadap warisan budaya ini makin lama makin baru.

Daftar Pustaka

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill dan Bryan S. Turner. 2000. *The Penguin Dictionary of Sociology*. London: Penguin.
- Andiani, Nyoman Dini. 2021. “Pengembangan Wisata Tematik Di Kawasan Perdesaan Bali Aga Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng – Bali”, Disertasi Prodi Doktor Pariwisata Universitas Udayana.
- Andini, Nanda Diah, AA Ngr Anom Kumbara, dan I.B. Gde Pujaastawa. 2018. “Peran Serta Elit Desa dalam Pengembangan Pariwisata di Desa Cempaga Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng Bali”, *Jurnal Humanis*, Fakultas Ilmu Budaya Unud, Vol 22. No.1, Pebruari 2018, hlm. 87—95.
- Antara, I Gusti Putu. 2012. *Tata Nama Orang Bali*. Denpasar: Buku Arti.
- Ardika, I Wayan. 1991. “Archaeological research in northeastern Bali, Indonesia.” Ph.D. dissertation, Australian National University.
- Askenazi, Michael. 2008. *Hand Book of Japanese Mythology*. New York: Oxford University Press.
- Atmadja, Nengah Bawa, Wayan Rai, dan Tuty Maryati. 2014. “Penetrasi Kebudayaan Posmodern, Implikasi dan Penanggulangannya melalui Pendidikan Literasi Kultural Berbasis Etnopedagogik (Studi Kasus pada Desa Pakraman Bali Aga: Sidatapa, Cempaga, Tigawasa, dan Pedawa, Banjar, Buleleng, Bali).” Singaraja: Universitas Pendidikan Ganesha.

- Bagus, I Gusti Ngurah. 2004. "Kebudayaan Bali" dalam Koentjaraningrat (ed) *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (edisi ke-20). Jakarta: Djambatan.
- Barth, Fredrik. 1993. *Balinese worlds*. Chicago: University of Chicago Press.
- Barthes, Roland. 1977. *Image-Music-Text, Essays Selected and Translated by Stephen Heat*. Glasgow: Fontana/Collin.
- Bascom, William. 1965. "The Forms of Folklore: Prose Narratives", *The Journal of American Folklore*, Vol. 78, No. 307 (Jan. - Mar., 1965), hlm. 3—20.
- Batchelor, John. 1889. *The Specimens of Ainu Folklore*. USA: Library of Alexandria.
- Batchelor, John. 1892. *The Ainu of Japan: The Religion, Superstitions, and General History of The Hairy Aborigines of Japan*. London: Religious Tract Society.
- Batchelor, John. 1901. *The Ainu and Their Folklore*. Tokyo: Kyoubunkan.
- Bunanta, Murti. 2015. "Memilah, Memilih, dan Memanfaatkan Penelitian Cerita Rakyat Anak dan Remaja." dalam Pudentia MPSS (ed). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan, hlm. 363—373.
- Cheung, S.C.H. 2003. "Ainu Culture in Transition." dalam *Futures* 35, hlm.951—959.
- Damono, Sapardi Djoko. 2015. *Sastra Bandingan*. Jakarta: Editum.
- Danandjaja, James. 1980. *Kebudayaan petani desa Trunyan di Bali: lukisan analitis yang menghubungkan praktek pengasuhan anak orang Trunyan dengan latar belakang etnografisnya*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Danandjaja, Djames. 1995. "A Comparative Study of Japanese and Indonesian Folklores", *Southeast Asian Studies*, Vol. 33, No.3, December 1995, hlm. 202—214.

- Danandjaja, James. 2002. *Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Davidson, Deborah. 2007. "Two Ainu Folktales", dalam *World Literature Today*, Vol. 81, No. 5 (Sep. – Oct., 2007), hlm. 26—28.
- Duija, I Nengah. 2005. "Tradisi Lisan, Naskah, dan Searah: Sebuah Catatan Politik Kebudayaan" dalam *Wacana*, Vol. 7, No. 2, hlm. 111—124.
- Etter, Carl. 1949. *Ainu folklore: Traditions and Culture of the Vanishing Aborigines of Japan*. Chicago: Wilcox & Follett Co.
- FRPAC. 2018. *Together with the Ainu: History and Culture*. Hokkaido: Foundation for Research and Promotion of Ainu Culture.
- Fujimura, Hisakazu. 1999. "Life and Death", dalam *Ainu Spirit of a Northern People*. William W. Fitzhugh dan Chisato O. Dubreuil (ed.). University of Washington Press.
- Goris, R. 1974. *Sekte-Sekte di Bali*. Jakarta: Bhratara.
- Hanks, David. H. 2017. "Policy Barriers to Ainu Language Revitalization in Japan: When Globalization Means English" dalam *Working Papers in Educational Linguistics* Vol.32, No.1, hlm. 91—110.
- Hartawan, I Gusti Made Dharma dan I Dewa Made Joni. 2017 "Bangunan Dasar Ekonomi Desa Bali Aga Kecamatan Banjar Kabupaten Buleleng", *Proceeding TEAM*, [S.l.], v. 2, Oct. 2017, hlm. 113—123.
- Hasegawa, Ko. 2010. "Integration of the Ainu Minority in Japan: Enlightened Localism Combined with Universalism", *Comparative Sociology* 9 (2010), hlm. 663—685.
- Hiwasaki, Lisa. 2000. "Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity" dalam *Pacific Affairs* I Vol.73, No.3, hlm. 393—412.

