



Mulud Adat

Ekspresi Spiritual Masyarakat Sasak Bayan

Dr. Suliadi, M.Pd.
Prof. Mahyuni, M.A., Ph.D.



Setiap tempat punya budaya berbeda. Mencoba menelusuri, mempelajari, dan memahami budaya-budaya itu akan menumbuhkan wawasan dan pengetahuan baru buat kita. Mengembangkan pengetahuan dan memelihara keberagaman adalah cara terbaik memajukan bangsa dan negara.

*Selamat datang di rumah penerbitan Nilacakra,
di mana kreativitas dan keberagaman dipelihara.*

Salam literasi.

Menulis sebuah buku memerlukan tenaga besar, pikiran yang tak asal-asalan, dan biaya yang tidak sedikit. Menerbitkan sebuah buku juga adalah proses kreatif dan intelektual sehingga karya-karya tulis terbaik bisa menjangkau masyarakat seluas-luasnya. Kami berterima kasih karena Anda telah membeli buku cetak/digital edisi resmi dari penerbit. Anda telah mendukung upaya penulis dan penerbit untuk menghasilkan semakin banyak karya yang lebih bermutu.

Mari hormati hak cipta dengan tidak menggandakan, memindai, atau mencetak ulang sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin resmi dari penulis dan penerbit.



Mulud Adat

Ekspresi Spiritual Masyarakat Sasak Bayan

Dr. Suliadi, M.Pd.
Prof. Mahyuni, M.A., Ph.D.



Mulud Adat: Ekspresi Spiritual Masyarakat Sasak Bayan

Dr. Suliadi, M.Pd. & Prof. Mahyuni, M.A., Ph.D.

Penyunting & tata bahasa : Arya Lawa Manuaba, Weda Wigena
Pemeriksa ejaan : Hari Mahardika Susila
Penata letak isi & aksara : Visakha Priya
Penata versi digital : Nindy Widiastuti
Desainer sampul : IP. Wicaksana

Kategori: ilmu budaya (antropologi, linguistik kebudayaan)
Jenjang Pembaca: E (*skilled readers*)

xvi + 346 halaman; 14,8 X 21 cm

Cetakan Pertama: Oktober 2022

Tersedia di *marketplace* digital mulai Oktober 2022

ISBN

P 978-623-5412-73-3

E 978-623-5412-74-0

©2022

Hak cipta dilindungi undang-undang.

Diterbitkan oleh



NILACAKRA™

Anggota IKAPI (no. 023/BAI/2019)

Jl. Raya Darmasaba-Lukluk, Badung, Bali 80352. Telp: (0361) 424612

Website dan toko buku: <https://penerbitnilacakra.com>

E-mail: redaksi@penerbitnilacakra.com

Instagram: [@penerbit_nilacakra](https://www.instagram.com/penerbit_nilacakra)

Distributor resmi:

Gramedia Digital, IKAPI Store (Nilacakra), Togamas (Nilacakra), Henbuk, Tokopedia (Nilacakra), Google Play Books

Toko buku online Nilacakra: www.penerbitnilacakra.com

Prakata

Segala pujian hanya milik Allah *Subhanahu wa ta'ala*, Tuhan Yang Maha Esa. Setiap hal yang dilakukan oleh manusia dan makhluk lainnya merupakan kreasi yang terkemas rapi dalam kekuasaan-Nya dan tidak pernah bertepi dari pengamatan-Nya. Kami sebagai penulis menyadari dan meyakini bahwa tanpa karunia dan kuasa-Nya, kami tidak akan mampu melakukan aktivitas apa pun, termasuk menulis buku yang ada di hadapan pembaca ini. Oleh karena itu, kami memanjatkan puji dan syukur ke hadirat-Nya sebab atas hidayah dan pertolongan-Nya, buku dengan judul “*Mulud Adat: Ekspresi Spiritual Masyarakat Sasak Bayan*” ini dapat terwujud.

Buku yang ada di hadapan Anda ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan secara etnografis yang kemudian dikemas dalam empat Bab. Pada Bab I disajikan uraian tentang gambaran latar belakang dan lokasi penelitian. Pada Bab II, disajikan uraian gambaran umum tentang Bayan. Pada bagian ini, kami secara detail menyuguhkan informasi yang berkenaan dengan historis daerah Bayan, sistem stratifikasi sosial dan kekerabatan masyarakat Bayan, serta konsep *Wetu Telu* dalam pandangan masyarakat Bayan. Ketiga topik tersebut sengaja kami suguhkan supaya pembaca memiliki gambaran awal tentang masyarakat Sasak di Bayan ataupun secara umum tentang masyarakat Sasak Bayan di Lombok Utara.

Pada Bab III disajikan uraian tentang inti (substansi) buku ini, yakni tentang pelaksanaan ritual *Mulud Adat*. Pada bagian ini tidak hanya disuguhkan uraian rinci tentang rangkaian dan tahapan kegiatan serta sistem penanggalan pelaksanaan ritual, tetapi juga ihwal kebermaknaan ritual *Mulud Adat* bagi masyarakat Bayan. Dalam hal ini, ritual *Mulud Adat* merupakan salah satu ritus agama yang oleh masyarakat Bayan dikenal dengan istilah *Gawe Gama* (istilah untuk menyebut pesta atau serimonial ritual keagamaan) yang dilaksanakan secara tradisional berdasarkan tradisi warisan leluhur. Secara lahiriah, ritual *Mulud Adat* memang sederhana, tetapi terlihat unik dan estetis serta di balik cara perayaan yang sederhana

itu tersimpan keluhuran pandangan hidup ataupun pengetahuan spiritual yang terekspresi pada simbol-simbol sakral, baik pada pola-pola kegiatan maupun pada wahana-wahana tertentu yang digunakan sebagai peranti ritual. Dikatakan simbol-simbol sakral karena simbol-simbol yang ditampilkan pada ritual *Mulud Adat* itu pada kenyataannya tidak hanya memberi warna keelokan perayaan ritus, tetapi juga menyimpan hal-hal kudus tentang gambaran kosmologi kehidupan, baik mikrokosmos maupun makrokosmos. Dalam konteks ini, simbol-simbol sakral yang terekspresi dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat* dijadikan oleh masyarakat Sasak yang ada di Bayan sebagai media atau perkakas dalam memberi makna atas sesuatu yang mereka dihayati (lihat Clifford Geertz, 1992:150). Pada Bab IV, diuraikan nilai-nilai kultural (*cultural values*) yang dikemas berdasarkan berbagai rangkaian kegiatan pelaksanaan ritual *Mulud Adat* dan tentunya nilai-nilai kultural (*cultural values*) itu bisa dianggap sebagai pedoman yang luhur sehingga dapat diterapkan dalam menata kehidupan.

Kami menyadari bahwa selama melakukan proses penelitian, banyak pihak yang membantu terutama para informan dan masyarakat yang ada di Desa Bayan Beleq dan Desa Karang Bajo. Sehubungan dengan itu, dalam kesempatan ini kami menyampaikan terima kasih kepada Bapak Datu Artadi (Tokoh Budaya Kecamatan Tanjung), Bapak Raden Sutagede (Tokoh Budaya Kecamatan Gangga), Amaq Riajim (Kiai Pengulu Bayan), Raden Gedarif (Tetua adat Karang Salah), Raden Wikto (Tokoh Bayan Timur), Kiai Ketif, Kiai Lebè, Pembekel Bat Orong, Bapak Nikrana (Pembekel Karang Bajo), Bapak Rianom (Tetua Adat Karang Bajo), Bapak Kepala Desa Bayan, Raden Sutra Kusuma (Tokoh Pemuda Bayan), Raden Sawinggih (Tokoh Pemuda Desa Bayan), Raden Apriadi (Tokoh Pemuda Bayan), *Melokaq Walin Gumi* (Bapak Budanom), Bapak Camat Gangga (Bapak Kariadi, SP: asal Desa Karang Bajo), Bapak Supardi (Miq Khalid: Tokoh Adat Kerta-Gangga), dan Tuan Guru Haji Abdul Karim Abdul Gafur, yang telah memberikan informasi berharga kepada kami. Terima kasih juga kami sampaikan kepada Ibu Endra di gubuk Karang Salah dan istri Bapak Camat Gangga yang ada di gubuk Karang Bajo, yang dengan ramah dan selalu menyuguhkan minuman dan makanan kepada kami pada saat kami berkunjung ke Bayan. Kepada istri Raden Gedarif dan menantunya, terima kasih telah menerima kami untuk bertamu dengan penuh senang hati dan terima kasih juga atas keikhlasan dalam memberi kami makan pagi, siang, bahkan makan malam pada setiap

kunjungan kami dalam menyaksikan perayaan ritual *Mulud Adat*. Kepada Ibu Denda Juan, terima kasih atas belas kasih karena telah ikhlas meminjami kami *londong abang* ‘sarung merah’ pada saat pelaksanaan ritual *Mulud Adat*. Kepada Ibu Denda Marni, terima kasih atas keikhlasan telah memberikan kesempatan kepada kami untuk menginap di rumah panggungnya selama satu minggu pada pelaksanaan ritual *Mulud Adat* tahun 2019.

Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada saudara Rudi, Lalu Ardi, Lalu Apriadi, Lalu Wawan Saputra, Lalu Andi, Lalu Anto, dan Nuriyati yang dengan ikhlas meminjami kami ponsel untuk mendokumentasikan beberapa kegiatan penting dalam ritual *Mulud Adat*, utamanya ketika ponsel kami kehabisan daya. Ketika kami terlibat dalam beberapa kegiatan ritual, mereka secara langsung mendokumentasikan kami dalam kegiatan itu. Seandainya mereka tidak ikut menyaksikan perayaan ritual *Mulud Adat* khususnya pada tahun 2020 dan 2021, mungkin kami tidak akan pernah memiliki dokumen terkait kegiatan-kegiatan yang dianggap penting itu.

Kami juga menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang telah membantu penerbitan buku ini, yakni Bidang Kebudayaan DIKBUDPORA Kabupaten Lombok Utara, Badan Promosi Daerah Provinsi Nusa Tenggara Barat, dan Indonesian Hotel General Manager Association (IHGMA) DPD Provinsi Nusa Tenggara Barat. Keterlibatan pihak-pihak tersebut dalam membantu penerbitan buku ini tidak terlepas atas bantuan seorang budayawan muda asal Desa Sokong, Kabupaten Lombok Utara, yakni Bapak Raden Prawangsa Jayaningrat yang begitu antusias dan gigih mencari donatur dan promotor untuk membantu penerbitan buku ini. Oleh karena itu, secara khusus kami menyampaikan terima kasih kepada Bapak Raden Prawangsa Jayaningrat. Kami menyadari bahwa tanpa bantuan Bapak Raden Prawangsa Jayaningrat, mungkin buku ini belum bisa diterbitkan.

Semua bantuan Bapak/Ibu/Saudara sangat berharga dan bermanfaat bagi kami. Semoga bantuan dan budi luhur Bapak/Ibu/Saudara semuanya, dicatat oleh Allah *Subhahanahu wa ta’ala* sebagai amal ibadah, amin!

Buku ini terwujud tidak hanya sebagai bahan bacaan untuk mendapatkan informasi tentang ritual *Mulud Adat* yang dilaksanakan oleh masyarakat adat di Bayan, tetapi juga sebagai langkah pendokumentasian, atau dengan pilihan kata yang lebih menyentuh, yakni sebagai langkah *penyelamatan* pesona budaya warisan *bapug baloq* ‘leluhur’ masyarakat Sasak supaya tetap lestari atau paling

tidak supaya tidak lenyap begitu saja oleh empasan dan himpitan cengkeraman globalisasi. Pendokumentasian ritus budaya ini pada dasarnya juga sebagai implementasi atas pesan luhur yang terukir rapi pada Sesanti Logo Kabupaten Lombok Utara, yakni *Tioq, Tata, Tunaq* yang berarti ‘tumbuh’, ‘pelihara’, ‘sayangi’ yang mengisyaratkan bahwa semua budaya yang telah diproduksi harus dipelihara dan disayangi oleh seluruh lapisan masyarakat pemilik budaya itu sendiri (dalam hal ini masyarakat Sasak Lombok Utara) supaya dapat dinikmati oleh generasi penerus. Namun demikian, sebagai hasil kreasi kami yang merupakan manusia yang tidak sempurna, maka tentu buku ini pun banyak memiliki kekurangan, baik pada konten maupun pada tata bahasa. Sehubungan dengan itu, saran dan kritik yang konstruktif sangat diharapkan. Akhirnya, semoga buku ini bermanfaat bagi pembaca terutama bagi *polong-renten-semeton* ‘saudara’ generasi penerus masyarakat Sasak, baik yang ada di Bayan maupun yang ada semua wilayah Pulau Lombok. Akhirnya, kami menyampaikan selamat membaca!

Mataram, September 2022,
Penulis.

Isi Buku

BAB I: Melengkapi Jejak Peradaban	1
Lokasi Penelitian.....	4
BAB II: Gambaran Umum tentang Bayan	6
Jejak Historis Bayan.....	6
Sistem Stratifikasi Sosial dan Kekerabatan Masyarakat Bayan	19
Konsep <i>Wetu Telu</i> dalam Pandangan Masyarakat Sasak Bayan....	62
BAB III: Prosesi Ritual <i>Mulud Adat</i>	75
Makna Ritual <i>Mulud Adat</i> bagi Masyarakat Sasak Bayan.....	75
Penetapan Tanggal Pelaksanaan Ritual <i>Mulud Adat</i>	84
Rangkaian dan Proses Kegiatan <i>Mulud Adat</i>	90
BAB IV: Nilai-Nilai Kultural <i>Mulud Adat</i>	327
Nilai Religius.....	328
Nilai Gotong Royong	329
Nilai Kesetaraan.....	330
Nilai Tanggung Jawab	331
Nilai Etika (Sopan Santun)	331
Nilai Kebersihan.....	332
Nilai Cinta Budaya	333
Nilai Kepedulian	335
Nilai Kejujuran dan Keadilan.....	336
Nilai Cinta Kerukunan dan Kedamaian.....	337
Daftar Pustaka.....	339
Tentang Penulis	339

Daftar Gambar

Gambar 1 Denah Makam dan Masjid Kuno Bayan Beleq.....	12
Gambar 2 Papan Informasi tentang Masjid Kuno Bayan sebagai Situs Cagar Budaya.....	12
Gambar 3 Masjid Kuno Bayan Beleq	13
Gambar 4 Makam Reaq	14
Gambar 5 Makam Pelawangan.....	15
Gambar 6 Makam Titiq Mas Pengulu	15
Gambar 7 Makam Sesait	16
Gambar 8 Makam Karang salah.....	16
Gambar 9 Makam Anyar	17
Gambar 10 Rombongan pencari obat dari Boyotan duduk di Beruqaq Tetua Adat Karang Salah.....	83
Gambar 11 Bangunan <i>Gelèng</i>	94
Gambar 12 Bangunan <i>Sambi</i>	95
Gambar 13 Pintu <i>Gelèng</i>	97
Gambar 14 Membuka pintu <i>Gelèng</i>	102
Gambar 15 Penurunan Padi Bulu di Kediaman Tetua adat Karang Salah	103
Gambar 16 Prosesi menurunkan padi dari <i>Gelèng</i>	104
Gambar 17 Penurunan Padi Bulu di Kediaman Kiai Pengulu.....	105
Gambar 18 Warga <i>Karang Salah</i> menebang bambu sebagai <i>inayan tempan</i>	108
Gambar 19 Pencucian Rantok di Gubuk Karang Salah	109
Gambar 20 Pencucian <i>lesong</i> dan <i>anak lesong</i>	110
Gambar 21 Pencucian <i>tempan</i>	111
Gambar 22 Ibu-ibu menumbuk padi di gubuk Karang Salah.....	119
Gambar 23 Aktivitas Menumbuk Padi di Kediaman Kiai Pengulu	121
Gambar 24 Kegiatan Menumbuk Padi di Gubuk Timuq Orong.....	122
Gambar 25 Kegiatan Menumbuk Padi di Gubuk Bat Orong.....	123
Gambar 26 Kegiatan Menumbuk Padi di Kediaman Kiai Ketif	124
Gambar 27 Kiri: pengumpulan <i>jejompang</i> . Kanan: mencari bambu tali ..	128
Gambar 28 Pemasangan Tiang Balen Unggun.....	131
Gambar 29 Pembuatan Tali Bambu.....	131
Gambar 30 Pemasangan <i>pager</i> di atas ring tiang <i>Balen Unggun</i>	132
Gambar 31 <i>Balen Unggun</i>	132
Gambar 32 Pembuatan <i>Balen Tempan</i> dan <i>Anak Lesong</i>	133
Gambar 33 <i>Balen Tempan</i> dan <i>Anak Lesong</i>	133
Gambar 34 Pembuatan Balen Tempan dan Balen Anak Lesong.....	135
Gambar 35 Pembersihan Jalan di Utara Masjid Kuno	135

Gambar 36 Inan Meniq dan pembantunya memasuki Kampu Karang Bajo.....	137
Gambar 37 Pembekel Bat Orong.....	141
Gambar 38 Melokaq Pande menyampaikan maksud kedatangannya kepada Pembekel Bat Orong	142
Gambar 39 Melokaq Pelawangan Membawa <i>Gendang Gerantung</i> Keluar dari Bale Belèq.....	145
Gambar 40 Pemasangan silang Penguat pada tali <i>Gendang Gerantung</i> ...	145
Gambar 41 Memainkan Musik <i>Gendang Gerantung</i> di Bergugaq Agung	146
Gambar 42 Rombongan Penjemput <i>Gendang Gerantung</i> di Timur Gubuk Karang Salah.....	147
Gambar 43 Rombongan Penjemput <i>Gendang Gerantung</i> di timur Gubuk Karang Salah.....	147
Gambar 44 Rombongan Penjemput <i>Gendang Gerantung</i> di timur Masjid Kuno	148
Gambar 45 Rombongan penjemput <i>Gendang Gerantung</i> di timur Rumah Adat Melokaq Gantungan Rombong.	148
Gambar 46 Alat Musik <i>Gendang Gerantung</i> Dimainkan di <i>Berugaq Malang</i>	149
Gambar 47 Warga masuk ke <i>Kampu</i>	152
Gambar 48 Warga masuk ke <i>kampu</i>	153
Gambar 49 Warga masuk ke <i>kampu</i>	153
Gambar 50 Warga masuk <i>kampu</i>	154
Gambar 51 Warga membawa bakul berisi beras dan membawa ternak menuju <i>Kampu Karang Bajo</i>	154
Gambar 52 Pembekel Karang Bajo Bersama Istri dan Anaknya masuk <i>kampu</i> membawa padi bulu	155
Gambar 53 Warga membawa <i>jejoloq</i> ke Kampu Karang Bajo	155
Gambar 54 Warga Membawa <i>Jejoloq</i> ke Kampu Karang Bajo.....	156
Gambar 55 Kambing diikat di tiang <i>Berugaq Malang</i> Kampu Karang Bajo.....	157
Gambar 56 Padi bulu di kediaman Inan Meniq	157
Gambar 57 Ayam digantung di balok rumah Inan Meniq.....	158
Gambar 58 Sirih Pinang diletakkan di Serambi Rumah Inan Meniq	158
Gambar 59 Warga antri menyerahkan <i>jejoloq</i> dan melakukan kegiatan menyembèq di kediaman Inan Meniq	159
Gambar 60 Inan Meniq Duduk di Rumah Dinasnya.....	161
Gambar 61 Kegiatan <i>Menyambèq</i> di Kediaman Inan Meniq.....	162
Gambar 62 Warga Keluar dari <i>kampu</i> setelah menyerahkan <i>jejoloq</i>	163
Gambar 63 Kegiatan <i>menyembèq</i> di kediaman Kiai Lebe (kiri).....	165
Gambar 64 Kegiatan <i>menyembèq</i> di kediaman Melokaq Gantungan Rombong (kiri).....	166
Gambar 65 <i>Rantok beleq</i> dan <i>lesong</i> model lama.....	167

Gambar 66	<i>Rantok beleq</i> dan <i>lesong</i> model baru.....	168
Gambar 67	Kegiatan mencuci <i>rantok</i>	169
Gambar 68	Pembersihan Bagian Luar <i>Rantok</i>	170
Gambar 69	Pembersihan <i>lesong</i>	170
Gambar 70	Pembersihan <i>anak lesong</i>	171
Gambar 71	<i>Tempan</i> di dekat pohon beringin	171
Gambar 72	<i>Rantok</i> dan <i>lesong</i> di kediaman Kiai Lebe	172
Gambar 73	<i>Tempan</i> dan <i>anak lesong</i> di kediaman Kiai Lebè.....	173
Gambar 74	Salah satu motif <i>jong</i> Bayan	174
Gambar 75	<i>Memayas</i> di kediaman Melokaq Gantungan Rombong	175
Gambar 76	Perempuan yang selesai <i>memayas</i> di kediaman Melokaq Gantungan Rombong.....	175
Gambar 77	Pemakaian <i>jong</i> di kediaman Kiai Lebe	176
Gambar 78	Pembuatan <i>pebuan penguinang</i> di rumah dinas Inan Meniq...	177
Gambar 79	Penumbuk padi bersiap berangkat ke lokasi penumbukan..	178
Gambar 80	Penumbuk padi ketika tiba di lokasi penumbukan.....	179
Gambar 81	Inan Meniq menaruh padi di <i>rantok</i>	181
Gambar 82	Para pemuda memberikan <i>tempan</i> kepada Inan Meniq dan para penumbuk padi	182
Gambar 83	Kegiatan menumbuk padi.....	183
Gambar 84	Kegiatan menumbuk gabah di <i>lesong</i>	185
Gambar 85	Kegiatan menampi di <i>balen unggun</i>	186
Gambar 86	Menumbuk dan menampi di kediaman Kiai Lebè	188
Gambar 87	Menumbuk padi di <i>rantok kelor</i>	189
Gambar 88	Menumbuk padi di <i>rantok kelor</i> dan <i>lesong</i>	190
Gambar 89	Menampi hasil tumbukan di <i>rantok kelor</i>	191
Gambar 90	Memindahkan gabah ke <i>lesong</i>	191
Gambar 91	Pembuangan <i>unggun</i> ke Sungai Muntur	193
Gambar 92	Melokaq Pande Memimpin Buang Unggun.....	195
Gambar 93	Pembuangan <i>unggun</i> ke aliran air di Sungai Muntur	196
Gambar 94	Keadaan <i>unggun</i> di aliran Sungai Muntur	197
Gambar 95	Peletakan <i>tempan</i> dan bidara di Sungai Muntur	197
Gambar 96	Makan sirih setelah buang <i>unggun</i>	198
Gambar 97	Rombongan Buang Unggun Pulang ke Kampu	199
Gambar 98	Rombongan pencari <i>tetunggul</i> (duduk berbaris di kanan) pamitan kepada Melokaq Gantungan Rombong (kiri).	201
Gambar 99	Melokaq Penguban melakukan ritual <i>mentabèq</i> sebelum menebang Bambu	205
Gambar 100	Pencari <i>tetunggul</i> membersihkan bambu tutul.....	206

Gambar 101 Melokaq Penguban dan tiga rekannya bersalaman setelah menebang dan membersihkan bambu tutul.....	207
Gambar 102 <i>Tetunggul</i> dibawa pulang oleh pencari <i>tetunggul</i>	208
Gambar 103 Penjemput <i>gendang gerantung</i> dari Bayan Barat menuju Karang Bajo	209
Gambar 104 \ Melokaq Pelawangan meminta izin membawa <i>Gendang Gerantung</i> kepada Melokaq Gantungan Rombong.....	211
Gambar 105 Rombongan penjemput <i>gendang gerantung</i> berangkat menuju Bayan Bat Orong.....	212
Gambar 106 Utusan Gubuk Karang Bajo menyerahkan barang bawaan kepada Pembekel Bat Orong	213
Gambar 107 Kiai Pengulu menyembelih ayam untuk selamat <i>Gendang Gerantung</i> di Bayan Barat.....	215
Gambar 108 Bedak Keramas untuk Selamatan <i>Gendang Gerantung</i>	216
Gambar 109 Melokaq Pelawangan mencampur darah ayam dengan <i>bedak keramasa</i>	217
Gambar 110 (kiri) Melokaq Pelawangan melakukan ritual <i>menyembeg gong gendang gerantung</i>	219
Gambar 111 Melokaq Pelawangan Menggantungkan Sirih dan Pinang di bagian belakang gong <i>gendang gerantung</i>	219
Gambar 112 Suasana penabuhan alat musik <i>gendang gerantung</i> di Gubuk Bat Orong sebelum dibawa ke Masjid Kuno	222
Gambar 113 Melokaq Pelawangan memimpin rombongan menuju Masjid Kuno. Inset: Melokaq Pelawangan Keluar dari Bale Belèq	225
Gambar 114 Dua personel Melokaq Pelawangan duduk di pelataran Masjid Kuno	226
Gambar 115 Pemasangan Tiang <i>Gendang Gerantung</i> di Halaman Masjid Kuno.....	226
Gambar 116 <i>Gendang Gerantung</i> Dimainkan di Masjid Kuno.....	227
Gambar 117 Kegiatan <i>memajang</i> di dalam Masjid Kuno	230
Gambar 118 Pemasangan Umbul-umbul pada Bambu Tetunggul.....	232
Gambar 119 Pemasangan Umbul-umbul di Sudut-Sudut Masjid Kuno ...	233
Gambar 120 Kegiatan <i>temetian</i> di halaman Masjid Kuno.....	237
Gambar 121 Kiai Pengulu Menyembelih Kambing di Halaman Masjid Kuno.....	242
Gambar 122 Pembersihan <i>berugaq</i> di kediaman Kiai Pengulu.....	243
Gambar 123 Penggelaran Tikar Pandan di Berugaq Kiai Pengulu	246
Gambar 124 <i>Memajang</i> di Berugaq Agung Kiai Pengulu Bayan.....	247
Gambar 125 Memasang Tali Tasik sebagai Plafon	248

Gambar 126	Pemasangan Bebao di Beruqaq Kiai Pengulu.....	249
Gambar 127	Beruqaq Kiai Pengulu setelah Dipasangi Sinjang, Ider-ider, dan Bebao	250
Gambar 128	Warga membersihkan <i>bebasan</i> ‘bumbu’ di halaman rumah Melokaq Gantungan Rombong	254
Gambar 129	Kegiatan <i>mengèbat</i> sayuran di halaman rumah Melokaq Gantungan Rombong.....	254
Gambar 130	Kegiatan <i>mengèbat</i> sayuran di halaman rumah Kiai Lebè ..	255
Gambar 131	Seorang pemuda Karang Bajo memotong daun beringin untuk <i>aram-aram</i>	257
Gambar 132	Kegiatan Mengikat Kaki Kambing.....	257
Gambar 133	Melokaq Walin Gumi menyiramkan aeq mel-mel ke Kepala kerbau.....	258
Gambar 134	Pemasangan <i>gegoloq</i> dan <i>sakaq</i> pada kerbau	258
Gambar 135	Kiai Lebe menyembelih kambing di samping rumah Inan Pedangan.....	260
Gambar 136	Kiai Santri menyembelih kerbau.....	261
Gambar 137	Suasana penyembelihan kambing di kediaman Kiai Lebe...	262
Gambar 138	Warga tengah memproses kambing.....	263
Gambar 139	Daging kambing dikumpulkan di Beruqaq Malang	263
Gambar 140	Rombongan pencuci beras menuju Sungai Masan Segah....	265
Gambar 141	Perwakilan Naq Mekel mengawali mencuci beras	268
Gambar 142	Kegiatan mencuci beras di Sungai Masoan Segah.....	268
Gambar 143	Mencuci beras di Sungai Masoan Segah	269
Gambar 144	Rombongan pencuci beras pulang dari Sungai	270
Gambar 145	Kegiatan memeras parutan kelapa di samping rumah Inan Pedangan.....	271
Gambar 146	Kegiatan memeras parutan kelapa di kediaman Kiai Lebè .	271
Gambar 147	Kegiatan memasak daging di depan rumah Inan Meniq.....	273
Gambar 148	Pembuatan <i>ancak</i> kecil di rumah tetua adat Karang Salah .	274
Gambar 149	Pembuatan <i>ancak</i> kecil di rumah Pemangku Timuq Orong	275
Gambar 150	Membuat <i>ancak</i> kecil di kediaman Kiai Ketif (foto: Rudi) ...	276
Gambar 151	Memotong bambu untuk <i>ancak</i> besar dan kecil di Bayan Barat.....	277
Gambar 152	Membuat tali pengikat di Bayan Barat.....	277
Gambar 153	<i>Penggantal</i> dan <i>penjeleng</i> membuat hiasan <i>Praja Mulud</i>	279
Gambar 154	Model Hiasan dari Busung	279
Gambar 155	<i>Tekot</i> dan <i>rancak</i>	280
Gambar 156	Pembuatan <i>apitan ancak</i> besar di Bayan Bat Orong	282

Gambar 157 Pemasangan <i>rancak</i> dan <i>apitan</i> di atas tandu.....	283
Gambar 158 Tekot diletakkan di atas <i>ancak</i> besar	283
Gambar 159 <i>Ancak</i> besar dan kecil ditaruh di balok atas <i>Berugaq</i>	284
Gambar 160 Pemasangan <i>bebao</i> di <i>Berugaq</i> Agung Bat Orong	288
Gambar 161 Melokaq Penguban dan perwakilan Melokaq Pelawangan berwudu sebelum <i>mengageq</i>	289
Gambar 162 Pengisian <i>ancak</i> besar di Bayan Barat	291
Gambar 163 Kegiatan <i>Mempayas Praja Mulud</i>	293
Gambar 164 Rombongan <i>praja</i> di timur Gubuk Karang Salah.....	295
Gambar 165 Rombongan <i>Praja Mulud</i> memasuki Kawasan selatan Masjid Kuno.....	298
Gambar 166 Rombongan pengiring <i>Praja Mulud</i> tiba di Masjid Kuno.....	298
Gambar 167 Pimpinan rombongan <i>Praja Mulud</i> masuk ke Masjid Kuno	300
Gambar 168 Pembawa <i>ancak</i> besar masuk ke Masjid Kuno	300
Gambar 169 Rombongan pembawa <i>ancak</i> memasuki Masjid Kuno	301
Gambar 170 Melokaq Penguban di Masjid Kuno.....	302
Gambar 171 Tamu undangan naik ke <i>Berugaq</i> Kiai Pengulu dengan mencuci kaki terlebih dahulu	309
Gambar 172 Tamu undangan makan di <i>Berugaq</i> Kiai Pengulu.....	312
Gambar 173 Acara makan bersama di <i>Berugaq</i> Agung Bat Orong.....	316
Gambar 174 <i>Memajang</i> di <i>Berugaq</i> Agung Kampu Karang Bajo.....	319
Gambar 175 Keadaan <i>Berugaq</i> Agung di Kampu Karang Bajo setelah dipasangi <i>ider-ider</i> dan <i>bebao</i>	319

Daftar Tabel dan Bagan

Tabel 1 Naptu Ton.....	88
Tabel 2 Naptu Ulan.....	88
Tabel 3 <i>Naptu Dina</i>	88
Bagan 1 Sistem Gelar Berdasarkan Kasta pada Masyarakat Sasak Lombok Utara.....	22
Bagan 2 <i>Dulur Peramaq</i> (teknonimi) Masyarakat Sasak Bayan	46

Bab I

Melengkapi Jejak Peradaban

M*ulud Adat* merupakan salah satu ritus agama yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak khususnya yang tergabung dalam komunitas adat. Di Kabupaten Lombok Utara (selanjutnya disingkat KLU), ritual *Mulud Adat* masih dipraktikkan oleh umat Islam yang ada di Kecamatan Kayangan (Salut, Gumantar, dan Sesait) dan Kecamatan Bayan (Anyar, Karang Bajo, Bayan Beleq, Barong Biraq, dan Semokan). Setiap tahun, pelaksanaan ritual *Mulud Adat* di tempat-tempat tersebut dilaksanakan oleh masyarakat adat dengan penuh antusias bahkan tidak hanya diramaikan oleh masyarakat adat yang ada di tempat-tempat tersebut, tetapi juga oleh orang luar, baik yang hanya datang untuk menyaksikan maupun yang datang untuk ikut meramaikan. Ketertarikan orang luar untuk menyaksikan ritual *Mulud Adat* sangat dipengaruhi atas keunikan pelaksanaan ritual tersebut yang mungkin sangat jarang bahkan tidak ditemukan di daerah-daerah lain.

Kami melakukan penelitian terhadap ritual *Mulud Adat* ini pada dasarnya dilandasi atas tiga alasan, yakni: (1) adanya rasa penasaran dan keingintahuan kami tentang proses pelaksanaan ritual *Mulud* yang dilaksanakan oleh masyarakat adat; (2) tumbuhnya keinginan untuk menyelamatkan produk budaya warisan leluhur sebagai pusaka harta karun dari keangkeran modernisasi yang semakin menghantui, menciutkan, bahkan dapat menenggelamkan budaya lokal; dan (3) minimnya tulisan-tulisan segayut bertema ritual *Mulud Adat* yang ditulis dengan pendekatan etnografis.

