**Kuasa Rohdalam Mitos-mitos Sangihe:**

**Suatu Telaah Struktural Antropologis LÉVI-STRAUSS**

**Irene D.C. Rindorindo**

**Balai Bahasa Sulut**

[irened.c.rindorindo@gmail.com](mailto:irened.c.rindorindo@gmail.com)

***Abstract***

*Sangiang Taumatiti and Ompung myths depict the belief of Sangihé people in spirit’s power which cannot be comprehended with logical reasoning, so that men must fulfill some requirements in order to make relationship with that beyond human powers work. The belief has been passed on through the generations in Sangihé community. Structuralist paradigm is therefore used to analyze relation between the myths and another structures found in Sangihé community. Thus, myth can be functioned to study deep structure of the community.*

*Key words: myth, spirit, deep structure*

**Pendahuluan**

Pencarian makna baru nilai-nilai budaya dalam tradisi dilatarbelakangi oleh kebutuhan masyarakat yang telah terlebih dahulu melampaui tahap kemoderenan dan pada dasarnya juga merupakan kebutuhan pribadi setiap manusia. Hal ini dibuktikan dengan kesadaran para pemikir barat mengenai akibat-akibat negatif dominasi logika atau daya nalar yang menjadi ciri era modern (Sibarani, 2004:149). Perbedaan antara kenyataan dan makna menjadi semakin kabur, yang disebut Baudrillard dalam Lyon dengan istilah *loss-of-meaning* (Lyon, 1994:52). Kenyataan bahwa peradaban manusia tidak semakin berkembang seiring dengan adanya berbagai penemuan dalam bidang teknologi membuat penggalian kembali nilai-nilai budaya semakin mendapat tempat dalam era ini. Akan tetapi, nilai-nilai budaya yang ada dalam suatu kebudayaan tidak dapat dengan mudah diganti dengan nilai-nilai budaya baru dengan cara mendiskusikannya secara rasional (Koentjaraningrat, 2009:153). Penyesuaian terhadap nilai budaya yang baru terjadi setelah adanya interaksi antara masyarakat dan lingkungannya. Interaksi terus-menerus antara masyarakat dan lingkungan menciptakan apa yang disebut sebagai pasangan struktural. *This history of recurring interactions between organism and environment leads to the resulting congruence …. This process is called structural coupling* (Foley, 1997:10).

Setiap masyarakat memiliki satu sistem yang unik dalam mempersepsikan dan mengorganisasikan fenomena material, seperti benda, kejadian, perilaku, dan emosi. Namun, terlepas dari kenyataan bahwa setiap masyarakat memiliki cara tersendiri untuk menyatakan keberadaannya, manusia sebenarnya memiliki sejumlah hal yang sama, tetapi dengan cara pengungkapan yang berbeda (Anderson, 1974:31). Karakteristik-karakteristik yang sama ini dapat diuraikan dan dijelaskan dengan beragam cara. Oleh karena itu, untuk mengetahui nilai-nilai budaya yang dimiliki suatu masyarakat, pengkajian harus dilakukan dengan tidak menitikberatkan pada fenomena material, tetapi pada cara fenomena tersebut diorganisasikan dalam pikiran manusia.

Salah satu unsur kebudayaan adalah bahasa dan sebagaimana hipotesis yang dikemukakan oleh Sapir-Whorf, bahasa bukan sekadar cara memberi kode untuk proses menyuarakan gagasan dan kebutuhan kita, tetapi lebih merupakan suatu pengaruh pembentuk sekaligus penyedia galur-galur ungkapan mapan, yang menyebabkan orang melihat dunia dengan cara-cara tertentu mengarahkan pikiran dan perilaku manusia. Jadi, baik budaya yang membingkai bahasa maupun bahasa yang dilingkupi oleh budaya merupakan kode paralel yang terletak pada kejadian-kejadian yang dapat diamati. Keduanya memiliki simbol-simbol yang digunakan dalam komunikasi pemilik kebudayaan bersangkutan (Casson dalam Warouw, 2003:6).

Usaha untuk menemukan makna budaya dalam tradisi pada dasarnya juga merupakan kebutuhan setiap pribadi manusia. Dalam diri manusia terdapat orientasi kuat terhadap hal yang gaib, sebagaimana menurut Otto dalam Koentjaraningrat (1987:65, 66), bahwa semua sistem religi, kepercayaan, dan agama di dunia berpusat pada suatu konsep tentang hal yang gaib yang dianggap mahadahsyat dan keramat oleh manusia. Masyarakat yang disebut tradisional nonbarat sebenarnya memiliki pengetahuan konkret induktif; dengan demikian masyarakat ini membuat generalisasi berdasarkan hal yang dapat diindera. Sebaliknya, prinsip menalar yang “primitif” sekalipun di kalangan orang barat telah diselimuti oleh pola-pola pikir yang ada dalam budaya mereka, yang diperoleh di tengah kondisi kehidupan yang didukung oleh teknologi tinggi serta telah dipengaruhi dan dibentuk oleh sistem pendidikan formal di sekolah-sekolah dan universitas barat.