- Hudson, Mark J., Ann-Elise Lewallen, dan Mark K. Watson. 2014. *Beyond Ainu Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kayano, Shigeru. 1993. *Ainu Mukashi Banashi: Hito Tsubu no Satchiporo*. Tokyo: Heibonsha.
- Kayano, Shigeru. 2004. *The Ainu: A Story of Japan's Original People*. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Kayano, Shigeru. 2005. *Kayano Shigeru: Ainu no Sato Nibutani ni Ikite*. Tokyo: Nihontoshosentaa.
- Kiera, Mitsunori and Tomoko Keira. 1999. "Village Work: gender Roles and Seasonal Work", in William W. Fitzhugh and Chisato O. Dubreuil *Ainu Spirit of a Northern People*, pp. 234-239. Washington DC: National Museum of Natural History.
- Koentjaraningrat. 2003. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Koster, G.L. 2015. "Kaca Mata Hitam Pak Mahmud Wahid atau Bagaimanakah Meneliti Puitika Sebuah Sastra Lisan." dalam Pudentia MPSS (ed). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan, hlm. 36—62.
- Kojima, Kyouko. 2015. *Ainu Bunka no Kiso Chisiki*. Urayasu: Sofukan.
- Lansing, J. Stephen. 1994. "Balinese Worlds by Frederick Barth", dalam *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 2, hlm. 618—619.
- Low, Morris. 2012. "Physical Anthropolog in Japan: The Ainu and the Search for the Prigins of the Japanese." dalam *Current Anthropology* Vol 53, No. 5, April, hlm. 557—566.
- Mahaviranata, Purusa. 2003. "Sarkofagus Tigawasa Hasil Penelitian 2003", *Forum Arkeologi* Vol 16, No 3, September 2003, hlm. 24—35.

- Mardika, IPutu. 2021. “Eksistensi Tradisi Lisan “Ngaga” di Tengah Alih Fungsi Lahan di Desa Pakraman Pedaw, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng”, Laporan Penelitian Sekolah Tinggi Agama Hindu (STAH) Mpu Kuturan, Singaraja.
- Marfai, Muh Aris, Esti Rahayu, dan Annisa Triyanti. 2015. *Peran Kearifan Lokal dan Modal Sosial dalam Pengurangan Risiko Bencana dan Pembangunan Pesisir: Integrasi Kajian Lingkungan, Kebencanaan, dan Sosial Budaya*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Maruyama, Hiroshi. 2013. “Japan’s post-war Ainu policy. Why the Japanese Government has not recognised Ainu indigenous rights?”, *Polar Record* 49 (249), hlm. 204–207.
- Mayuko, Hara. 2018. “Honorifics” in the Usage of Personal Pronouns and Terms of Address in The Bali Aga Dialect”, *Proceedings The 1st International Conference on Local Languages, Faculty of Arts, Udayana University Bali*, 23-24 February 2018, hlm.1—10.
- Morris-Suzuki, Tessa. 2014. “Tourists, Anthropologists, and Visions of Indigenous Society in Japan” dalam Mark J. Hudson, ann-elise lewallen, and Mark K. Watson (eds.) *Beyond Ainu studies: changing academic and public perspectives*, hlm. 45—66. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Neary, Ian. 2012. “Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie’s Ainu Shinyoshu by Sarah Mehlhop Strong”, dalam *Asian Ethnology*, Vol. 71, No. 2 (2012), hlm. 294—295.
- Nishiyauchi, Hiromi. 2018. *Shiraoi ni Okeru Ainu Minzoku no Henyo: Iomante ni Miru Shinkan Kino no Keifu*. Tokyo: Toshindo.
- Nomoto, Masahiro. 1999. “Home and Settlement: Kotan and Chise”, dalam *Ainu Spirit of a Northern People*. William W. Fitzhugh dan Chisato O. Dubreuil (ed.), hlm. 227—233. University of Washington Press.