Terkait alasan yang terakhir, memang tidak dimungkiri bahwa setakat ini ritual *Mulud Adat* khususnya di Bayan telah banyak

diteliti dan ditulis, baik oleh para akademisi maupun nonakademisi yang memang haus terhadap pengetahuan budaya, misalnya Deni Prasetiawan (2016) dengan judul “Ekoleksikon Maulid Adat Bayan Lombok Utara”; I Wayan Cika, *et.al.*, (2012) dengan judul “Ritual Maulid Adat Masyarakat Bayan, Lombok Utara, Nusa Tenggara Barat”; Renadi (2016) dalam tulisannya dengan judul “Kosmologi *Wetu Telu*” juga menyinggung pelaksanaan ritual *Mulud Adat*; Erni Budiwanti (2000) dalam tulisannya dengan judul “Islam Sasak: *Wetu Telu* versus *Wetu Lima*” juga sepintas mengulas ritual *Mulud Adat*; dan peneliti lainnya. Uraian tentang ritual *Mulud Adat* oleh para peneliti tersebut dapat dikatakan masih bersifat parsial dan tidak diuraikan secara komprehensif. Hasil penelitian Deni Prasetiawan (2016) hanya menyinggung jenis dan makna budaya (*cultural meaning*) di balik leksikon-leksikon yang terekspresi dalam pelaksanaan *Mulud Adat*. Dalam penelitian I Wayan Cika, *et.al.* (2012) memang disinggung rangkaian kegiatan ritual *Mulud Adat*, tetapi tidak diuraikan secara detail tentang proses setiap rangkaian kegiatan (hanya diuraikan secara singkat) sehingga masih membuka ruang pertanyaan tentang proses setiap kegiatan ritual *Mulud Adat*. Hal yang sama juga tampak pada tulisan Renadi (2006) yang hanya menguraikan tentang jenis-jenis kegiatan yang dilakukan oleh Masyarakat Adat Bayan pada hari pertama dan hari puncak pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, tetapi tidak diuraikan tentang proses setiap kegiatan. Begitu juga dalam tulisan Erni Budiwanti (2000), tidak hanya memperlihatkan ketidakutuhan proses pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, tetapi juga dapat menyesatkan pembaca atas ulasan yang tidak sesuai dengan kenyataan di lapangan. Pada bagian tulisannya yang spesifik membahas ritual *Mulud*, Erni Budiwanti (2000:179) melaporkan bahwa laki-laki Bayan Barat memainkan (menabuh) musik *gendang gerantung* sebelum alat musik itu dijemput oleh rombongan dari Karang Bajo. Ihwal yang dilaporkan oleh Erni Budiwanti tersebut sangat keliru karena pada kenyataannya menunjukkan, bahwa alat musik *gendang gerantung* tidak dimainkan oleh orang-orang (laki-laki) Bayan Barat sebelum rombongan dari Karang Bajo itu datang, bahkan alat musik *gendang gerantung* itu pun belum dikeluarkan oleh Pembekel Bayan Barat dan Melokaq Pelawangan dari tempat penyimpanannya, yakni dari *bale belèq* ‘rumah besar’ yang ada di Bayan Barat. Hal lain yang juga keliru dilaporkan oleh Erni Budiwanti (2000:180), yakni pada kegiatan *ngiring* ‘mengiring’ *Praja Mulud*. Ia menjelaskan, bahwa laki-laki Karang Bajo menjemput *Praja Mulud* di Bayan Barat dan

mengiringinya dengan musik *gendang gerantung* (dalam bahasa Erni Budiwanti, alat musik *gendang gerantung* disebut gamelan) menuju Masjid Kuno, padahal kenyataannya tidak seperti itu karena sejak malam puncak perayaan ritual *Mulud Adat*, musik *gendang gerantung* tidak dibawa pulang dari Masjid Kuno sehingga *Praja Mulud* yang berangkat dari Bayan Barat tidak diiring dengan musik *gendang gerantung*, tetapi hanya diiring oleh rombongan pembawa *ancak*. Dalam hal ini, musik *gendang gerantung* hanya dimainkan di Masjid Kuno untuk menyambut kedatangan *Praja Mulud* yang berangkat dari Bayan Barat. Selain itu, rombongan dari Karang Bajo pun pada kenyataannya tidak ikut mengiring *Praja Mulud* dari Bayan Barat karena pada waktu yang bersamaan, rombongan dari Karang Bajo juga melakukan kegiatan membawa *ancak* ke Masjid Kuno dan di halaman Masjid Kuno itulah (halaman bagian utara) rombongan pembawa *ancak* dari Karang Bajo menunggu kedatangan *Praja Mulud*. Ketika *Praja Mulud* tiba di Masjid Kuno, maka pada saat itulah rombongan pembawa *ancak* dari Karang Bajo ikut mengiring *Praja Mulud* masuk ke Masjid Kuno dan posisi mereka paling belakang, di belakang rombongan Karang Salah.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa tulisan-tulisan tentang ritual *Mulud Adat* di Bayan yang ditulis oleh peneliti-peneliti terdahulu belum memberikan informasi yang utuh atau informasi yang disampaikan masih sepotong-sepotong. Hal inilah yang mendorong kami yang notabene sebagai penduduk lokal dan dengan berbekal sedikit pengetahuan di bidang linguistik antropologi (penulis pertama) dan bidang linguistik terapan (penulis kedua) untuk memberanikan diri berpartisipasi dalam meneliti dan mendokumentasikan ritual *Mulud Adat* di lingkungan komunitas masyarakat adat Bayan. Sehubungan dengan itu, hasil penelitian ini yang meskipun belum mendekati kata sempurna, setidaknya dapat dijadikan sebagai perkakas untuk mengisi ruang kekosongan informasi ataupun sebagai suluh untuk menerangi informasi-informasi yang keliru dari peneliti-peneliti terdahulu. Informasi yang terdapat pada hasil penelitian ini merupakan laporan yang bersifat etnografis yang tidak hanya menyuguhkan informasi lahiriah tentang rangkaian proses pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, tetapi juga informasi batiniah berupa pandangan dunia (*world view*) masyarakat Sasak Bayan yang tersimpul rapi di balik rangkaian kegiatan dan simbol-simbol (dapat dianggap sebagai simbol sakral) yang mewarnai dan memberi daya hidup ritual *Mulud Adat*.

Lokasi Penelitian

Sebagaimana telah diuraikan di atas, ritual *Mulud Adat* yang dilaksanakan oleh komunitas masyarakat adat di KLU berlangsung di banyak tempat. Dalam pada itu, untuk memaksimalkan hasil penelitian ini, maka penelitian tentang ritual *Mulud Adat* hanya dilakukan di dua desa, yakni Desa Karang Bajo (gubuk Karang Bajo) dan Desa Bayan Beleq (gubuk Bayan Timur, gubuk Kiai Pengulu, gubuk Kiai Ketif, gubuk Bayan Barat, gubuk Plawangan, dan gubuk Karang Salah). Kedua desa tersebut dipilih sebagai lokasi penelitian di dasarkan pada dua (2) alasan, yakni (1) secara historis gubuk-gubuk dari kedua desa tersebut memiliki keterikatan sehingga tidak bisa dipisahkan dan jarak antara gubuk yang satu dan gubuk lainnya sangat dekat dan dapat dikatakan masih satu kompleks, sehingga hal ini memberikan kemudahan bagi peneliti untuk melakukan pemantauan terhadap kegiatan yang dilakukan oleh masyarakat adat di gubuk yang satu dan di gubuk lainnya; (2) masyarakat adat di gubuk-gubuk tersebut pada pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, memusatkan beberapa acara penting ritual *Mulud Adat*, seperti *memajang*, *ngengelat*, memasang *tetunggul*, *temetian*, dan *ngiring Praja Mulud* dilakukan di masjid yang sama, yakni Masjid Kuno Bayan sehingga memberikan kemudahan bagi peneliti untuk melakukan observasi terhadap peran masyarakat adat dari masing-masing gubuk ketika melakukan acara di Masjid Kuno.

Penelitian ini dilakukan selama tiga kali pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, yakni pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2019, 2020, dan 2021. Pembaca mungkin saja merasa heran dan bertanya “Mengapa satu jenis ritus ini diteliti dalam waktu yang lumayan lama?” Alasan elementer dilakukan penelitian selama tiga kali perayaan ritual *Mulud Adat*, yakni: pertama, ritual *Mulud Adat* memiliki rangkaian kegiatan yang sangat kompleks dan banyak rangkaian kegiatan yang dilaksanakan pada waktu yang bersamaan di gubuk yang satu dan di gubuk lainnya sehingga tidak memungkinkan untuk dilakukan pengamatan dalam waktu yang bersamaan. Sehubungan dengan itu, apabila dipaksakan untuk dilakukan pengamatan terhadap rangkaian kegiatan yang bersamaan itu, maka akan menghasilkan laporan yang sepotong-sepotong sehingga tidak memberikan informasi yang detail. Kedua, untuk menemukan aspek batiniah (makna dan nilai) atas perilaku pelaku ritual ataupun atas simbol-simbol sakral yang mewarnai dan memperkaya ritual *Mulud Adat*, maka harus dilakukan interaksi yang membutuhkan keterli-

batan, pengamatan penuh, dan wawancara mendalam sebagai upaya untuk menghasilkan laporan yang benar-benar komprehensif dan utuh. Terkait hal ini, pembaca mungkin saja berpandangan bahwa sebuah ritus apabila diamati pada waktu yang berbeda akan menghasilkan impresi laporan yang berbeda pula karena bisa saja proses sebuah ritus dari waktu ke waktu mengalami perubahan atau setidaknya ada proses yang dikurangi ataupun ditambah. Perlu diketahui, meskipun laporan dalam buku ini dikumpulkan selama tiga kali perayaan ritual *Mulud Adat*, tetapi tidak mengurangi substansi atas semua rangkaian proses ritual *Mulud Adat* itu sendiri. Dalam hal ini, rangkaian proses ritual *Mulud Adat* dalam setiap perayaannya, dari tahun yang satu ke tahun berikutnya tidak pernah berubah ataupun berbeda (tidak berkurang dan tidak bertambah), hanya saja yang mungkin berbeda adalah para pelaku ritual khususnya yang terlibat dalam kegiatan-kegiatan inti, bisa saja orang yang menjadi pelaku pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun lalu tidak lagi menjadi pelaku pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun berikutnya, tetapi diganti oleh pelaku lain yang masih memiliki garis keturunan yang sama dengan pelaku pada tahun sebelumnya. Contohnya, pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2019, pelaku yang menjadi pimpinan rombongan *Praja Mulud* adalah anak Melokaq Pelawangan yang pertama, tetapi pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2020, yang menjadi pimpinan rombongan *Praja Mulud* adalah anak Melokaq Pelawangan yang kedua. Namun demikian, meskipun pelaku ritual *Mulud Adat* itu berbeda, tetapi performansi yang ditampilkan tidak berubah. Artinya, cara yang ditampilkan oleh pelaku ritual *Mulud Adat* terdahulu sama dengan cara yang ditampilkan oleh pelaku ritual *Mulud Adat* berikutnya.

Untuk diketahui, dalam penelitian ini juga disinggung tentang penggunaan bahasa Sasak dialek Kuto-Kute (BSDK) khususnya yang berkenaan dengan stratifikasi sosial dan istilah-istilah kekerabatan yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak di Bayan. Dalam pada itu, penelitian ini juga sempat dilakukan secara sederhana di tempat-tempat lain, seperti di Kecamatan Tanjung, Kecamatan Gangga, dan Kecamatan Pemenang dengan tujuan mendapatkan data pembandingan.

Bab II

Gambaran Umum tentang Bayan

Jejak Historis Bayan

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata *bayan* termasuk kata yang berkategori adjektiva yang memiliki dua arti, yakni ‘nyata’ dan ‘terang’. Bagi masyarakat Sasak, kata *bayan* bukanlah kata yang terdengar asing. Apabila seseorang (orang asli Sasak) mendengar kata *bayan*, maka pikirannya pasti tertuju pada nama satu daerah yang ada di lereng utara Gunung Rinjani. Bayan dalam historisnya memiliki kemasyhuran yang tidak kalah dengan kemasyhuran daerah lain yang ada di Pulau Lombok. Bayan menjadi masyhur karena disokong atas historis peradaban, yakni pernah menjadi pusat berdirinya salah satu *kedatuan*¹ dan menjadi pusat penyebaran agama Islam kali pertama di Pulau Lombok. Oleh karena itu, sejak zaman kerajaan hingga kini—di era globalisasi, Bayan semakin di kenal oleh masyarakat luas, tidak hanya di Indonesia, tetapi juga mancanegara.

Seorang *penglingsir* ‘tetua’ masyarakat Sasak Bayan, yakni RG yang merupakan pemimpin gubuk Karang Salah menuturkan ceritera yang ia dapatkan dari pendahulu-pendahulunya, bahwa sebelum penyebar agama Islam datang ke Bayan, daerah Bayan dikenal sebagai daerah yang *suwung* ‘sepi’ karena pada waktu itu,

¹ Menurut Kiai Pengulu Bayan, yakni Amaq Sariajim bahwa istilah *kedatuan* merupakan istilah yang digunakan pada masa lampau untuk menyebut kerajaan-kerajaan yang ada di Pulau Lombok termasuk kerajaan di daerah Bayan dikenal dengan istilah *kedatuan*.

penduduk daerah Bayan tinggal di gubuk-gubuk kecil dan sederhana dengan jumlah penduduk yang tidak terlalu banyak. Namun demikian, di daerah Bayan pada waktu itu sudah berdiri satu kerajaan yang mengatur kehidupan sosial masyarakat, yakni Kedatuan Bayan² dengan pusat lokasi pemerintahan di gubuk Timuq Orong.

Awal berdirinya Kerajaan Bayan hingga kini masih menjadi misteri. Namun demikian, Goris (1963 dalam Asnawai, 2005:3) telah memberikan gambaran bahwa pada saat beberapa pembesar Kerajaan Majapahit datang ke Pulau Lombok di awal abad ke-14 Masehi (M), ditemukan dua kampung tua, yakni Bayan dan Sembalun. Hal ini mengindikasikan bahwa Bayan memang sudah ada sebelum pembesar Kerajaan Majapahit datang ke Pulau Lombok. Terkait hal ini, Lalu Djelenga (dalam Jamaluddin, 2005) menjelaskan, bahwa utusan Kerajaan Majapahit datang ke Pulau Lombok dalam dua periode, yakni periode pertama dipimpin oleh Mpu Nala pada tahun 1343 M, dan periode kedua dengan jarak sepuluh tahun dari periode pertama yang dipimpin langsung oleh Patih Gajah Mada pada tahun 1353 M. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa Mpu Nala pernah menetap di Pulau Lombok dan menikah dengan puteri raja Kerajaan Bayan. Atas pernikahannya itu, dijelaskan bahwa Mpu Nala memiliki beberapa keturunan yang kemudian menjadi raja di beberapa wilayah Pulau Lombok. Salah satu anaknya, yakni Denek Mas Muncul yang merupakan anak bungsunya menjadi raja Kerajaan Bayan. Apabila penjelasan ini dikaitkan dengan keberadaan golongan bangsawan yang ada di Bayan, yakni dengan gelar *raden*, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pemimpin Kerajaan Bayan adalah benar keturunan dari salah satu pembesar Kerajaan Majapahit. Keturunan raja Kerajaan Bayan masih tinggal di tempat leluhur mereka pernah

² Menurut Datu Artadi (tokoh budaya asal Desa Tanjung Kecamatan Tanjung: wawancara tanggal 2 September 2022) juga Raden Sutagede (tokoh budaya asal Desa Bentek Kecamatan Gangga: wawancara tanggal 22 September 2022), bahwa Kedatuan Bayan bukan satu-satunya *kedatuan* yang pernah berdiri di Pulau Lombok bagian utara, tetapi juga ada *kedatuan-kedatuan* lain, seperti Kedatuan Sokong atau dikenal juga dengan sebutan Kedatuan Bebekek atau dikenal juga dengan sebutan Kedatuan Dedawun dengan pusat pemerintahan di Selelos atau Bebekek. Lebih lanjut mereka menyatakan bahwa perkembangan Kedatuan Sokong pada masa lampau dibagi dalam dua wilayah, yakni sebelah timur Kali Sokong hingga wilayah Selelos disebut Sokong Belimbing, sedangkan sebelah barat Kali Sokong hingga Mambalan (sekarang masuk dalam wilayah Kecamatan Gunung Sari) disebut Sokong Kembang Dangar. Selain itu, menurutnya bahwa di wilayah Gangga juga berdiri *kedatuan*, yakni Kedatuan Genggelang.

memerintah, yakni di gubuk Timuq Orong atau dikenal juga dengan gubuk Bayan Agung. Keturunan Raja Kerajaan Bayan itu bahkan hingga kini masih memegang peranan penting dalam kehidupan masyarakat Sasak Bayan yang meskipun tidak lagi bertahta sebagai *datu* ‘raja’ sebagaimana pada zaman kerajaan silam, tetapi keturunan-keturunan raja Kerajaan Bayan itu tetap memegang posisi tertinggi sebagai pemimpin adat dengan gelar *pemangku agung*.

Lebih lanjut RG menuturkan, meskipun daerah Bayan waktu itu dikenal sebagai daerah yang sepi, Bayan seakan-akan menjadi magnet bagi penyebar agama Islam karena pada saat mubalig Islam dari Pulau Jawa datang ke Pulau Lombok, daerah yang disinggahi pertama adalah kawasan Kerajaan Bayan. Terkait hal ini, Guru Besar bidang Sejarah dan Pradaban Islam dari Universitas Islam Negeri (UIN) Mataram, yakni Prof. Jamaluddin, MA., dalam salah satu tulisannya menyatakan, bahwa utusan Wali Songo, yakni Sunan Perapen beserta rombongannya diperintah oleh Sunan Giri untuk menyebarkan agama Islam ke Pulau Lombok (periksa juga Wacana, 1988:43). Dijelaskan, bahwa pada waktu datang ke Pulau Lombok, Sunan Perapen beserta rombongannya melalui pesisir pantai bagian utara dan mendarat kali pertama di daerah Salut³, kemudian setelah mengislamkan masyarakat Sasak yang ada di daerah itu, Sunan Perapen melanjutkan perjalanan ke Kerajaan Labuhan Lombok (lihat Jamaluddin, 2011:66; bandingkan dengan Budiwanti, 2014:145). Setelah mengislamkan raja dan rakyat Kerajaan Labuhan Lombok, Sunan Perapen melanjutkan perjalanan ke Sumbawa, Dompu, dan Bima (lihat P de Roo de la Faille dalam Kraan, 1980:3; dan Budiwanti, 2014:146). Dalam pada itu, dapat dikatakan di sini bahwa anggapan masyarakat Sasak Bayan yang menyatakan daerah Bayan sebagai lokasi penyebaran agama Islam kali pertama di Pulau Lombok adalah tidak keliru karena secara kewilayahan, Salut pada waktu itu merupakan daerah kekuasaan Kerajaan Bayan.

Bayan yang awalnya merupakan sebuah kerajaan sekaligus menjadi sentral penyebaran agama Islam di Pulau Lombok telah meninggalkan berbagai jejak peninggalan kebudayaan leluhur, baik kebudayaan fisik (rumah adat, tempat ibadah berupa masjid kuno, alat musik, alat tenun, dan lainnya), kebudayaan ide (pengetahuan bercocok tanam, pengetahuan arsitektur bangunan, pengetahuan menjaga lingkungan, dan lainnya) maupun kebudayaan tindakan

³ Saat ini, Salut menjadi nama sebuah desa, yakni Desa Salut yang secara administratif masuk dalam wilayah Kecamatan Kayangan.

(pelaksanaan ritual adat dan kesenian) yang setakat ini masih tetap eksis. Sehubungan dengan banyaknya kebudayaan warisan leluhur tersebut, daerah Bayan dijadikan sebagai salah satu ikon budaya oleh pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Barat, bahkan salah satu bangunan suci peninggalan penyebar agama Islam (Wali Songo), yakni *Mesigit Lokaq*⁴ ‘Masjid Kuno’ yang ada di Bayan Beleq masuk dalam katagori situs cagar budaya nasional. Menurut Jamaluddin (2018:55), *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’ di Lombok Utara terdiri atas sepuluh masjid, yakni salah satunya ada di Bayan Beleq dan lainnya dapat ditemukan di Loloan, Anyar, Semokan, Sukadana, Batu Jembung (sekarang Handalan), Salut, Gumantar, dan Sesait.

Mesigit Lokaq ‘Masjid Kuno’ yang ada di Bayan Beleq diperkirakan dibangun pada abad ke-16 M, oleh penyebar agama Islam (utusan Wali Songo) yang dibantu masyarakat setempat yang sudah memeluk agama Islam. Masjid tersebut dibangun di atas bukit kecil yang oleh masyarakat setempat menyebutnya dengan istilah *tanaq tioq*. Istilah ini merupakan frasa yang dibentuk atas penggabungan kata *tanaq* yang berarti ‘tanah’ dan kata *tioq* berarti ‘tumbuh’ sehingga istilah *tanaq tioq* secara bahasa berarti ‘tanah tumbuh’. Disebut demikian, karena tanah yang dijadikan sebagai lokasi pembangunan masjid tersebut berupa gundukan yang lebih tinggi daripada tanah-tanah di sekitarnya. Pembangunan *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’ di tanah yang demikian itu pada dasarnya memiliki alasan filosofis, yakni karena masjid merupakan tempat yang agung dan suci, maka harus dibangun di tanah yang lebih tinggi supaya tidak sama dengan bangunan lainnya (periksa juga Jamaluddin, 2019:80). Selain itu, alasan filosofis lainnya adalah seperti yang dikemukakan oleh tetua adat Karang Salah (RG) berikut.

Tetua adat Karang Salah (RG) menuturkan bahwa berdasarkan informasi yang ia peroleh dari pendahulunya, Masjid Kuno yang ada di Bayan dibangun oleh utusan Wali Songo di atas tanah

⁴ *Mesigit* merupakan istilah yang secara umum dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Lombok Utara untuk menyebut masjid. Sementara itu, *lokaq* secara leksikal berarti ‘tua’. Oleh karena itu, frasa *Mesigit Lokaq* berarti ‘masjid tua’ atau dalam arti yang lebih umum adalah ‘Masjid Kuno’. *Mesigit Lokaq* juga sering disebut oleh sebagian golongan tua dengan istilah lain, yakni *Mesigit Beleq* ‘masjid besar’ yang merujuk pada makna bahwa masjid tersebut dibangun oleh mubalig Islam yang memiliki pengaruh besar di masyarakat. Namun demikian, dalam buku ini digunakan istilah *Mesigit Lokaq* ‘masjid tua’ untuk menyepadankan dengan makna “Masjid Kuno” yang lebih umum dipraktikkan oleh masyarakat.

yang lumayan tinggi (lebih menonjol ke permukaan) daripada tanah-tanah di sekitarnya yang oleh masyarakat Bayan disebut dengan istilah “tanaq tioq” ‘tanah tumbuh’. Menurutny, masjid itu dibangun di tanah yang lumayan tinggi supaya suara orang yang mengumandangkan azan ataupun suara *bedug* dapat didengar oleh masyarakat sekitar sehingga dapat dengan mudah mengetahui waktu melaksanakan salat. Lebih lanjut, ia menuturkan bahwa struktur masjid kuno itu secara esensial merupakan simbol yang menggambarkan struktur tubuh manusia, yakni atap puncak masjid menunjukkan kepala manusia, atap badan masjid menunjukkan badan manusia, dan tiang masjid menunjukkan kaki manusia. Selain itu, ia juga menuturkan bahwa pemasangan *santèk* ‘atap’ dengan posisi terbalik (bagian dada bambu menghadap ke atas) memiliki makna tertentu, yakni bahwa yang dilihat oleh Allah *Subhahanahu wa ta’ala* dalam setiap ibadah yang dilakukan oleh setiap manusia adalah kemolekan hati (bukan kemolekan tubuh kasar); bagaimanapun elokny rupa tubuh kasar, tidak akan dinilai oleh Allah *Subhahanahu wa ta’ala*, yang dinilai adalah elokny warna batin: kesucian niat (keikhlasan) untuk mendapat rida Allah *Subhahanahu wa ta’ala*.

Bangunan masjid tersebut berarsitektur tumpang yang mirip dengan arsitektur bangunan masjid peninggalan Wali Songo di Pulau Jawa (seperti Masjid Agung Demak), yakni susunan atapnya terdiri atas dua tingkatan: susunan atap bagian atas menutupi rangka puncak masjid dan susunan atap bagian bawah menutupi rangka badan masjid. Atap masjid tersebut terbuat dari belahan-belahan bambu yang oleh masyarakat Bayan disebut dengan istilah *santèk*. Belahan-belahan bambu yang dijadikan atap masjid itu disusun rapi secara terbalik, yakni bagian dada setiap belahan bambu diposisikan di bagian atas atau dalam bahasa masyarakat setempat bahwa belahan bambu itu dipasang dengan cara *nengkèlak* ‘tengadah’, bukan dengan cara *nengkalep* ‘telungkup’. Di puncak masjid, terdapat sebuah kayu dipasang berdiri tegak yang disebut dengan istilah *mulo-mulo*.⁵

Dalam konteks ilmu bahasa, kata *mulo-mulo* merupakan bentuk reduplikasi utuh. Kata ini secara leksikal berarti ‘mula-mula’. *Mulo-mulo* dipasang tegak di puncak masjid sebagai simbol huruf alif atau ketauhidan. Dalam hal ini, *mulo-mulo* merepresentasikan pemahaman dan penghayatan para pendiri masjid, bahwa sejatinya mula-mula

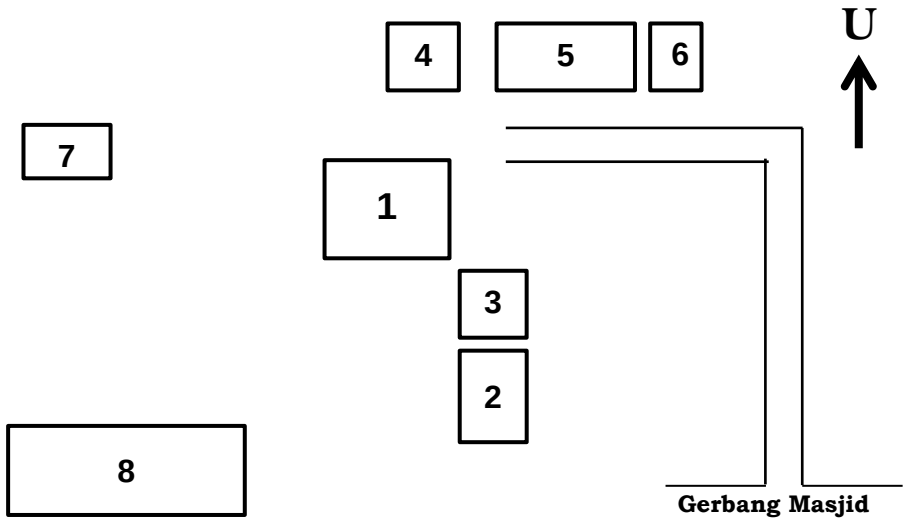
⁵ *Mulo-mulo* adalah istilah untuk menyebut kubah masjid.

asal kejadian manusia dan makhluk lainnya adalah hanya dari Sang Pencipta Maha Tunggal, yakni Allah *Subhahanahu wa ta'ala*. Artinya, *mulo-mulo* yang dipasang tagak itu memberi informasi kepada semua manusia, bahwa Allah *Subhahanahu wa ta'ala* itu Maha Esa dan tidak ada yang patut disembah ataupun dijunjung tinggi selain Dia.

Bagi masyarakat Sasak Bayan, *Mesigit Lokaq* 'Masjid Kuno' dianggap sebagai bangunan sakral karena merupakan peninggalan orang-orang suci zaman dahulu. Di halaman masjid terdapat beberapa makam yang juga menjadi keunikan dan daya tarik tersendiri bagi masjid itu karena jarang sekali ada masjid dikelilingi oleh makam. Menurut Kiai Pengulu Bayan (AS), makam-makam yang ada di halaman Masjid Kuno adalah makam orang-orang yang berjasa membantu utusan Wali Songo dalam membangun masjid ketika utusan Wali Songo menyebarkan agama Islam di Bayan. Di sebelah kiri masjid terdapat dua makam, yakni Makam *Pelawangan* dan Makam *Reaq* 'Makam Besar'. Makam *Pelawangan* merupakan makam leluhur orang-orang dari gubuk *Pelawangan Bayan Barat*, sedangkan Makam *Reaq* 'Makam Besar' merupakan makam pembesar Kerajaan Bayan.⁶ Di sebelah kanan masjid terdapat tiga makam, yakni Makam *Titiq Mas Pengulu*, Makam *Sesait*, dan Makam *Karang Salah*. Makam *Titiq Mas Pengulu* merupakan makam imam masjid yang merupakan leluhur Kiai Pengulu Bayan. Makam *Sesait* merupakan makam leluhur orang-orang dari Desa *Sesait*, Kecamatan *Kayangan*. Makam *Karang Salah* merupakan makam leluhur orang-orang dari gubuk *Karang Salah*. Di sebelah barat masjid juga terdapat Makam *Anyar* yang merupakan makam leluhur orang-orang dari Desa *Anyar*.⁷ Selain itu, di sebelah selatan Makam *Anyar* terdapat pemakaman umum, tetapi makam ini tidak dibuatkan bangunan seperti makam-makam lainnya. Posisi makam-makam itu dapat dilihat pada denah berikut.

⁶ Makam *Reaq* diyakini juga oleh masyarakat Bayan sbagai makam salah satu penyebar agama Islam di Bayan, yakni makam Gaus Abdul Razak.

⁷ Untuk diketahui, pada awal Agustus 2022, atap bangunan Makam *Anyar* roboh akibat tertimpa pohon beringin. Pada saat penelitian ini selesai, bangunan makam itu belum diperbaiki.



Gambar 1 | Denah Makam dan Masjid Kuno Bayan Beleg

Keterangan:

- | | |
|-----------------------------------|-----------------------|
| 1. Masjid Kuno | 5. Makam Sesait |
| 2. Makam <i>Reaq</i> | 6. Makam Karang Salah |
| 3. Makam <i>Pelawangan</i> | 7. Makam Anyar |
| 4. Makam <i>Titiq Mas Pengulu</i> | 8. Makam Umum |



Gambar 2 | Papan Informasi tentang Masjid Kuno Bayan sebagai Situs Cagar Budaya



Gambar 3 | Masjed Kuno Bayan Beleq (Foto: Rudi)

Adanya kemiripan arsitektur Mesigit *Lokaq* ‘Masjed Kuno’ di Bayan dengan struktur masjid peninggalan Wali Songo di Pulau Jawa mengindikasikan, bahwa Mesigit *Lokaq* ‘Masjed Kuno’ di Bayan juga merupakan situs peninggalan penyebar Agama Islam dari Pulau Jawa (utusan Wali Songo) yang dibangun ketika menyebarkan Agama Islam di Bayan. Selain itu, bukti lain yang melekat pada *Mesigit lokaq* ‘Masjed Kuno’ Bayan yang juga dapat dijadikan sebagai penyokong bahwa bangunan itu memang dibangun oleh penyebar agama Islam dari Pulau Jawa (utusan Wali Songo), yakni adanya nama beberapa bagian masjid menggunakan bahasa Jawa, misalnya pintu masjid disebut *baban* dan empat tiang agung masjid disebut *saka guru*.

Makam Reaq, Makam Pelawangan, Makam Titiq Mas Pengulu, Makam Sesait, Makam Karang Salah, dan Makam Anyar dibuatkan bangunan (sejenis rumah). Hal itu dilakukan sebagai wujud cara menghargai dan menghormati orang-orang yang dimakamkan di tempat itu yang merupakan orang-orang yang dianggap berjasa di masa lampau. Selain itu, makam-makam itu dibuatkan rumah supaya tidak terkena panas dan hujan, juga sebagai pembeda dengan makam-makam lain di tempat pemakaman umum. Bahan bangunan semua makam itu adalah bambu, baik tiang, dinding maupun atap. Akan tetapi, meskipun terbuat dari bahan yang sama, makam-makam itu memiliki perbedaan khususnya pada pemasangan atap. Makam Titiq Mas Pengulu dan Makam Reaq dipasang atap *santek* yang mirip dengan atap masjid, sedangkan Makam Sesait, Makam

Karang Salah, dan Makam Anyar dipasang atap *lande*.⁸ Perbedaan pemasangan atap pada bangunan makam-makam itu merupakan simbol yang memiliki makna tersendiri. Menurut tetua adat Karang Salah (RG), Makam Titiq Mas Pengulu dan Makam Reaq dipasang atap *santek* sebagai simbol bahwa orang-orang yang dimakamkan di kedua makam itu merupakan unsur agama, sedangkan Makam Sesait, Makam Karang Salah, dan Makam Anyar dipasang atap *lande* sebagai simbol bahwa orang-orang yang dimakamkan di ketiga makam itu merupakan unsur pranata adat yang ikut membantu pembangunan masjid.



Gambar 4 | Makam Reaq (Foto: Suliadi)

⁸ “Lande” merupakan istilah untuk menyebut atap yang terbuat dari bambu (bambu tali): bambu tali dibelah dua, satu dipasang tengadah dan satu telungkup, sedangkan “Santek” merupakan istilah untuk menyebut atap yang juga terbuat dari bambu (bambu tali): bambu tali dibelah-belah, kira-kira selebar tiga jari orang dewasa, ujungnya dibuat agak lancip, kemudian dipasang atau disusun dengan cara tengadah.