Pembuktian bahwa masyarakat tradisional menggunakan penalaran konkret induktif yang mengikuti struktur tertentu dalam bekerjanya dapat dilakukan dengan menganalisis berbagai aktivitas yang merupakan perwujudan dari nalar tersebut, antara lain mitos. Mitos, sekalipun merupakan bentuk penalaran yang sangat bebas, ternyata memiliki persamaan-persamaan pola antara suku bangsa yang satu dan yang lainnya. Mitos juga memiliki persamaan dengan bahasa, yang merupakan suatu sistem; dengan demikian mitos memiliki sistem yang dibentuk oleh pola atau struktur yang berulang.

Menurut Ahimsa-Putra (2006:80—82) ada dua persamaan bahasa dan mitos. Pertama, keduanya merupakan media, alat, atau sarana untuk komunikasi. Kedua, bahasa dan mitos tidak dapat lepas dari dimensi sinkronis dan diakronis. Namun, mitos memiliki kelebihan yang tidak ada pada bahasa terkait dengan sisi sinkronis dan diakronis bahasa yang harus dianalisis secara terpisah. Dalam mitos, kedua hal tersebut justru menyatu.

Orang Sangihé memiliki banyak mitos yang dikenal sebagai cerita rakyat yang diturunkan dari generasi ke generasi. Bahkan, asal-usul suku inipun tidak lepas dari mitos. Disebutkan bahwa penduduk Pulau Sangihé mula-mula terdiri dari tiga jenis manusia primitif dan satu jenis lagi yang tidak digolongkan sebagai manusia sebab memiliki taring, yaitu *Ansuang* (Mododahi dkk., 2006:1). Ada juga pendapat lain yang menyebutkan bahwa selain *Apapuang* (*Apapuhang*) dan *Ansuang* (raksasa), nenek moyang orang Sangihé juga berasal dari Filipina (Parengkuan, 1984: 77).

Penelitian mengenai struktur batin ‘*deep structure*’ mitos Sangihé penting dilakukan untuk mengungkapkan struktur pemikiran masyarakat Sangihé yang dimiliki masyarakat Sangihé sebagai penanda jati diri salah satu suku yang berada di wilayah utara Provinsi Sulawesi Utara. Suku Sangihé sebagai satu dari ratusan suku yang ada di Indonesia memiliki bentuk kebudayaan yang antara lain dipengaruhi oleh aspek kontak kebudayaan, mata pencaharian, dan lokasi kebudayaan, sehingga Ahimsa-Putra dalam Masinambow (1997:35) menyebutkan ada empat tipe kebudayaan, yaitu (1) berdasarkan penanaman silang, penanaman ubi rambat, talas, dan tanaman berakar lainnya; (2) kebudayaan-kebudayaan pedalaman berdasarkan pertanian irigasi dengan padi sebagai tanaman utama; (3) kebudayaan pantai berdasarkan pertanian irigasi dengan padi sebagai tanaman utama; dan (4) kebudayaan pedalaman berdasarkan pertanian padi sawah.

Daerah Sangihé dipilih sebagai lokasi penelitian karena masyarakat daerah ini memiliki kombinasi kebudayaan, yaitu yang dipengaruhi dengan pertanian dan perikanan. Selain itu, sejak dahulu masyarakat daerah ini telah berinteraksi dengan suku bangsa yang lain, sehingga tentulah menarik untuk menelisik lebih jauh mitos yang dimiliki oleh masyarakat Sangihé. Alasan lainnya untuk memilih daerah ini karena mitos merupakan salah satu sarana yang digunakan oleh masyarakat daerah ini dalam melakukan pewarisan budaya, terlebih dengan adanya tradisi *mebio*. *Mebio* adalah suatu kegiatan khusus yang menempatkan seorang tukang cerita yang mengetahui seluk-beluk silsilah, sejarah, dan adat-istiadat setempat, yang memperdengarkan ceritanya pada orang-orang yang berkumpul. Budaya bercerita di Pulau Sangir Besar masih hidup sampai tahun 1940-an, di tengah keluarga, di kebun, sedang berburu, atau mencari ikan di laut (Nebath dalam Kaunang, 2010:24), sedangkan di masa kini tradisi ini semakin terbatas digunakan, terutama dalam keluarga, manakala orang tua hendak menidurkan anak sebagai pengantar tidur (Makagansa dalam Manorek, 2012).

Setelah dikenalnya pendidikan dan aksara Latin, mulai ada pendokumentasian mengenai mitos atau dongeng seperti yang dilakukan Mododahi, Makapuas, Serang, dan Darenoh (2006:1) untuk proyek Sub Dinas Pendidikan Nasional Kabupaten Sangihé pada tahun 2006. Dengan demikian, upaya untuk menggali struktur mitos yang mencirikan struktur berpikir masyarakat Sangihé semakin terbuka luas untuk dilakukan, mengingat makin banyaknya teks mitos baik yang telah dikumpulkan, maupun yang masih tersimpan dalam ingatan para pencerita yang ada di daerah Sangihé.