- Nordholt, Henk Schulte. 1993. "So Many Concerns" dalam *Current Anthropology*, Vol. 34, No. 5, hlm. 795—797.
- Nordholt, Henk Schulte. 2007. Bali: An *open fortress*. in *Renegotiating Boundaries*. Singapore: NUS Press.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. 1976. "Regional Variations in Ainu Culture" dalam *American Ethnologist* Vol. 3, No. 2, Mei, hlm. 297—329.
- Ohnuki-Tierney, E. 1981. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Walter J. 1987. "Orality-Literacy Studies and the Unity of the Human Race" dalam *Oral Tradition*, Vol 2, No. 1, hlm. 371—382.
- Pageh, I Made, Wayan Suyasa, dan Wayan Sugiarta. 2011. "Multilevel Role Model: Rekayasa Ideologi Desa Bali Aga Berbasis Kearifan Lokal Trihita Karana Di Era Globalisasi", *Jurnal Penelitian dan Pengembangan Sains & Humaniora* Vol. 5 (3), hlm. 189—208.
- Poisson, Barbara Aoki. 2002. *The Ainu of Japan*. Minneapolis: Lerner Publications.
- Pudentia MPSS. 2015. "Ketika Peneliti Harus "Bercerita" tentang Tradisi Lisan." dalam Pudentia MPSS (ed). *Metodologi Kajian Tradisi Lisan*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan, hlm. 439—449.
- Putra, I Nyoman Darma. 2011. *A literary Mirror: Balinese Reflections on Modernity and Identity in the Twentieth Century*. Leiden: KITLV Press.
- Rahardiansyah, Trubus dan A. Prayitno. 2011. *Transformasi Nilai Kearifan Lokal dalam Pendidikan Bangsa: Dialektika Pentingnya Pendidikan Berbasis Local Genius*. Jakarta: Penerbit Universitas Trisakti.

- Rata, Ida Bagus dkk. 1987. *Ceritera Rakyat Bali: Desa Tenganan, Pedawa, Tigawasa*. Denpasar: Dinas Kebudayaan Provinsi Bali.
- Reuter, Thomas. 1999. "People of the Mountain, People of the Sea: Negotiating the Local and the Foreign in Bali" dalam Rubinstein, Raechelle dan Linda Connor (ed.) *Staying local in the global village, Bali in the twentieth century*. Honolulu: University of Hawaii Press, hlm. 155—180.
- Reuter, Thomas. 2002. *Custodians of the Sacred Mountains: Culture and Society in the Highlands of Bali*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Reuter, Thomas. 2005. *Budaya dan Masyarakat di Pegunungan Bali*. Jakarta: Yayasan Obor.
- Rubinstein, Raechelle. 1999. "Allegiance and Alliance: The Banjar War of 1868", dalam 'Acting global, thinking local in a Balinese tourist town' Raechelle Rubinstein and Linda Connor (eds), *Staying local in the global village; Bali in the twentieth century*, hlm. 38—70. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Ryou, Michiko. 2014. *Ainu no Mukashi Banashi: Fukinotou ni Natta Onna no Ko*. Sapporo: Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou.
- Ryou, Michiko. 2015. *Ainu no Mukashi Banshi: Kamui o Itometa Otoko no Ko*. Sapporo: Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou.
- Ryou, Michiko. 2016. *Ainu no Mukashi Banashi: Kaminari o Uchi Makashita Onna no Ko*. Sapporo: Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou.
- Ryou, Michiko. 2017. *Ainu no Mukashi Banashi: Kinoko ga Haeta Otoko no Ko*. Sapporo: Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou.

- Ryou, Michiko. 2018. *Ainu no Mukashi Banashi: Mori de Hirotta Fushigi na Akachan*. Sapporo: Koueki Zaidan Houjin Ainu Bunka Shinkou Kenkyuu Suishin Kikou.
- Sari, Ida Ayu Laksmita dan I Nyoman Darma Putra. 2020. "Narrative on Nature Conservation: A Comparative Study of Folktales of Bali Aga and Ainu" dalam *KEMANUSIAAN*, Vol. 27, No.2, hlm.59—78.
- Simpin AB, Wayan. 1986. "Catur Desa: Tigawasa, Sidatapa, Pedawa, Cempaga" dalam Laporan Penelitian Fakultas Sastra Universitas Udayana.
- Sjoberg, Katarina.1993. *The Return of Ainu: Cultural mobilization and the practice of ethnicity in Japan*. London: Routledge.
- Strong, Sarah M. 2009. "The Most Revered of Foxes: Knowledge of Animals and Animal Power in an Ainu KamuiYukar", dalam *Asian Ethnology*, Vol. 68, No. 1, hlm. 27—54.
- Strong, Sarah M. 2011. *Ainu Spirits Singing: The Living World of Chiri Yukie's Ainu Shin'yushu*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Stuart-Fox, D. J. 1994. "Balinese Worlds by Fredrik Barth", dalam *Man, New Series*, Vol. 29, No. 2, hlm. 507—508.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2013. "Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan Nusantara; Penggalan Nilai-nilai Kebhinekaan untuk Indonesia Masa Kini dan Masa Depan dalam Endraswara, Suwardi (ed). *Foklor Nusantara; Hakikat, Bentuk, dan Fungsi*. Yogyakarta: Ombak.
- Sugono, Dendy (ed.). 2016. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa Edisi Keempat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Teeuw, A. 1988. *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya.