Gambar 5 | Makam Pelawangan (Foto: Suliadi)



Gambar 6 | Makam Titiq Mas Pengulu (Foto: Suliadi)



Gambar 7 | Makam Sesait (Foto: Suliadi)



Gambar 8 | Makam Karang salah (Foto: Suliadi)



Gambar 9 | Makam Anyar (Foto: Rudi)

Sejak terbentuknya Provinsi Nusa Tenggara Barat, kata *bayan* diabadikan menjadi nama desa (Desa Bayan) dan nama kecamatan (Kecamatan Bayan) yang merupakan bagian dari wilayah administratif Kabupaten Lombok Barat. Tetapi, sejak berdirinya KLU pada tahun 2008 (KLU merupakan daerah otonom dari pemekaran Kabupaten Lombok Barat), Desa Bayan dan Kecamatan Bayan menjadi bagian wilayah KLU. Selain itu, kata *bayan* dewasa ini juga diabadikan sebagai nama salah satu pondok pesantren yang ada di Kecamatan Bayan, yakni Pondok Pesantren Nurul Bayan.⁹

⁹ Berdasarkan hasil wawancara dengan pimpinan Pondok Pesantren Nurul Bayan, yakni Tuan Guru Haji (TGH) Abdul Karim Abdul Gafur, bahwa alasan utama Pondok Pesantren Nurul Bayan dinamai dengan nama Nurul Bayan karena memang lokasi pembangunan pondok pesantren itu adalah di Kecamatan Bayan. Selain itu, pemberian nama tersebut juga didasarkan pada nama seseorang yang dipercaya ikut menyebarkan agama Islam di Bayan bersama utusan Wali Songo, yakni Sayyid Nurul Bayan Al-Ansyori yang makamnya diyakini ada di kompleks pemakaman Masjid Kuno Bayan, yakni tepatnya di Makam Sesait. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa meskipun pondok pesantren itu diberi nama Nurul Bayan, bukan berarti pondok pesantren itu hanya akan memberi cahaya bagi umat Islam yang ada di Kecamatan Bayan, tetapi dengan pemberian nama tersebut terdapat misi atau harapan besar untuk ke depannya, yakni pondok pesantren itu bisa

Di selatan kantor Camat Bayan¹⁰ (kira-kira dalam jarak 5 km), terdapat gubuk-gubuk kecil yang secara historis merupakan gubuk-gubuk penyokong utama berdirinya kerajaan Bayan pada masa lampau, yakni Bayan Timur, Bayan Barat, Karang Salah, Karang Bajo, dan Loloan. Secara administratif kewilayahan, gubuk-gubuk tersebut ada di desa yang berbeda, yakni gubuk Karang Bajo masuk di wilayah administratif Desa Karang Bajo, gubuk Bayan Timur, Bayan Barat, dan Karang Salah masuk dalam wilayah administratif Desa Bayan, dan gubuk Loloan masuk dalam wilayah administratif Desa Loloan. Pada awal Desa Bayan berdiri, gubuk Karang Bajo secara administratif masuk dalam wilayah Desa Bayan, tetapi seiring bertambahnya jumlah penduduk, gubuk Karang Bajo memisahkan diri dari desa induk (Desa Bayan) dan membentuk desa baru, yakni Desa Karang Bajo pada tahun 2004. Gubuk Karang Bajo berbatasan langsung dengan Bayan Barat dan Karang Salah.

Berdasarkan penuturan *penglingsir* ‘tetua’ Bayan (seperti tetua adat Karang Salah: RG), bahwa pada masa kerajaan silam, gubuk-gubuk tersebut memiliki peran penting. Sejak *datu* ‘raja’ Bayan yang pertama dengan gelar *Susuhunan Ratu Mas Bayan Agung* mangkat, pimpinan Kerajaan Bayan kemudian dilanjutkan oleh dua orang puteranya, yakni *Pangeran Mas Mutering Langit* (kakak) dan *Pangeran Mas Mutering Jagat* (adik). Kedua pangeran tersebut membagi lokasi kepemimpinan, yakni *Pangeran Mas Mutering Langit* berperan sebagai pemimpin Bayan Timur (Timuq Orong) untuk menjalankan tugas yang berkaitan dengan pelaksanaan *adat gama*: adat yang berhubungan dengan akhirat (hubungan vertikal antara manusia dengan Tuhan), sedangkan *Pangeran Mas Mutering Jagat* berperan sebagai pemimpin di Bayan Barat (Bat Orong) untuk menjalankan tugas yang berkaitan dengan adat *luir gama*: adat atau kebiasaan yang berhubungan dengan keduniaan yang dianggap tidak bertentangan dengan agama (hubungan horizontal antara manusia dengan sesama ataupun dengan makhluk dan alam), seperti pelaksanaan ritual adat. Meskipun kedua pangeran tersebut memimpin *gubuk* yang berbeda, tetapi lokasi pemerintahan kerajaan tetap dipusatkan di Bayan Timur sehingga Bayan Timur dikekalkan juga

menerangi seluruh umat Islam yang ada di Pulau Lombok sebagaimana juga pada saat penyebaran agama Islam zaman dahulu yang dilakukan oleh utusan Wali Songo (Sunan Perapen) dari Pulau Jawa, yakni Islam kali pertama disebarkan ke Bayan dan dari Bayan-lah penyebaran Islam itu dilanjutkan ke wilayah Lombok lainnya (Wawancara tanggal 10 September 2022).

¹⁰Kantor Camat Bayan ada di Desa Anyar (dekat Pelabuhan Carik).

dengan sebutan *Bayan Agung*.¹¹ Lebih lanjut, tetua Bayan tersebut menceritakan bahwa dalam menjalankan misi *kedatuan* ‘kerajaan’, kedua pangeran tersebut dibantu oleh para *pekendel* (baca: /pə-kən-dəl/ ‘orang yang diharapkan’: asal kata *kendel* /kən-dəl/ ‘berharap’), yakni orang-orang yang menjadi tangan kanan yang dapat diandalkan atau diharapkan untuk membantu pihak kerajaan dalam menjalankan misi kerajaan. Para *pekendel* itu berasal dari masing-masing gubuk yang masih memiliki hubungan kekerabatan dengan pihak kerajaan. Para *pekendel* yang dimaksud adalah *Titi Mas Rempung* yang bertugas di gubuk Loloan, *Titi Mas Puncan Surya* yang bertugas di gubuk Karang Bajo, dan *Titi Mas Pakel* yang bertugas di gubuk Karang Salah. Selain itu, dalam menjalankan hal-hal yang berkaitan dengan urusan agama, kedua pangeran tersebut juga dibantu oleh empat orang tokoh dari golongan masyarakat biasa sebagai pengemban amanah dalam memberikan pemahaman agama kepada masyarakat. Keempat tokoh yang mengemban misi agama itu diberi gelar khusus oleh *datu* ‘raja’ Bayan, yakni dengan gelar *Kiai Kagungan* yang terdiri atas *Kiai Pengulu*, *Kiai Ketif*, *Kiai Mudim*, dan *Kiai Lebè*.¹² Keempat *Kiai Kagungan* tersebut diberikan hak tempat tinggal (rumah dinas), yakni *Kiai Pengulu* dan *Kiai Mudim* di Bayan Barat, *Kiai Ketif* di Bayan Timur, dan *Kiai Lebè* di Karang Bajo.

Sistem Stratifikasi Sosial dan Kekerabatan Masyarakat Bayan

Secara umum, stratifikasi sosial (*social stratification*) merujuk pada hierarki masyarakat yang dapat dilihat berdasarkan tingkat kekuasaan, kekayaan, dan status (Trudgill, 2000:25; periksa juga

¹¹Bayan Timur (Timuq Orong) disebut *Bayan Agung* karena menjadi lokasi tempat tinggal pimpinan Kerajaan Bayan sekaligus menjadi pusat pemerintahan. Saat ini, Bayan Timur (Timuq Orong) dipimpin oleh seorang *pemangku agung* yang merupakan keturunan dari raja-raja yang pernah berkuasa di Bayan. Dalam kehidupan sehari-hari, *pemangku agung* sering disapa oleh masyarakat Bayan dengan sapaan *den mangku*.

¹²*Kiai Kagungan* merupakan istilah gelar kehormatan yang diberikan oleh *datu* ‘raja’ Bayan kepada tokoh-tokoh yang memiliki pengetahuan agama dari kalangan *perjaka* ‘nonaristokrat’ untuk memangku jabatan bidang agama. Gelar tersebut merefleksikan bahwa orang-orang yang memangku jabatan agama merupakan orang-orang terhormat (agung) yang dianggap mampu membimbing dan memberikan pemahaman agama kepada masyarakat. Dalam melaksanakan tugas, setiap *Kiai Kagungan* dibantu oleh *Kiai Santri*.

Foley, 1999:407-309). Dalam hal stratifikasi sosial (*social stratification*) yang berkenaan dengan status, tidak hanya dapat ditelusuri atas kedudukan seseorang dalam kelompok masyarakat, tetapi juga atas kepemilikan kasta. Dalam hal ini, ada-tidaknya kasta dalam suatu kelompok masyarakat dapat menunjukkan prestise ataupun superioritas-inferioritas seseorang dalam kelompok masyarakat itu sendiri. Artinya, keberadaan kasta dapat menjadi label pembeda status sosial, yakni kasta yang superior sebagai penanda status sosial yang lebih tinggi, sedangkan kasta yang inferior sebagai penanda status sosial yang rendah. Perbedaan status sosial atas faktor kasta berimplikasi terhadap kehidupan sosial, misalnya menjadi salah satu faktor yang melatarbelakangi penggunaan variasi bahasa (bandingkan dengan Jones, 2007:222).

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak, kasta atau golongan dikenal dengan istilah *bangsa*.¹³ Secara umum, *bangsa* dalam kebudayaan masyarakat Sasak terdiri atas dua tingkatan, yakni *mènak* ‘bangsawan’ dan *jajarkarang* ‘nonbangsawan’ (bandingkan dengan Austin, 2010:33).¹⁴ Perbedaan mencolok pada kedua golongan tersebut terlihat pada kepemilikan gelar, yakni golongan *mènak* ‘bangsawan’ memiliki gelar kehormatan yang didasarkan pada silsilah leluhur golongan ini yang notabene bekerja sebagai abdi kerajaan (dikenal juga dengan sebutan *abdi dalem*): kepemilikan gelar kehormatan bersifat alamiah atau turun-temurun, sedangkan golongan *perjaka* ‘nonbangsawan’ tidak memiliki gelar kehormatan karena leluhur golongan ini tidak bekerja sebagai abdi kerajaan, tetapi lebih memilih sebagai petani ataupun peternak. Terkait golongan *mènak* ‘bangsawan’, Mahyuni (2006:42) menguraikan bahwa golongan *mènak* ‘bangsawan’ dalam kebudayaan masyarakat Sasak terdiri atas dua tingkatan, yakni *mènak* utama (tinggi) yang bergelar *raden* dan *raden denda* (gelar *raden* untuk laki-laki dan gelar *raden denda* untuk perempuan) dan *mènak* biasa dengan gelar *lalu* dan *baiq* (*lalu* untuk laki-laki dan *baiq* untuk perempuan).

Secara umum, saat ini menunjukkan bahwa masyarakat Sasak golongan *mènak* yang mendiami wilayah KLU terdiri atas empat golongan dengan gelar kehormatan yang berbeda, yakni gelar *datu*

¹³ Istilah *bangsa* merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Sasak untuk menyebut golongan (kasta).

¹⁴ Di Kabupaten Lombok Utara, istilah *jajarkarang* sangat jarang digunakan untuk menyebut golongan nonbangsawan, tetapi lebih sering menggunakan istilah *perjaka*. Oleh karena itu, untuk selanjutnya dalam tulisan ini, untuk menyebut golongan nonbangsawan digunakan istilah *perjaka*.

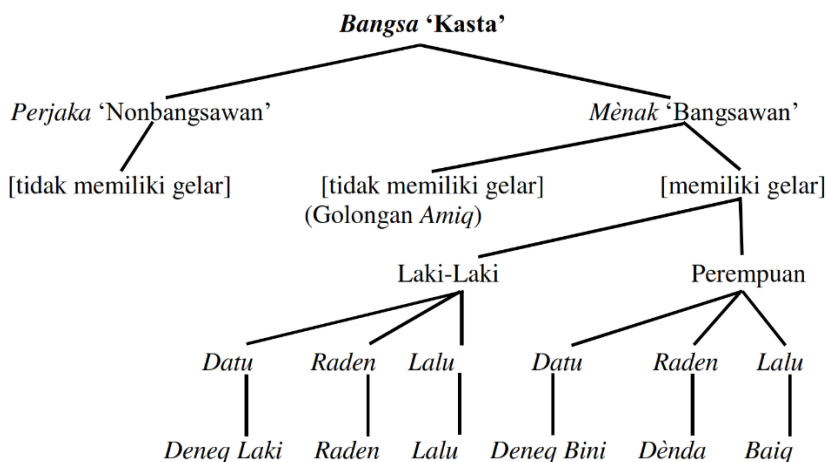
(ditemukan di Kecamatan Tanjung), gelar *raden* (ditemukan di Kecamatan Tanjung, Gangga, dan Bayan), gelar *lalu* (paling dominan di Kecamatan Pemenang), dan gelar *amiq* (di Kecamatan Gangga, seperti di Kerta). Golongan-golongan *mènak* tersebut juga memiliki perbedaan gelar kehormatan untuk keturunan (anak), baik anak laki-laki maupun perempuan. Golongan *datu*, anak laki-laki diberi gelar *deneq laki* (DL: disebut juga *aki*), sedangkan perempuan diberi gelar *deneq bini* (DB). Golongan *raden*, anak laki-laki diberi gelar *raden*, sedangkan perempuan diberi gelar *denda*. Golongan *lalu*, anak laki-laki diberi gelar *lalu*, sedangkan perempuan diberi gelar *baiq*. Golongan *amiq*, menurut salah satu tokoh adat dari Kecamatan Gangga, yakni Bapak Supardi (Amiq Khalid), bahwa golongan *amiq* yang ada di Kerta-Gangga yang meskipun masuk dalam golongan bangsawan, tetapi untuk keturunan golongan ini tidak memiliki gelar. Menurutnya, hal itu disebabkan atas golongan *amiq* yang ada di Kerta-Gangga pada dasarnya berasal dari golongan *perjaka* (golongan *amaq*) yang pada masa lampau dipercaya oleh masyarakat sebagai pemimpin sehingga diberi gelar *amiq*.¹⁵

Sementara itu, golongan *perjaka* yang ada di KLU dapat ditemukan hampir di setiap kecamatan (Pemenang, Tanjung, Gangga, Kayangan, dan Bayan). Golongan ini terdiri atas keturunan *amaq* dan keturunan *uaq*. Kedua keturunan golongan *perjaka* tersebut memiliki kesetaraan. Keturunan (anak) dari kedua golongan *perjaka* tersebut tidak memiliki gelar kehormatan.

Berdasarkan kenyataan di lapangan, perbedaan gelar akibat perbedaan golongan dalam kebudayaan masyarakat Sasak berimplikasi pada sistem panamaan. Pada golongan *mènak*, setiap nama pribadi (*proper name*) yang merupakan nama pemberian orang tua, diiringi dengan pelekatan gelar kebangsawanan yang didasarkan pada silsilah kebangsawanan orang tua terutama kebangsawanan sang ayah: gelar anak laki-laki dan anak perempuan mengikuti garis gelar seorang ayah. Misalnya, ada seorang anak laki-laki dengan nama pribadi Amrullah yang merupakan bangsawan keturunan *datu*, maka di depan nama Amrullah itu dilekatkan gelar kebangsawanan (dalam hal ini gelar *deneq laki/aki* karena ayah Amrullah adalah seorang *datu*) sehingga nama lengkapnya menjadi Deneq Laki Amrullah atau Aki Amrullah. Apabila Amrullah adalah bangsawan keturunan *raden*, maka nama lengkapnya menjadi Raden Amrullah.

¹⁵ Wawancara dengan Bapak Supardi (Amiq Khalid) dari Kerta, Kecamatan Gangga pada tanggal 26 September 2022.

Apabila seorang anak perempuan dari bangsawan keturunan *datu* memiliki nama pribadi Gita Semarawati, maka nama lengkapnya setelah diberi gelar kehormatan adalah Deneq Bini Gita Semarawati. Seorang anak perempuan dari bangsawan keturunan *raden* diberi nama pribadi, misalnya dengan nama Hidayanti, maka nama lengkap anak itu setelah diberi gelar adalah Denda Hidayanti. Hal yang sama juga berlaku pada bangsawan keturunan *lalu*; misalnya nama pribadi seorang anak laki-laki adalah Martono, maka sebelum nama pribadi itu, terdapat gelar *lalu* sehingga nama lengkap anak tersebut setelah diberi gelar adalah Lalu Martono. Apabila seorang anak perempuan dari keturunan bangsawan *lalu* diberi nama pribadi oleh orang tuanya, misalnya dengan nama Maryani, maka nama lengkapnya setelah diberi gelar adalah Baiq Maryani. Pelekatan gelar kebangsawanan tersebut tidak hanya dipraktikkan dalam komunikasi lisan, tetapi juga dibakukan dalam pembuatan dokumen-dokumen tertulis, misalnya pada Kartu Tanda Penduduk (KTP), Kartu Keluarga (KK), Ijazah, Surat Kepemilikan Tanah (SKT), Surat Izin Mengemudi (SIM), dan lainnya. Sebaliknya, pada golongan *perjaka* menunjukkan bahwa setiap nama pribadi seorang anak tidak dilekati gelar, baik anak laki-laki maupun anak perempuan. Untuk lebih jelasnya, secara umum sistem gelar seorang anak berdasarkan golongan atau kasta dalam kebudayaan masyarakat Sasak di KLU dapat digambarkan sebagai berikut.



Bagan 1 | Sistem Gelar Berdasarkan Kasta pada Masyarakat Sasak Lombok Utara

Sebagai perbandingan, pelekatan gelar kehormatan golongan *mènak* dalam kebudayaan masyarakat Sasak memiliki perbedaan dengan pelekatan marga dalam budaya masyarakat Batak, seperti Batak Pakpak-Dairi. Perbedaannya adalah, gelar kebangsawanan dalam kebudayaan masyarakat Sasak diposisikan sebelum nama pribadi (*proper name*), sedangkan marga diposisikan setelah nama pribadi (*proper name*). Selain itu, meskipun orang-orang bergelar bangsawan dapat menunjukkan bahwa mereka adalah keturunan dari nenek moyang yang bergelar bangsawan, tetapi gelar kebangsawanan mereka itu bukan sebuah nama pribadi, melainkan hanya pusaka kehormatan yang diwarisi dari nenek moyang dalam satu garis keturunan patrilineal, sedangkan marga merupakan sebuah nama yang diambil dari nama nenek moyang dalam suatu garis keturunan geneologis patrilineal sebagaimana yang diuraikan oleh Sibarani (2004:127) bahwa nama marga masyarakat Batak Pakpak-Dairi berasal dari nama pribadi nenek moyang yang kemudian nama pribadi itu digunakan oleh semua keturunan sebagai penanda bahwa orang-orang yang menggunakan nama pribadi itu adalah keturunan (keluarga) dari nenek moyang itu. Sibarani mencontohkan, pada zaman dahulu ada orang yang bernama *Brutu* (*Brutu* sebagai nenek moyang), maka semua keturunan *Brutu* akan menggunakan nama *Brutu* di akhir nama pribadi untuk menunjukkan bahwa yang menggunakan marga itu adalah keturunan dari nenek moyang yang bernama *Brutu*.

Fenomena pemberian nama pribadi (*proper name*) seorang anak yang dipengaruhi atas kepemilikan gelar yang notabene dijadikan sebagai identitas kelompok dalam kebudayaan masyarakat Sasak sebagaimana diuraikan di atas, mirip dengan kebudayaan masyarakat Bali. Masyarakat Bali terpolarisasi atas empat tingkatan kasta, yakni *brahmana* (pertama: tertinggi), *ksatria* (kedua), *wesia* (ketiga), dan *sudra* (keempat atau terendah). Seorang anak yang lahir dari kasta *brahmana*, maka sebelum nama pribadinya terdapat gelar *ida* atau *ida bagus* (untuk laki-laki) dan *ida ayu* (untuk perempuan). Seorang anak dari golongan kasta *ksatria*, maka sebelum nama pribadinya terdapat gelar *cokorda* (*tjokorda*), *anak agung*, *dewa agung*, atau *dewa* (untuk laki-laki) dan gelar *dewa ayu*, *gusti ayu* atau *anak agung* (untuk perempuan). Seorang anak dari kasta *wesia* memiliki gelar *si*, *sang*, *ngakan* atau *kompyang*. Seorang anak dari kasta *sudra* yang meskipun kasta nonbangsawan, sebelum nama pribadinya juga terdapat penanda, yakni *i* untuk laki-laki dan *ni* untuk perempuan (bandingkan dengan Pujileksono, 2016:185). Di

Bali, seorang anak dari kasta *sudra* memiliki penanda sebelum nama pribadi. Sementara itu, golongan *perjaka* dalam kebudayaan masyarakat Sasak tidak memiliki penanda sebelum nama pribadi, baik anak laki-laki maupun anak perempuan.

Selain berdampak pada sistem penamaan, ada-tidaknya gelar kehormatan pada nama pribadi juga berdampak pada praktik sapaan. Golongan *mènak* akan menyapa golongan *perjaka* dengan nama pribadi. Sebaliknya, golongan *mènak* akan disapa oleh golongan *perjaka* dengan nama gelar kehormatan (bergantung pada identitas kebangsawanan orang yang disapa). Misalnya, laki-laki bangsawan keturunan *datu* akan disapa dengan sapaan *datu* atau dengan sapaan *tu* (*tu* adalah suku kedua dari kata *datu*). Laki-laki bangsawan keturunan *raden* akan disapa dengan sapaan *raden* atau dengan sapaan *den* (suku kedua dari kata *raden*). Laki-laki bangsawan keturunan *lalu* akan disapa dengan sapaan *lalu* atau dengan sapaan *lu* (*lu* adalah suku kedua dari kata *lalu*); untuk perempuan bangsawan keturunan *datu* akan disapa dengan sapaan *deneq bini*, perempuan golongan *raden* akan disapa dengan sapaan *denda*; dan untuk perempuan bangsawan keturunan *lalu* akan disapa dengan sapaan *baiq*.

Fenomena di lapangan menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan dari golongan bangsawan keturunan *datu* dan *raden* tampak selalu konsisten disapa oleh golongan *perjaka* dengan sapaan gelar kehormatan. Sebaliknya, untuk golongan keturunan *lalu* jarang disapa oleh golongan *perjaka* dengan sapaan nama gelar kehormatan dan lebih konsisten disapa dengan nama pribadi. Praktik tindak sapaan oleh golongan *perjaka* terhadap bangsawan keturunan *lalu* dengan sapaan nama pribadi ini tampaknya sudah membudaya di lingkungan masyarakat Sasak KLU, terutama di Kecamatan Pemenang dan sebagian di Kecamatan Tanjung. Untuk kasus ini, kami mengambil contoh yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak yang ada di Dusun Sanggar Sari, Desa Sigar Penjalin, Kecamatan Tanjung. Masyarakat Dusun Sanggar Sari mayoritas bergolongan bangsawan keturunan *lalu*¹⁶ dan sebagian kecil golongan *perjaka*. Dalam tindak

¹⁶Bangsawan keturunan *lalu* di Dusun Sanggar Sari, Desa Sigar Penjalin, Kecamatan Tanjung merupakan bangsawan yang berasal dari Kecamatan Pemenang khususnya dari Dusun Karang Kaum. Jarak tempuh antara Dusun Karang Kaum dan Dusun Sanggar Sari kira-kira 5 Km. Menurut ceritera sesepuh Dusun Sanggar Sari, yakni Lalu Hamzah, bahwa leluhur bangsawan *lalu* di Dusun Sanggar Sari berasal dari Karang Kaum-Pemenang. Lebih lanjut Ia menjelaskan bahwa leluhur mereka pada masa lampau datang ke tempat yang

komunikasi setiap hari, kedua golongan masyarakat di dusun tersebut saling sapa dengan nama pribadi sebagaimana yang dipraktikkan oleh seorang warga, yakni Hanun (golongan *perjaka*) ketika berkomunikasi dengan Lalu Mahtim (keturunan bangsawan *lalu*), seperti terekspresi pada data berikut.

- (1) Hanun : *Apa mbelin diq baq peken tebin Tim?*
 [apa] [beli] [pron-2] [pref] [pasar] [kemarin] [Tim]
 ‘Apa yang kamu beli kemarin di Pasar, Tim?’
- Mahtim : *Ku mbeli mako. Mbe kon diq gitaq*
 [pron-1] [beli] [tembakau] [mana] [pref] [pron-2] [lihat]
ku tebin?
 [pron-1] [kemarin]
 ‘Saya beli tembakau. Di mana kamu lihat saya kemarin?’
- Hanun : *Kon peken, laguq pas diq dateng nu*
 [pref] [pasar] [tapi] [ketika] [pron-1] [datang] [dem]
ku uleq
 [pron-1] [pulang]
 ‘Saya lihat kamu di pasar, ketika kamu datang itu saya juga mau pulang dari pasar.’

Berdasarkan data (1) di atas dapat dicermati bahwa Hanun menyapa Lalu Mahtim dengan nama pribadi, yakni Tim: nama pribadi seseorang dalam kebudayaan masyarakat Sasak sering dipraktikkan dengan mengambil suku kata terakhir, yang dalam data di atas adalah suku kedua dari nama Mahtim. Terkait hal ini, ketika kami konfirmasi kepada Lalu Mahtim, apakah ia ada perasaan tidak enak (tersinggung) ketika di sapa oleh Hanun dengan nama pribadi, tanpa menyebut gelar *lalu*?

Lalu Mahtim menjawab dengan santai dan jawabannya terdengar sejuk yang menunjukkan pantulan kebenaran isi hatinya. Ia mengatakan bahwa tidak ada perasaan kecewa sedikit pun ataupun tersinggung meskipun tanpa disapa dengan gelar *lalu*. Baginya, sapaan dengan nama pribadi ataupun dengan gelar tidak menjadi masalah dan menurutnya bahwa hal itu tidak pernah dipertentangkan oleh masyarakat golongan *lalu* serta hal itu sudah lumrah dipraktikkan sejak zaman dahulu

mereka tempati sekarang (Dusun Sanggar Sari) pada awalnya hanya untuk membuka lahan perkebunan (membuka lahan untuk perkebunan disebut dengan istilah “memunik”). Akan tetapi, setelah memiliki kebun, leluhur mereka pun menetap di kebun-kebun yang telah dibuat dan membentuk kampung.

oleh leluhur mereka. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa sapaan dengan nama pribadi lebih membuat dirinya nyaman karena memberikan kesadaran kepada dirinya bahwa dirinya memiliki derajat yang sama di hadapan Tuhan dengan orang lain yang tidak memiliki gelar kebangsawanan. Selain itu, dengan disapa menggunakan nama pribadi membuat dirinya tidak ada sekat (jarak) dengan orang lain sehingga dirinya lebih leluasa dalam berinteraksi dalam kehidupan sosial.

Fenomena perbedaan cara saling sapa antara golongan *mènak* dan golongan *perjaka* di lingkungan kebudayaan masyarakat Sasak KLU sebagaimana diperikan di atas menunjukkan bahwa identitas seseorang tidak hanya terbentuk atas nama personal, tetapi juga lewat gelar keturunan. Artinya, ada atau tidaknya identitas gelar keturunan yang dilekatkan sebelum nama pribadi seseorang, dapat dijadikan sebagai referen dalam mengidentifikasi silsilah dan kelas sosial seseorang. Dalam hal ini, nama pribadi seseorang yang diiringi ataupun tidak diiringi dengan nama gelar keturunan tidak hanya mencirikan identitas pribadi, tetapi juga identitas golongan. Hal ini selaras dengan pandangan Thomborrow (dalam Linda Thomas & Shan Wareing, 2007:230), bahwa nama tidak hanya menjadi identitas individu, tetapi juga menjadi identitas kelompok. Misalnya, nama lengkap seorang perempuan adalah Nina Nur Islami, maka dapat diidentifikasi bahwa perempuan tersebut adalah keturunan golongan *perjaka* karena tidak ada gelar sebelum nama pribadi Nina Nur Islami. Seorang perempuan bernama Deneq Bini Martini, maka dapat diidentifikasi bahwa perempuan tersebut adalah keturunan *datu* karena ada gelar *deneq bini* sebelum nama pribadi Martini. Seorang perempuan bernama Denda Mariatun dapat diidentifikasi bahwa ia adalah keturunan *raden* karena ada gelar *denda* sebelum nama pribadi Mariatun. Seorang perempuan bernama Baiq Hariani dapat diidentifikasi bahwa ia adalah keturunan *lalu* karena sebelum nama pribadi Hariani terdapat gelar *baiq*.

Berdasarkan pengamatan yang kami lakukan di Kecamatan Bayan, khususnya di Desa Bayan dan Desa Karang Bajo, meskipun masyarakat Sasak yang mendiami kedua desa tersebut memiliki perbedaan golongan (kasta), tetapi mereka tetap hidup harmonis (rukun). Mereka juga tampak mengedepankan sikap *saling angkat* 'saling junjung' sebagaimana yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak KLU lainnya sehingga superioritas-inferioritas golongan di antara mereka tidak terlalu mencolok (mengemuka). Para *penglingsir* 'tetua' Masyarakat Adat Bayan (MAB) dari kedua golongan juga

terlihat tidak pernah mempertentangkan perbedaan kasta mereka, bahkan mereka memandang bahwa golongan *mènak* dan golongan *perjaka* yang ada di Bayan merupakan dua golongan yang sama-sama memiliki *toaq turun* ‘asal keturunan’, yakni berasal dari *bapug baloq* ‘leluhur’ yang meskipun berbeda kasta, tetapi pada masa *jukjumu* ‘masa lampau’ (masa kerajaan), *bapug baloq* ‘leluhur’ kedua golongan itu sama-sama memiliki peranan yang penting dalam membangun kehidupan masyarakat. Pandangan tersebut bukan pandangan liar yang tanpa dasar, tetapi didukung dengan bukti empiris (*empirical evidence*), misalnya jabatan adat dalam kehidupan masyarakat Sasak Bayan, tidak hanya dipangku oleh golongan *mènak*, tetapi juga dipangku oleh golongan *perjaka*. Terkait hal ini, jabatan adat yang dipangku oleh satu golongan tidak boleh diambil alih atau dipangku oleh golongan lainnya. Jabatan-jabatan adat yang dipangku oleh kedua golongan hingga setakat ini masih terwarisi dan tetap dipangku oleh keturunan-keturunan terdekat masing-masing golongan (keturunan sering disebut dengan istilah *prusa*) khususnya oleh keturunan laki-laki yang dalam istilah masyarakat Bayan disebut dengan istilah *tun wali*¹⁷: penerus, yakni jabatan adat akan diteruskan oleh keturunan (anak) yang laki-laki ataupun keluarga terdekat (saudara laki-laki).

Kenyataan menunjukkan bahwa antara golongan *mènak* dan *perjaka* di Bayan yang meskipun memiliki distingsi yang tidak bisa dimungkiri keberadaanya terutama pada ihwal pernikahan, yakni harga (nilai) adat perempuan golongan *mènak* lebih tinggi daripada perempuan golongan *perjaka* (terutama bangsawan keturunan *datu* dan *raden*).¹⁸ Akan tetapi, dalam hal tertentu, misalnya pada jabatan

¹⁷Dalam kebudayaan masyarakat Sasak Bayan, keturunan (anak) yang laki-laki disebut dengan istilah *tun wali* yang merujuk pada makna bahwa keturunan (anak) laki-laki tidak hanya akan menurunkan keturunan, tetapi juga mengemban amanah sang ayah, baik amanah yang berkaitan dengan jabatan adat maupun untuk menjadi wali nikah. Sebaliknya, untuk keturunan (anak) perempuan sering disebut dengan istilah *tun bibit*, yakni anak perempuan akan melahirkan keturunan-keturunan saja, tidak memiliki hak untuk menggantikan sang ayah dalam memegang jabatan adat.

¹⁸Dalam pernikahan masyarakat Bayan, harga (nilai) adat *ajikrama* ‘denda adat’ untuk perempuan golongan *mènak* memiliki perbedaan dengan perempuan golongan *perjaka*. Perempuan golongan *mènak* lebih mahal karena merupakan keturunan bangsawan. Apabila laki-laki golongan *perjaka* ingin menikah dengan perempuan golongan *mènak* (misalnya perempuan asal Bayan Timur), maka laki-laki itu harus mengeluarkan bayaran adat, seperti kerbau sebanyak 9 hingga 11 ekor dan ini pun di luar peranti-peranti yang lain. Selain itu, laki-laki itu juga

strategis bidang adat sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa jabatan adat dalam kebudayaan masyarakat Sasak di Bayan tidak hanya dipangku oleh golongan *mènak*, tetapi juga dipangku oleh golongan *perjaka*. Hal tersebut menggambarkan bahwa golongan *mènak* yang notabene merupakan golongan superior tidak menghegemoni ataupun mendiskreditkan golongan *perjaka*. Artinya, golongan *mènak* lebih memperlihatkan sikap egaliter terhadap *perjaka*. Kenyataan ini tentunya berbeda dengan pendapat Nuriadi (2019:91) bahwa kelompok bangsawan menempati posisi strategis pemerintahan, sedangkan golongan nonbangsawan selalu dinegasi-kan atau tidak memiliki hak untuk menempati posisi strategis. Fakta menunjukkan bahwa di Indonesia, apalagi di era demokrasi saat ini, posisi strategis dalam suatu pemerintahan tidak didasarkan pada kasta (golongan) seseorang, melainkan pada kompetensi. Dalam pada itu, kenyataan di Pulau Lombok dewasa ini pun menunjukkan bahwa posisi strategis dalam pemerintahan tidak ditentukan berdasarkan kasta (golongan), tetapi lebih pada kompetensi.