Mitos yang ada di daerah Sangihé juga dapat menjadi gambaran mengenai suku Sangihé yang pernah mengenal bentuk kerajaan, yang menurut sejarah dibawa oleh masyarakat pendatang dari Filipina (Makasar, 2011:3), juga suku pertama yang hidup di Sangihé yang mengenal cara hidup berburu dan bercocok tanam (Makasar, 2011:2), serta adanya tradisi melaut (Makasar, 2011:8). Untuk itu, mitos Sangihé dapat digunakan untuk mengungkapkan makna budaya apa yang dimiliki oleh masyarakat Sangihé.

Berdasarkan pemikiran bahwa mitos merupakan cerminan pemikiran konseptual yang dimiliki masyarakat Sangihé dan proposisi bahwa pemikiran konseptual ini memiliki kesamaan pola dengan kebudayaan yang lain, penulis memilih untuk meneliti struktur sejumlah mitos yang ada di daerah tersebut dengan menggunakan kajian struktural untuk menghasilkan analisis yang menilai cerita secara objektif dan atas dasar asumsi linguistik dalam rangka menemukan makna budaya yang tersimpan dalam mitos-mitos Sangihé. Alasan kedua pemilihan topik ini sebab masyarakat Sangihé merupakan masyarakat yang heterogen serta memiliki kekayaan mitos yang diturunkan melalui tradisi bertutur yang kuat dengan didukung dengan adanya kegiatan *mebio*, selain ada pula mitos yang telah dicatat.

Berdasarkan studi pendahuluan yang penulis lakukan, maka yang menjadi masalah dalam penelitian ini, yaitu makna budaya apa yang tampak dari relasi miteme-miteme yang ada dalam mitos-mitos Sangihé. Sedangkan, manfaat penelitian ini, yaitu menguraikan makna budaya yang tampak dari relasi miteme-miteme yang ada dalam mitos-mitos Sangihé.

**Landasan Teori**

Sebagai suatu sistem, mitos memiliki struktur berupa model yang diciptakan agar dapat digunakan untuk menjelaskan fenomena budaya atau kebudayaan yang dianalisis (Kuper dalam Subiyantoro, 2009:33), sehingga struktur-struktur yang diformulasikan tidak lain adalah hal yang diabstraksikan dari berbagai gejala yang ada. Masing-masing gejala dipandang memiliki strukturnya sendiri-sendiri dan pada setiap gejala yang ada ditemukan struktur luar ‘*surface structure*’ dan struktur batin ‘*deep structure*’. Struktur luar, yang juga disebut sebagai struktur permukaan sifatnya berbeda dengan struktur batin. Struktur batin adalah struktur dari struktur permukaan atau dengan kata lain, struktur dari struktur. Struktur permukaan berada dalam tataran yang masih disadari, namun sebaliknya struktur batin, berada pada tataran yang tidak disadari atau nirsadar seperti halnya gejala bahasa.

Analisis mengenai struktur batin dalam penelitian ini ide besarnya berasal dari linguistik, khususnya yang secara langsung dipengaruhi oleh teori Chomsky tersebut dan juga Saussure yang mengubah studi linguistik dari pendekatan diakronis ke sinkronis (Nurgiyantoro, 2005:36), sekalipun sekali lagi, dalam mitos aspek sinkronis dan diakronis ini tidak dikaji secara terpisah. Studi linguistik tidak lagi ditekankan pada sejarah perkembangannya, tetapi pada hubungan antarunsurnya. Mengutip pemikiran Saussure (1988:43) bahwa sifat sistemis *langue* juga memaksa agar para penulis mengembangkan penelitian-penelitiannya terutama dalam lingkup di mana berbagai satuan dan struktur hadir bersama dalam suatu koeksistensi fungsional, yang disebut Saussure dalam lingkup sinkronis atau lebih tepat idiosinkronis.

Teori struktural muncul bersamaan dengan paham bahwa dunia bukan merupakan kesatuan objek yang ada, yang dapat dilihat dan dinilai, bahkan yang dapat diklasifikasikan, melainkan merupakan metode penilaian subjektif yang menunjukkan bahwa suatu objek memiliki bias inheren yang menyebabkan bervariasinya penilaian terhadap objek bersangkutan (Hawkes, 2003:6). Konsep baru ini yang menyatakan bahwa dunia dibentuk oleh relasi bukan benda, merupakan prinsip pertama yang membentuk cara berpikir yang disebut strukturalis. Secara sederhana, teori struktural membentuk pemahaman bahwa hakikat setiap elemen dalam situasi tertentu tidak ditentukan oleh entitas inheren, melainkan oleh relasinya dengan elemen lain yang terlibat dalam situasi tersebut (Hawkes, 2003:7). Dengan demikian, persepsi objektif yang menyeluruh mengenai entitas individual tidak mungkin dilakukan, sehingga konsep fungsi memegang peranan penting dalam teori struktural (Ratna, 2007:76). Relasi antara pengamat dan objeklah yang menentukan hasil penilaian.