- Tezuka, Kaoru dan Koji Deriha. 2018. *Ainu Bunka to Mori: Hitobiti to Mori no Kakawari*. Sapporo: Fudodezainkenkyujo.
- Utama, I Wayan Budi. 2011. Adaptasi Budaya Masyarakat Bali Aga di Desa Cempaga Kabupaten Buleleng dalam Merespons Regulasi Negara di Bidang Agama (Disertasi, Universitas Udayana, Denpasar).
- Utama, I Wayan Budi. 2015. *Wajah Bali tanpa kasta: pudarnya identitas Bali Aga*. Tabanan: Pustaka Ekspresi.
- Vickers, Adrian, 1986. "Ritual Written: The Song of the Ligya, or the Killing of the Rhinoceros," dalam Hildred Geertz (ed.) *State and Society in Bali*, hlm. 85—136. Leiden: KITLV Press.
- Walker, Brett L. 2001. *The conquest of Ainu lands: ecology and culture in Japanese expansion, 1590–1800*. Berkeley Los Angeles London: University of California Press.
- Warna, I wayan. 1978. *Kamus Bali-Indonesia*. Denpasar: Dinas Pengajaran propinsi Daerah Tingkat I Bali.
- Watanebe, Hitoshi. 1999. "Ainu Ecosystem", dalam *Ainu Spirit of a Northern People*. William W. Fitzhugh dan Chisato O. Dubreuil (ed.), hlm. 198—201. University of Washington Press.
- Watanabe, Yasuhito. 2017. "Rare Ainu bear sacrifice ritual photos found after 61 years", *Asahi Shimbun*, 26 July 2017, hlm. 1—2.
- Watson, Mark K., Ann-Elize Lewallen, dan Mark J. Hudson. (2014). "Beyond Ainu Studies An Introduction" dalam Hudson, Mark J, Ann-Elise Lewallen, dan Mark K. Watson (ed.) *Beyond Ainu Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press, hlm. 1—24.
- Wedakarna, Shri I Gusti Ngurah Arya, dkk. 2014. *Desa Tua di Bali Utara Kebanggaan Identitas Bali Aga (Sidatapa, Cempaga, Tigawasa, Pedawa)*. Denpasar: Fakultas Ilmu Sosial Politik Universitas Mahendradatta Bali.

- Wiana, I Ketut. 2004. "Menuju Jagadhita: *Tri Hita Karana* Sehari-hari", dalam I Nyoman Darma Putra (ed.) *Bali Menuju Jagadhita: Aneka Perspektif*, hlm. 264—289. Denpasar: Pustaka Bali Post.
- Wijana, Nyoman. 2013a. Analisis Vegetasi Hutan Adat, Upaya Pengelolaan Berbasis Kearifan Lokal, dan Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pendekatan Ergologi di Desa *Bali Aga* Buleleng – Bali. Laporan Penelitian. Tidak Diterbitkan.
- Wijana, Nyoman. 2013b. "Pengelolaan Hutan Berbasis Kearifan Lokal di Desa Tigawasa, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng", Prosiding Seminar Nasional FMIPA UNDIKSHA III Tahun 2013, hlm. 226—232.
- Yamada, Takako. 1999. *An Anthropology of Animism and Shamanism*. Budapest, Hungary: Akadémiai Kiadó

Daftar Unduhan

- Afandi D. 2011. "Inventarisasi Kearifan Lokal (TH I) Kementerian Sosial Republik Indonesia. Direktorat Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil" (<http://www.kemsos.go.id>, diakses 03-10-2016).
- Alamendah. 2010. Tuba, Tumbuhan Peracun Ikan dan Serangga. (<https://alamendah.org/2010/01/12/tuba-tumbuhan-peracun-ikan-dan-serangga/>, diakses 13-05-2017).
- Artanayasa, I Wayan. "Perebutan Modalitas Sosial dan Model Integrasi Desa Berlegitimasi Religius pada Masyarakat Pantai Utara di Propinsi Bali," (dalam *Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol 3, No: 1, 2014), (ejournal.undiksha.ac.id, diakses 11-09-2015).
- Facts and Detail. 2018. <http://factsanddetails.com/japan/cat18/sub119/item638.html> (diakses 14-06-2018).