Di Desa Bayan, khususnya di gubuk Timuq Orong dan Bat Orong dominan dihuni oleh masyarakat golongan *mènak*. Akan tetapi, di kedua gubuk tersebut juga ada beberapa kepala keluarga dari golongan *perjaka* yang menurut penjelasan warga setempat bahwa sejak zaman kerajaan, golongan *perjaka* memang telah diizinkan oleh *datu* ‘raja’ Bayan untuk tinggal di sana. Golongan *perjaka* yang tinggal di Bat Orong, contohnya adalah Kiai Pengulu, Melokaq Pelawangan, dan Pembekel, sedangkan yang tinggal di Timuq Orong adalah Kiai Ketif. Berbeda halnya dengan gubuk Karang Bajo yang ada di Desa Karang Bajo, yakni secara umum dihuni oleh masyarakat golongan *perjaka*.

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa masyarakat Sasak di Bayan meskipun hidup dalam suasana perbedaan golongan, tetapi mereka juga mempraktikkan sikap *saling angkat* ‘saling junjung’. Kami mengamati, bahwa kata *angkat* pada frasa tersebut kerap dituturkan oleh masyarakat Sasak di Bayan ataupun oleh masyarakat

harus membayar denda *ajin tunang bangsa* ‘harga menurunkan kasta’. Denda jenis ini dibayar oleh laki-laki golongan *perjaka* sebagai penebus kesalahannya kepada orang tua dan keluarga si perempuan karena perempuan yang dinikahinya merupakan keturunan *mènak* (golongan tinggi). Karena menikah dengan dirinya yang bergolongan lebih rendah, maka status perempuan yang dinikahinya itu pun menjadi rendah, yakni perempuan yang dinikahinya itu tidak bisa menurunkan gelar kebangsawannya kepada anak-anaknya karena menikah dengan laki-laki nonbangsawan.

Sasak KLU secara umum dalam konteks yang berbeda-beda. Dalam kehidupan sehari-hari, kata *angkat* dipraktikkan untuk menggambarkan aktivitas seseorang dalam meninggikan posisi suatu benda ataupun bagian tubuh, misalnya dalam kalimat *angkat naen diq sekediq* ‘angkat kakimu sedikit’ atau *tulung aku angkat batu ni* ‘bantu saya mengangkat batu ini’. Kedua kalimat tersebut mengisyaratkan adanya perbuatan seseorang dalam meninggikan posisi sesuatu, yakni meninggikan posisi kaki (kalimat pertama) dan meninggikan posisi batu (kalimat kedua). Akan tetapi, kata *angkat* juga kerap dipraktikkan dalam konteks membangun hubungan antarsesama: kata *angkat* merujuk pada makna menjunjung harga diri seseorang.

Istilah lain yang juga kerap dipraktikkan untuk merepresentasikan sikap saling menghormati antarsesama adalah *saling ajinin*. Kata *ajinin* pada frase tersebut merupakan kata bentukan atas pelekatan sufiks {-in} dan bunyi [n] pada morfem dasar {aji} ‘harga’ sehingga membentuk struktur {aji} + [n] + {-in} → *ajinin* ‘hargai atau berilah harga’. Makna kata *ajinin* sangat bergantung pada konteks penggunaannya, misalnya dalam konteks jual beli, kata *ajinin* dapat berarti ‘pemberian harga pada suatu barang’ (makna harfiah), seperti dalam kalimat seorang penjual sapi yang mengatakan, *ku ajinin sampi ni sepulu juta* ‘saya hargai sapi ini sepuluh juta’. Akan tetapi, dalam konteks membangun hubungan antarsesama manusia, kata *ajinin* berarti ‘menghormati harga diri seseorang’ (makna kultural). Dalam hal ini, sikap *saling ajinin* merefleksikan sikap mental setiap orang untuk mampu mewujudkan performansi perilaku saling menghargai (menghormati) atas perbedaan-perbedaan dengan tidak saling merendahkan antarsesama, misalnya *saling ajinin* atas perbedaan agama, suku, ras, budaya, kasta (golongan), dan lainnya. Dalam perbedaan agama, sikap *saling ajinin* dapat diwujudkan dengan menghormati perbedaan kepercayaan dan peribadatan pemeluk agama lain. Dalam perbedaan suku, sikap *saling ajinin* dapat diwujudkan dengan tidak menganggap suku daerah atau suku bangsa lain lebih rendah atau tidak menganggap suku daerah atau suku bangsa sendiri lebih mulia (lebih hebat) daripada suku daerah atau suku bangsa lain. Dalam perbedaan ras, sikap *saling ajinin* dapat diwujudkan dengan sikap saling menghargai perbedaan-perbedaan fisik: tidak mencela perbedaan warna kulit, corak dan bentuk rambut, warna mata, dan lainnya. Dalam perbedaan budaya, sikap *saling ajinin* diwujudkan dengan sikap menghargai produk-produk budaya suatu daerah atau suatu bangsa, baik budaya yang bersifat lahiriah (*overt culture*) maupun batiniah (*covert culture*), tidak

menghalangi perkembangan budaya suatu daerah atau suatu bangsa, dan tidak mengklaim suatu budaya yang dimiliki oleh daerah atau bangsa lain. Sikap *saling ajinin* atas perbedaan kasta atau golongan (bangsawan dan nonbangsawan) tampak jelas terekspresi pada penggunaan pronomina kedua dalam *basa alus*¹⁹ ‘bahasa halus’, yakni pronomina *epè* ‘kamu’ oleh peserta tutur dari kedua golongan sebagai bentuk sapaan ketika berkomunikasi. Ihwal ini dapat disimak pada data berikut.

- (2) Penutur : *Epè atau aku jari jemput batur no nengka,*
 [Pron-2] [atau] [Pron-1] [yang] [jemput] [teman] [DEM] [sekarang]
Miq Pala?
 [pak] [Pala]
 ‘Apakah Bapak Pala atau saya yang akan menjemput
 teman itu sekarang?’
- Petutur : *Aku sibuk nengka ni. Epè wah jari jemput*
 [pron-1][sibuk] [sekarang] [DEM] [pron-2] [saja] [yang] [jemput]
 ‘Saya sibuk sekrang ini. Kamu saja yang jemput.’

Penutur pada data (2) di atas adalah golongan *perjaka* dan petutur adalah golongan *mènak* keturunan *raden*. Berdasarkan data tersebut, dapat dicermati bahwa penutur dan petutur meskipun berbeda *bangsa* ‘kasta’, tetapi mereka saling tunjuk menggunakan pronomina dalam *basa alus* ‘bahasa halus’, yakni pronomina *epè* ‘kamu’. Tindakan seperti ini biasanya disebut oleh masyarakat Sasak KLU dengan istilah *saling epèang*: saling tunjuk dengan sapaan *epè* ‘kamu’ atau disebut juga dengan istilah *saling basanin*: saling tunjuk dengan bahasa yang halus. Hal ini menunjukkan, bahwa pronomina *epè* ‘kamu’ dipraktikkan secara resiprokal yang juga mengisyaratkan bahwa peserta tutur yang berbeda golongan berusaha memilih variasi bahasa (dalam hal ini variasi pronomina persona) yang tepat dengan tujuan menjaga kestabilan batin (perasaan) lawan bicara supaya hubungan sosial tidak tercederai. Dengan kalimat lain, kemampuan peserta tutur memilih variasi bahasa (pronomina persona) yang dituturkan juga merefleksikan kemampuan peserta tutur untuk beradaptasi dalam tindak komunikasi sebagai upaya memelihara kontrol sosial (Gumperz & Gumperz, 1997:4). Dalam pada itu, apabila tidak menggunakan pronomina yang tepat ketika menunjuk lawan bicara yang berbeda kasta seperti pada data (2) di atas ataupun terhadap lawan bicara yang lebih dewasa, maka dapat

¹⁹ *Basa Alus* merupakan istilah untuk tingkatan bahasa Sasak yang tinggi (*high language*).

membuat satu pihak merasa direndahkan atau dipojokkan sehingga dapat memicu perselisihan (lihat Suliadi & Nirwan, 2022:41; bandingkan dengan Wardhaugh & Fuller, 2015:263; juga dengan Brown & Levinson, 1987:107; dan Wijana & Rohmadi, 2011:133). Dalam hal ini, pronomina *epè* ‘kamu’ dipraktikkan oleh peserta tutur sebagai wujud kesantunan yang diekspresikan untuk memelihara relasi antarpeserta tutur, seperti yang dikatakan oleh Lakoff (1990:34), yakni kesantunan dipraktikkan untuk menghindari atau paling tidak meminimalisasi terjadinya konflik pada saat berinteraksi.

Penggunaan variasi *basa alus* ‘bahasa halus’, yakni pronomina *epè* ‘kamu’ oleh penutur dan petutur pada data (2) di atas menunjukkan, bahwa penutur dan petutur tidak hanya menguasai variasi leksikal bahasa Sasak, tetapi juga memiliki kemampuan dalam mempraktikkan variasi leksikal bahasa Sasak secara tepat pada saat berkomunikasi. Ketepatan dalam mempraktikkan variasi bahasa disebut oleh Hymes (1972:279) sebagai kompetensi komunikatif, yakni pengetahuan tentang penggunaan bentuk bahasa yang disesuaikan dengan konteks sosial-budaya (lihat juga Gumperz, 1972:205; Salzman, *et.al.*, 2012:85; Stanlaw, *et.al.*, 2017:371). Artinya, ketika penutur dan petutur melakukan tindak komunikasi, maka kecakapan memilih variasi bahasa yang tepat merupakan suatu keharusan untuk menjunjung tinggi etika berbahasa terutama ketika berkomunikasi dengan lawan tutur yang memiliki latar belakang berbeda. Dalam hal ini, latar belakang lawan tutur merupakan satu faktor di antara beberapa faktor yang dapat menyebabkan seseorang memilih variasi bahasa (lihat Holmes, 2001:8). Artinya, perbedaan latar belakang lawan tutur dalam tindak komunikasi menjadi pemicu bagi penutur dalam memodifikasi wujud bahasa yang akan dituturkan (Goodwin & Goodwin, 2004:222). Latar belakang yang dimaksud di sini adalah faktor-faktor yang menunjukkan adanya perbedaan antara penutur dan lawan tutur, seperti perbedaan status sosial (bangsawan-nonbangsawan), perbedaan kelas sosial (tua-muda, berpendidikan-tidak berpendidikan, sudah menikah-belum menikah, sudah memiliki anak atau belum memiliki anak), dan perbedaan peran (jabatan di lingkungan keluarga dan lingkungan masyarakat) (lihat Saville & Troike, 2003:72).

Fenomena yang terekspresi pada data (2) di atas tentu kontras dengan hasil penelitian Brown & Gilman (1960) terhadap penggunaan pronomina kedua dalam bahasa-bahasa di Eropa, misalnya bahasa Perancis, Jerman, dan Italia. Brown & Gilman menggagas konsep T/V dalam bahasa Latin, yakni T merupakan simbol yang diambil

dari huruf pertama kata *tu* ‘kamu’: tunggal dan V merupakan simbol yang diambil dari huruf pertama kata *vos* ‘kamu’: jamak. Kata *tu* merujuk pada penggunaan pronomina dalam situasi informal (ragam akrab dan biasanya dianggap kurang santun) dan *vos* merujuk pada penggunaan pronomina dalam situasi formal dan dianggap santun. Menurut Brown dan Gilman (1960), konsep T/V memperlihatkan penggunaan pronomina dalam dua dimensi, yakni dimensi kekuasaan dan dimensi solidaritas. Dimensi kekuasaan mengacu pada peserta tutur yang memiliki posisi, kelas sosial, dan lainnya yang lebih tinggi dari peserta tutur lainnya, sedangkan dimensi solidaritas mengacu pada peserta tutur yang memiliki tingkat posisi ataupun kelas sosial lainnya yang setara. Apabila peserta tutur memiliki kekuasaan yang berbeda (satu pihak superior dan pihak lainnya inferior), maka penggunaan pronomina akan terlihat asimetris atau nonresiprokal, yakni pihak superior akan mempraktikkan bentuk T terhadap pihak inferior, sebaliknya pihak inferior akan mempraktikkan bentuk V terhadap pihak superior. Akan tetapi, apabila peserta tutur dalam posisi solidaritas yang sama, maka akan terekspresi penggunaan pronomina yang simetris atau resiprokal, baik dalam bentuk T maupun V. Pandangan Brown & Gilman tersebut seirama dengan penjelasan Fairclough (1989:71; 2001:59), yakni bentuk T digunakan untuk peserta tutur yang subordinat dan V untuk superior (lihat juga Yule, 2014:16). Selain itu, Fairclough juga menandakan bahwa T digunakan ketika peserta tutur memiliki hubungan dekat, sedangkan V digunakan ketika peserta tutur memiliki jarak sosial. Namun demikian, konsep T dan V yang dikemukakan oleh Brown & Gilman serta Fairclough tersebut tidak bisa diberlakukan pada semua aspek identitas jarak sosial antarpemutut dalam kebudayaan masyarakat Sasak, misalnya pada contoh data (2) di atas, meskipun pemutut dan petutut memiliki jarak sosial, yakni pemutut adalah golongan *perjaka* dan petutut adalah golongan *mènak*, tetapi keduanya mengedepankan keegalitarian daripada menonjolkan jarak (ketidaksetaraan), yakni dengan tetap saling tunjuk menggunakan pronomina persona kedua dalam *basa alus* ‘bahasa halus’ (*high language*: V), yakni pronomina *epè* ‘kamu’.

Untuk diketahui bahwa dalam kebudayaan masyarakat Sasak di Bayan, umumnya ketika berkomunikasi, peserta tutur tidak merujuk diri sendiri dengan pronomina pertama dalam *basa alus* ‘bahasa halus’, yakni *tiang* ‘saya’, tetapi dengan pronomina pertama dalam *basa jamaq* ‘bahasa biasa’, yakni *aku* ‘saya’. Terkait hal ini, masyarakat Sasak di Bayan memandang bahwa ketika merujuk diri sendiri

dengan pronomina *tiang* ‘saya’, berarti pembicara meninggikan posisi dirinya (memuji diri) sebagai pembicara dalam tindak komunikasi padahal yang harus ditinggikan atau dipuji adalah lawan bicara sehingga harus ditunjuk dengan pronomina *epè* ‘kamu’. Pandangan tersebut secara pragmatik sangat lumrah dalam tindak komunikasi, yakni lawan bicara merupakan aktor yang harus dipuji atau dihormati supaya lawan bicara merasa senang (tidak tersinggung). Hal ini juga selaras dengan maksim kesantunan yang dikemukakan oleh Leech (1993:206; 2014:91), seperti maksim pujian (*approbation maxim*) dan maksim kerendahan hati (*modesty maxim*). Maksim pujian (*approbation maxim*) direalisasikan dengan mengecam orang lain sedikit mungkin atau dengan memuji orang lain sebanyak mungkin, sedangkan maksim kerendahan hati (*modesty maxim*) direalisasikan dengan memuji diri sendiri sedikit mungkin atau dengan mengecam diri sendiri sebanyak mungkin.

Dalam kehidupan sosial masyarakat Sasak di Bayan, pronomina *aku* ‘saya’ tampak dipraktikkan oleh golongan *mènak* dan *perjaka*, baik oleh anak-anak maupun oleh orang dewasa, bahkan tetap dipraktikkan ketika berkomunikasi dengan orang yang berbeda kasta sebagaimana yang tereskpresi pada data (2), yakni penutur dan petutur yang notabene berbeda kasta merujuk diri dengan pronomina *aku* ‘saya’. Hal ini merefleksikan juga bahwa penutur dan petutur membangun kesetaraan (egalitarian). Hal ini tampak berbeda dengan yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak KLU di daerah lain, misalnya di Kecamatan Tanjung dan Kecamatan Pemenang, yakni bila berkomunikasi dengan orang lain terutama dengan orang lebih dewasa ataupun dengan orang yang berbeda kasta, maka peserta tutur merujuk diri dengan pronomina pertama *tiang* ‘saya’ sebagai etika kesantunan terhadap lawan bicara. Apabila pembicara tidak menunjuk dirinya dengan pronomina *tiang* ‘saya’ pada saat berkomunikasi dengan orang yang lebih dewasa ataupun dengan orang yang berbeda kasta, maka dianggap merendahkan lawan bicara. Dalam pada itu, dapat dikatakan bahwa penggunaan pronomina pertama *tiang* ‘saya’ oleh masyarakat Sasak KLU terutama yang ada di Kecamatan Pemenang dan Kecamatan Tanjung bukan didasarkan pada persepsi bahwa penutur merujuk diri dengan pronomina *tiang* ‘saya’ karena ingin dihargai oleh lawan tutur, tetapi lebih pada keinginan untuk menghargai dan memelihara perasaan lawan tutur. Selain itu, juga dipraktikkan oleh penutur untuk memelihara dirinya, yakni supaya tidak dianggap sebagai *tau deq tao membasa* ‘orang tidak tahu berbahasa’.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak di KLU, pronomina *epè* ‘kamu’ tampaknya tidak konsisten dipraktikkan oleh dan untuk semua golongan *mènak*, khususnya antara *mènak* keturunan *lalu* dan golongan *perjaka* sebagaimana yang ditunjukkan pada data (1) di atas, yakni Hanun yang bergolongan *perjaka* dan Lalu Mahtim yang merupakan seorang *mènak* keturunan *lalu* saling tunjuk dengan menggunakan pronomina dalam *basa jamaq*²⁰ ‘bahasa biasa’, yakni pronomina *diq* ‘kamu’. Tindakan saling sapa yang demikian itu biasanya disebut oleh masyarakat Sasak di KLU dengan istilah *saling diqang*: saling tunjuk dengan pronomina *diq* ‘kamu’. Akan tetapi, pronomina *diq* ‘kamu’ hanya dipraktikkan oleh *mènak* keturunan *lalu* dan golongan *perjaka* ketika saling sapa dengan lawan tutur yang lebih muda atau yang seumur dan memiliki kedekatan emosional. Dalam hal ini, sapaan dengan menggunakan pronomina *basa jamaq* ‘bahasa biasa’ (pronomina *diq* ‘kamu’) oleh kedua golongan tersebut merupakan hal yang dipandang lumrah dan tidak pernah dipertentangkan oleh kedua golongan, kecuali ketika menunjuk orang yang terhormat, misalnya pejabat, orang berpendidikan tinggi, orang yang lebih dewasa, dan orang yang sudah menunaikan ibadah haji, maka kedua golongan tersebut akan saling tunjuk menggunakan pronomina *basa alus* ‘bahasa halus’, yakni pronomina *epè* ‘kamu’. Sebagai contoh, di Dusun Sanggar Sari tempat Hanun dan Lalu Mahtim itu tinggal, ada seorang laki-laki bangsawan keturunan *lalu* yang usianya lebih muda dari Hanun dan lalu Mahtim (kira-kira berumur 36 tahun). Nama laki-laki itu adalah Haji Lalu Muhammad Nasir. Ia sudah menunaikan ibadah haji sehingga memiliki gelar “Haji” di depan nama gelar bangsawan dan nama pribadinya. Sebelum menunaikan ibadah haji, ia selalu disapa dengan sapaan nama pribadi, yakni Nasir, baik oleh golongan *lalu* maupun oleh golongan *perjaka*. Akan tetapi, setelah menunaikan ibadah haji, ia tidak disapa secara langsung dengan sapaan nama pribadi Nasir, tetapi ada tambahan sapaan haji di depan nama pribadinya sehingga disapa Haji Nasir atau kadang-kadang disapa juga dengan sapaan *tuan*. Selain itu, ia juga selalu ditunjuk oleh orang lain dengan menggunakan pronomina *epè* ‘kamu’, baik oleh golongan *lalu* maupun oleh golongan *perjaka* yang seumur ataupun oleh orang yang lebih dewasa darinya. Ihwal yang sama juga dipraktikkan oleh

²⁰*Basa jamaq* merupakan istilah untuk menyebut tingkatan bahasa Sasak yang rendah (*low language*).

Haji Lalu Muhammad Nasir, yakni ia pun menunjuk orang lain, baik orang golongan *lalu* maupun orang golongan *perjaka* (lebih muda ataupun lebih dewasa) dengan pronomina *epè* ‘kamu’. Hal ini menunjukkan bahwa dalam kebudayaan masyarakat Sasak, gelar publik yang diperoleh secara tidak alamiah (tidak terwarisi secara turun-menurun) juga dapat menentukan seseorang untuk memilih varian bahasa yang lebih tinggi (*high language*), yakni memilih menggunakan *basa alus* ‘bahasa halus’ pada saat berkomunikasi dengan orang lain.

Fenomena lain yang berbeda ditunjukkan oleh *mènak* keturunan *lalu* ketika berkomunikasi dengan *mènak* keturunan *datu* atau *raden*, yakni *mènak* keturunan *lalu* akan menunjuk *mènak* keturunan *datu* atau *raden* dengan pronomina *basa alus* ‘bahasa halus’ (*epè* ‘kamu’). Sebagai contoh, di Dusun Sanggar Sari, Desa Sigar Penjalin, ada seorang perempuan bangsawan keturunan *lalu*, yakni Baiq Mira Astuti (anak dari Lalu Asim dan Hj. Samaah) yang menikah dengan seorang bangsawan keturunan *raden* asal Dusun Tembobor, yakni Raden Zul. Umur Baiq Mira Astuti dan suaminya (Raden Zul) itu hampir sama, yakni kira-kira berumur 21 tahun. Apabila Raden Zul berkunjung ke rumah mertuanya di Dusun Sanggar Sari, ia selalu disapa dengan sapaan gelar *raden* atau hanya dengan sapaan “Den” (tidak disapa dengan nama pribadi) ataupun ditunjuk dengan pronomina *epè* ‘kamu’, baik oleh orang yang seumur dengannya maupun oleh orang yang lebih dewasa darinya, termasuk oleh mertuanya sendiri.

Sikap saling *ajinin* ‘saling hormati’ secara fundamental dapat diekspresikan dalam konteks kehidupan yang lebih luas, misalnya dalam konteks pemilihan (memilih orang yang akan memangku suatu jabatan). Dalam hal ini, sikap *saling ajinin* ‘saling hormati’ memperlihatkan kedewasaan masing-masing calon ataupun pendukung masing-masing calon untuk tidak saling merendahkan atau menjelakkan, baik yang diekspresikan secara lisan maupun melalui tulisan. Artinya, baik calon maupun pendukung masing-masing calon harus mampu mengontrol diri untuk tidak menonjolkan sikap arogan, tidak menuturkan kata-kata yang kasar (jelek), dan tidak melakukan hal-hal yang bersifat provokatif. Apabila sikap *saling ajinin* ‘saling hormati’ tersebut dapat diaktualisasikan oleh setiap calon dan pendukung masing-masing calon, maka akan terpelihara kedamaian batin di antara mereka sehingga mereka pun secara bersama-sama bisa menciptakan suasana pemilihan yang kondusif.

Sikap *saling angkat* ‘saling junjung’ atau *saling ajinin* ‘saling hargai’ terukir rapi dan mengkristal menjadi dogma yang dijadikan oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai prinsip dalam menjalani kehidupan. Dalam hal ini, sikap *saling angkat* ‘saling junjung’ atau *saling ajinin* ‘saling hargai’ meghablur dalam etiket yang menunjukkan “harkat intrinsik” masyarakat Sasak Bayan. Dalam realisasinya, sikap *saling angkat* ‘saling junjung’ atau *saling ajinin* ‘saling hargai’ diekspresikan dalam tata krama berperilaku (perilaku nonverbal) dan berbahasa (perilaku verbal). Tata krama yang terekspresi pada kedua ranah tersebut pada prinsipnya merupakan hasil kreasi (tenunan ide) para pendahulu (*predecessors*) yang diwariskan kepada generasi berikutnya (*successors*) secara turunturun. Setakat ini menunjukkan bahwa tata krama berperilaku (perilaku nonverbal) dan berbahasa (perilaku verbal) golongan muda masih tampak tidak jauh berbeda dengan yang dipraktikkan oleh golongan tua. Artinya, tata cara berperilaku dan berbahasa yang diwariskan oleh para pendahulu dan golongan tua tetap dijadikan memori kolektif oleh golongan muda sehingga dapat membentuk identitas jati diri. Dalam konteks ini, apabila tata cara berperilaku (perilaku nonverbal) dan berbahasa (perilaku verbal) golongan muda tidak seirama dengan tata krama yang diajarkan oleh pendahulu dan golongan tua, maka golongan muda dianggap sebagai orang-orang yang tidak memiliki kesopansantunan, dalam arti tidak menghargai orang lain sekaligus tidak menghargai leluhur.

Dalam ihwal tata krama berperilaku (perilaku nonverbal), masyarakat Sasak Bayan menonjolkan sikap atau tingkah laku yang apik dengan memaksimalkan penghormatan terhadap orang lain dengan tujuan bukan ingin dipuji, melainkan untuk menjaga martabat orang lain dan menghindari ketersinggungan. Sebagai contoh, suatu ketika kami melihat seorang laki-laki paruh baya sedang duduk santai di pinggir gang depan rumahnya, kemudian ada seorang pemuda lewat di depannya dengan membungkukkan badan sembari menuturkan kata *tabeq* ‘permisi’. Tindakan seperti ini juga dirpaktikkan orang-orang dewasa, yakni suatu ketika ada tiga orang dewasa hendak lewat di depan orang dewasa yang lebih terhormat, tiga orang dewasa itu pun membungkukkan badan sembari menuturkan kata *tabèq* ‘permisi’. Tidak hanya itu, kami juga melihat hal identik yang dilakukan oleh anak-anak bahkan oleh orang dewasa, yakni ketika ada orang dewasa sedang duduk di lantai rumah ataupun di lantai *beruqaq*, kemudian apabila di tempat orang yang duduk itu ada orang lain yang mau berdiri mengambil sesuatu

yang ada di atas kepala orang dewasa yang sedang duduk itu, maka orang yang mengambil sesuatu itu akan menuturkan kata *tabèq* ‘permisi’. Tindakan-tindakan seperti ini menunjukkan, bahwa kata *tabèq* ‘permisi’ dipandang sangat berarti oleh masyarakat Sasak, baik oleh orang yang menuturkan maupun oleh orang lain yang mendengar. Bagi penutur, dengan menuturkan kata tersebut dapat menghindarkan (melindungi) dirinya atas julukan negatif yang diberikan oleh orang lain, yakni menjaga atau membentengi dirinya supaya tidak diklaim sebagai orang yang tidak bertabiat baik. Di sisi lain, orang lain yang mendengar penutur menuturkan kata tersebut akan merasa dirinya dihormati atau minimal merasa dirinya tidak rendahkan sehingga batinnya pun akan merasa damai atau nyaman.

Secara pragmatis dan psikologis, etiket dalam ekspresi tata krama berperilaku dan berbahasa merupakan ihwal yang paling elementer dalam menjaga reaksi emosional, yakni memberikan kenyamanan pada orang lain sehingga orang yang mengekspresikan kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa itu akan diberikan kenyamanan balik. Dalam hal ini, kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa berorientasi pada aspek rasa (batiniah) setiap orang, yakni setiap orang akan merasa enak dan nyaman (senang) ketika perilaku dan tutur bahasa orang lain yang ditujukan kepadanya tidak mencederai perasaan. Sebaliknya, setiap orang akan merasa tidak enak atau tidak nyaman (tidak senang) ketika perilaku dan tutur bahasa orang lain yang ditujukan kepadanya dapat mencederai perasaannya. Apabila hal ini terjadi, maka orang yang tercederai perasaan itu akan menunjukkan reaksi balik yang sama bahkan bisa lebih, yakni akan berusaha mencederai perasaan setiap orang yang telah mencederai perasaannya. Dalam pada itu, dapat dikatakan bahwa kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa dengan penekanan pada aspek rasa (batiniah) merupakan aspek yang sangat potensial dalam mewujudkan harmonisasi kehidupan antarsesama sebagaimana dikatakan oleh Clifford Geertz (2013:349), bahwa kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa merupakan perkakas atau alat yang dapat membuat setiap orang merasa damai.

Seorang tetua adat asal gubuk Karag Bajo, yakni (BR) memberikan penjelasan bahwa setiap manusia yang dilahirkan ke alam mayapada ini dilengkapi oleh Tuhan dengan perasaan. Menurutnya, bahwa unsur utama yang harus dipelihara oleh setiap orang dalam berinteraksi adalah “perasaan”. Perasaan senang ataupun kalut setiap orang akan mewujudkan nyata dalam

perilaku dan tutur bahasa. Apabila kita mengekspresikan perilaku yang sopan dan tutur bahasa yang santun terhadap orang lain dan orang lain pun menanggapi dengan ekspresi perilaku yang sopan dan tutur bahasa yang santun, maka dapat diinferensikan bahwa orang lain itu tidak tercederai “perasaannya” atas perilaku dan tutur bahasa yang kita ekspresikan. Akan tetapi, apabila orang lain mengekspresikan perilaku dan tutur bahasa yang kurang mengenakan perasaan atas dasar perilaku dan tutur bahasa yang kita ekspresikan, maka dapat diduga bahkan dapat dipastikan bahwa orang lain itu sedang tercederai “perasaannya” atas perilaku dan tutur bahasa yang telah kita ekspresikan.

Kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa merupakan roh kehidupan. Apabila keduanya terwujud dalam kehidupan sosial, maka keutuhan jalinan hubungan antarsesama dapat terpelihara. Artinya, kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa dipraktikkan untuk menjaga perasaan setiap orang supaya tidak tercederai sehingga hubungan emosional menjadi utuh. Masyarakat Sasak menyebut perasaan orang yang tercederai akibat perilaku yang tidak sopan ataupun akibat tutur bahasa yang tidak santun dengan istilah metaforis *bakat ate* ‘luka hati’ atau *bakat angen* ‘luka perasaan’. Kedua istilah tersebut menggambarkan bahwa seseorang yang menonjolkan perilaku yang tidak sopan dan tutur bahasa yang tidak santun akan dapat melukai hati atau perasaan orang lain. Sehubungan dengan itu, hal utama yang harus ditumbuhkan di dalam hati (batin) oleh setiap orang ketika berinteraksi antarsesama adalah sikap *ngerasayang* ‘merasakan’, yakni sikap batiniah dalam merasakan sesuatu yang akan dirasakan oleh orang lain atas perilaku dan tutur bahasa yang kita ekspresikan atau tujukan kepadanya: apakah akan senang, kecewa, atau marah? Dalam hal ini, apabila sikap *ngerasayang* ‘merasakan’ tumbuh subur dalam hati setiap orang, maka akan menuntun setiap orang untuk selalu *apik* ‘hati-hati’ dalam berperilaku dan bertutur kata.

Penggunaan istilah metaforis “bakat ate” ‘luka hati’ atau “bakat angen” ‘luka perasaan’ mengisyaratkan bahwa masyarakat Sasak Bayan memandang perilaku yang tidak sopan dan tutur bahasa yang tidak santun memiliki bahaya yang sama seperti bahayanya sebuah *gegaman*, yakni senjata tajam (misalnya pisau, parang, golok, dan lainnya) yang apabila tidak digunakan dengan hati-hati, maka dapat melukai orang yang menggunakannya ataupun melukai orang lain. Sehubungan dengan itu, tidak mengherankan apabila para *pengling-*

sir 'tetua' masyarakat Sasak Bayan pada khususnya dan masyarakat Sasak KLU pada umumnya kerap menuturkan kalimat: *molahan oat bakat siq batèq atau lading daripada bakat siq okat* 'lebih mudah obat luka akibat parang atau pisau daripada luka akibat tutur bahasa'. Dikatakan lebih mudah obat luka akibat parang atau pisau karena obat luka akibat benda-benda itu dapat dengan mudah ditemukan, misalnya dapat ditemukan di pekarangan-pekarangan rumah atau di kebun-kebun, seperti Kirinyu (*chromolaena odorata*) yang daunnya dapat digunakan untuk mengobati luka, yakni dengan menumbuk beberapa helai daun tumbuhan itu, kemudian ditempel di bagian tubuh yang terluka sehingga dapat meredakan keluarnya darah dan luka pun akan cepat kering. Selain itu, obat luka akibat benda-benda tajam pun sangat mudah ditemukan di Apotek. Akan tetapi, berbeda halnya dengan luka akibat tutur bahasa, yakni tidak bisa diobati dengan menggunakan obat herbal ataupun obat kimia karena luka akibat tutur bahasa tidak terinderai (tidak kasatmata) karena tidak ada di bagian tubuh yang kasar, melainkan ada dalam batin (perasaan). Dalam pada itu, luka jenis ini akan terobati apabila antara orang yang melukai perasaan dan yang terluka perasaan sama-sama ikhlas saling memaafkan.