Inovasi penting Lévi-Strauss terhadap teori struktural adalah mengembangkan ide dari aliran Praha, berkaitan dengan penggunaan ciri oposisi terhadap analisis makna dan akhirnya terhadap kategori bahasa dan budaya. ‘*As these Praguean phonetic features are drawn from a smallish, presumably universally available set, similar expectations could be held for the semantic oppositions which generate the basic meaningful categories by languages and cultures’* (Foley, 1997:98).

Elemen-elemen pesan yang disampaikan disusun dalam dua dimensi: horisontal dan vertikal, sintagmatis dan paradigmatis, diakronis dan sinkronis, sebagaimana dikemukakan oleh tokoh aliran Praha, Roman Jakobson dalam Fishman (1972:103), sebuah elemen dapat muncul dalam beragam konteks, yang ditandai dengan kemampuan elemen tersebut untuk muncul kembali bersama elemen lainnya (sintagmatis). Di pihak lain, sebuah elemen ditempatkan dalam suatu kumpulan berdasarkan konteks tertentu, yang ditandai dengan kemampuan bersubstitusi dengan elemen lainnya dalam kumpulan (paradigmatis).

Berdasarkan teorinya, Lévi-Strauss menyatakan bahwa mitos dibentuk oleh unit-unit unsur pokok, di mana unit-unit unsur pokok tersebut memiliki struktur struktur ganda, yaitu historis dan ahistoris sekaligus yang unsur-unsurnya digabungkan atau dihubungkan satu dengan yang lain untuk menghasilkan makna (Lévi-Strauss, 1963:211).

**Metode Penelitian**

Penelitian ini menggunakan metode simak dengan menyimak penggunaan bahasa tulis dalam bentuk mitos-mitos yang sudah didokumentasikan, maupun yang dituliskan oleh informan (Mahsun, 2005:91). Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, yaitu teknik sadap, dengan menyadap pemakaian bahasa teks yang berisi mitos. Namun, untuk menguatkan teks tulis yang berisi mitos-mitos, penulis juga melakukan wawancara dengan sejumlah informan menggunakan teknik pancing yang mengarah pada wawancara mendalam (Sibarani, 2012:281 dan Spradley, 2006).

Data dianalisis menggunakan model analisis deskriptif kualitatif. Setelah menentukan model, kemudian ditetapkan metode analisis data, yaitu metode padan (Mahsun, 2005:111). Metode padan dilakukan dengan menghubung-bandingkan unsur-unsur yang bersifat lingual dalam suatu mitos. Selanjutnya, dari metode ini lalu dijabarkan ke dalam teknik hubung banding menyamakan dan hubung banding membedakan. Teknik ini bertujuan untuk menemukan kesamaan pokok di antara data yang diperbandingkan.

**Pembahasan**

**Cerita 1 *Sangiang Taumatiti* (*Putri Taumatiti*)**

Fana Abadi

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| 1 | 2 | 3 | 4 |
| Putri Taumatiti duduk di bawah pohon lampawanua |  |  |  |
|  | Putri mendengar nyanyian burung |  |  |
|  | Putri Taumatiti mendengar dan membalas suara nyanyian yang sangat merdu |  |  |
| Putri Taumatiti memelihara sebutir telur yang ditemukannya |  |  |  |
|  |  | Raja Wundalangi mengadakan pesta untuk telur itu |  |
|  |  | Orang banyak menyanyikan kakumbe untuk telur itu |  |
|  |  |  | Putri Taumatiti tidur dan bermimpi dinikahi laki-laki yang sangat tampan |
|  |  |  | Putri Taumatiti mengandung dan melahirkan seorang bayi laki-laki |

Oposisi yang ditemukan dalam cerita *Sangiang Taumatiti*, yaitu

fana abadi

Dalam cerita Sangiang Taumatiti, putri Taumatiti menjalani kehidupan sehari-hari, menebang kayu, duduk di bawah pohon lampawanua, bahkan memelihara telur yang ditemukannya menyimbolkan kehidupan yang fana, setiap hari berkutat dengan pekerjaan mempertahankan hidup dan memelihara – dalam budaya yang lain disebutkan dengan aktivitas, seperti menanam dan berburu –. Namun, ternyata ada dimensi kehidupan lain yang sangat berhubungan dengan kehidupan manusia. Dalam cerita ini, kehidupan yang fana dan abadi dihubungkan dengan seorang anak yang dilahirkan oleh putri Taumatiti, sebagai manusia fana. Dalam cerita Sangiang Taumatiti, relasi antarmanusia dan makhluk supranatural tampak sangat jelas.

Pada kolom pertama, pilihan Putri Taumatiti untuk duduk di bawah pohon lampawanua dan untuk memelihara telur yang ditemukan berkaitan dengan kolom kedua, yaitu sang putri dapat mendengar suara merdu seekor burung dan juga membalas nyanyian itu. Kolom ketiga masih berhubungan dengan dua kolom sebelumnya, di mana Raja Wundalangi dan orang banyak berpesta serta menyanyikan *kakumbaede* untuk telur yang disimpan oleh sang putri dan selanjutnya berkaitan pula dengan kolom keempat di mana sang putri mengandung dan melahirkan seorang anak. Kelahiran seorang anak membangkitkan harapan baru bahwa dia akan mengabadikan keturunan suatu generasi di dunia dengan memelihara alam, yang menjadi sumber bagi kehidupan manusia.