- HATA. 2017. "Living Together with Forest." <http://hokkaido-adventuretravel.com/program/program-title-007/> (diakses 14-06-2018).
- Kurashino. 2018. "Ainu Ryouri to wa? Sono Skoku Bunka to Tokyo de Ainu Ryouri ga Taberareru Omise o Goshoukai!" <https://kurashi-no.jp/10016230> (diakses 14-06-2018).
- Nikkei Asian Review. 2017. "Hokkaido highlights its indigenous heritage as a tourism asset", 24 Agustus 2017, <https://asia.nikkei.com/NAR/Articles/Hokkaido-highlights-its-indigenous-heritage-as-a-tourism-asset> (diakses 14-06-2018).
- Nusa Bali. 2016. "Slank Rayakan Ultah ke-33 di Baliaga", <https://www.nusabali.com/berita/9803/slank-rayakan-ultah-ke-33-di-baliaga> (diakses 13-06-2018).
- Suari, Dewa Ayu Putu Winda, Ida Bagus Made Paryatna, dan Gede Nurjaya. 2015. "Dialek Bali Aga Sane Leanggen Ri Sajeroning Mabasa Bali Ring Desa Sidatapa, Kecamatan Banjar, Kabupaten Buleleng." dalam *e-Journal JJPBB Universitas Pendidikan Ganesha* Vol. 2 No: 1. (ejournal.undiksha.ac.id, diakses 07-04-2016).
- Undang-undang Republik Indonesia Nomor 32. 2009. "Perlindungan dan Pengelolaan Lingkungan Hidup". (prokum.esdm.go.id, diakses 12-12-2015).

Indeks

A

Abang 7, 17

Aga i, iii, iv, vii, viii, ix, xi, xv, xvi, xvii, xviii, xix, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 40, 41, 42, 43, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 62, 65, 67, 69, 73, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 142, 144, 147, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 198

Agama ix, 12, 17, 25, 27, 36, 55, 62, 65, 84, 87, 89, 99, 175

Ainu i, iii, iv, vii, viii, ix, xi, xv, xvi, xvii, xviii, xix, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97,

107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 198

Antropolog 44

Arsitektur xvii, 10, 30, 31

B

Bali i, iii, iv, vii, viii, ix, xi, xii, xv, xvi, xvii, xviii, xix, 1, 2, 3, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 40, 41, 42, 43, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 69, 73, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 99, 101, 102, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,

177, 178, 179, 181, 182, 183,
185, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 197, 198

Bhatara Brahma 54, 57

Brahma 25, 27, 55, 57, 87

Budaya viii, ix, xii, xv, xvii, xviii, 2,
3, 8, 9, 10, 14, 15, 17, 18, 20,
21, 22, 23, 24, 29, 32, 35, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48,
49, 51, 52, 56, 58, 108, 116,
121, 131, 136, 147, 155, 156,
162, 166, 179

C

Cerita i, iii, iv, vii, xi, xii, xv, xix, 1,
2, 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 17,
19, 21, 22, 40, 42, 43, 45, 46,
48, 50, 53, 54, 55, 57, 60, 61,
62, 63, 65, 67, 68, 69, 71, 75,
76, 77, 78, 79, 81, 85, 86, 91,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 100,
101, 102, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 114, 117, 118, 119,
120, 123, 124, 125, 127, 128,
131, 132, 134, 135, 136, 139,
140, 142, 143, 144, 146, 147,
148, 149, 152, 155, 161, 163,
164, 165, 166, 168, 169, 170,
171, 174, 176, 177, 178, 182,
197, 198

D

Dewa viii, 4, 8, 12, 19, 27, 36, 43,
47, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55,
56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76,
77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 86,

87, 88, 89, 90, 91, 93, 99,
110, 116, 117, 119, 125, 128,
132, 143, 164, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 177, 178, 179

E

Ekonomi xvii, 1, 2, 3, 24, 32, 38,
39, 52, 103, 138

F

Filologi 50, 51
Folklor xv, xvi, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 15,
17, 50, 51

G

Gender 10, 110, 184

H

Harmonis xv, 69, 95, 96, 97, 98,
100, 101, 102, 104, 105, 107,
108, 110, 111, 118, 119, 126,
127, 129, 132, 173, 175, 176,
177
Hindu xvi, 13, 25, 26, 27, 55, 58,
62, 99, 173, 185

I

Ida Sang Hyang Parama Kawi 57
I Rasa 42, 96, 97, 98, 100, 104, 105,
135, 136, 137, 138