Bagi masyarakat Sasak Bayan ataupun masyarakat Sasak KLU secara umum (khususnya golongan tua), kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa kerap dijadikan acuan pemberian predikat positif terhadap setiap orang, yakni sebagai orang baik atau predikat negatif, yakni sebagai orang tidak baik. Dalam hal ini, orang yang memiliki kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa diklaim sebagai *tau tao adat* 'orang tahu adat': beradat, sebaliknya orang yang tidak memiliki kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa diklaim sebagai *tau nyaraq (deq) tao adat* 'orang yang tidak tahu adat': tidak beradat. Klaim tersebut didasarkan atas pandangan, bahwa kesopanan berperilaku dan kesantunan berbahasa dapat memengaruhi aspek rasa (batiniah): terpelihara atau tercederainya perasaan (batiniah) setiap orang sangat bergantung pada kesopanan dan kesantunan yang ditujukan oleh orang lain kepadanya. Apabila aspek rasa (batiniah) setiap orang terpelihara, maka dapat menciptakan kedamaian hidup, sebaliknya apabila aspek rasa (batiniah) setiap orang tercederai, maka dapat menimbulkan kekacauan (*chaos*).

Selanjutnya, masyarakat Sasak Bayan juga mengenal adanya sistem kekerabatan sebagaimana masyarakat Sasak di daerah lain. Pada dasarnya, dalam kebudayaan masyarakat mana pun di planet bumi ini menunjukkan bahwa sistem kekerabatan tidak terlepas atas

realitas pernikahan antara seorang laki-laki dan seorang perempuan sehingga melahirkan keturunan. Terkait hal ini, masyarakat Sasak di Bayan menyebut keturunan mereka yang berasal dari satu titik asal pernikahan dengan istilah *sekeq punggilan* atau disebut juga dengan istilah *sorohan* oleh sebagian masyarakat Sasak Pemenang dan Tanjung. Kedua istilah tersebut merujuk pada identitas susur galur suatu keluarga.

Menurut Suliadi (2020:154), pernikahan dalam kebudayaan masyarakat Sasak di Bayan ataupun masyarakat Sasak secara umum tidak hanya terjadi secara indogami (intragolongan), misalnya antara *mènak* dan *mènak* atau antara *perjaka* dan *perjaka*, tetapi juga terjadi secara eksogami (antargolongan), yakni antara golongan *mènak* dan *perjaka*. Pernikahan indogami (intragolongan) yang terjadi dalam setiap golongan menunjukkan adanya perbedaan mendasar. Dalam hal ini, laki-laki golongan *mènak* yang menikah dengan perempuan golongan *mènak*, maka anak mereka akan menyandang gelar bangsawan, baik anak laki-laki maupun perempuan, sedangkan laki-laki dari golongan *perjaka* yang menikah dengan perempuan golongan *perjaka*, maka anak mereka tidak menyandang gelar, baik anak laki-laki maupun perempuan.

Hal menarik atas pernikahan yang dapat diamati dalam kebudayaan masyarakat Sasak, khususnya di KLU adalah pernikahan eksogami. Dalam hal ini, pernikahan eksogami memunculkan istilah-istilah tertentu yang mengacu pada perempuan, yakni *taek bangsa* 'naik kasta' dan *tun bangsa* 'turun kasta'. Istilah pertama merujuk pada pernikahan seorang perempuan golongan *perjaka* dengan seorang laki-laki golongan *mènak*. Dalam hal ini, perempuan *perjaka* yang awalnya tidak memiliki gelar sebelum menikah, tetapi apabila menikah dengan laki-laki dari golongan *mènak*, maka perempuan itu akan memiliki gelar baru. Gelar baru akan disematkan oleh tetua dan keluarga dari pihak suaminya, yakni dengan gelar *jero mekel* (khususnya pada golongan *datu* dan *raden*). Perempuan dengan gelar tersebut dalam kehidupan sehari-hari tidak disapa dengan nama aslinya, tetapi disapa dengan sapaan gelar barunya, yakni *jero mekel* atau dengan menyebut salah satu kata yang membentuk frase gelar tersebut, yakni *mekel* atau *jero*.²¹ Gelar tersebut tidak berlaku di

²¹Menurut Bapak Supardi (tokoh dari Kerta, Kecamatan Gangga) bahwa seorang perempuan nonbangsawan yang menikah dengan laki-laki golongan bangsawan di KLU, selain disebut dengan istilah gelar *jero* atau *jero mekel*, juga disebut dengan istilah gelar *buling*.

semua kecamatan yang ada di KLU termasuk di Kecamatan Bayan pun tidak diberlakukan, tetapi hanya berlaku di Kecamatan Tanjung, misalnya di Desa Tanjung (Dusun Karang Raden dan Dusun Karang Jero) dan Desa Sigar Penjalin (khususnya Dusun Tembobor).

Fenomena pemberian gelar baru terhadap perempuan golongan *perjaka* ketika menikah dengan laki-laki golongan *mènak* dalam kebudayaan masyarakat Sasak KLU sebagaimana diterangkan di atas menunjukkan bahwa identitas personal perempuan dari golongan *perjaka* dapat berubah (mendapat gelar baru) ketika perempuan itu menikah dengan laki-laki golongan *mènak*. Hal seperti ini juga dipraktikkan oleh kelompok masyarakat di daerah lain, misalnya oleh masyarakat Bali. Terkait hal ini, kami mengambil contoh orang Bali yang merupakan pemilik kontrakan tempat penulis pertama tinggal, yakni ketika penulis pertama studi doktor di Universitas Udayana, Bali. Pemilik kontrakan adalah suami-isteri yang memiliki perbedaan golongan (kasta), yakni si suami merupakan golongan bangsawan dari keturunan *ksatria* dengan gelar *cokorda*, sedangkan istrinya merupakan golongan masyarakat biasa yang dalam kebudayaan masyarakat Bali dikenal dengan golongan *jaba* sehingga tidak memiliki gelar. Nama lengkap si suami adalah [sebut saja] Cokorda Gede Budal dan istrinya adalah Ni Ketut Sani. Kedua nama tersebut terlihat jelas memiliki perbedaan, yakni si suami menyandang gelar kebangsawanan (*cokorda*) yang diposisikan sebelum nama urutan kelahiran (Gede) dan nama pribadi (Budal), sedangkan istrinya tidak menyandang gelar sehingga namanya langsung diawali dengan nama urutan kelahiran (*Ni Ketut*: kata sandang *ni* sebelum kata *ketut* merujuk pada jenis kelamin perempuan) yang diikuti nama pribadi: Ni Ketut Sani. Akan tetapi, meskipun Ni Ketut Sani berasal dari golongan *sudra*, dalam kehidupan sehari-hari ia selalu disapa oleh tetangga ataupun oleh keluarganya (baik oleh keluarga dari pihak keluarganya sendiri maupun oleh keluarga dari pihak suaminya) dengan sapaan gelar *ibu jero* (tidak disapa berdasarkan nama pribadi). Terkait gelarnya, Ni Ketut Sani menjelaskan kepada kami bahwa gelar tersebut merupakan gelar baru yang disematkan pada dirinya sejak ia menikah dengan suaminya. Gelar *ibu jero* yang melekat pada Ni Ketut Sani pada dasarnya merupakan simbol yang menggambarkan bahwa Ni Ketut Sani mengalami perubahan status kasta, yakni kenaikan kasta karena ia menikah dengan laki-laki yang merupakan keturunan bangsawan.

Selain itu, ihwal menarik yang dapat dilihat atas pernikahan seorang perempuan golongan *perjaka* dengan seorang laki-laki

golongan *mènak* adalah adanya pelekatan gelar pada anak. Ihwal inilah yang menjadi dasar masyarakat Sasak memproduksi istilah *taek bangsa* ‘naik kasta’, yakni anak dari perempuan golongan *perjaka* akan menyandang gelar *mènak* ketika perempuan golongan *perjaka* itu menikah dengan laki-laki golongan *mènak*. Dalam hal ini, gelar yang melekat pada seorang anak berdasarkan gelar yang dimiliki oleh ayahnya, yakni anak laki-laki akan menyandang gelar *datu* bila ayahnya golongan bangsawan *datu* atau menyandang gelar *raden* jika ayahnya golongan bangsawan *raden* atau akan menyandang gelar *lalu* bila ayahnya golongan bangsawan *lalu*. Begitu juga anak perempuan, yakni akan menyandang gelar *dènda* jika ayahnya golongan bangsawan *raden*, gelar *deneq bini* jika ayahnya keturunan *datu*, dan akan menyandang gelar *baiq* jika ayahnya golongan bangsawan *lalu*.

Selanjutnya, istilah kedua (*tun bangsa*) merujuk pada pernikahan perempuan golongan *mènak* dengan laki-laki golongan *perjaka*. Perempuan golongan *mènak* meskipun menikah dengan laki-laki golongan *perjaka*, akan tetap memakai gelar kebangsawannya dalam status administrasi negara, misalnya di KTP, KK, buku nikah, dan lainnya. Dalam kehidupan sehari-hari, gelar kebangsawanan seorang perempuan yang menikah dengan laki-laki keturunan *perjaka* (misalnya gelar *deneq bini*, *denda* atau *baiq*) kadang-kadang disebut oleh orang-orang di sekitarnya bahkan gelar kebangsawannya itu seiring waktu akan berangsur-angsur menghilang. Namun demikian, ia tetap ditunjuk menggunakan pronomina dalam bahasa halus ketika terlibat dalam interaksi komunikasi, yakni dengan menggunakan pronomina *epè* ‘kamu’. Dalam konteks ini, perempuan golongan *mènak* yang menikah dengan laki-laki golongan *perjaka* disebut *tun bangsa* ‘turun kasta’ karena akan melahirkan keturunan (anak) tanpa menyandang gelar *mènak* seperti dirinya yang disebabkan atas pernikahannya dengan laki-laki golongan *perjaka* (lihat juga Austin, 2010:33). Artinya, anak-anaknya tetap mengikuti garis keturunan suaminya, yakni tidak menyandang gelar apa pun. Ihwal ini terjadi karena sistem kekerabatan yang dianut oleh masyarakat Sasak adalah sistem patrilineal, yakni mengikuti garis keturunan sang ayah (laki-laki). Dalam pada itu, seorang perempuan bergelar *deneq bini*, *dènda* atau *baiq* (golongan bangsawan) apabila menikah dengan laki-laki golongan *perjaka*, maka perempuan itu tidak bisa melabelkan gelar *mènak* ‘kebangsawannya’ kepada anaknya. Atas dasar itu, dapat dikatakan di sini bahwa dalil yang dikemukakan

Imam Safwan, Kiki Sulisty, dan M. Yusran Hadi (2013:10) tentang pernikahan laki-laki golongan *mènak* tinggi dengan perempuan golongan rendah akan memunculkan golongan *mènak* menengah merupakan dalil yang keliru. Pasalnya, pernikahan antara laki-laki dan perempuan dalam kebudayaan masyarakat Sasak KLU bahkan masyarakat Sasak secara umum di Pulau Lombok tetap mengikuti garis keturunan laki-laki (ayah) sehingga gelar seorang anak akan tetap mengacu pada gelar ayahnya (tidak dipengaruhi oleh silsilah seorang ibu). Artinya, meskipun seorang laki-laki golongan tinggi menikah dengan seorang perempuan golongan rendah, maka anak mereka tidak bisa membentuk kasta baru (golongan *mènak* menengah), tetapi anak akan menyandang gelar berdasarkan gelar golongan orang tuanya yang laki-laki (ayah).

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak pada umumnya, apabila seorang laki-laki dan seorang perempuan yang telah memiliki anak, maka keduanya akan disapa oleh anak mereka dengan sapaan tertentu. Menurut Suliadi (2020), sapaan untuk seorang ayah golongan *mènak* berbeda dengan sapaan untuk seorang ayah golongan *perjaka*. Seorang ayah golongan *mènak* keturunan *datu* akan disapa oleh anaknya dengan menggunakan sapaan *datu*. Seorang ayah golongan *mènak* keturunan *raden* dan *lalu* akan disapa oleh anaknya dengan menggunakan sapaan *amiq* atau kadang-kadang dengan sapaan *miq* (fonem /a/ pada kata *amiq* sering dilesapkan), sedangkan seorang ayah golongan *perjaka* akan disapa oleh anaknya dengan sapaan *amaq* atau kadang-kadang dengan sapaan *maq* (fonem /a/ pada awal kata *amaq* sering dilesapkan). Perbedaan penyebutan tersebut tidak hanya berlaku untuk seorang ayah, tetapi juga untuk seorang ibu. Anak yang berasal dari golongan *mènak* keturunan *datu* dan *raden* menyapa ibunya dengan sapaan *bibi*, sedangkan anak yang berasal dari golongan *mènak* keturunan *lalu* dan *perjaka* menyapa ibunya dengan sapaan *inaq*.

Pada dasarnya, sapaan terhadap orang tua seperti sapaan *datu/amiq/amaq* ‘ayah’ dan *bibi/inaq* ‘ibu’ yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak KLU di atas merupakan salah satu realisasi praktik tabu bahasa, yakni pantangan bagi seorang anak untuk menyebut orang tuanya dengan nama pribadi. Hal itu dilakukan tidak hanya sebagai bentuk penghormatan terhadap orang tua, tetapi juga untuk menghindari terjadinya *tulah manuh* ‘malapetaka’ yang menyebabkan ketidakberuntungan dalam hidup. Ihwal yang seperti ini, pada kenyataannya tidak hanya dipraktikkan oleh masyarakat Sasak, tetapi juga oleh masyarakat di daerah lainnya, misalnya oleh

masyarakat Bali. Darmalaksana (2009:78--79) pada hasil penelitiannya menyebutkan bahwa masyarakat Bali golongan *sudra* menyulih nama orang tua dengan sapaan yang berbeda dengan yang dipraktikkan oleh golongan *triwangsa*²². Golongan *Sudra* menyulih nama ayah dengan sapaan *bapa/guru* dan menyulih nama ibu dengan sapaan *meme*, sedangkan golongan *triwangsa*, misalnya golongan Brahmana menyulih nama ayah dengan sapaan *aji* dan nama ibu dengan sapaan *ibu*. Golongan *ksatria* menyulih nama ibu dengan sapaan *biang*.

Dalam kehidupan masyarakat Sasak Bayan menunjukkan bahwa laki-laki yang telah menjadi seorang ayah dan perempuan yang telah menjadi seorang ibu akan disapa oleh orang lain tidak hanya dengan menggunakan sapaan berdasarkan nama personal atau nama pribadi (*proper name*), tetapi juga akan disapa dengan sapaan teknonim yang disebut oleh masyarakat Sasak dengan istilah *peramaq*, yakni sapaan berdasarkan nama keturunan. Dalam hal ini, sapaan berdasarkan nama keturunan mengacu pada *aran anak* 'nama anak', *aran bai* 'nama cucu', bahkan *aran baloq* 'nama buyut'. Rentetan sapaan berdasarkan acuan nama keturunan tersebut dikenal oleh masyarakat Bayan dengan istilah *dulur peramaq*.²³ Sapaan menggunakan acuan *dulur peramaq* tidak hanya mengacu pada nama anak, cucu, dan buyut yang laki-laki, tetapi juga pada nama anak, cucu, dan buyut yang perempuan.

Penggunaan sapaan berdasarkan *dulur peramaq* yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Bayan memiliki kesamaan dengan kebudayaan masyarakat Bali. Dalam hal ini, masyarakat Bali (lihat Geertz & Geertz, 2017:127) mengistilahkan sapaan nama ayah dan ibu berdasarkan nama keturunan dengan istilah *kumpi-demi-kumpi*, yakni penyebutan seorang individu yang dapat berubah empat kali, yakni (1) disapa dengan nama personal, (2) disapa berdasarkan nama *peramaq*: mengacu pada nama anak pertama (ayah dari..., ibu dari...), (3) disapa dengan acuan nama cucu, dan (4) disapa dengan acuan nama buyut.

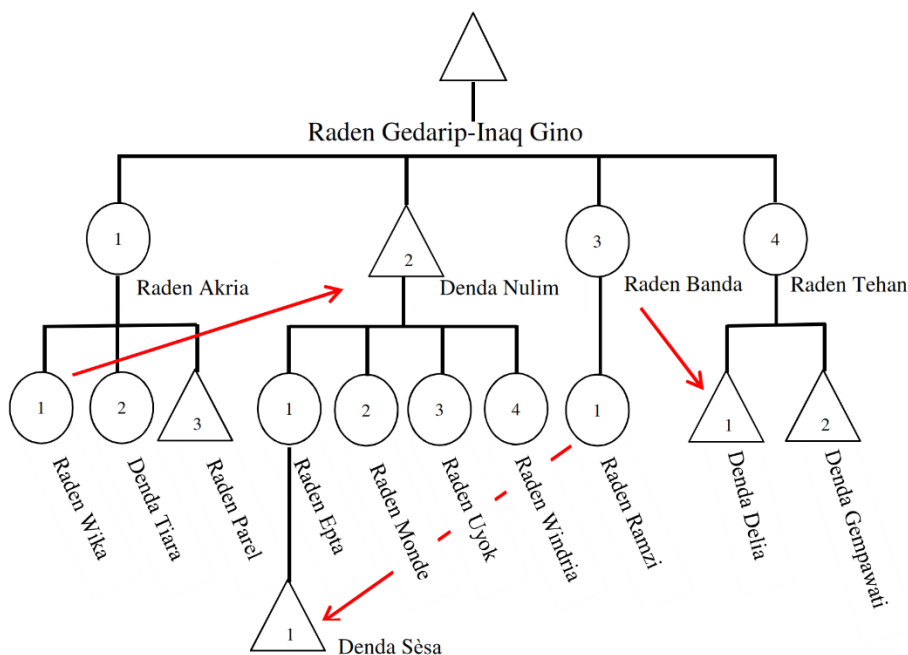
Pada dasarnya, sapaan dengan nama *peramaq* (teknonim) dapat menyebabkan nama pribadi orang yang disapa akan berangsur-angsur hilang dalam ingatan masyarakat sekelilingnya karena

²²*Triwangsa* adalah istilah untuk menyebut golongan tinggi di Bali yang terdiri atas tiga tingkatan, yakni *brahmana*, *ksatria*, dan *wesia*. Golongan *sudra* adalah golongan terendah.

²³*Dulur peramaq* merupakan istilah untuk menyebut nama orang tua yang tidak disapa dengan nama pribadi (*proper name*), tetapi disapa menggunakan nama anak pertama, nama cucu ataupun nama buyut.

terbiasa disapa dengan nama *peramaq* (teknonim). Bagi masyarakat Sasak di Bayan ataupun masyarakat Sasak KLU secara umum bahwa seseorang yang telah terbiasa disapa dengan sapaan nama *peramaq* (teknonim) ataupun dengan sapaan nama yang lain dikenal dengan istilah *kejamaq*. Kata *kejamaq* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*ke-*} pada morfem dasar {*jamaq*} ‘biasa’ sehingga strukturnya adalah {*ke-*} + {*jamaq*} → *kejamaq* [*kəjamaʔ*] yang berarti ‘terbiasa’. Misalnya dalam kalimat: *wah kejamaq sida siq goaq aran Miq Pala* ‘Dia sudah terbiasa dipanggil dengan nama Miq Pala’. Pada kalimat tersebut, penutur mempertegas bahwa orang ketiga (pronomina *sida*) yang diceritakannya sudah terbiasa disapa dengan menggunakan nama *peramaq* (teknonim), yakni Miq Pala (Miq adalah sapaan untuk seorang laki-laki dari golongan bangsawan yang sudah memiliki anak, sedangkan Pala adalah nama anak dari orang yang diceritakan). Namun demikian, meskipun seseorang terbiasa disapa dengan nama *peramaq* (teknonim), ia tidak membuang nama pribadinya begitu saja, tetapi tetap menggunakan nama pribadinya dalam hal-hal tertentu, misalnya dalam urusan administrasi pemerintahan (misalnya dalam Kartu Keluarga, Kartu Tanda Penduduk, dan lainnya). Sapaan menggunakan nama *peramaq* (teknonim) secara konseptual tidak hanya sebatas sebagai pengganti nama pribadi ketika disapa oleh orang lain, tetapi juga dapat menjaga prestise orang yang disapa, yakni orang yang disapa merasa batinnya lebih terjaga (tidak merasa direndahkan) terutama ketika disapa oleh orang yang lebih muda. Untuk *dulur peramaq* (sapaan teknonimi) masyarakat Sasak di Bayan, baik bangsawan maupun nonbangsawan dapat digambarkan seperti pada bagan di halaman selanjutnya.

Pada bagan ini dapat dicermati bahwa Raden Gedarip dan Inaq Gino memiliki empat orang anak, yakni Raden Akria, Denda Nulim, Raden Banda, dan Raden Tehan. Sebelum memiliki anak, Raden Gedarip dan Inaq Gino selalu disapa dengan nama pribadi, tetapi setelah memiliki anak terutama anak pertama, maka Raden Gedarip dan Inaq Gino kerap disapa dengan nama *peramaq*, yakni disapa sesuai dengan nama anak pertama (Akria): *Mamiq (Miq) Akria* ‘ayahnya Akria’ (seandainya Bapak Gedarip adalah golongan *perjaka*, maka ia disapa *Amaq (Maq) Akria*), dan *Inan (Naq) Akria* ‘ibunya Akria. Ketika Raden Gedarip dan Inaq Gino memiliki cucu



Bagan 2 | *Dulur Peramaq* (teknonimi) Masyarakat Sasak Bayan

dari anak-anak mereka, maka mereka akan disapa dengan acuan nama *bai* 'cucu': *Bapun Wika* 'kakeknya-neneknya Wika', *Bapun Tiara* 'kakeknya-neneknya Tiara', *Bapun Parel* 'kakeknya-neneknya Parel', *Bapun Epta* 'kakeknya-neneknya Epta', *Bapun Monde* 'kakek-neneknya Monde', *Bapun Uyok* 'kakeknya-neneknya Uyok', *Bapun Windria* 'kakeknya-neneknya Windria', *Bapun Ramzi* 'kakeknya-neneknya Ramzi', *Bapun Delia* 'kakeknya-neneknya Delia', *Bapun Gempawati* 'kakeknya-neneknya Gempawati'. Di sini, Raden Gedarip dan Inaq Gino tidak disapa dengan ketat menggunakan acuan nama satu cucu (tidak baku harus nama cucu dari anak pertama), tetapi disapa dengan acuan nama semua cucu mereka dan hal ini sangat bergantung pada konteks kebersamaan Raden Gedarip dan Inaq Gino dengan cucu-cucu mereka. Dalam hal ini, penutur bisa saja menyapa Raden Gedarip dan Inaq Gino dengan sapaan *Bapun Epta* 'kakeknya-neneknya Epta' ketika Raden Gedarip dan Inaq Gino sedang bersama cucunya yang bernama Epta, ketika bersama Wika, maka akan disapa dengan sapaan *Bapun Wika* 'kakeknya-neneknya Wika', dan lainnya. Apabila semua cucu tersebut dalam satu waktu berkumpul bersama Raden Gedarip dan Inaq Gino, maka penutur bebas

menyapa Raden Gedarip dan Inaq Gino dengan sapaan acuan nama cucu-cucu mereka tersebut. Terakhir, Raden Gedarip dan Inaq Gino bisa disapa dengan menggunakan sapaan *balog* ‘buyut’ yang dilekatkan pada nama dari anak-anak cucu mereka: *Balog Sèsa* ‘buyutnya Anto’. Sapaan dengan acuan nama *Balog* ‘buyut’ itu pun sama dengan penggunaan sapaan acuan nama cucu: tidak ketat pada salah satu nama *balog* ‘buyut’, tetapi dapat berubah-ubah dan sangat bergantung pada konteks kebersamaan Raden Gedarip dan Inaq Gino dengan buyut-buyut mereka.

RG menjelaskan bahwa sapaan nama *peramaq* (teknonim) dalam kebudayaan masyarakat Sasak di Bayan tidak sebatas diberlakukan terhadap orang yang masih hidup di dunia saja, tetapi juga terhadap orang yang telah meninggal dunia. Selain itu, RG juga menandakan bahwa nama *peramaq* (teknonim) yang notabenehnya didasarkan pada nama anak pertama, maka tidak dapat diubah (diganti) meskipun anak pertama telah meninggal dunia. Artinya, nama *peramaq* (teknonim) dengan menggunakan nama anak pertama tetap diberlakukan secara konstan. Ia mencontohkan fenomena yang terjadi di lingkungan tempat tinggalnya, yakni Raden Anggalip (mertua RG) memiliki anak pertama dengan nama Raden Sutabayan sehingga Raden Anggalip kerap disapa oleh masyarakat setempat dengan menggunakan sapaan nama *peramaq* (teknonim), yakni Mamiq Sutabayan, meskipun pada kenyataannya Raden Sutabayan telah meninggal pada waktu masih *teruna* ‘remaja’. Sapaan terhadap Raden Anggalip dengan menggunakan nama *peramaq* (teknonim): Mamiq Sutabayan tersebut konstan dipraktikkan oleh masyarakat setempat hingga saat ini meskipun Raden Anggalip telah meninggal dunia. Dalam hal ini, masyarakat sekitar menyapa almarhum Raden Anggalip dengan menggunakan sapaan *pedara Mamiq Sutabayan* ‘almarhum Bapak Sutabaya’.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak di Bayan, pernikahan sering dilakukan dengan keluarga dekat. Pernikahan seperti ini pada dasarnya merupakan salah satu strategi untuk mempertahankan keutuhan keluarga. Pernikahan dengan keluarga dekat tentu dilakukan dalam batas kenormalan, yakni menikah dengan keluarga yang memang bisa dinikahi menurut syariat agama Islam. Sehubungan dengan ini, masyarakat Sasak Bayan juga mengenal istilah tabu dalam pernikahan, yakni pernikahan antara laki-laki dan perempuan yang sekiranya dapat mengakibatkan tercerabutnya tatanan bahasa

yang dikenal dengan istilah *mulang salaq basa* ‘menikah salah bahasa’. Artinya, dengan pernikahan tersebut, maka akan merusak sistem sapaan (sapaan kekerabatan) terhadap anggota keluarga dari orang-orang yang melakukan pernikahan itu. Misalnya, pernikahan antara paman dan keponakan ataupun antara bibi dengan keponakan (hal ini dianggap sebagai tabu yang sangat keras (berat) atau disebut dengan istilah *pemaliq leket* yang berarti ‘haram mutlak’. Pada Bagan 2 dapat dicermati (tanda panah merah), Denda Delia adalah anak dari raden Tehan, sehingga Raden Banda tidak boleh menikahi Denda Delia karena merupakan keponakannya sendiri. Hal yang sama pada tanda panah yang satu lagi, yakni Raden Wika dan Denda Nulim. Denda Nulim merupakan saudara kandung dari Raden Akria (ayah Raden Wika) sehingga Raden Wika tidak boleh menikahi Denda Nulim karena merupakan bibinya atau Raden Wika adalah keponakan dari Denda Nulim.

Dalam sistem kekerabatan, Raden Wika dan Denda Nulim merupakan keturunan dalam satu keluarga yang masih dalam ranah *basa menginaq* ‘bahasa meng-ibu’ atau *basa menganak* ‘bahasa meng-anak’.²⁴ Dalam ranah *basa menginaq* ‘bahasa meng-ibu’, yakni Raden Wika menyebut Denda Nulim dengan sapaan *Inaq Adi* ‘bibi’ (Denda Nulim adalah adik dari ayah Raden Wika sehingga disapa *Inaq Adi*), sedangkan dalam ranah *basa menganak* ‘bahasa meng-anak’, yakni Raden Wika secara kekerabatan dianggap sebagai anak sendiri oleh Denda Nulim karena Raden Wika merupakan anak saudara kandungnya. Terkait hal ini, di lingkungan budaya masyarakat Sasak Bayan bahwa anak saudara kandung ataupun anak sepupu tetap dipandang sebagai anak sendiri. Begitu juga dengan Raden Banda dan Denda Delia yang juga masih dalam ranah *basa mengamiq/mengamaq* ‘bahasa meng-ayah’ dan *basa menganak* ‘bahasa meng-anak’. Disebut masih dalam ranah *basa mengamiq/mengamaq* ‘bahasa meng-ayah’ karena Raden Banda merupakan saudara kandung dari ayah Denda Delia sehingga Denda Delia menyapa Raden Banda dengan sapaan *Amiq Kaka* ‘paman’ (Raden Banda adalah kakak dari ayah Denda Delia sehingga disapa *Amiq Kaka*, sedangkan disebut masih dalam ranah *basa menganak* ‘bahasa meng-anak’ karena

²⁴*Menganak* dalam konteks ini tidak dimaknai secara denotatif ‘melahirkan’, tetapi hanya sebatas istilah yang dikonotasikan untuk menggambarkan adanya kedekatan kekerabatan (hubungan darah) dalam satu ranah keluarga sehingga dengan kedekatan hubungan darah itu, maka seorang anak yang bukan anak kandungnya dipandang juga sebagai anak sendiri.

Denda Delia merupakan keponakan langsung dari Raden Banda yang merupakan anak saudara kandungnya.

Apabila Denda Nulim dan Raden Wika ataupun Raden Banda dan Denda Delia memaksakan diri untuk menikah, maka pernikahan mereka itu disebut dengan istilah *mulang salaq basa* ‘menikah salah bahasa’, yakni pernikahan mereka itu akan merusak sistem berbahasa, terutama merusak sistem sapaan kekerabatan.²⁵ Pernikahan Denda Nulim dengan Raden Wika disebut dengan istilah “Bèro” karena Denda Nulim merupakan bibi asli Raden Wika.²⁶ Begitu juga apabila Raden Banda menikah dengan Denda Delia, disebut juga “Bèro” karena Raden Banda adalah paman Denda Delia. Dalam hal ini, pernikahan “Bèro” diibaratkan sebuah benda yang diposisikan terbalik, yakni posisi yang seharusnya di atas, tetapi dengan sengaja diposisikan di bawah atau posisi yang seharusnya di bawah, tetapi diposisikan di atas. Dalam hal ini, kekacauan posisi merujuk pada seorang paman yang menikah dengan keponakannya yang perempuan atau seorang bibi yang menikah dengan keponakannya yang laki-laki sehingga dapat menyebabkan kedudukan antara si paman atau si bibi adalah sama dengan kedudukan si keponakan yang dinikahi, yakni sama-sama berkedudukan sebagai orang tua (ayah-ibu) dari anak-anak mereka. Sebagai contoh, Denda Nulim yang awalnya disapa *Inaq Adi* ‘adik ibu’ (bibi) oleh raden Wika, tetapi apabila mereka menikah, maka Denda Nulim akan berhenti disapa oleh Raden Wika dengan sapaan seperti itu, tetapi akan disapa dengan sapaan nama pribadi (Nulim). Begitu juga yang akan terjadi dengan Denda Delian dan Raden Banda, yakni Raden Banda disapa oleh Denda Delia dengan sapaan *Amiq Kaka* ‘kakak ayah’ (paman),

²⁵Orang-orang yang dijadikan contoh pada tulisan ini hanya untuk memudahkan pemahaman.

²⁶Menurut tetua adat Karang Salah (RG), pernikahan *Bèro* merupakan pantangan berat karena merupakan hal yang dilarang oleh agama. Pernikahan disebut *Bèro* apabila orang menikah dengan anak saudaranya sendiri (masih memiliki hubungan darah yang dekat). Menurutny, pada zaman lampau apabila pernikahan jenis ini terjadi, maka kedua pengantin itu akan dibuang ke laut dan ditenggelamkan. Akan tetapi, hukuman dibuang ke laut pada saat ini sudah tidak dilakukan, tetapi diganti dengan denda 1 ekor kerbau dan kepala ekor kerbau itu yang dibuang ke laut dan ditenggelamkan. Denda itu dianggap sebagai denda *pelebur salaq basa* ‘pelebur salah bahasa’ supaya paman atau bibi dengan keponakan yang dinikahnya bisa saling sapa dengan nama pribadi. Artinya, dengan membayar denda itu, maka mereka tidak saling sapa lagi dengan sapaan paman atau bibi atau keponakan, tetapi dengan nama pribadi.

tetapi apabila mereka menikah, maka Denda Delia akan berhenti menyapa Raden Banda dengan sapaan yang seperti itu, tetapi beralih ke sapaan nama pribadi. Tidak hanya sampai di sana, kekacauan dalam penggunaan sapaan kekerabatan akibat pernikahan yang seperti itu akan berlanjut pada keturunan mereka. Misalnya, anak Raden Wika yang seharusnya secara geneologis akan menyapa Denda Nulim dengan sapaan *Bapug* Nulim ‘nenek Nulim’, tetapi karena Raden Wika menikah dengan Denda Nulim, maka otomatis anak Raden Wika tadi akan menyapa Denda Nulim dengan sapaan *Inaq* ‘Ibu’. Begitu juga dengan anak Denda Nulim yang seharusnya akan bersepupu satu dengan Raden Wika, tetapi karena Denda Nulim menikah dengan Raden Wika, maka otomatis anak Denda Nulim akan menyapa Raden Wika dengan sapaan *Mamiq/Amiq* ‘ayah’. Hal yang sama juga akan terjadi pada anak Raden Banda dan Denda Delia, yakni anak Denda Delia yang seharusnya akan menyapa raden Banda dengan sapaan *Bapug* Banda ‘kakek Banda’, tetapi karena Denda Delia menikah dengan Raden Banda, maka anak Denda Delia otomatis menyapa Raden Banda dengan sapaan *Mamiq/Amiq* ‘ayah’. Anak Raden Banda pun yang seharusnya akan bersepupu satu dengan Denda Delia, tetapi karena Raden Banda menikah dengan Denda Delia, maka otomatis anak Raden Banda akan menyapa Denda Delia dengan sapaan *Inaq* ‘ibu’. Kekacauan demi kekacauan penggunaan sapaan atas pernikahan seperti yang dicontohkan ini akan terus berlanjut hingga akhir keberlanjutan keturunan orang-orang yang menikah itu.