Miteme-miteme yang penting dalam cerita ini adalah (a) Putri Taumatiti memelihara sebutir telur yang ditemukannya di puncak pohon lampawanua; (b) Putri Taumatiti mendengar dan membalas nyanyian burung yang sangat merdu; (c) Raja Wundalangi mengadakan pesta untuk telur itu; dan (d) Putri Taumatiti menikah dengan seorang laki-laki di dalam mimpi.

Miteme (a), Putri Taumatiti memelihara sebutir telur yang ditemukannya di puncak lampawanua. Pohon lampawanua adalah sebuah pohon besar yang secara filosofis merupakan simbol kebersamaan, kerukunan, dan kesejahteraan. Secara budaya, nilai ini direpresentasikan dalam bentuk tamo, suatu suguhan yang dibuat dari berbagai jenis makanan. Tamo pertama kali dibuat pada waktu perkawinan adat leluhur orang Sangihé, yaitu Mangulundagho dan Bansan Sangiang (Makamea, 2006: 49). Oleh karena tamo biasanya dihadirkan dalam perkawinan adat, Putri Taumatiti duduk di bawah pohon lampawanua dengan demikian merupakan suatu bentuk perlambangan bahwa Putri Taumatiti akan memasuki suatu pernikahan yang kelak melahirkan turunan yang penting bagi masyarakatnya

Putri Taumatiti memelihara telur yang ditemukannya di puncak pohon lampawanua. Sekali lagi, ini merupakan simbol yang sama dengan tamo. Sebagaimana telur ditemukan di puncak pohon lampawanua, demikianpun posisi telur yang merupakan salah satu bahan, selain bendera, yang diletakkan di puncak tamo. Telur merupakan simbol lembaga kehidupan di mana menurut budaya Sangihé, semua makhluk hidup, termasuk manusia berasal dari telur.

Penempatan telur pada puncak tamo juga melambangkan kenyamanan dan kehalusan yang dimiliki seorang perempuan yang kemudian menjadi isteri setelah memasuki lembaga pernikahan. Dalam budaya Sangihé, perempuan diperhitungkan sebagai peletak dasar kekuatan kemasyarakatan dalam semangat kesetaraan dengan kaum laki-laki. Oleh karena itu, pada puncak tamo telur diletakkan berdampingan dengan bendera sebagai lambang kesuksesan, suatu kualitas yang biasanya melekat pada laki-laki, khususnya suami.

Miteme (b), Putri Taumatiti mendengar dan membalas nyanyian burung yang sangat merdu. Dalam budaya Sangihé, sejumlah burung memberi pertanda yang sangat diperhatikan dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, burung sampiri atau dikenal oleh masyarakat Sangihé sebagai burung lendu, memiliki suara merdu dan ketika burung ini mendendangkan suaranya, menjadi pertanda bahwa sesuatu terjadi terhadap anggota keluarga yang berada di tempat jauh. Burung ini termasuk salah satu unggas langka yang hidup di pulau Sangihé.

Miteme (c), Raja Wundalangi mengadakan pesta untuk telur itu. Telur diperlakukan secara khusus dengan diletakkan di tempat tertentu dan mendapat perlakuan istimewa, seperti diadakannya upacara untuk telur tersebut. Dalam cerita ini disebutkan bahwa ada lagu khusus yang dinyanyikan, disebut *kakumbaede*. *Kakumbaede* adalah nyanyian yang didendangkan untuk menjamin jiwa-jiwa dengan tenang dan pasti masuk ke dalam dunia jiwa-jiwa. Hal ini semakin menegaskan bahwa telur yang ditemukan oleh Putri Taumatiti merupakan suatu lambang kehidupan baru yang masuk ke dalam kehidupan sang putri. Perlakuan khusus terhadap telur menyimbolkan bahwa kehidupan yang sedang terbentuk dalam sebuah telur sangat dihargai oleh masyarakat Sangihé.

Miteme (d), putri Taumatiti menikah dengan seorang laki-laki di dalam mimpi kemudian melahirkan seorang anak laki-laki. Miteme ini menarik untuk dikaji karena berkaitan secara khusus dengan keyakinan yang dimiliki orang Sangihé masa lalu, yang merupakan gabungan antara kepercayaan mana dan kepercayaan pada roh-roh dan dewa-dewa (Brilman, 1986: 54). Kata *mana* berasal dari bahasa Melanesia yang digunakan pertama kali oleh penginjil Inggris Codrington untuk menyatakan suatu “tenaga sakti penuh rahasia.” Menurut kepercayaan ini, tenaga tersebut berada dalam seluruh alam, dalam manusia dan binatang, bahkan dalam pepohonan dan tetumbuhan. Kemudian, berdasarkan kepercayaan pada roh-roh dan dewa-dewa, penduduk Sangihé meyakini bahwa roh-roh memiliki pengaruh yang besar dalam hal baik-buruknya kehidupan alam dan manusia.