J

Jepang i, iii, iv, vii, viii, ix, xi, xv,
xvi, xvii, xix, 1, 3, 7, 9, 10,
11, 12, 17, 18, 20, 23, 27, 32,

33, 34, 35, 36, 37, 39, 43, 45,
46, 50, 51, 53, 54, 69, 77,
86, 87, 88, 89, 91, 93, 94, 97,
107, 116, 125, 131, 132, 133,
152, 153, 156, 159, 170, 172,
173, 174, 177, 178, 197, 198

K

Kearifan viii, ix, xv, xviii, 1, 3, 5,
6, 7, 8, 9, 17, 18, 19, 20, 22,
23, 51, 52, 69, 127, 128, 131,
137, 142, 163, 172, 173, 174,
175, 177
Kepercayaan ix, xv, xvi, 5, 7, 8, 9,
12, 14, 15, 19, 25, 26, 27, 35,
36, 48, 50, 53, 54, 55, 56, 62,
65, 67, 69, 70, 71, 74, 76, 81,
82, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91,
99, 111, 131, 148, 152, 166,
167, 172, 173, 175, 177, 178

Kerajaan 24

Khazanah 8, 32, 40, 41

Kremasi 25

M

Masyarakat viii, ix, xv, xvi, xvii,
xviii, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10,
11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19,
20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 41, 42, 43, 45, 47,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
57, 58, 62, 63, 65, 66, 67, 69,
70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
80, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 91,
93, 94, 95, 98, 99, 101, 102,
104, 105, 106, 107, 108, 109,

111, 113, 116, 117, 120, 121,
122, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 131, 132, 133, 134, 135,
136, 137, 138, 141, 142, 143,
144, 146, 148, 149, 150, 151,
152, 153, 157, 159, 160, 161,
162, 163, 165, 169, 172, 174,
175, 176, 178, 179

Modernisasi xviii, 7, 9

P

Pariwisata xvii, 2, 10, 29, 30, 31,
32, 37, 38, 39, 52, 103, 141

Pedawa xvii, 1, 2, 3, 8, 18, 20, 21,
24, 25, 28, 30, 31, 40, 101,
136, 137, 139, 140, 141, 142,
146, 181, 187, 188, 189

R

Raja 60, 61, 91

Rakyat i, iii, iv, vii, xi, xv, xix, 1, 6,
10, 11, 12, 21, 22, 40, 43, 45,
46, 50, 53, 57, 69, 86, 93, 94,
96, 107, 125, 131, 132, 134,
152, 170, 182, 187, 197, 198

Religi 53, 54, 57, 69, 91, 175

Reuter 6, 15, 16, 17, 23, 24, 187

S

Sang Hyang Widhiwasa 57, 60

Sastra xviii, 3, 4, 9, 10, 18, 19, 41,
46, 50, 86, 88, 90, 155, 162,
163, 166, 175, 197

SCTPB xvii, 8, 17, 18, 19, 20, 21,
24, 25, 27, 28, 30, 31, 40, 41,
54, 62, 65, 67, 87, 96, 128,
136

Siwa 25, 27, 54, 55, 57, 59, 60, 61,
62, 87, 91
Surakarta 17

T

Tokoh 48, 49, 54, 57, 69, 95, 96, 97,
117, 122, 123, 136, 159, 161,
170, 177, 198
Tradisi viii, ix, xv, xvii, xviii, 1, 2, 3,
6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 17, 18,
23, 24, 25, 26, 29, 32, 37, 40,
41, 43, 45, 51, 52, 55, 58, 84,
103, 123, 124, 137, 139, 141,
159, 175, 179
Tri Hita Karana xix, 13, 14, 173,
174, 178, 179, 190
Tuhan xi, 8, 14, 19, 27, 53, 54, 57,
58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 68,
69, 88, 89, 91, 101, 128, 173,
174, 175, 179

Y

Yamato 9, 24, 33

Biografi Penulis

Dr. Ida Ayu Laksmita Sari adalah dosen di Program Studi Sarjana Sastra Jepang, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana. Ia menyelesaikan pendidikan sarjana di Program Studi Sastra Jepang Universitas Indonesia tahun 2007 dan mengikuti pertukaran pelajar di Soka University, Jepang, selama satu tahun, 2005-2006.