Kekacauan akibat pernikahan *salaq basa* ‘salah bahasa’ tidak hanya disebabkan atas pernikahan seorang keponakan dengan saudara kandung ayahnya atau saudara kandung ibunya, yakni dengan pamannya atau dengan bibinya, tetapi juga disebabkan atas pernikahan seseorang dengan anak sepupunya atau pernikahan seseorang dengan sepupu ibunya atau sepupu ayahnya. Pernikahan seperti ini dikenal dengan istilah “Kèro”.²⁷ Pernikahan seperti ini diperbolehkan oleh syariat agama Islam. Hanya saja, secara adat

²⁷Menurut tetua Karang Salah (RG), disebut pernikahan “Kero” bila seorang laki-laki ataupun perempuan menikah dengan seseorang yang secara kekerabatan masih dianggap sebagai keponakan. Keponakan yang dimaksud di sini adalah bukan keponakan langsung dari saudaranya, tetapi keponakan yang merupakan anak sepupu. Apabila ada orang yang menikah “Kèro”, maka pengantin laki-laki akan dikenakan denda satu ekor kerbau sebagai denda *pelebur salaq basa* ‘pelebur salah bahasa’ sehingga dengan membayar denda itu, maka bisa saling sapa menggunakan nama pribadi.

termasuk pantangan yang ringan karena dapat merusak tatanan berbahasa (merusak sistem sapaan kekerabatan). Sebagai contoh (perhatikan bagan 1.1 di atas), apabila Raden Ramzi menikahi Denda Sesa, maka akan terjadi kekacauan berbahasa (sapaan kekerabatan). Raden Ramzi adalah sepupu satu dari ayahnya Denda Sesa (Raden Epta) sehingga secara kekerabatan, Raden Ramzi akan disapa dengan sapaan “paman” oleh Denda Sesa dan Denda Sesa pun secara kekerabatan adalah masih keponakan Raden Ramzi meskipun bukan keponakan langsung dari saudaranya. Apabila keduanya menikah, maka akan terjadi kekacauan, yakni Raden Ramzi tidak lagi disapa oleh Denda Sesa dengan sapaan “paman”, tetapi akan disapa dengan nama pribadi. Kekacauan seperti ini akan berlanjut pada keturunan mereka, yakni anak Denda Sesa seharusnya akan menyapa Raden Ramzi dengan sapaan *bapug* ‘kakek’, tetapi karena ia menikah dengan Raden Ramzi, maka anaknya secara otomatis menyapa Raden Ramzi dengan sapaan *mamiq/amiq* ‘ayah’.

Perlu diketahui, masyarakat Sasak di Bayan memiliki keteraturan dalam menyapa paman dan bibi, sebagaimana halnya masyarakat Jawa, yakni paman yang lebih tua dari ayah atau lebih tua dari ibu disapa dengan sapaan *Pakde*, sedangkan paman yang lebih muda dari ayah atau lebih tua dari ibu disapa dengan sapaan *paklik* (lihat Sumarsono, 2013:63). Bagi masyarakat Sasak di Bayan, paman yang lebih dewasa dari ayah-ibu disapa dengan sapaan *amaq kaka/amiq kaka* (*amaq kaka* oleh golongan *perjaka* dan *amiq kaka* oleh golongan *mènak*), sedangkan untuk bibi yang lebih dewasa dari ayah-ibu disapa dengan sapaan *inaq kaka* (sapaan *inaq kaka* dipraktikkan oleh kedua golongan). Sapaan *kaka* pada frasa sapaan tersebut merujuk pada *kaka* ‘kakak’, yakni orang yang lebih dewasa (lebih tua) dari ayah-ibu, misalnya kakak kandung dari ayah-ibu, kakak sepupu dari ayah-ibu, dan lainnya. Sebaliknya, untuk paman yang lebih muda dari ayah-ibu akan disapa dengan sapaan *amaq adi/amiq adi* (*amaq adi* oleh golongan *perjaka* dan *amiq adi* oleh golongan *mènak*). Bibi yang lebih muda dari ayah-ibu akan disapa dengan sapaan *Inaq Adi*. Sapaan *adi* pada frasa sapaan tersebut merujuk pada “adi” ‘adik’, yakni orang yang lebih muda dari ayah-ibu, misalnya adik kandung dari ayah-ibu, adik sepupu dari ayah-ibu, dan lainnya. Sebagai contoh, berikut kami tampilkan percakapan antara seorang bibi dengan keponakannya yang keduanya merupakan warga gubuk Karang Salah, Desa Bayan: si bibi bernama Denda Endra dan si keponakan bernama Dude.

- (3) Dude : *Inaq kaka, mbe Dude?*
) [bibi] [di mana] [Dude]
 ‘Mana Dude, bibi?’
 Denda : *Mbian, sang lalo nyojaq*
 Endra [tidak tahu] [mungkin] [pergi] [main]
 ‘Entahlah. Mungkin dia pergi bermain.’

Pada data (3) di atas, Dude merupakan anak dari Denda Juwita yang merupakan adik kandung dari Denda Endra. Artinya, Denda Endra lebih tua daripada Denda Juwita. Oleh karena itu, Dude menyapa Denda Endra dengan sapaan *inaq kaka*.

Bentuk sapaan (*address forms*) untuk menyapa paman dan bibi seperti yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Bayan di atas juga dipraktikkan oleh masyarakat Sasak KLU lainnya, misalnya masyarakat yang ada di Kecamatan Kayangan, Kecamatan Gangga, dan sebagian di Kecamatan Tanjung. Untuk masyarakat Sasak KLU yang ada di Kecamatan Pemenang dan Desa Sigar Penjalin tidak mempraktikkan bentuk sapaan *amaq kaka-amiq kaka* (sebutan untuk paman yang lebih dewasa daripada ayah-ibu) atau *amaq adi-amiq adi* (sebutan untuk paman yang lebih muda daripada ayah-ibu) atau *inaq kaka* (sebutan untuk bibi yang lebih dewasa daripada ayah-ibu) atau *inaq adi* (sebutan untuk bibi yang lebih muda daripada ayah-ibu), tetapi paman atau bibi disapa dengan sapaan lain, yakni paman atau bibi yang lebih dewasa dari ayah-ibu disapa dengan sapaan *uaq*; paman yang lebih muda dari ayah-ibu disapa dengan sapaan *maman* atau *man* (sapaan *man* adalah bentuk pendek dari *maman*: suku kata **ma** pada kata {*maman*} dihapuskan), bibi yang lebih muda dari ayah-ibu disapa dengan sapaan *inaq* atau *naq* (sapaan *naq* adalah bentuk pendek dari *inaq*: fonem /i/ pada kata {*inaq*} biasanya dihapuskan ketika merujuk seorang bibi). Untuk lebih jelasnya, berikut satu contoh percakapan seorang ayah dengan anaknya (ayah bernama Bahri dan anak bernama Sukmawati).

- (4) Ayah : *Barain Naq Haer diq, suruq ia baq bangket*
 [beri tahu] [bibi] [Haer] [pron-2] [suruh] [pron-2] [pref] [sawah]
melemaq milu bau jagung
 [besok] [ikut] [panen] [jagung]
 ‘Beri tahu bibi Haer-mu, suruh dia ke sawah besok untuk ikut panen jagung.’
 Anak : *Melemaq sekumbean suruq Naq Haer baq bangket?*
 [besok] [kapan] [suruh] [bibi] [Haer] [pref.] [sawah]
 ‘Besok pukul berapa suruh bibi Haer ke sawah?’

Ayah : *Melemaq lemaq jam baluq wah dait bangket*
 [besok] [pagi] [jam] [delapan] [sudah] [tiba] [sawah]

‘Besok pagi pukul delapan sudah tiba di sawah.’

Data (4) di atas merupakan data percakapan yang diperoleh berdasarkan hasil pengamatan (observasi) yang kami dilakukan di Dusun Sanggar Sari, Desa Sigar Penjalin. Pada data tersebut, Haer adalah nama perempuan yang merupakan adik kandung dari Bahri. Pada data tersebut dapat dicermati bahwa Sukmawati menyebut bibinya yang bernama Haer dengan sapaan *Naq Haer* ‘Bibi Haer’. Dalam hal ini, Sukmawati mempraktikkan penyebutan nama bibi dengan menggunakan sapaan *naq* yang ditambah nama pribadi bibinya, yakni *Haer* → *Naq Haer* ‘Bibi Haer’ karena Haer lebih muda dari ayahnya. Selain itu, pada data tersebut juga dapat dicermati cara Bahri menyebut adik kandungnya ketika berbicara dengan anaknya (Sukmawati), ia tidak menyebut Haer dengan nama pribadi saja, tetapi juga dengan menambahkan sapaan *naq*. Hal itu dilakukan oleh Bahri untuk mengajari anaknya tentang sapaan yang santun dalam menyebut seorang bibi.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak Bayan, titik penelusuran urutan kekerabatan dalam satu keluarga diawali dari orang tua (ayah-ibu). Menurut tetua adat Karang Salah (RG), sistem kekerabatan masyarakat Sasak di Bayan dirumuskan berdasarkan tiga *undak* ‘urutan’, yakni *undak kembatas* ‘urutan ke atas’: di atas ego (ayah, ibu, kakek, dan lainnya), *undak kembawaq* ‘urutan ke bawah’: di bawah ayah-ibu ego, dan *undak kedaeng* ‘urutan ke samping’: keluarga yang serumpun dengan ayah atau ibu. Ihwal ini selaras dengan penjelasan Muhammad Harfin Zuhdi (2016:75-76), sistem kekerabatan dalam kebudayaan masyarakat Sasak terdiri atas sistem kerabat garis ke atas (*papuq baloq*), sistem kerabat garis ke bawah (*papuq bai*), dan sistem kerabat garis ke samping (*semeton jari*).

Undak kembatas ‘urutan ke atas’ dalam sistem kekerabatan masyarakat Sasak Bayan terdiri atas tujuh tingkatan (di bawah ini di tulis dari urutan terbawah), yakni:

1. *Amaq/Amiq/Inaq* ‘ayah/ibu’
2. *Bapuq* ‘kakek-nenek’
3. *Baloq* ‘moyang’
4. *Titiq* ‘buyut’
5. *Totaq* ‘orang tua *titiq*’
6. *Tunjang* ‘orang tua *mbiq*’
7. *Wareng* ‘orang tua *klotak*’

Amaq/Amiq adalah sapaan untuk seorang ayah: *Amaq* untuk ayah yang berasal dari golongan *perjaka* dan *Amiq* untuk ayah yang berasal dari golongan *mènak* (khususnya bangsawan golongan *raden* dan *lalu*).²⁸ Sapaan *Inaq* adalah sapaan untuk seorang ibu, baik untuk ibu dari golongan *perjaka* maupun golongan *mènak* (khususnya bangsawan golongan *raden* dan *lalu*).²⁹ Untuk mempertegas kepemilikan seorang ayah atau seorang ibu oleh seorang anak, maka akan digunakan istilah-istilah tertentu, yakni *amaq kuni* atau *amiq kuni* untuk menyebut ayah kandung, *amaq terèq* atau *amiq terèq* untuk menyebut ayah tiri, *inaq kuni* untuk menyebut ibu kandung, *inaq terèq* untuk menyebut ibu tiri, *amaq akon* atau *amiq akon* untuk menyebut ayah angkat, dan *inaq akon* untuk menyebut ibu angkat.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak Bayan, ada dua kata yang digunakan sebagai pemarkan identifikasi (penanda) kelamin, yakni kata {mama} sebagai penanda untuk laki-laki dan kata {nina} sebagai penanda untuk perempuan. Dalam pada itu, untuk menentukan kakek atau nenek, moyang laki-laki atau moyang perempuan, buyut laki-laki atau buyut perempuan, dan seterusnya sampai tingkatan ketujuh, maka kata {mama} atau kata {nina} ditambahkan di belakang sapaan untuk kakek, moyang, buyut, dan seterusnya sampai tingkatan ketujuh: *bapug mama* 'kakek'-*bapug nina* 'nenek', *baloq mama* 'moyang laki'-*baloq nina* 'moyang perempuan', *titiq mama* 'buyut laki'-*titiq nina* 'buyut perempuan', *totaq mama* 'orang tua *titiq* yang laki'-*totaq nina* 'orang tua *titiq* yang perempuan', *tunjang mama* 'orang tua *totaq* yang laki'-*tunjang nina* 'orang tua *totaq* yang perempuan', *wareng mama* 'orang tua *tunjang* yang laki'-*wareng nina* 'orang tua *tunjang* yang perempuan'.

Perlu dijelaskan di sini, bahwa bentuk sapaan untuk menyapa kakek-nenek yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Bayan golongan *mènak* memiliki perbedaan dengan sapaan yang dipraktikkan oleh golongan *mènak* di Kecamatan Tanjung. Dalam hal ini, golong-

²⁸Pada golongan *perjaka* yang ada di Lombok Utara, seorang anak dari keturunan *amaq* akan menyapa ayahnya dengan sapaan *amaq*, sedangkan anak dari keturunan *uaq* menyapa ayahnya dengan sapaan *uaq*.

²⁹Penyebutan untuk seorang ibu oleh masyarakat Sasak Bayan golongan *mènak* tampaknya memiliki perbedaan dengan yang dipraktikkan golongan *mènak* di Kecamatan Tanjung. Para *mènak* di Bayan menyapa seorang ibu dengan sapaan *inaq* (sama dengan yang dipraktikkan oleh golongan *perjaka*), sedangkan golongan *mènak* di Kecamatan Tanjung (golongan *datu* dan *raden*) menyapa seorang ibu dengan sapaan *bibi*.

an *mènak* di Kecamatan Bayan menyapa kakek-nenek menggunakan sapaan yang sama dengan yang dipraktikkan oleh golongan *perjaka*, yakni menggunakan sapaan *Bapug Mama* untuk kakek dan *Bapug Nina* untuk nenek, sedangkan golongan *mènak* di Kecamatan Tanjung menggunakan sapaan yang berbeda dengan yang dipraktikkan oleh golongan *perjaka*, yakni *Niniq* untuk kakek dan *Niniq Bini* untuk nenek.

Undak kembawaq ‘urutan ke bawah’ dalam sistem kekerabatan masyarakat Sasak Bayan terdiri atas empat tingkatan (di bawah ini ditulis dari urutan paling atas) yakni:

1. *Anak* ‘anak’
2. *Bai* ‘cucu’
3. *Baloq* ‘moyang’
4. *Titiq* ‘buyut’

Sapaan untuk *undak kembawaq* ‘urutan ke bawah’ setelah sapaan untuk anak dan cucu menggunakan sapaan yang sama dengan sapaan urutan ketiga dan keempat pada *undak kembatas* ‘urutan ke atas’. Hal ini dapat dilihat pada sapaan terhadap anak seorang cucu, yakni disapa dengan sapaan *baloq* ‘moyang’ dan anak seorang moyang disapa dengan sapaan *titiq* ‘Buyut’. Terkait hal ini, dalam kehidupan sehari-hari menunjukkan, apabila seseorang ingin menyapa moyangnya (menyapa anak dari cucunya), maka ia menggunakan sapaan *baloq* ‘moyang’ dan ia pun akan disapa oleh moyangnya dengan sapaan yang sama, yakni *Baloq* ‘moyang’. Begitu juga, apabila ia menyapa buyutnya (menyapa anak dari moyangnya), ia menggunakan sapaan *titiq* ‘buyut’ dan ia pun disapa oleh buyutnya dengan sapaan yang sama, yakni *Titiq* ‘buyut’.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak Bayan ataupun masyarakat Sasak lainnya, ada beberapa istilah yang digunakan untuk mempertegas kepemilikan seorang anak oleh orang tua. Istilah-istilah tersebut adalah *anak kuni* untuk menyebut anak kandung, *anak terèq* untuk menyebut anak tiri, dan *anak akon* untuk menyebut anak angkat.

Apakah *undak kembawaq* ‘tingkat ke bawah’ dalam sistem kekerabatan masyarakat Sasak Bayan hanya sampai pada tingkatan keempat? Menurut tetua adat Karang Salah (RG), bahwa jumlah tingkatan ke bawah dalam sistem kekerabatan pada dasarnya jauh lebih banyak jika dibandingkan dengan jumlah tingkatan ke atas. Oleh karena jumlah keturunan ke bawah itu terlalu banyak dan rata-rata kehidupan manusia di dunia ini sangat singkat sehingga paling

banter pasangan suami-istri akan bertemu dengan katurunannya sampai pada tingkatan keempat, yakni sampai tingkatan *titiq* ‘buyut’. Ihwal itulah yang mendasari identifikasi tingkatan *undak kembawaq* ‘urutan ke bawah’ dalam sistem kekerabatan masyarakat Sasak Bayan menjadi empat tingkatan dan keturunan-keturunan di bawah tingkatan keempat itu secara umum disebut dengan istilah “anak jari”. Sebaliknya, pasangan suami-istri semasa hidupnya akan mampu menelusuri jejak silsilah leluhur mereka sampai tingkatan tertinggi pada *tingkatan kembatas* ‘tingkat ke atas’, baik dilakukan dengan cara bertanya kepada para tetua maupun melalui cara lainnya.

Selanjutnya, *undak kedaeng* ‘urutan ke samping’ dalam sistem kekerabatan masyarakat Sasak Bayan terdiri atas empat tingkatan (di bawah ini ditulis dari urutan paling atas), yakni:

1. *Renten* polakan ‘saudara kandung’
2. *Renten Menasa* ‘sepupu’
3. *Naken* ‘keponakan’
4. Kadang jari

Di KLU, ada dua istilah yang lazim dipraktikkan untuk menyebut saudara kandung, yakni *rentèn* dan *polong*. Istilah *rentèn* dipraktikkan oleh masyarakat Sasak yang ada di Kecamatan Bayan, Kecamatan Kayangan, Kecamatan Gangga, dan sebagian desa di Kecamatan Tanjung (Desa Sokong, Desa Tanjung, Desa Jenggala, Desa Sama Guna, dan Desa Tegal Maja), sedangkan istilah *polong* dipraktikkan oleh masyarakat Sasak yang ada di Kecamatan Pemenang dan sebagian desa di Kecamatan Tanjung, seperti Desa Sigar Penjalin, Desa Medana, dan Desa Teniga. Di Bayan, apabila seseorang ingin merujuk saudara kandungnya, maka menggunakan istilah *rentèn polakan*. Misalnya, dalam kalimat: *Sida nu rentèn polakanku* ‘dia itu saudara kandung saya’. Dalam hal ini, istilah *rentèn* bila berdiri sendiri, dianggap oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai kata yang masih bermakna umum, tidak spesifik merujuk pada saudara kandung. Dikatakan bermakna umum, karena istilah *rentèn* juga dipraktikkan untuk merujuk sepupu bahkan untuk merujuk sahabat. Oleh karena itu, untuk membedakan penyebutan terhadap saudara kandung, sepupu maupun sahabat, maka setelah kata *rentèn* ditambahkan kata yang lain, yakni *rentèn + polakan* → *rentèn polakan* untuk menyebut saudara kandung dan *rentèn + menasa* → *rentèn menasa* untuk menyebut sepupu dan *rentèn* untuk menyebut sahabat.

Di KLU, istilah *rentèn* dan *polong* tidak hanya dipraktikkan sebagai bentuk sapaan dalam ranah hubungan kekerabatan, tetapi juga dipraktikkan sebagai sapaan terhadap orang lain yang secara genealogis sama sekali tidak memiliki hubungan kekerabatan dengan penutur. Terkait hal ini dapat dilihat pada data berikut.

- (5) Penutur : *Piran dateng, Rentèn?*
 [kapan] [datang] [saudara]
 ‘Kapan Saudara datang?’
 Petutur : *Baroq gati*
 [baru] [saja]
 ‘Baru saja’
- (6) Penutur : *Jadwal Polong lèmaq menggawean kon mesigit*
 [jadwal] [saudara] [besok] [bekerja] [pref.] [masjid]
 ‘Jadwal saudara besok bekerja di Masjid.’
 Petutur : *Aoq, Polong*
 [ya] [saudara]
 ‘Ya, Saudara.’

Penutur dan petutur pada data (5) dan (6) di atas tidak memiliki hubungan persaudaraan. Kata *rentèn* dan *polong* yang dituturkan oleh penutur pada kedua data tersebut sebagai bentuk sapaan untuk menunjuk lawan tutur yang dekat (teman akrab). Dalam hal ini, penutur menggunakan sapaan *rentèn* dan *polong* dengan tujuan membangun keintiman (solidaritas) sehingga antara penutur dan petutur tidak memiliki jarak (sekat) emosional.

Dalam kehidupan sehari-hari, kata *rentèn* ‘saudara’ dan *polong* ‘saudara’ juga kerap dipraktikkan untuk menyatakan kepemilikan saudara kandung, yakni dengan melekatkan prefiks {*meng-*} pada kedua kata tersebut. Struktur kedua kata tersebut setelah dilekati prefiks {*meng-*} adalah {*meng-* + *rentèn*} → *merentèn* [mərètèn] ‘bersaudara’ dan {*meng-* + *polong*} → *mempolong* [məmpolon] ‘bersaudara’. Pelekatan prefiks {*meng-*} tersebut bersifat derivatif yang menyebabkan perubahan katagori pada morfem dasar {*rentèn*} ‘saudara’ dan {*polong*} ‘saudara’ (semulanya berkatagori nomina, tetapi setelah pelekatan prefiks {*meng-*} menjadi verba) dan perubahan arti (semula berarti ‘saudara’, tetapi setelah pelekatan prefiks {*meng-*} berarti ‘bersaudara’). Kedua kata bentukan tersebut kerap dipraktikkan untuk menyatakan kepemilikan “saudara kandung”, misalnya pada kalimat: *aku mempolong kanca semamanya*

‘saya bersaudara dengan suaminya’ atau *amiq ia merentèn kanca inangku* ‘ayahnya bersaudara dengan ibu saya’.

Selain itu, dalam kehidupan sosial masyarakat Sasak KLU juga menunjukkan bahwa kata bentukan *mempolong* dan *merentèn* acap kali dipraktikkan sebagai ungkapan nasihat terutama oleh golongan tua terhadap golongan muda. Golongan tua menasihati golongan muda dengan kedua kata bentukan tersebut supaya golongan muda dapat menumbuhkan dan memelihara keutuhan jalinan rasa persaudaraan antarsesama, khususnya dalam konteks kehidupan yang rentan memicu terjadinya konflik, misalnya dalam konteks pemilihan. Ihwal ini dapat disimak pada data berikut.

- (7) Penutur : *Kandeq gara-gara beda pilihan ita saor*
 [neg.] [gara-gara] [beda] [pilihan] [pron-1:jmk] [rusak]
 ‘Hubungan kita jangan sampai rusak lantaran berbeda pilihan.’
- Petutur : *Aoq su, timaq ita beda pilihan laguq ita*
 [ya] [sih] [meskipun] [pron-1:jmk] [beda] [pilihan] [tetapi] [pron-1:jmk]
tetep mempolong-merentèn.
 [tetap] [bersaudara]
 ‘Ya, meskipun kita berbeda pilihan, tetapi kita tetap bersaudara.’

Penutur dan petutur pada data (7) di atas adalah sama-sama orang KLU yang tidak memiliki hubungan kekerabatan (hanya sebatas teman). Kata *mempolong-merenten* yang dituturkan oleh petutur pada data tersebut tidak merujuk pada kepemilikan saudara kandung petutur, tetapi sebagai ungkapan dalam mengungkapkan jalinan rasa hubungan antarsesama yang harus tetap erat laksana eratnya hubungan seseorang dengan saudara kandungnya. Artinya, petutur tidak menginginkan hubungan emosional antara dirinya dengan penutur menjadi kandas atau rapuh (putus hubungan) yang diakibatkan oleh perbedaan pilihan, perbedaan pandangan, ataupun perbedaan dalam hal-hal lain, tetapi hubungan harus tetap terjalin dalam rasa saling mengasihi dan saling menyayangi. Ihwal ini menunjukkan bahwa di balik ungkapan *mempolong-merenten*, tersimpan konsep (gagasan) yang ditenun oleh penutur, yakni bingkai rasa persaudaraan antarsesama yang tidak boleh putus; tidak boleh saling caci atau saling sakiti (fisik dan nonfisik) sehingga hubungan emosional antarsesama tetap terjaga demi terwujudnya kehidupan sosial yang harmonis.

Ungkapan *mempolong-merentèn* yang dituturkan oleh petutur pada data (7) di atas, ketika diekspresikan dalam konteks pemilihan, maka secara tidak langsung akan dapat merangsang tumbuhnya kesadaran emosional calon dan pendukung masing-masing calon untuk mampu menunjukkan sikap *tao adat* ‘beradat’ yang dapat dijawabantahkan dengan tidak saling merendahkan, tidak saling menjelekkan, tidak saling fitnah, tidak saling caci (baik secara lisan maupun melalui tulisan di media sosial), dan tidak memproduksi berita-berita bohong (*hoax*) karena tindakan-tindakan seperti itu dapat memicu terjadinya perpecahan yang berimplikasi pada rusaknya tatanan kehidupan (disharmonisasi). Artinya, dengan tumbuhnya rasa *mempolong-merenten* akan mendorong setiap partisipan yang terlibat dalam konstelasi politik (pemilihan) untuk mampu menunjukkan etika berpolitik, yakni tidak menghalalkan segala cara (cara-cara negatif: salah) dalam mendapatkan kemenangan supaya tatanan kehidupan sosial tidak tercedarai.

Selain dapat menumbuhkan kesadaran emosional dalam beretika, ungkapan *mempolong-merenten* ketika diekspresikan dalam konteks pemilihan juga dapat memotivasi tumbuhnya sikap saling memaafkan antarcalon dan atarpendukung calon yang dilandasi atas tumbuhnya rasa dalam batin, yakni rasa persaudaraan sebagai sesama manusia yang tidak boleh putus (rusak) akibat perbedaan-perbedaan yang terjadi selama pemilihan. Dengan kalimat lain, tumbuhnya rasa *mempolong-merenten* dalam diri setiap calon dan pendukung masing-masing calon akan dapat membentuk sikap positif, yakni tidak ada rasa dendam atau saling benci (tidak terbentuk iklim permusuhan): calon terpilih akan merangkul calon yang tidak terpilih beserta pendukungnya. Apabila hal ini terwujud, maka akan terbentuk tatanan birokrasi pemerintahan yang baik, yakni calon yang terpilih akan bersikap profesional dalam mengangkat dan menempatkan para pejabat dengan tetap memerhatikan “kompetensi” (bukan berdasarkan balas budi) sehingga rancangan pembangunan dapat dilaksanakan dengan baik.

Ungkapan *mempolong-merenten* juga kerap dipraktikkan oleh masyarakat Sasak KLU untuk mengikat persatuan dalam perbedaan. Terkait hal ini, masyarakat Sasak KLU tidak hanya mempraktikkan istilah *polong* dan “renten” untuk saudara kandung, tetapi juga untuk sahabat dekat, dari etnis dan agama apa pun. Dalam hal ini, masyarakat Sasak KLU menyadari bahwa semua manusia di dunia ini meskipun secara lahiriah memiliki perbedaan, tetapi pada hakikatnya adalah satu, yakni bersumber dari Tuhan Yang Maha Tunggal

sehingga manusia dari etnis dan agama apapun tetap dianggap sebagai *polong-renten* ‘saudara’. Dalam hal ini, meskipun bukan saudara seiman atau saudara seetnis, tetapi bila sudah berwujud sebagai manusia tetap dianggap sebagai saudara karena merupakan sama-sama keturunan dari Nabi Adam dan Siti Hawa.

Dalam kebudayaan masyarakat Sasak KLU, apabila seseorang mempertegas hubungan persaudaraannya, maka digunakan istilah-istilah tertentu, yakni *rentèn kuni* atau *polong kuni*, *rentèn terèq* atau *polong terèq*, dan *rentèn tempur* atau *polong pendait*. Istilah *rentèn kuni* atau *polong kuni* merujuk pada saudara seayah-seibu atau seayah saja. *Rentèn kuni* atau *polong kuni* yang seayah-seibu dikenal oleh masyarakat Sasak di Kecamatan Bayan dengan istilah *polakan* yang berarti ‘potongan’, sedangkan di Kecamatan Pemenang dan Kecamatan Tanjung dikenal dengan istilah *sekèq tugelan puset* yang berarti ‘satu potongan pusat’. Dalam hal *rentèn kuni* atau *polong kuni* yang seayah saja dikenal dengan istilah *renten skeq pancoran* atau *polong skeq pancoran*, yakni saudara yang berasal dari satu aliran air mani sang ayah. Istilah *rentèn terèq* atau *polong terèq* merujuk pada saudara tiri, yakni saudara seibu, tetapi berbeda ayah. Istilah *rentèn tempur* atau *polong pendait* merujuk pada saudara yang tidak seayah dan tidak seibu. Pada dasarnya, istilah *rentèn tempur* atau *polong pendait* merujuk pada hubungan kekerabatan dua orang anak dari keluarga berbeda (anak seorang janda dan anak seorang duda), tetapi karena kedua orang tua mereka menikah sehingga mereka pun bertemu dalam lingkungan keluarga yang sama: satu anak mengakui suami ibunya sebagai ayah tiri dan satu anak lagi mengakui istri ayahnya sebagai ibu tiri.

Istilah *rentèn menasa* secara leksikal berarti ‘sepupu’. Istilah itu digunakan untuk merujuk pada hubungan kekerabatan dua orang atau lebih yang secara genealogis satu kakek-nenek atau orang tua anak yang satu dengan orang tua anak yang lainnya itu bersaudara (baik orang tua laki-laki maupun orang tua perempuan). Menurut tetua adat Karang Salah (RG), masyarakat Sasak Bayan mengenal tiga tingkatan *rentèn menasa* ‘sepupu’, yakni *rentèn menasa sekali* ‘sepupu satu’, *rentèn menasa dua* ‘sepupu dua’, dan *rentèn menasa telu* ‘sepupu tiga’. Istilah *rentèn menasa sekali* ‘sepupu satu’ merujuk pada hubungan kekerabatan anak-anak dari dua orang bersaudara. Istilah *rentèn menasa dua* ‘sepupu dua’ merujuk pada hubungan kekerabatan anak-anak dari sepupu satu. Istilah *rentèn menasa telu* ‘sepupu tiga’ merujuk pada hubungan kekerabatan anak-anak dari

sepupu dua. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa keturunan yang ada di bawah *rentèn menasa telu* 'sepupu tiga' dianggap sebagai keluarga besar karena sudah bercabang banyak atau disebut dengan istilah *merumpak*. Apabila sudah *merumpak*, maka kadang-kadang menyebabkan di antara keturunan-keturunan itu kerap tidak saling hiraukan bahkan tidak saling kenal. Oleh karena itu, keturunan-keturunan di bawah *rentèn menasa telu* 'sepupu tiga' sering dianggap sebagai keturunan yang sudah jauh.

Istilah *naken* [baca: /na-kən/] digunakan untuk menyebut anak saudara kandung ataupun anak sepupu. Istilah tersebut sepadan dengan istilah *ruan* yang dipraktikkan oleh sebagian masyarakat Lombok Timur, Lombok Tengah, Lombok Barat, dan Mataram. Sama juga dengan istilah *duan* yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak di Sakra, Lombok Timur. Dalam kehidupan sehari-hari, tampaknya masyarakat Sasak di Bayan pada khususnya dan KLU pada umumnya, mempraktikkan istilah *naken* tidak hanya untuk menyebut anak saudara kandung ataupun anak sepupu, tetapi juga kerap dipraktikkan oleh untuk menyebut seorang anak yang bukan anak saudaranya dan bukan juga anak sepupunya, misalnya digunakan menyebut anak teman baiknya. Hal itu dipraktikkan untuk mempererat hubungan emosional antara dirinya dan anak yang disapa. Dalam hal ini, seorang anak bila disapa dengan sapaan *naken* oleh orang dewasa yang meskipun bukan paman aslinya, maka akan membuat dirinya lebih leluasa (tidak sungkan) berkomunikasi dengan orang dewasa itu bahkan akan menganggap orang dewasa itu sebagai pamannya sendiri.

Selanjutnya, istilah *kadang jari* dipraktikkan untuk menyebut semua keturunan, yakni mulai dari anak, cucu, moyang, buyut, saudara, sepupu, dan keponakan. Selain itu, keturunan yang melewati *rentèn menasa telu* 'sepupu tiga' juga termasuk *kadang jari*. Jadi, istilah *kadang jari* merujuk pada keluarga besar suatu keluarga yang didasarkan pada satu titik asal keturunan. Keluarga besar yang berasal dari satu titik asal selain disebut *kadang jari* juga kadang-kadang disebut oleh sebagian masyarakat Sasak KLU dengan istilah *sorohan*. Istilah *sorohan* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan sufiks {-an} pada kata dasar {*soroh*} 'semua': {*soroh*} + {-an} → {*sorohan*} 'semuanya'. Dalam hal ini, istilah *sorohan* merujuk pada keluarga yang secara kekerabatan masih memiliki hubungan darah.