Berdasarkan latar belakang kepercayaan tersebut bahwa tidak ada medium yang membatasi gerakan roh-roh, tidaklah mengherankan apabila Putri Taumatiti hanya bermimpi menikah dengan seorang laki-laki, tetapi pada kenyataannya dia kemudian mengandung dan melahirkan seorang anak laki-laki. Anak laki-laki bagi kebudayaan Sangihé merupakan penerus keluarga untuk melestarikan garis keturunan sebab keluarga memiliki tempat yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat Sangihé.

**Cerita 2 *Ompung***

Lemah Kuat

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| 1 | 2 | 3 | 4 |
| Pemuda menggoda seorang gadis |  |  |  |
| Pemuda mengaku mengalami kecelakaan |  |  |  |
|  | Ibu si gadis percaya dan memerintahkan si gadis memberi pakaian |  |  |
|  | Pemerintah dan masyarakat percaya dan meminta si gadis juga memberi pakaian |  |  |
|  |  | Anak laki-laki melarang si gadis mempercayai si pemuda |  |
|  |  | Anak laki-laki menantang pemuda untuk membuktikan bahwa dia tunangan si gadis |  |
|  |  | Anak laki-laki membuktikan bahwa pemuda itu adalah iblis |  |
|  |  |  | Tunangan si gadis membuang botol ke laut |
|  |  |  | Anak laki-laki memberikan saran untuk menghindari godaan iblis |
|  |  |  | Para orang tua mencipakan doa-doa penangkal iblis |

Oposisi yang ditemukan dalam cerita *Ompung*, yaitu

lemah . kuat

Dalam mitos ini terjadi proses tarik menarik antara kebaikan dan kejahatan. Kebaikan pada mulanya tidak mendapat cukup dukungan, bahkan dari kerabat maupun kenalan. Namun, dukungan justru datang dari seorang anak yang memiliki posisi sebagai orang asing lagipula memiliki penyakit yang dapat menimbulkan ketidakpercayaan dari orang-orang yang ada di sekitarnya. Mitos ini pada hakikatnya menggambarkan keadaan manusia yang lemah dibandingkan dengan kuasa roh, sehingga perlu dilakukan upaya-upaya tertentu untuk mencapai kehidupan yang tenteram.

Kolom pertama mengungkapkan bahwa tunangan si gadis yang mewujud dalam rupa seorang pemuda berupaya menimbulkan keresahan dalam kehidupan si gadis dan ibunya. Sebagai akibat, dalam kolom kedua, pemerintah dan masyarakat memerintahkan agar si gadis memberikan pakaian pada si pemuda. Kolom ketiga merujuk pada anak laki-laki yang mengungkapkan hakikat iblis yang menyerupai tunangan si gadis dan hal ini pasti akan diikuti dengan tindakan untuk menghindari godaan iblis yang terdapat pada kolom keempat. Dengan demikian, kolom-kolom tersebut dapat diinterpretasi sebagai suatu siklus yang diyakini harus dilakukan untuk menjaga keselamatan hidup manusia.

Miteme-miteme yang penting dari cerita ini, yaitu (a) Pemuda menggoda seorang gadis; (b) Pemerintah dan masyarakat memerintahkan si gadis untuk memberi pakaian pada si pemuda; (c) Anak laki-laki membuktikan bahwa pemuda itu iblis; dan (d) anak laki-laki memberikan saran untuk menghindari godaan iblis.

Miteme (a), seorang pemuda yang berwujud seolah-olah tunangan seorang gadis datang menggoda gadis itu. Hal ini membuktikan bahwa perempuan menempati suatu posisi yang strategis dalam keluarga ataupun masyarakat Sangihé, sehingga iblis pun berupaya menjerumuskan perempuan itu. Selain itu, dalam budaya Sangihé keberadaan perempuan juga dihubungkan dengan harga diri masyarakat. Dalam kepercayaan orang Sangihé juga dicatat bahwa pemimpin agama suku di masa lampau adalah perempuan, yang disebut *Ampuang*. Selain itu, perempuan juga menjadi penari sekaligus menjadi pemimpin dalam tarian gunde. Mereka menari diiringi oleh kaum laki-laki yang menabuh alat musik tagonggong dan menyanyikan syair-syair lagu sasambo, yang bernuansa doa dan hubungan sosial.

Dalam adat Sangihé dikenal adanya tradisi bahwa sebelum menikah, seorang calon menantu laki-laki tinggal di rumah calon mertuanya. Ini merupakan salah satu bentuk ujian, baik terhadap sang laki-laki maupun perempuan. Namun, dalam cerita ini ujian yang sebenarnya harus dihadapi sang gadis. Ujian yang dilakukan iblis menyasar hubungan hakiki sang gadis dengan mengambil wujud tunangannya. Tidak seorang pun dapat menduga kapan dan bagaimana iblis datang menggoda, oleh karena itu orang Sangihé menggunakan bahasa sasahara atau bahasa rahasia untuk penyebutan iblis, yaitu *ompung*.