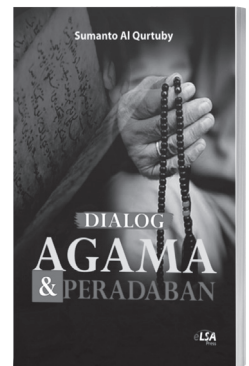
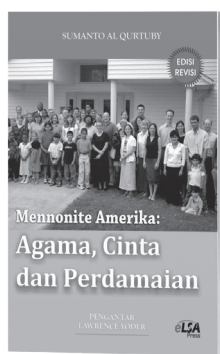
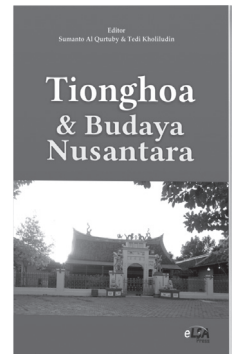
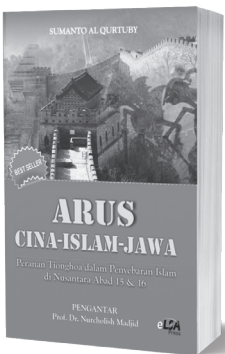
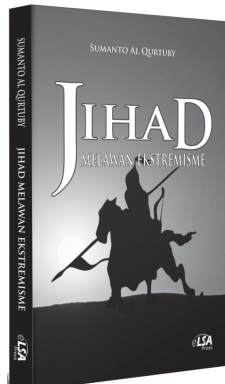
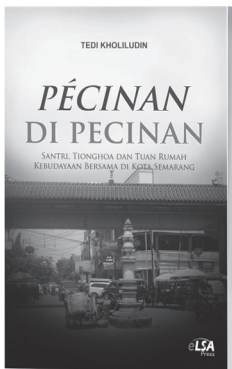
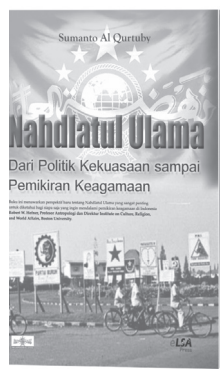
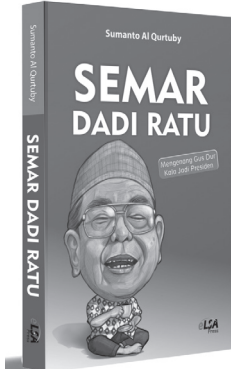
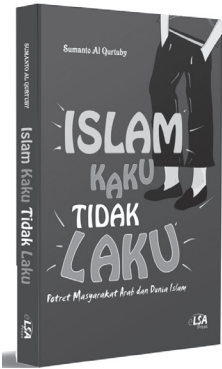
Tahun 2010, ia menempuh pendidikan Magister di Program Studi Magister Linguistik konsentrasi Wacana Sastra, Program Pascasarjana, Universitas Udayana, tamat 2012. Tahun 2015, menempuh pendidikan Doktor di Program Studi Doktor Ilmu Linguistik konsentrasi Wacana Sastra, Program Pascasarjana, Universitas Udayana, tamat 2019.

Tahun 2017 dan 2019, ia mengikuti dua program dari Japan Foundation, yaitu Summer Institute di Tokyo dan Winter Institute di Tokyo dan Okinawa. Tahun 2018 untuk selama tiga bulan, ia mengikuti program *sandwich-like* di Waseda University, Tokyo. Tahun 2016, ia ke luar sebagai juara pertama Lomba Menulis Artikel Bahasa Bali dan Sastra yang diselenggarakan oleh Balai Bahasa Bali dengan judul artikel “Kekerasan dalam Cerita Rakyat Bali, Mestikah Dipertahankan?”.

Minat penelitiannya adalah bidang sastra khususnya cerita rakyat Jepang dan kajian komparatif cerita rakyat Jepang dan Bali. Tahun 2019, ia memenangkan hibah dari Sumitomo Foundation untuk penelitian “Between Visual and Verbal Receptions: Interpreting and Promoting Ainu Folktales and Culture among Students of West Java and Bali Provinces, Indonesia.”

Dia mempublikasikan artikel di jurnal internasional bereputasi dan nasional terindeks, beberapa di antaranya adalah “Narrative on Nature Conservation: A Comparative Study of the Folktales of Bali Aga and Ainu” (2020); “Kappa: Makhhluk Mitologis Penjaga Sungai dalam Cerita Rakyat Jepang” (2020); “Gastronomi dalam Cerita Rakyat Ainu Jepang” (2020); “The Figures and Meanings of Tengu: Semiotic Study of Mythological Creatures in Japanese Folklores” (2020); Pengetahuan Sosial dalam Cerita Rakyat Bali Aga dan Buku Pelajaran Sekolah Dasar Zaman Kolonial Belanda (2019); Revitalisasi Tembang Teks Sastra Bali Tradisional dalam Ranah Ritual dan Digital (bersama IND Putra) (2018), “Chuunibyuu: Psychological Disorders in Anime Aura Maryuuinkouga Saigo no Tatakai (2017) dan “Maskulinitas Tokoh Taro dalam *Mukashi Banashi*” (2016).