Berbagai terminologi kekerabatan masyarakat Sasak Bayan di atas pada dasarnya tidak hanya berfungsi sebagai simbol yang

menuntun seseorang dalam memahami keberadaan dirinya pada tingkatan suatu keluarga (sebagai buyut, kakek, ayah, ibu, anak, saudara, misan, paman, bibi, dan lainnya), tetapi juga menuntun seseorang dalam membentuk etiket, yakni kesopanan dalam tindakan (sikap) dan kesantunan berbahasa (*politeness*). Dalam hal ini, seseorang yang memahami posisi keberadaan dirinya dalam suatu keluarga, ia tidak akan sembarangan dalam bersikap dan bertutur kata terutama kepada keluarga yang secara hierarki berada di atas tingkatan dirinya. Sebagai contoh, seorang anak dalam suatu keluarga yang memahami posisi dirinya sebagai seorang anak akan menunjukkan sikap yang sopan dan bertutur bahasa yang santun kepada kedua orang tuanya, kakeknya-neneknya, buyutnya, ataupun kepada saudara-saudara kedua orang tuanya.

Konsep Wetu Telu dalam Pandangan Masyarakat Sasak Bayan

Di Indonesia, nama bangunan suci (tempat ibadah) sering dijadikan sebagai rujukan untuk memberi julukan terhadap suatu daerah (pulau). Sebagai contoh, Pulau Bali yang mayoritas berpenduduk agama Hidu sehingga tempat ibadah (pura) hampir bisa ditemukan di setiap dusun. Di Pulau Bali, jumlah pura mencapai angka ribuan.³⁰ Banyaknya pura di Pulau Bali yang jumlahnya mencapai angka ribuan itu membuat masyarakat Indonesia dari daerah lain kerap menjuluki Pulau Bali dengan julukan pulau seribu pura. Apabila Pulau Bali dijuluki pulau seribu pura, maka berbeda halnya dengan Pulau Lombok yang ada di sebelah timur Pulau Bali dengan penduduk mayoritas beragama Islam dan tempat ibadah (masjid) jumlahnya juga mencapai angka ribuan sehingga Pulau Lombok sering dijuluki pulau seribu masjid.³¹ Masjid di Pulau Lombok hampir dapat ditemukan di setiap dusun.

Pulau Lombok dengan suku asli dan terbesar adalah Suku Sasak. Selain itu, Pulau Lombok juga dihuni oleh Suku Samawa, Mbojo,

³⁰ Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Bali tahun 2021, jumlah Pura di Bali mencapai angka 4.755 dengan rincian, 4.565 Pura kahyangan Tiga, 180 Pura Dang Kahyangan, dan 10 Pura Sad Kahyangan.

³¹ Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Nusa Tenggara Barat tahun 2013, jumlah Masjid di Pulau Lombok mencapai angka 3.920 dengan rincian, 611 di Kabupaten Lombok Barat, 1460 di Kabupaten Lombok Tengah, 1334 di Kabupaten Lombok Timur, 283 di Kabupaten Lombok Utara, dan 232 di Kota Mataram.

Bali, dan Jawa. Lebih dari 90% penduduk Pulau Lombok menganut agama Islam. Berdasarkan data Badan Pusat Statistik (BPS) Provinsi Nusa Tenggara Barat tahun 2018, persentase penduduk yang beragama Islam di Pulau Lombok terus meningkat seiring meningkatnya jumlah penduduk. Pada data statistik tahun 2018 tersebut menunjukkan, bahwa Kabupaten Lombok Timur memiliki persentase pemeluk agama Islam paling tinggi, yakni sebanyak 99,92%, Kabupaten Lombok Tengah sebanyak 99,66%, Kabupaten Lombok Barat sebanyak 94,31%, Kabupaten Lombok Utara sebanyak 92,28%, dan Kota Mataram sebanyak 82,36% (bandingkan dengan Bartholomew, 2011:86).

Sejak zaman penjajahan Belanda, di internal umat Islam yang ada di Pulau Lombok terjadi gesekan sebagai akibat adanya pendis-torsian antara umat Islam yang masih melaksanakan adat warisan leluhur dengan umat Islam yang sudah meninggalkan adat warisan leluhur. Bahkan, akhir-akhir ini gesekan itu kerap mencuat, dipicu atas publikasi berbagai tulisan peneliti-peneliti yang pernah melakukan penelitian tentang kebudayaan masyarakat Sasak di Lombok. Pada publikasi tulisan peneliti-peneliti itu sering dijumpai dua istilah yang sifatnya kontradiktif dan konfrontatif karena kesannya mendikotomi umat Islam di Pulau Lombok, yakni istilah *Wetu Telu* dan *Waktu Lima*. Kedua istilah itu kerap ditulis untuk mengklasifikasi perkembangan agama Islam di Pulau Lombok menjadi dua varian, yakni *Islam Wetu Telu* dan *Islam Waktu Lima*. *Islam Wetu Telu* dimunculkan untuk merujuk kelompok yang tidak menjalankan agama Islam dengan sempurna (penganut yang tidak sejati), sedangkan *Islam Waktu Lima* dimunculkan untuk merujuk kelompok yang menjalankan Islam dengan sempurna (penganut yang sejati). Atas dasar spekulasi itu, pemeluk agama Islam di Pulau Lombok mengkotak-kotakkan diri, mencari identitas yang disesuaikan dengan kedua istilah tersebut, utamanya bagi kelompok yang menilai diri-mereka melaksanakan Islam dengan sempurna (sejati), melabeli diri-mereka sebagai penganut *Islam Waktu Lima*. Kelompok yang menganggap diri-mereka sebagai penganut *Islam Waktu Lima* tidak jarang melabeli penganut Islam yang tidak sesuai dengan diri-mereka sebagai penganut *Islam Wetu Telu*. Akan tetapi, bagi mereka yang dilabeli sebagai penganut *Islam Wetu Telu* tidak menganggap diri-mereka sebagai penganut *Islam Wetu Telu* bahkan menolak klaim tersebut karena mereka menganggap *Wetu Telu* bukan sebagai agama. Terkait hal ini, tokoh pemuda Bayan, yakni Raden Sawinggih dan Pemangku Agung Bayan Timur (Den Mangku) menjelaskan,

bahwa agama Islam di Bayan ataupun di semua wilayah Pulau Lombok itu hanya satu, yakni disebut dengan nama Islam saja, tidak ada varian *Islam Wetu Telu* ataupun *Islam Waktu Lima*. Lebih lanjut, mereka mengatakan bahwa umat Islam yang ada di Bayan termasuk mereka sendiri tidak pernah menganggap diri mereka sebagai penganut *Islam Wetu Telu* karena dalam pandangan mereka bahwa *Islam Wetu Telu* itu tidak ada.³²

Beberapa hasil penelitian terdahulu tentang kebudayaan masyarakat Sasak di Pulau Lombok, baik yang dilakukan oleh peneliti luar, seperti van Baal, Sven Cederroth, Jhon Ryan Bartholomew, Albert Leeman maupun oleh peneliti kontemporer dari Indonesia, seperti Erni Budiwanti, tampaknya memiliki pandangan yang hampir sama terhadap perkembangan Agama Islam di Pulau Lombok. van Baal melakukan penelitian di Bayan menjelang Perang Dunia II atau pada saat Belanda masih menjajah Indonesia. van Baal-lah yang kali pertama memopulerkan istilah *Wetu Telu* di Bayan pada hasil penelitiannya tentang *Pesta Alip*. Di awal catatannya, van Baal (1976:7) menjelaskan bahwa Agama *Wetu Telu* di Bayan merupakan satu-satunya agama yang tidak tersaingi yang corak perkembangannya diwarnai oleh kekhasan kebudayaan tradisional. Begitu juga dengan Sven Cederroth (1992:9) yang mengemukakan bahwa di Pulau Lombok berkembang aliran ortodoks sebagai *Islam Waktu Lima* dan Islam nonortodoks sebagai *Islam Wetu Telu*, yang mana pengikut aliran *Islam Waktu Lima* dianggap sebagai aliran yang mengikuti dasar-dasar agama yang dipraktikkan oleh ulama atau dalam bahasa Sasak disebut *Tuan Guru*, sedangkan pengikut aliran *Islam Wetu Telu* dianggap mempraktikkan hal-hal yang bersifat sinkretisme yang tidak hanya menonjolkan ajaran Islam, tetapi juga Hinduisme dan Panteistik. Lebih lanjut ia mengklaim, bahwa lokasi perkembangan agama *Wetu Telu* adalah di daerah Bayan.

Selanjutnya, John Ryan Bartholomew yang meneliti perkembangan agama Islam di Pulau Lombok khususnya di Ampanen-Mataram, juga tidak lupa menulis tentang *Wetu Telu*. Pada tulisannya, John Ryan Bartholomew (2001:100) meskipun sempat menulis pendapat masyarakat Sasak kontemporer tentang istilah *Wetu Telu* dan *Wetu Lima* hanya sebagai strategi politik Belanda dalam menjalankan kekuasaannya, tetapi ia juga terkesan mendukung pemakaian *Wetu Telu* sebagai 'waktu tiga'. Menurutny, *Wetu Telu* meru-

³² Raden Sawinggih diwawancarai pada tanggal 5 September 2022, sedangkan Den Mangku diwawancarai pada tanggal 28 Agustus 2022.

pakan sistem kepercayaan yang berposisi dengan muslim ortodoks *Waktu Lima*. Lebih jauh ia memaparkan, bahwa penganut *Wetu Telu* merupakan penganut yang tidak menyeluruh melaksanakan rukun Islam atau belum sempurna dalam menjalankan agama Islam. Klaim John Ryan Bartholomew tersebut seirama dengan klaim Albert Leeman. Menurut Albert Leeman (1989), komunitas *Islam Wetu Telu* tidak menjadikan rukun Islam yang lima sebagai pedoman, tetapi lebih memilih adat sebagai pedoman dalam bertindak.

Adapun Erni Budiwanti mengemukakan, bahwa Agama Islam di Pulau Lombok berkembang dalam dua varian, yakni *Islam Wetu Telu* dan *Islam Waktu Lima*. Munculnya istilah *Islam Wetu Telu* dan *Islam Waktu Lima* didasarkan atas anggapan adanya diferensiasi umat Islam di Pulau Lombok dalam merealisasikan ajaran agama Islam. Erni Budiwanti (2000:134) lebih jauh menjelaskan, bahwa masyarakat Sasak yang menganut *Islam Waktu Lima* menganggap penganut *Islam Wetu Telu* sebagai penganut “Islam Waktu Tiga”, yakni penganut Islam yang meringkas salat lima waktu menjadi tiga waktu, yakni Subuh, Magrib dan Isya, sedangkan Zuhur dan Asar tidak dikerjakan. Pada tulisannya yang lain, Erni Budiwanti (2014:159) mengemukakan bahwa penganut *Islam Wetu Telu* di Bayan masih menjalankan prinsip-prinsip agama Islam secara parsial atau belum sempurna dengan hanya berkuat pada syahadat (menyatakan iman kepada Allah *Subhahanahu wa ta’ala*, mengakui Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sebagai utusan Allah *Subhahanahu wa ta’ala*), mematuhi larangan untuk tidak makan babi, dan melaksanakan perintah mencukur rambut dan sunatan.

Selain para peneliti di atas, ada juga peneliti-peneliti lokal dari Pulau Lombok yang pandangan mereka tentang *Wetu Telu* tidak jauh berbeda dengan pandangan peneliti-peneliti luar di atas bahkan terkesan mendukung dan melegitimasi tanpa melakukan pembongkaran lebih jauh terhadap maksud yang tersembunyi di balik istilah *Wetu Telu* itu sendiri. Peneliti-peneliti lokal yang dimaksud, misalnya Muhammad Harfin Zuhdi (2016:22-23) yang menjelaskan, bahwa *Wetu Telu* sebagai varian agama Islam yang dijalankan dengan tradisi-tradisi lokal dengan tidak mengubah bentuk animisme dan antropomorpisme. Tidak jauh berbeda dengan Muhammad Harfin Zuhdi, penulis lokal lainnya, yakni Selake (2011:22) juga mengemukakan bahwa munculnya istilah *Islam Wetu Telu* tidak terlepas atas pengaruh perkembangan tiga aliran kepercayaan dalam kehidupan masyarakat Sasak pada tempo dulu, yakni (1) aliran lokalisme

(pengaruh kepercayaan para leluhur), (2) aliran hinduisme (pengaruh Hindu), dan (3) aliran sufistik (pengaruh aliran Islam Sufi).

Penulis lokal lainnya, yakni Bahrie, Sudirman, dan Lalu Ratmaja (2003:9) memaparkan, bahwa Islam *Wetu Telu* di Lombok merupakan varian Islam yang di dalamnya terdapat kepercayaan sinkretik sebagai hasil silang ajaran Islam, Hindu, dan unsur animisme serta antropomorpisme. Di buku yang berbeda, Sudirman & Bahri (2014:52) bahkan lebih ekstrem menjelaskan tentang *Wetu Telu* dengan membuat klasifikasi penganut *Wetu Telu* menjadi lima golongan yang didasarkan pada pelaksanaan salat, yakni: *Pertama*, golongan yang melaksanakan salat lima waktu dalam sehari-semalam (Magrib, Isa, Subuh, Zuhur, dan Asar). Golongan ini disebut ada di Desa Pujut dan diklaim sebagai penganut *Wetu Telu Putih*; *Kedua*, golongan yang hanya salat Zuhur pada hari Jumat, salat mayit, salat Idul Fitri, dan salat tarawih di bulan Ramadan, sedangkan salat wajib lainnya sama sekali tidak dikerjakan. Golongan kedua ini diklaim sebagai penganut *Wetu Telu Hitam*. Golongan ini disebut bermukim di Bayan, Tanjung, Narmada, Gerung, dan Pujut; *Ketiga*, golongan yang hanya melaksanakan salat Asar pada hari Kamis sore, salat Subuh pada Hari Raya Idul Fitri, salat pada hari Jumat. Golongan ini disebut bermukim di Desa Sembalun, Sapit (Lombok Timur); *Keempat*, golongan yang salat Subuh pada Hari Raya Idhul Fitri, salat Zuhur pada hari Jumat, salat Magrib dan Isa pada Bulan Ramadan, salat Hari Raya Idhul Fitri, Idul Adha, salat Tarawih, salat Mayit. Golongan ini disebut bermukim di Desa Rembitan (Lombok Tengah); *Kelima*, golongan yang melaksanakan salat adalah hanya kiyai yang sekaligus bertindak sebagai merbot (petugas memukul beduk tiap waktu salat). Kiyai tersebut salat 5 (lima) waktu sehari-semalam selama 7 hari berturut-turut, tetapi bila sudah tidak bertugas lagi sebagai Kiyai, ia hanya melaksanakan salat Jumat, salat Tarawih, salat Hari Raya Idhul Fitri, Idul Adha, dan Salat Mayit. Golongan ini terdapat di Desa Pengadangan (Lombok Timur).

Apakah catatan dan pendapat para peneliti terdahulu di atas dapat dijadikan sebagai referensi untuk membuat kesimpulan bahwa agama Islam di Pulau Lombok memang terdiri atas dua varian, yakni Islam *Wetu Telu* dan Islam *Waktu Lima*? Apakah benar istilah *Wetu Telu* itu berkenaan dengan peringkasan salat atau pengurangan dalam melaksanakan rukun Islam? Apakah pemunculan istilah *Wetu Telu* itu hanya sebagai analogi atau istilah tandingan untuk *Islam Kejawen*, *Islam Abangan*, *Islam Santri*, dan *Islam Priyayi* seperti di Jawa sebagaimana yang dpopulerkan oleh Clifford Geertz? Atau

apakah istilah *Wetu Telu* hanya istilah politik yang diproduksi oleh pihak tertentu dengan tujuan memecah belah masyarakat Sasak?

Klaim yang dimunculkan oleh beberapa peneliti di atas, yang mendikotomi agama Islam di Pulau Lombok menjadi dua varian: *Islam Waktu Lima* dan *Islam Wetu Telu* mendapat penolakan dari masyarakat Sasak khususnya dari kelompok masyarakat yang dianggap sebagai penganut *Islam Wetu Telu*. Misalnya, tanggapan penolakan dari tokoh muda masyarakat Sasak Bayan, yakni Sawinggih. Menurut Sawinggih (2016:32), istilah *Wetu Telu* merupakan buah pikiran Belanda untuk mengadu domba umat Islam di Pulau Lombok sehingga dengan cara seperti itu Belanda dapat mempermudah imperialisme di *paer* ‘bumi’ Sasak. Selain itu, golongan tua masyarakat Bayan juga angkat bicara, seperti sesepuh Karang Salah (RG), Kiai Pengulu Bayan (AS), dan sesepuh Karang Bajo (BR). Menurut RG, istilah *Wetu Telu* dipahami oleh masyarakat Sasak-Bayan untuk merujuk pada tiga realitas, yakni (1) kemunculan makhluk di bumi, (2) peran manusia sebagai pemimpin (pemimpin dalam komunitas masyarakat adat), dan (3) ihwal keberadaan-ketiadaan manusia di bumi. Hal senada juga dikemukakan oleh Kiai Pengulu Bayan (AS) dan sesepuh gubuk Karang Bajo (BR), bahwa makna istilah *Wetu Telu* selama ini kerap dipelesetkan, yakni dengan memberi batasan pada ‘waktu tiga’ sehingga dengan batasan ini, masyarakat Sasak di Bayan tidak jarang diklaim meringkas salat lima waktu menjadi tiga waktu, padahal makna *Wetu Telu* yang dipahami oleh masyarakat Bayan tidak demikian. Menurut mereka, *Wetu Telu* merupakan istilah yang berisi filosofi kehidupan masyarakat Bayan yang di dalamnya terdapat pandangan tentang tiga hal, yakni kemunculan makhluk, manusia sebagai pemimpin, dan hidup-matinya manusia.³³

Dalam memahami lebih jauh pandangan yang dikemukakan oleh sesepuh-sesepuh masyarakat Sasak Bayan di atas, maka perlu diterapkan pendekatan emik, yakni interpretasi tentang istilah *Wetu Telu* harus dibangun berdasarkan perspektif masyarakat lokal sehingga perlu dilakukan wawancara mendalam (periksa Rock, 2015; Heath & Street, 2008:44). Hal itu perlu dilakukan supaya esensi istilah *Wetu Telu* yang berkenaan dengan filosofi kemunculan makhluk, manusia sebagai pemimpin, dan hidup-matinya manusia tidak menyimpang dari makna yang sebenarnya. Dalam pada itu, pertama-tama yang harus dilakukan adalah membongkar makna istilah *Wetu Telu* itu sendiri, baik makna leksikal maupun makna

³³ Wawancara tanggal 25 Januari 2020.

kultural yang merupakan konsep yang dikonstruksi oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai pemroduksi sekaligus sebagai pengguna istilah itu. Dalam hal ini, pembongkaran makna istilah *Wetu Telu* sangat penting dilakukan karena tidak mungkin istilah ini di munculkan atau dituturkan oleh leluhur masyarakat Sasak Bayan apabila tidak ada gagasan (pandangan) tertentu di dalamnya. Hal ini selaras dengan pendapat seorang ahli antropologi linguistik, yakni Duranti (1997:28) bahwa di balik bahasa yang diproduksi, terdapat konsep atau ide pemroduksinya. Hal ini selaras juga dengan yang dikemukakan oleh Sharifian (2017:5), bahwa bahasa tidak ubahnya seperti memori yang menyimpan konseptualisasi budaya. Terkait hal ini, istilah *Wetu Telu* erat kaitannya dengan kognisi masyarakat Sasak Bayan. Dalam pada itu, dapat dikatakan bahwa istilah *Wetu Telu* merupakan bahasa sebagai sumber budaya yang di dalamnya tersimpan butiran-butiran ide pemroduksinya. Hal ini dalam pandangan antropologi kognitif disebut “budaya sebagai sistem kognitif”, yakni makna budaya bersifat privat atau berada dalam mental individu (lihat Goodenough dalam Casson, 1981:18; Foley, 1997:17; Brown, 2006:96-98). Sehubungan dengan itu, istilah *Wetu Telu* tidak dapat dimaknai secara bebas dan liar berdasarkan perspektif orang luar, tetapi harus berdasarkan perspektif yang dibangun oleh masyarakat Sasak Bayan.

Istilah *Wetu Telu* merupakan realitas bahasa yang membawa persepsi pemroduksinya. Sebagai realitas bahasa, istilah *Wetu Telu* tentu tidak dapat dipisahkan dengan alam pikiran pemroduksinya. Hal ini sesuai dengan prinsip determinisme linguistik dalam hipotesis Sapir-Whorf, yakni bahasa dapat memengaruhi cara berpikir penggunaannya (lihat Singh, 2007:38). Dalam hal ini, terproduksinya istilah *Wetu Telu* tentu memengaruhi cara berpikir masyarakat Sasak Bayan dalam memahami realitas kehidupan. Artinya, dengan adanya istilah tersebut, masyarakat Sasak Bayan mampu mengorganisasikan dan mengobjektifkan konsep (pandangan) pada istilah tersebut. Konsep (pandangan) yang terorganisasi pada istilah tersebut dapat disimak pada uraian berikut.

Terkait kemunculan makhluk di bumi, gagasan luhur yang terkemas di dalam istilah *Wetu Telu*, yakni leluhur masyarakat Sasak Bayan memahami kelahiran makhluk di muka bumi ini melalui tiga proses. Kata *Wetu* pada frasa *Wetu Telu* pada dasarnya adalah perubahan dari kata *Metu*. Kata *Metu* berasal dari bahasa Jawa yang dipraktikkan (diadaptasi) oleh masyarakat Sasak Bayan, tetapi tidak dalam bentuk asli, yakni dengan memodifikasi bentuk asli menjadi

Wetu. Ihwal ini, dalam ilmu bahasa (linguistik) dikenal dengan istilah “interferensi”, yakni perubahan yang terjadi dalam belajar bahasa asing (bahasa kedua) yang dipengaruhi oleh kebiasaan dalam pengucapan bahasa pertama (bahasa ibu) (lihat Crystal, 2008:249). Dalam hal ini, pengucapan kata *Metu* menjadi *Wetu* menunjukkan perubahan fonem, yakni fonem konsonan bilabial /m/ diganti oleh masyarakat Sasak Bayan dengan fonem /w/.³⁴ Oleh karena itu, kata *Wetu* pada istilah *Wetu Telu* bersinonim dengan kata *Metu* yang berarti ‘lahir’, sedangkan *Telu* berarti ‘tiga’. Dalam pada itu, istilah *Wetu Telu* secara bahasa berarti ‘lahir tiga’. Tetapi, secara filosofis, istilah *Wetu Telu* merupakan simbol bahasa yang menyimpan pandangan masyarakat Sasak Bayan tentang kelahiran makhluk hidup di muka bumi melalui tiga proses, yakni *meganak* ‘beranak’, *menteloq* ‘bertelur’, dan *mentioq* ‘bertunas’. Kata *Menganak* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*meng-*} + *anak* ‘anak’ → *menganak* [/məŋ-a-nak/] ‘beranak’. Dalam hal ini, kata *menganak* merujuk pada proses reproduksi makhluk hidup dengan cara melahirkan, seperti manusia dan hewan (sapi, kuda, kambing, dan lainnya). Kata *menteloq* merupakan kata betukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*meng-*} + *teluq* ‘telur’ → *menteloq* [/məŋ-tə-loʔ/] ‘bertelur’. Dalam hal ini, kata *menteloq* merujuk pada proses reproduksi makhluk hidup dengan cara bertelur, seperti ayam, itik, merpati, dan lainnya. Kata *mentioq* juga merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*meng-*} + *tioq* ‘tumbuh’ → *mentioq* [məŋtioʔ] ‘bertumbuh/bertunas’. Kata *mentioq* merujuk pada proses reproduksi makhluk hidup dengan cara tumbuh atau bertunas, seperti pisang, bambu, kacang-kacangan, tumbuhan, dan lainnya. Sehubungan dengan hal ini, apabila dikaitkan dengan pandangan masyarakat di daerah lain, maka konsep *Wetu Telu* yang merujuk pada tiga ranah kemunculan makhluk hidup, yakni *meganak* ‘beranak’, *menteloq* ‘bertelur’, dan *mentioq* ‘bertunas’ identik dengan konsep *Tallu Lolona* dalam kebudayaan masyarakat Toraja-Sulawesi Selatan. Sandarupa (2014:3)

³⁴Dalam realitas kehidupan masyarakat Sasak Lombok Utara khususnya Bayan, perubahan bunyi fonem suatu kata memang kerap terjadi yang mungkin bisa dianggap juga sebagai *style* pengucapan. Misalnya, kata *haji* sering diucapkan *aji* (penghilangan fonem /h/), nama orang, misalnya *Junaidi* dipanggai dengan sapaan *Junet* (fonem /a/, /i/, dan /d/ dilesapkan dan diganti dengan fonem /e/ dan /t/), *Kiai Modim* diucapkan *Kiai Mudim* (fonem /o/ diganti dengan fonem /u/, *soko guru* diucapkan *saka guru* (fonem /o/ pada suku kata pertama dan kedua kata *soko* diganti dengan fonem /a/ sehingga menjadi *saka*).

menjelaskan bahwa *Tallu Lolona* merujuk pada pengertian tiga pucuk kehidupan yang meliputi manusia (*lolo tau*), hewan (*lolo patuoan*) dan tanaman (*lolo tananan*).

Adapun ihwal manusia sebagai pemimpin, RG menjelaskan bahwa di balik istilah *Wetu Telu* juga terkonsep pandangan bahwa di daerah Bayan khususnya di lingkungan komunitas masyarakat adat terdiri atas tiga ranah kepemimpinan, yakni, pemimpin urusan pemerintahan, pemimpin urusan agama, dan pemimpin urusan adat. Dalam hal ini, istilah *Wetu Telu* dimaknai tiga wilayah kepemimpinan. Terkait hal ini, *Wetu Telu* sebenarnya adalah kependekan atas ungkapan *Wet Tau Telu* ‘wilayah orang tiga’, tetapi suku kata *ta* pada kata ***tau*** dilesapkan oleh penutur sehingga yang tertinggal hanya fonem /u/ yang kemudian fonem /u/ itu dilekatkan pada kata *Wet* sehingga terbentuk kata *Wetu: Wetu Telu*. Terkait hal ini, RG menduga bahwa terjadinya pelesapan suku kata *ta* pada kata ***tau*** terjadi akibat pengucapan ungkapan *wet-tau-te-lu* secara cepat sehingga terdengar oleh petutur adalah *Wetu Telu*. RG lebih lanjut menjelaskan bahwa “wilayah orang tiga” yang dimaksud pada istilah *Wetu Telu* adalah para pemimpin masyarakat adat, yakni pemimpin dalam bidang pemerintahan disebut *pembekel*, pemimpin dalam bidang keagamaan disebut *kiai kagungan* (*pengulu*, *lebe*, *ketif*, dan *mudim*), dan pemimpin dalam bidang adat disebut *pemangku* atau *melokaq* (*pemangku* merupakan istilah untuk menyebut pemimpin adat dari golongan aristokrat, sedangkan *Melokaq* untuk menyebut pemimpin adat dari golongan nonaristokrat (lihat Suliadi, 2020).

Selanjutnya, istilah *Wetu Telu* juga dimaknai oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai ungkapan untuk mengekspresikan tentang hakikat keberadaan-ketiadaan manusia di muka bumi. Istilah *Wetu Telu* dalam konteks ini dimaknai sebagai tiga wilayah kehidupan manusia: *Wetu* dengan kata dasar *Wet* yang berarti ‘wilayah’ dan *Telu* berarti ‘tiga’. Terkait hal ini. Kiai Pengulu Bayan (AS) menjelaskan bahwa istilah *Wetu Telu* merupakan istilah yang sengaja diproduksi oleh leluhur masyarakat Sasak di Bayan untuk menegaskan bahwa manusia memiliki tiga wilayah kehidupan, yakni (1) *alam peteng* (di dalam perut ibu), (2) *alam benah* (alam nyata), dan (3) *alam alus* (alam setelah mati). Dalam hal ini, di balik istilah *Wetu Telu* terdapat konsep pengenalan terhadap diri manusia sebagaimana pandangan Singadria yang dinukil oleh Sawinggih (2016:35--38), yakni *wetu telu arak kon diriq ulek ngaro diriq* ‘*wetu telu* itu ada pada diri dan kembali pada diri’. Artinya, konsep *wetu telu* merupakan pemahaman tentang pengenalan jati diri manusia, yakni apa pun

yang ada pada manusia akan kembali kepada sumbernya (titik awal). Dalam hal ini, ketika manusia masih di *alam peteng* (di dalam perut ibu) dan *alam benah* (alam nyata: mayapada), manusia dilengkapi dengan *tetapel* ‘raga’, tetapi ketika meninggal dunia, maka *tetapel* ‘raga’ manusia itu akan kembali ke asalnya, yakni tanah, sedangkan roh manusia akan kembali kepada Sang Pencipta, Allah *Subhanahu wa ta’ala* sebagai sumber dari segala sumber (lihat Suliadi, 2020).

Suliadi (2020) dalam disertasinya menjelaskan, tiga alam kehidupan manusia yang terkemas dalam istilah *Wetu Telu*, yakni *alam peteng* (di dalam perut ibu) yang merupakan titik awal kehidupan manusia dan menjadi tempat manusia menerima titah dan keputusan Sang Khalik. Selanjutnya, titah yang diterima tersebut akan realisasikan oleh manusia setelah lahir di alam kehidupan berikutnya, yakni di *alam benah* (alam dunia nyata: mayapada) yang dipahami sebagai tempat menjalankan segala titah yang diperintahkan oleh Sang Khalik ketika manusia masih di *alam peteng* (di dalam perut ibu). Dengan kalimat lain, *alam benah* (alam dunia nyata: mayapada) merupakan tempat manusia memahami eksistensi dirinya sebagai hamba yang harus patuh dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangan Sang Khalik. Selain itu, *alam benah* (alam dunia nyata: mayapada) juga dipahami sebagai tempat menunggu penjemput yang akan membawa setiap manusia menuju ke alam yang ketiga, yakni *alam alus*, yang merupakan alam gaib sebagai tempat tujuan terakhir untuk menghadap Sang Khalik. Dalam hal ini, menunggu penjemput yang membawa setiap manusia menuju ke alam ketiga atau alam terakhir tidak dipahami seperti menunggu kedatangan *gojek* (tukang ojek daring), yakni akan datang apabila sudah dipesan lewat aplikasi gojek daring. Akan tetapi, menunggu di sini adalah menunggu penjemput yang kedatangannya sudah ditetapkan oleh Sang Khalik ketika manusia masih berada di *alam peteng* (di dalam perut ibu). Dengan demikian, dapat dikatakan di sini bahwa tiga alam kehidupan manusia dalam konsep *wetu telu* tersebut pada hakikatnya menggambarkan perjalanan (*journey*) hidup manusia itu sendiri, yakni awalnya dari alam gaib pertama (*alam peteng*: dalam perut ibu) menuju alam nyata atau mayapada (*alam benah*) dan kembali lagi ke alam gaib kedua (*alam alus*). Ihwal ini dapat dikatakan sebagai pemahaman tingkat tinggi yang dalam ajaran Islam (Sufi) disebut pemahaman pada tingkat ‘hakikat’. Konsep pemahaman hidup manusia di tiga alam tersebut dapat memberikan jawaban atas pertanyaan dasar (*basic questions*) tentang hakikat

kehidupan manusia sebagaimana yang didalilkan oleh Nasr (2007:4), bahwa kapan dan di manapun manusia hidup selalu terikat pada empat pertanyaan dasar, yakni (1) siapakah kita?, (2) dari mana kita datang, (3) apa yang kita lakukan, dan (4) kemana kita akan pergi? (bandingkan dengan Poespoprodjo, 1999:17). Pertanyaan *pertama* dan *kedua* merujuk pada manusia ketika berada di alam gaib pertama (*alam peteng*: dalam perut ibu), yakni manusia merupakan makhluk yang tercipta dari campuran sperma dan ovum yang selanjutnya ditiupkan ‘roh’ oleh Sang Khalik. Artinya, manusia merupakan seorang hamba yang kehadirannya bersumber dari Sang Khalik. Pertanyaan *ketiga* merujuk pada kewajiban manusia mewujudkan titah Sang Khalik di alam nyata (*alam benah*). Pertanyaan keempat merujuk pada kembalinya manusia ke sumber asalnya, yakni Sang Khalik di alam gaib kedua (*alam alus*). Perjalanan hidup manusia ini menggambarkan bahwa manusia berasal dari satu sumber dan kembali lagi ke sumber yang satu itu. Ihwal ini sesuai dengan firman Sang Khalik, Allah *Subhahanahu wa ta’ala* dalam Alquran Surah Al-Baqarah ayat 156: “*Sesungguhnya kita datang dari Allah dan kepada-Nya kita akan kembali*”.