Bahasa sasahara memiliki konsep yang sama dengan eufemisme, yaitu tidak menyebutkan benda-benda yang ada dengan nama yang dikenal, tetapi dinyatakan dalam bentuk penjelasan atau dengan menyebut sifat-sifat tertentu. Selain gangguan iblis yang terjadi di laut, di darat pun diyakini ada kekuatan iblis yang berupaya mengganggu manusia dan untuk menolak gangguan iblis di darat, orang Sangihé menggunakan sebutan s*enggaihe*. Menurut Brilman, orang Sangihé mengakui bahwa roh-roh dan dewa-dewa memiliki pengaruh besar terhadap peristiwa baik maupun buruk yang terjadi di alam, termasuk kehidupan manusia. Kekuatan roh-roh diyakini dapat menyebabkan penyakit, kerusakan panen, bahkan kematian (1986: 56).

Miteme (b), pemerintah dan masyarakat memerintahkan si gadis untuk memberi pakaian pada si pemuda. Pemberian pakaian pada orang asing merupakan bagian dari budaya orang Sangihé yang dikenal dengan istilah *mekakendage*. *Mekakendage* bagi orang Sangihé tidak hanya menjadi bentuk pemenuhan tradisi dalam hal memberi sedekah, tetapi dalam istilah ini terkandung filosofi yang lebih dalam, yaitu upaya untuk menghidupkan orang lain berarti menghadirkan keseimbangan dalam kehidupan.

Dalam miteme ini, selain konteks memberikan sedekah kepada orang lain, ada pula nuansa magis yang melingkupi perintah pemberian pakaian kepada pemuda itu. Hal ini menyimbolkan pemberian persembahan kepada jiwa orang yang telah meninggal untuk meredakan kemarahan yang ditujukan oleh orang yang telah meninggal kepada orang yang masih hidup, terlebih karena pemerintah dan masyarakat dalam cerita itu menduga bahwa ayah dan tunangan si gadis telah meninggal.

Miteme (c), anak laki-laki membuktikan bahwa pemuda itu iblis. Anak laki-laki dalam cerita ini juga merupakan simbol pentingnya posisi laki-laki bagi masyarakat Sangihé. Masyarakat Sangihé tidak mengenal istilah kepala suku, tetapi kepala keluarga. Posisi ini penting dalam susunan hubungan kekeluargaan. Martabat keluarga diwariskan kepada laki-laki sebagai kepala keluarga. Seorang ayah merupakan kepala rumah tangga, tetapi semua rumah tangga dari seluruh keluarga berada di bawah kekuasaan kepala keluarga, yang wibawanya melebihi wibawa kepala-kepala rumah tangga. Dengan demikian, laki-laki memiliki otoritas untuk menentukan masa depan kaum keluarga dan rumah tangga.

Anak laki-laki yang memiliki kemampuan untuk mengungkapkan perbuatan jahat iblis juga melambangkan individu yang memiliki kemampuan untuk menghilangkan suatu penyakit atau malapetaka. Dalam praktik seperti ini individu tersebut dapat mengenali *doro* sebagai roh yang dapat memasuki tubuh seseorang dan menempati orang itu untuk sementara waktu. Orang itu juga dapat mengenali *tau piadoro* ‘seorang yang dapat menyuruh roh masuk ke dalam tubuh orang lain’ pun mengetahui *medaroro* ‘upacara dimana dukun-dukun wanita berperan mendatangkan roh-roh’.

Miteme ini juga menggambarkan adanya ketegangan karena ayah si gadis yang tidak diketahui keberadaannya dan diperkirakan telah mati – dan demikianpun disangkakan mengenai tunangan si gadis – telah berubah menjadi jiwa-jiwa yang berusaha membawa jiwa-jiwa dari orang-orang yang masih hidup ke dalam dunia orang mati. Brilman (1986: 58) menyebutkan bahwa masyarakat Sangihé di masa lalu percaya bahwa orang yang telah meninggal kerap menampakkan diri kepada orang yang tinggal sendirian, dalam hal ini pada si gadis yang saat itu sedang sendirian di kamarnya.

Miteme (d), anak laki-laki memberikan saran untuk menghindari godaan iblis. *Ompung*, jiwa pelaut atau nelayan yang terkenal diyakini berupaya mengganggu manusia dengan berbagai cara dan hal ini dapat menimbulkan ketakutan yang luar biasa. Karena besarnya bahaya yang dapat ditimbulkan oleh jiwa yang dianggap memiliki kekuatan, orang Sangihé percaya bahwa untuk mengusir *ompung* harus menggunakan cara tertentu, yaitu penutup botol dari rumbia sagu harus disiram dengan air panas kemudian dihanyutkan di laut ketika mendapat gangguan saat berada di laut.

**Simpulan**

Berdasarkan uraian tersebut disimpulkan sebagai berikut. **Pertama**, mitos merupakan salah satu bentuk komunikasi yang dilakukan oleh orang Sangihé di masa lalu sebagai upaya memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak terpahami oleh nalar manusia. Keterbatasan nalar manusia membuat tataran simbolis menjadi pilihan untuk mengakomodasi ketidakmampuan tersebut dan oleh karena itu mitos menjadi semacam model, yang baik sadar maupun tidak menentukan cara untuk memandang, memahami, dan menafsirkan berbagai peristiwa dalam kehidupan sehari-hari. Namun, mitos juga dapat dijadikan model dalam membangun sebuah kehidupan sosial yang diinginkan dan diidamkan, sehingga menjadi sumber inspirasi dan semangat untuk mengatasi berbagai kesulitan yang dihadapi.