Sejak September 2021, diangkat menjadi Kepala Perpustakaan Universitas Udayana.

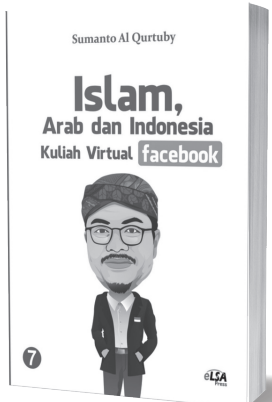
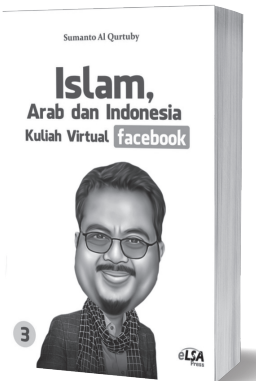
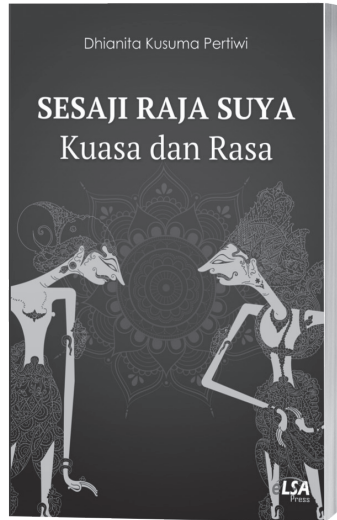




Pemesanan



082 134 000 213



Cerita Rakyat

Bali Aga dan Ainu Jepang

Buku ini semula merupakan disertasi doctoral penulis di Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Udayana, yang berjudul “Kajian Komparatif Wacana Kearifan Lokal Cerita Rakyat Bali Aga dan Ainu Jepang.” Karena kualitasnya, selain relevansinya dengan platform Nusantara Institute, disertasi ini berhasil meraih “Nusantara Academic Award 2021” yang diselenggarakan oleh lembaga kami bekerja sama dengan PT Bank Central Asia, Tbk. Baik masyarakat Bali Aga maupun suku Ainu Jepang adalah “penduduk asli” (native / indigenous people) di daerah masing-masing yang memiliki kekayaan tradisi lisan yang kuat dan lestari sampai sekarang sehingga menarik untuk dijadikan studi banding. Setidaknya ada tiga topik utama wacana kearifan lokal di kedua masyarakat tersebut yang dibahas di buku ini, yaitu tentang sistem kepercayaan, sistem kehidupan sosial, dan sistem pelestarian alam. Buku ini penting untuk (1) meningkatkan pemahaman lintas budaya, (2) menambah wawasan tentang bagaimana cara kedua masyarakat tersebut dalam melestarikan kekayaan tradisi dan kearifan lokal di tengah serbuan globalisasi serta (3) menggali potensi tradisi dan kearifan lokal sebagai sumber pengembangan industri kreatif. Sangat layak untuk diapresiasi.

Sumanto Al Qurtuby, PhD, Pendiri & Direktur Nusantara Institute.

PT Bank Central Asia, melalui Bakti BCA, menyambut gembira atas publikasi buku yang membandingkan tradisi dan budaya masyarakat Bali Aga dan Ainu Jepang ini. Kami berkomitmen untuk terus mendukung berbagai program dan kegiatan penerbitan karya ilmiah-akademik, yang bertujuan untuk melestarikan tradisi dan kebudayaan lokal di Indonesia. Semoga buku ini bermanfaat bagi masyarakat luas dan bisa menjadi sumber pengetahuan yang baik dalam memahami nilai-nilai kearifan lokal (local wisdom) bangsa mereka.

Inge Setiawati (Executive Vice President, CSR BCA)

Dr. Ida Ayu Laksmi Sari adalah pengajar di Program Studi Sastra Jepang, Fakultas Ilmu Budaya, dan Kepala Perpustakaan, Universitas Udayana, Bali. Selain di Universitas Udayana, ia juga pernah belajar di Universitas Indonesia dan Waseda University. Minat akademik dan risetnya di bidang studi sastra Indonesia (khususnya Bali) dan Jepang. Hasil karyanya sudah diterbitkan oleh sejumlah jurnal ilmiah.



eLSA Semarang



@elsa_smg/Sosial dan Agama



penerbit_elsa

Penerbit:

Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V
No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587 | WhatsApp: 082134000213 (Admin),
email: els_a_smg@yahoo.co.id. | Website: www.elsaonline.com

ISBN 978-602-6418-98-2



9 786026 418982