**Kedua**, teori struktural Lévi-Straus digunakan bukan hanya untuk mengkaji mitos-mitos tersebut secara struktur, tetapi juga untuk mengetahui dan menentukan relasi-relasi miteme yang ada dalam cerita dengan struktur-struktur lain yang ada di dalam masyarakat pemiliknya.

**Ketiga**, miteme-miteme yang ada dalam mitos *Sangiang Taumatiti* dan *Ompung* menunjukkan suatu pola yang berulang, sehingga dapat disusun menjadi tabel yang dapat dibaca secara diakronis (baris-baris) dan sinkronis (kolom-kolom). Masing-masing cerita menggambarkan oposisi untuk setiap keadaan. Mitos, *Sangiang Taumatiti* mengangkat sifat fana yang beroposisi dengan abadi, sedangkan mitos *Ompung* mengangkat sifat lemah yang beroposisi dengan kuat. Dua oposisi, baik dalam mitos *Sangiang Taumatiti* maupun *Ompung* menunjukkan relasi sifat-sifat manusia yang jauh lebih rendah dibandingkan sifat roh.

**Daftar Pustaka**

Anderson, Ralph E. Carter. 1974. *Human Behavior in the Social Environment: a social systems approach*. Chicago: Aldine Public Company.

Ahimsa-Putra, H.S. 2006*. Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.

Brilman, D. 1986. Terjemahan L. Wuaten, C. Lantemona-Tusaoh, H.L.A. Salamate-Joseph, T.J. Edelman, A. Kansil-Kaloke, dan C. Henoch-Bastiaan. *Wilayah-wilayah Zending Kita*. Manado: Badan Pekerja Sinode Gereja Masehi Injili Sangihe Talaud.

Fishman, Joshua A. (Ed.). 1972. *Readings in the Sociology of Language*. The Hague-Paris: Mouton.

Foley, William A. 1997. *Anthropological Linguistics*. England: Blackwell.

Haviland, William A. Terjemahan R.G. Soekadijo. 1985. *Anthropologi*. Jakarta: Penerbit Erlangga

Hawkes, Terence. 2003. *Structuralism and Semiotics*, New York: Routledge.

Kaunang, Ivan. 2010. *Bulan Sabit di Nusa Utara: Perjumpaan Islam dan Agama Suku di Kepulauan Sangihe dan Talaud*. Yogyakarta: Intan Cendekia.

Koentjaraningrat. 1987. *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia (UI-Press).

--------------------. Edisi Revisi 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Rineka Cipta.

Lévi-Strauss, Claude. Terjemahan Claire Jacobson dan Brooke Grundfest Schoepf. 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

Lyon, David. 1994. *Postmodernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mahsun, 2005. *Metode Penelitian Bahasa: Tahapan Strategi, Metode, dan Tekniknya*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Makasar, Ambrosius. 2011. *Menelusuri dan Menemukan Hikmah*. Manado: Percetakan Kunci Berkat.

Manorek, Rusli Drs. 2012. Jilid 1. *Mebio Sangihe Talaud*. Manado: Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Manado.

Masinambow, E.K.M. (ed.). 1997. *Koentjaraningrat dan Antropologi di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Mododahi, A., L. Makapuas, A. Saerang, dan N. Darenoh. 2006. *Toponimi, Cerita Rakyat, dan Data Sejarah dari Kawasan Perbatasan Nusa Utara*. Tahuna: Proyek Sub Dinas Kebudayaan Dinas Pendidikan Nasional Kabupaten Kepulauan Sangihé.

Nurgiyantoro, Burhan. 2005. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Parengkuan, F.E.W. Drs. 1984. Diktat kuliah “Sejarah dan Kebudayaan Lima Suku Bangsa Asli Sulawesi Utara.” Manado: Universitas Sam Ratulangi.

Ratna, Nyoman Kutha. 2007. *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Saussure, Ferdinand de. Terjemahan Rahayu S. Hidayat. 1988. *Pengantar Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Sibarani, Robert. 2004. *Antropolinguistik: Antropologi Linguistik, Linguistik Antropologi*. Medan: Penerbit Poda.

---------------------. 2012. *Kearifan Lokal*: *Hakikat, Peran, dan Metode Tradisi Lisan.* Jakarta: Asosiasi Tradisi Llisan.

Subiyantoro, Slamet. 2009. “*Loro Blonyo* dalam Rumah Tradisional Jawa: Studi tentang Kosmologi Jawa.” Disertasi Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.

Warouw, Maya P. 2003. “Cerita Rakyat Berbahasa Tonsea Pengungkap Pola Pikir Masyarakat Tonsea.” Tesis Program Pascasarjana Universitas Sam Ratulangi, Manado.