Bedasarkan uraian di atas dapat dikatakan, bahwa spekulasi tentang istilah *Wetu Telu* sebagai varian agama Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh beberapa peneliti terdahulu di atas adalah keliru. Begitu juga dengan spekulasi beberapa peneliti terdahulu yang memaknai istilah *Wetu Telu* sebagai ‘Waktu Tiga’. Spekulasi-spekulasi itu dikatakan keliru karena tidak sesuai dengan makna sebenarnya yang dikonsepskan oleh masyarakat Sasak Bayan. Dalam hal ini, masyarakat Sasak Bayan memiliki konsep sendiri tentang kata *wetu*. Kata *wetu* tidak dimaknai ‘waktu’ dan frasa *Wetu Telu* pun tidak dimaknai ‘waktu tiga’. Kekeliruan peneliti-peneliti terdahulu tersebut sangat jelas terlihat atas kekeliruan mereka dalam memaknai kata *wetu* yang dimaknai ‘Waktu’ sehingga istilah *Wetu Telu* pun dimaknai ‘Waktu Tiga’, padahal makna istilah *Wetu Telu* dalam pandangan masyarakat Sasak Bayan tidak demikian. Terkait hal ini, masyarakat Sasak Bayan memandang frasa *Wetu Telu* hanya sebuah istilah yang diwariskan oleh leluhur mereka, yang di dalam istilah tersebut terdapat muatan pandangan leluhur mereka tentang realitas kehidupan, yakni tentang kemunculan makhluk di bumi, peran manusia sebagai pemimpin, dan ihwal keberadaan-ketiadaan manusia di bumi. Sehubungan dengan itu, sangkalan masyarakat Sasak Bayan seperti yang dikemukakan oleh Sawinggih di atas ataupun oleh masyarakat Sasak lainnya seperti yang ditulis oleh

Jhon Ryan Bortholomew (2011:99) bahwa masyarakat Sasak kontemporer menganggap istilah *Wetu Telu* dan *Wetu Lima* sengaja disolidkan perbedaannya oleh Belanda sebagai strategi untuk melancarkan misi kekuasaan. Anggapan tersebut “bisa jadi benar” karena yang memublikasikan istilah *Wetu Telu* kali pertama adalah seorang intelektual Belanda, yakni van Baal dalam tulisannya tentang *Pesta Alip* di Bayan yang mana dia melakukan penelitian itu pada masa Belanda masih menjajah Indonesia dan dia sendiri pada waktu itu menjabat sebagai pegawai *Pangreh Praja* di Lombok (periksa Van Baal, 1976:5).

Pertanyaannya sekarang adalah, apakah istilah *Wetu Telu* itu memang diproduksi oleh Belanda (van Baal) atau oleh leluhur masyarakat Sasak Bayan yang kemudian maknanya dipelintir atau dipelesetkan oleh Belanda (van Baal)? Menurut Jamaluddin (2011:65), istilah *Wetu Telu* tidak ada pada awal proses islamisasi di Lombok. Ia mendalilkan, apabila istilah tersebut ada sejak penyebaran agama Islam di Lombok oleh ulama dari Jawa, maka istilah itu juga pasti ada di Sumbawa karena islamisasi di Sumbawa juga dilakukan oleh ulama dari Jawa, tetapi kenyataannya tidak ada dan hanya ada di Lombok. Namun demikian, penulis berpendapat bahwa berdasarkan konsep yang dilekatkan pada istilah *Wetu Telu* khususnya pada ranah kepemimpinan manusia yang mana salah satu ranah kehidupan yang dipimpin manusia adalah bidang agama, maka disinyalir bahwa istilah *Wetu Telu* dimunculkan setelah penyebaran agama Islam di Pulau Lombok. Dalam hal ini, bisa jadi istilah itu diproduksi oleh tokoh-tokoh kerajaan Bayan pada saat ulama Jawa kembali ke Jawa sehingga istilah itu tidak ditemukan di Sumbawa. Pemroduksian istilah *Wetu Telu* pada waktu itu diduga kuat atas keyakinan tokoh-tokoh kerajaan Bayan pada waktu itu bahwa dengan adanya pemimpin di tiga bidang, yakni bidang pemerintahan, agama, dan adat, maka roda pemerintahan dapat dijalankan dengan seimbang.

Lalu, bagaimana halnya dengan pemunculan istilah *Wetu Telu* oleh Belanda utamanaya oleh van Baal? Jadi, berdasarkan uraian di atas, dapat dikatakan bahwa istilah *Wetu Telu* tidak diproduksi oleh van Baal, melainkan diproduksi oleh leluhur masyarakat Sasak Bayan. Dalam hal ini, van Baal menulis istilah tersebut atas informasi yang ia peroleh pada saat melakukan penelitian di Bayan yang kemudian makna istilah itu ia pelesetkan dari akar makna yang sebenarnya, yakni ia pelesetkan sebagai varian agama Islam. Pelesetan tersebut diduga sengaja dilakukan sebagai strategi politik untuk mempropaganda umat Islam di Lombok supaya terpecah

sehingga Belanda dengan mudah bisa menguasai Lombok (bandingkan dengan Telle, 2014:39-40). Hal seperti ini, bukan hal aneh yang dilakukan oleh orang-orang Belanda pada saat itu karena memang politik yang dijalankan oleh Belanda pada saat itu untuk menguasai Indonesia adalah politik “adu domba” atau politik “pecah bambu”. Terkait hal ini, kolonial Belanda memecah rakyat Indonesia dengan pernah mengeluarkan kebijakan yang mempolarisasi pemeluk agama Islam dengan kelompok adat yang mana sebelumnya pemeluk agama Islam bergandengan dengan kelompok adat, tetapi atas polarisasi yang dibuat oleh Belanda menyebabkan pemeluk agama Islam menganggap kelompok adat berapiliasi dengan penjajah Belanda sehingga pemeluk agama Islam pun menganggap kelompok adat sebagai musuh (lihat Maarif, 2018:12-13).

Bab III

Prosesi Ritual Mulud Adat

Makna Ritual *Mulud Adat* bagi Masyarakat Sasak Bayan

Dalam kebudayaan masyarakat di dunia, hampir tidak ada masyarakat dalam suatu budaya yang terlepas atas pelaksanaan ritual. Pelaksanaan suatu ritual dimotivasi atas keyakinan (kepercayaan) kelompok masyarakat (Turner, 1982:19). Kelompok masyarakat dalam suatu budaya tidak mungkin akan melakukan suatu ritual apabila tidak memiliki keyakinan terhadap ritual yang dilaksanakan (bandingkan dengan Edward Shils dalam Bell, 2009:19). Keyakinan terhadap suatu ritual merujuk pada kepercayaan adanya daya (kekuatan) dalam ritual, baik daya positif (kudus) yang dapat memberi manfaat: keberuntungan—kegembiraan maupun daya negatif (profan) yang dapat menimbulkan *tulah*—kesialan, kesedihan, atau malapetaka apabila tidak dilaksanakan. Kedua daya yang memotivasi kelompok masyarakat dalam suatu budaya untuk mengaktualisasikan ekspresi batin melalui suatu ritual tersebut diyakini dapat memberi keberuntungan ataupun dapat terhindar dari malapetaka. Hal ini seirama dengan pandangan Scheffler (1997:140) bahwa ritual dilakukan oleh seseorang atau kelompok orang untuk mengungkapkan berbagai ekspresi batin, seperti suka-duka, kerinduan, penyesalan, kemenangan, kesedihan, kepercayaan, ketabahan, kegembiraan, permuliaan, permohonan, dan syukur. Semua ekspresi batin tersebut diaktualisasikan oleh masyarakat suatu budaya dalam berbagai praktik ritual, seperti ritual yang berkenaan dengan siklus kehidupan manusia (kelahiran, pernikahan, dan kematian), siklus tanaman (pratanam, tanam, dan pascatanam/panen), ritual keagamaan, hingga ritual atas pelanggaran tabu.

Ritual siklus kehidupan manusia atau dalam bahasa Van Gennep (1960) disebut sebagai ritual peralihan yang dilakukan dari satu fase menuju fase berikutnya, seperti fase kelahiran ke fase pernikahan dan terakhir fase meninggal. Pada dasarnya, pada ritual kelahiran dan pernikahan mencerminkan ekspresi kesyukuran dan kegembiraan (bersyukur dan gembira atas lahirnya seorang anak ataupun atas berlangsungnya pernikahan) bahkan dalam siklus ini juga terwujud ekspresi permohonan, yakni permohonan kepada Tuhan supaya anak yang baru lahir diberi kesehatan dan tumbuh menjadi anak yang baik (bermanfaat bagi orang tua, keluarga, dan masyarakat) ataupun supaya pernikahan seseorang menjadi langgeng dan membawa keberkahan, sedangkan pada ritual kematian mencerminkan ekspresi keduakaan (kesedihan dan ketabahan), yakni di satu sisi membuat hati menjadi sedih karena ditinggal oleh orang yang disayang, tetapi di sisi lain bahwa kematian dapat menuntut setiap orang untuk bisa tabah (tawakal) dalam menerima ketetapan Tuhan.

Sementara itu, dalam siklus tanaman, yakni pada tahap pratanam dan tanam terdapat ekspresi kepercayaan dan permohonan, yakni dengan dilakukan ritual pada proses pratanam dan proses tanam dipercaya bahwa tanaman yang ditanam hanya bisa tumbuh atas kekuasaan Tuhan sehingga pada kedua proses tersebut tetap dilakukan permohonan kepada Tuhan supaya tanaman yang ditanam dapat tumbuh subur dan berbuah sesuai dengan yang diharapkan, sedangkan pada proses pascatanam/panen mencerminkan ekspresi kegembiraan dan syukur kepada Tuhan atas diberikan hasil panen yang melimpah.

Ekspresi batin lainnya atas pelaksanaan ritual juga dapat dilihat pada ritual pelanggaran tabu dan ritual keagamaan. Ritual atas pelanggaran tabu pada dasarnya tidak hanya mencerminkan ekspresi penyesalan, tetapi juga kepercayaan atau keyakinan akan terjadinya hal-hal negatif (bala) yang dapat menimpa pelanggar ataupun anggota kelompok sehingga untuk menangkal terjadinya hal-hal negatif (bala) itu, maka dilakukan ritual khusus, seperti yang dilakukan oleh suku Indian Pima ketika membunuh suku Indian Apache, yakni seorang pembunuh harus melakukan upacara penyucian dan penebusan pada hari ketujuh setelah melakukan puasa selama enam hari dan tinggal di dalam hutan, tidak boleh menyentuh daging dan garam, tidak boleh melihat api, dan tidak boleh berbicara kepada siapa pun. Apabila ritual itu tidak dilakukan, maka dapat mengurangi kehebatan (kekuatan) anggotanya dalam berperang (lihat Frazer dalam Freud, 2001:66-67). Sementara itu, dalam hal ritual

keagamaan juga tidak hanya terekspresi perihal kesyukuran, kegembiraan, permohonan, dan kepercayaan (keyakinan) pemeluk suatu agama, tetapi juga di dalamnya tercermin ekspresi pemuliaan atau pengagungan terhadap utusan-utusan Tuhan, seperti yang dilakukan oleh umat Islam, yakni memuliakan Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, misalnya dengan selalu merayakan kelahirannya yang dalam kebudayaan masyarakat Sasak KLU disebut ritual *Mulud*.

Istilah *mulud* berpadanan dengan istilah *maulid* dalam bahasa Indonesia. Istilah *mulud* pada dasarnya diadaptasi dari bahasa Arab, yakni dari kata *maulud* yang berarti ‘kelahiran’. Dalam hal ini, terjadi interferensi bahasa, yakni pelepasan atau penghilangan fonem /a/ pada kata *maulud* sehingga menjadi *mulud*. Di Indonesia, istilah *mulud* awalnya dipraktikkan oleh umat Islam di Pulau Jawa, kemudian menyebar ke daerah-daerah lain di Nusantara termasuk ke Pulau Lombok yang disebarkan dan dipopulerkan oleh utusan Wali Songo ketika menyebarkan Agama Islam. Istilah *mulud* merujuk pada ritual yang dilaksanakan oleh umat Islam dengan tujuan memeriahkan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Umat Islam merayakan ritual *Mulud* biasanya sekali dalam setahun, yakni setiap bulan *Rabiulawal* menurut kalender Islam (tahun Hijriah).

Menurut Jamaluddin (2011:257-258), ritual *Mulud* dilaksanakan oleh umat Islam di Nusantara termasuk di Pulau Lombok sejak abad ke-16 M. Lebih jauh dijelaskan, bahwa kerajaan di Nusantara yang kali pertama melaksanakan ritual *Mulud* adalah Kerajaan Aceh setelah mendapat perintah dari Kesultanan Turki Usmani, yakni pada saat Kerajaan Aceh mengirim delegasi untuk menghadap Sultan Usmani dengan tujuan menyerahkan hasil bumi (rempah-rempah). Pada saat itu, Sultan Usmani menyampaikan kepada delegasi Kerajaan Aceh bahwa Kerajaan Aceh tidak dibebani pajak, tetapi Sultan Usmani hanya meminta raja dan rakyat Kerajaan Aceh supaya tetap menegakkan agama Islam dan memperingati kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Sejak saat itulah Kerajaan Aceh melaksanakan ritual *Mulud*. Berita tentang perintah melaksanakan ritual *Mulud* dari Kesultanan Turki Usmani kemudian disebarkan oleh Kerajaan Aceh ke seluruh kerajaan Islam di Nusantara termasuk ke Kerajaan Selaparang yang ada di Pulau Lombok. Jamaludin menguatkan pendapatnya itu dengan ditemukannya batu nisan di Pemakaman Kerajaan Selaparang yang mirip dengan batu nisan Kerajaan Aceh. Selain itu, ia juga

menguatkan pendapatnya dengan ditemukan banyak naskah-naskah berbahasa Melayu Arab yang dijadikan bukti bahwa ritual *Mulud* yang dilaksanakan oleh umat Islam di Pulau Lombok tidak terlepas atas adanya hubungan baik antara Kerajaan Selaparang dan Kerajaan Aceh.

Pada saat diwawancara³⁵, Jamaluddin menjelaskan bahwa Kerajaan Selaparang melaksanakan ritual *Mulud* pada saat dipimpin oleh Prabu Anom. Prabu Anom adalah anak Raja Bayan. Prabu Anom menjadi raja di Kerajaan Selaparang karena menikah dengan puteri Raja Selaparang. Diceritakan, konon raja Kerajaan Selaparang meminta raja Kerajaan Bayan supaya salah satu puteranya menikahi puterinya. Apabila putera Raja Bayan menikah dengan puterinya, maka putera Raja Bayan (calon menantunya) itu akan diberikan tahta kekuasaan, menggantinya sebagai raja Kerajaan Selaparang. Sejak menikah dengan puteri Kerajaan Selaparang, Prabu Anom dinobatkan sebagai Raja Kerajaan Selaparang. Pada saat menjadi raja, ia mendapat kabar dari Kerajaan Aceh bahwa Kesultanan Turki Usmani sebagai khalifah umat Islam saat itu menyerukan kerajaan Islam di Nusantara untuk melaksanakan ritual *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Sejak mendapat kabar itu, ia memberitahu ayahnya, yakni Raja Bayan supaya merayakan ritual *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Sejak mendapat kabar dari Prabu Anom, raja Kerajaan Bayan pun menyerukan kepada rakyatnya supaya merayakan *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*.

Di Pulau Lombok, umat Islam ketika merayakan ritual *Mulud* dikenal dengan istilah “Muludan”: penambahan sufiks {-an} pada kata dasar {*mulud*} → *Muludan* ‘perayaan *Mulud*’. Perayaan ritual *Mulud* tampak dilakukan dengan cara yang berbeda-beda, ada yang secara konvensional dan ada secara adat. Perbedaan kedua cara tersebut teramati atas beragamnya kegiatan yang dilakukan dalam memeriahkan perayaan ritual *Mulud*. Perayaan ritual *Mulud* secara konvensional biasanya dilakukan oleh umat Islam umum dengan mengadakan kegiatan yang bersifat prevalensi, seperti melakukan kegiatan pegajian-ceramah (tabligh akbar) ataupun doa bersama yang diselenggarakan di masjid ataupun langgar.

Sementara itu, ritual *Mulud* secara adat dimeriahkan secara khusus oleh umat Islam yang tergabung dalam komunitas adat. Umat Islam yang tergabung dalam komunitas adat merayakan ritual *Mulud*

³⁵ Wawancara pada tanggal 13 Agustus 2022.

tidak hanya dengan menggelar doa bersama di masjid, tetapi juga diwarnai dengan kebiasaan-kebiasaan tradisional (tradisi konservatif) yang diwariskan oleh leluhur mereka, yakni dengan melakukan kegiatan-kegiatan unik yang bersifat simbolik.³⁶ Kegiatan-kegiatan simbolik pada perayaan ritual *Mulud* di lingkungan masyarakat adat dapat dilihat pada ragam simbol-simbol sakral yang dijadikan sebagai wahana pengekspresian gagasan atau pandangan terhadap realitas. Hal ini selaras dengan pandangan Clifford Geertz (1999:150), bahwa manusia berusaha memberi makna atas sesuatu yang dihayatinya melalui simbol-simbol tertentu. Dalam hal ini, simbol-simbol sakral yang menghiasi dan mewarnai perayaan *Mulud* merupakan peranti-peranti khas yang dijadikan sebagai rekam jejak (*trace*) yang tidak hanya menginformasikan tentang kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, tetapi juga menginformasikan jejak historis (*historical trace*) penyebaran Agama Islam. Sehubungan dengan itu, meskipun masyarakat umum dan masyarakat adat merayakan ritual *Mulud* dengan ragam rangkaian kegiatan yang secara lahiriah tampak berbeda, tetapi pada intinya memiliki tujuan yang sama, yakni sebagai ekspresi kesyukuran, pemuliaan, dan kecintaan kepada Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*.

Bagi masyarakat Sasak Bayan yang tergabung dalam komunitas masyarakat adat, menganggap perayaan ritual *Mulud* sebagai *gawe adat gama*, yakni pesta religius yang dilaksanakan secara adat berdasarkan kebiasaan-kebiasaan yang diwariskan oleh leluhur mereka. Dalam hal ini, masyarakat Sasak Bayan melaksanakan ritual *Mulud* secara adat sebagai wadah untuk mengeskpresikan pemahaman mereka terhadap nilai-nilai ajaran agama yang mereka ketahui. Masyarakat Sasak Bayan bahkan menganggap ritual *Mulud* dilaksanakan secara adat merupakan salah satu ritus agama yang berfungsi sebagai *penegoq*³⁷ [baca: pənəgo?] ‘penguat’, yakni meneguhkan kepercayaan sekaligus menyokong kebermaknaan nilai-nilai agama (bandingkan dengan Syahid, 2019:97). Hal itu dapat dilihat atas banyaknya aksesoris ritual *Mulud Adat* berupa simbol-simbol adat

³⁶Secara umum, umat Islam di Pulau Lombok menyebut perayaan kelahiran Nabi Muhammad dengan istilah *Mulud*. Akan tetapi, karena adanya masyarakat adat yang merayakan kelahiran Nabi Muhammad secara adat, yakni sesuai tradisi-tradisi tradisional warisan leluhur yang berbeda dengan tradisi yang dilakukan oleh umat Islam pada umumnya sehingga muncullah istilah *Mulud Adat*.

³⁷Kata *penegoq* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {pe-} pada morfem dasar {tegoq} ‘kuat’ sehingga menjadi {pe-} + {tegoq} → *penegoq* ‘penguat’.

yang dianggap sakral yang dibangun berdasarkan konsep religius. Dalam ritual *Mulud Adat*, variasi simbol-simbol sakral berupa wahana-wahana pendukung ritual dan keelokan performansi dipercaya dapat memantulkan daya pengetahuan spiritual.

Selain mencerminkan kepercayaan masyarakat Sasak Bayan terhadap kekudusan Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, perayaan ritual *Mulud Adat* juga mengekspresikan harapan untuk mendapatkan keberkahan. Artinya, dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat* terdapat dua hal yang diekspresikan secara bersamaan, yakni kepercayaan dan harapan. Hal ini selaras dengan Durkheim (1965:463) yang memandang ritual sebagai sarana implementasi kepercayaan dan cita-cita yang dihasilkan dan dinyatakan secara bersamaan.

Terkait hal ini, kami meminta penjelasan kepada Kiai Pengulu Bayan tentang alasan dilakukan ritual *Mulud* dan alasan dirayakann ritual *Mulud* secara adat. Ia menjelaskan bahwa alasan dilakukan ritual *Mulud* adalah sebagai wujud kecintaan kepada Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sebagai manusia suci dan mulia yang diutus oleh Allah *Subhahanahu wa ta'ala* dalam menyebarkan agama Islam sehingga kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* harus diagungkan. Selain itu, ia juga menandakan bahwa pelaksanaan *Mulud* selain sebagai wujud kecintaan kepada Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, juga sebagai pengejawantahan pemahaman terhadap hakikat awal kejadian manusia di dalam perut seorang ibu, yakni diawali proses bekunya gumpalan campuran sperma dan sel telur (ovum) di dalam rahim perempuan pada bulan pertama sejak dilakukan hubungan seksual. Gumpalan campuran sperma dan sel telur yang beku di dalam rahim pada bulan pertama itu kemudian berubah wujud menjadi darah yang dianggap sebagai cikal-bakal janin. Lebih lanjut ditanyakan bahwa pemahaman tersebut berkait-erat dengan selamatan yang dilakukan pada bulan-bulan sebelum bulan Rabiulawal, yakni selamatan *bubur petak* 'bubur putih' pada bulan Muharam sebagai gambaran bahwa laki-laki menghasilkan sel reproduksi berupa sperma berwarna putih dan selamatan *bubur abang* 'bubur merah' pada bulan Safar sebagai gambaran bahwa perempuan menghasilkan sel reproduksi berupa ovum berwarna merah. Dalam pada itu, ketika terjadi hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan, maka sperma dan ovum akan bercampur dan membeku menjadi darah di dalam rahim perempuan. Pembekuan tahap pertama setelah ber-

gabungnya sperma dan ovum di dalam rahim perempuan dipahami sebagai hakikat makna *Rabiulawal*. Jawaban untuk pertanyaan kedua, ia menjelaskan bahwa alasan dilakukan ritual *Mulud* secara adat (kebiasaan yang diwariskan oleh leluhur) adalah sebagai tabiat untuk menghormati dan mematuhi para pendahulu karena apabila dilanggar akan mendapat malapetaka, yakni roh-roh para leluhur akan melaknat mereka sehingga mereka tidak akan berhasil dalam segala pekerjaan yang mereka lakukan.

Berdasarkan penjelasan Kiai Pengulu Bayan di atas dapat dipahami, bahwa dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat* tersimpan balutan sudut pandang yang mendasari pelaksanaan ritual itu. *Pertama*, adanya kesadaran spiritual yang juga merefleksikan hidupnya batin masyarakat Sasak Bayan dalam meresapi, meyakini, dan mengukuduskan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sebagai insan “mulia” yang diutus oleh Allah *Subhanahu wa ta’ala* untuk semesta alam. *Kedua*, adanya dorongan naluriyah yang membentuk kesadaran emosional (reaksi psikologis) setiap anggota masyarakat adat untuk ingin terhindar atau tidak tercederai oleh tulah apabila tidak melaksanakan warisan leluhur. Dalam hal ini, setiap anggota masyarakat adat akan merasa nyaman atau merasa tidak akan terjadi apa-apa pada dirinya apabila telah melaksanakan ritual *Mulud Adat*, sebaliknya akan merasa tidak nyaman ataupun akan selalu memikirkan hal-hal buruk yang akan menimpa dirinya apabila tidak melaksanakan warisan leluhur. Sehubungan dengan hal ini, untuk menghindari terjadinya hal-hal buruk yang akan menimpa kehidupan, maka setiap anggota masyarakat adat selalu menumbuhkan kesadaran akan pentingnya perayaan ritual *Mulud Adat* sebagai wujud menjaga kelestarian warisan para pendahulu. Jadi, dapat dikatakan bahwa di satu sisi, perayaan ritual *Mulud Adat* dianggap sebagai momen yang kudus (sakral) dan pada sisi lainnya dianggap momen mengenang para leluhur.

Bagi umat Islam yang ada di Bayan ataupun daerah lainnya yang ada di Pulau Lombok sangat memercayai bulan *Rabiulawal* atau yang sering dikenal dengan bulan *Mulud* sebagai bulan yang kudus (sakral) karena di bulan itu lahirnya manusia yang paling mulia diantara semua manusia, yakni Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Hal inilah yang memantik warga mengambil berkah (keberuntungan) dari bulan itu. Umumnya, umat Islam di Pulau Lombok tidak hanya menyemarakkan bulan *Rabiulawal* dengan mengadakan kegiatan-kegiatan keagamaan, tetapi juga sebagai bulan

untuk menunaikan hajat. Dalam hal ini, sangat diyakini apabila hajat ditunaikan pada bulan *Rabiulawal* akan mendapatkan kerberkahan (keberuntungan), seperti menunaikan hajat sunatan untuk anak laki-laki (lihat juga Yuliana, 2018:61). Umat Islam, utamanya bagi orang tua yang memiliki bayi laki-laki, baik yang ada di kota maupun di kampung-kampung rata-rata memilih bulan *Rabiulawal* untuk sunatan bayi mereka terutama bayi yang sudah berumur dua tahun. Apabila pada saat bulan *Rabiulawal*, bayi belum berumur dua tahun, maka kadang-kadang sunatan bayi itu ditunda oleh orang tuanya dan menunggu bulan *Rabiulawal* berikutnya.

Selain sunatan, sebagian masyarakat Sasak memanfaatkan bulan *Mulud* sebagai momentum yang tepat untuk mencari ataupun meramu obat karena diyakini bahwa obat yang diramu ataupun yang didapat pada bulan *Mulud* akan jauh lebih mujarab. Terkait hal ini, kami sangat beruntung dapat menyaksikan sekelompok orang (dalam hitungan kami ada 16 orang) dari gubuk Boyotan Desa Gumantar, Kecamatan Bayan yang datang ke kediaman tetua adat Karang Salah pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2020. Pada waktu itu, mereka datang sehari sebelum hari puncak pelaksanaan ritual *Mulud*. Mereka datang dengan niat *saur sesangi* ‘bayar nazar’ untuk mencari obat yang akan digunakan untuk mengobati masyarakat adat yang ada di gubuk Boyotan apabila ada yang mengalami sakit. Mereka dipimpin oleh seorang perempuan yang merupakan pimpinan adat dari tokoh perempuan gubuk Boyotan. Mereka datang dengan membawa sajian nasi beserta lauk berupa daging ayam bakar panggang dan ikan asin yang ditaruh di atas *nare*. Selain itu, mereka juga membawa kelapa dan beberapa lembar tikar daun pandan. Sebelum mereka duduk di *berugaq* milik tetua adat Karang Salah, mereka mengelilingi *berugaq* sebanyak tujuh putaran. Dalam perkiraan kami, bahwa setiap orang yang datang bertamu pasti langsung duduk di *berugaq* ataupun di serambi rumah setelah bersalaman dengan pemilik rumah, tetapi pada waktu itu kami benar-benar terkesima melihat sekelompok orang yang datang bertamu yang tidak langsung duduk ataupun tidak langsung bersalaman dengan pemilik rumah, tetapi mereka langsung mengelilingi *berugaq*. Terkait hal ini, kami tidak menanyakan alasan dilakukannya hal itu. Akan tetapi, mungkin saja hal itu dilakukan sebagai tabiat mereka dalam mencari obat ataupun sebagai tabiat dalam menghormati rumah orang yang dianggap dapat memberi mereka obat. Setelah mengelilingi *berugaq*, mereka lalu bersalaman dengan tetua adat Karang Salah dan langsung duduk di *berugaq*.



Gambar 10 | Rombongan pencari obat dari Boyotan duduk di Beruqaq Tetua Adat Karang Salah (foto: Suliadi, 2020)

Pada saat duduk di *beruqaq*, perempuan yang menjadi pimpinan rombongan itu menjelaskan maksud kedatangan mereka, yakni dia sendiri sebagai tetua adat perempuan dari gubuk Boyotan mendapat wangsit untuk datang ke rumah tetua adat Karang Salah pada perayaan ritual *Mulud* adat dan meminta tetua adat Karang Salah untuk mendoakan air di Masjid Kuno Bayan pada malam puncak perayaan *Mulud* dan air itu akan diambil keesokan harinya oleh utusan dari Boyotan di rumah tetua adat Karang Salah. Air yang sudah didoakan itu disebut dengan istilah “bubus”. Air itu nantinya akan disimpan di rumah adat Boyotan dan akan digunakan sebagai obat apabila ada warga Boyotan yang sakit, misalnya sakit panas ataupun sakit yang disebabkan atas gangguan makhluk halus (kerasukan), maka air itu bisa dipakai untuk obat dengan cara diminum ataupun dicampur pada air yang digunakan untuk mandi. Dalam konteks ini, air yang telah didoakan itu dipercaya memiliki daya magis karena telah diresapi oleh kekuatan doa, lebih-lebih didoakan di tempat yang sakral (Masjid Kuno) dan didoakan pada bulan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sehingga air itu diyakini memiliki keberkahan.

Pada kenyataannya, setiap ritus dalam suatu budaya masyarakat, tidak dipraktikkan secara personal, tetapi melibatkan orang lain terutama kelompok pendukung ritus itu sendiri. Perihal ini juga diperlihatkan oleh masyarakat adat di Bayan. Setiap rangkaian kegiatan ritual tidak dilakukan sendirian, tetapi bersama-sama dengan orang lain. Setiap anggota masyarakat adat yang tinggal di suatu gubuk yang meskipun berjauhan dengan lokasi pusat pelaksanaan ritual, akan datang dengan sendirinya ke tempat pelaksanaan ritual walaupun tidak diundang secara resmi. Di sinilah kami melihat bahwa ritual *Mulud Adat* benar-benar dilaksanakan atas kesadaran pribadi setiap anggota masyarakat adat. Antara satu anggota masyarakat adat dengan anggota masyarakat adat lainnya terlihat bahagia ketika mereka bertemu di lokasi perayaan ritual. Apabila seorang anggota masyarakat adat yang mungkin karena setiap hari memiliki kesibukan tertentu sehingga menyebabkan dirinya jarang atau bahkan tidak pernah bertemu dengan kerabat atau keluarga, maka pelaksanaan ritual *Mulud Adat* itulah yang dijadikan sebagai momentum pertemuan mereka. Hal ini tampaknya sejirama dengan Clifford Geertz (1992:103) bahwa pelaksanaan ritus tidak hanya aktualisasi makna dalam berbagai ritual, tetapi juga sebagai sebuah interaksi sosial.

Seorang tetua adat masyarakat Desa Senaru yang juga merupakan *Toaq Lokaq* 'tetua' yang pada waktu itu bertugas sebagai penunggu rumah adat Desa Senaru menuturkan bahwa dirinya sangat gembira ketika perayaan ritual *Mulud Adat*. Kami pun bertanya tentang alasan yang membuat dirinya gembira. Ia mengatakan bahwa hampir selama setahun ia tidak pernah bertemu dengan keluarga dan tetua-tetua yang ada di Karang Bajo karena memang sebagai penunggu rumah adat tidak memiliki banyak waktu untuk keluar dari lingkungan rumah adat sehingga ia memanfaatkan pelaksanaan ritual *Mulud Adat* tidak hanya sebagai wujud kesyukuran atas kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* ataupun sebagai praktik kepatuhan terhadap leluhur, tetapi juga dimanfaatkan sebagai kesempatan untuk bertemu dengan keluarga dan tetua-tetua yang ada di Karang Bajo. Ritual *Mulud Adat* dianggap membuat dirinya dapat bertukar cerita dengan keluarga, tetua-tetua adat ataupun dengan anggota masyarakat lainnya.

Penetapan Tanggal Pelaksanaan Ritual *Mulud Adat*

Di Indonesia, perayaan ritual *Mulud* merupakan salah satu kegiatan agama yang dianggap sakral oleh umat Islam. Oleh karena itu,

untuk memberikan keleluasaan dan kenyamanan ataupun kekhidmatan kepada umat Islam dalam merayakan kegiatan agama tersebut, maka pemerintah Indonesia menetapkan perayaan ritual *Mulud* sebagai hari libur nasional. Pemerintah Indonesia sendiri menetapkan perayaan ritual *Mulud* tepat pada tanggal 12 Rabiulawal Hijriyah. Atas dasar keyakinan bahwa pada tanggal itulah Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* lahir. Namun demikian, umat Islam di berbagai daerah di Indonesia, misalnya umat Islam yang ada di Pulau Lombok, tidak hanya merayakan ritual *Mulud* pada tanggal 12 Rabiulwal Hijriyah, tetapi juga pada tanggal-tanggal yang lain setelah tanggal 12 hingga penghabisan bulan Rabiulawal.

Di Pulau Lombok, fenomena menunjukkan bahwa umat Islam di berbagai desa ataupun di kampung-kampung pedalaman merayakan ritual *Mulud* pada tanggal yang berbeda (tidak serentak pada tanggal 12 Rabiulawal). Mereka merayakan ritual *Mulud* pada tanggal yang berbeda dengan alasan yang beragam, misalnya supaya mereka yang ada di desa atau kampung yang satu dapat mengundang keluarga mereka yang ada di desa atau di kampung lainnya. Dengan kalimat lain, banyak warga desa atau warga kampung mengadakan ritual *Mulud* pada tanggal atau hari yang berbeda supaya dapat memenuhi undangan ritual *Mulud* keluarga mereka yang ada di desa atau kampung lain. Hal tersebut menunjukkan bahwa umat Islam di Pulau Lombok tidak hanya menjadikan bulan Rabiulawal sebagai momentum merayakan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, tetapi juga sebagai momentum dalam memelihara dan mempererat jalinan hubungan (silaturahmi), baik dengan saudara, keluarga, maupun kerabat. Dalam konteks ini, kami mengambil contoh masyarakat di satu desa yang ada di KLU, yakni masyarakat Desa Sigar Penjalin. Di desa tersebut, meskipun secara administratif umat Islam hidup dalam satu desa, tetapi hampir dalam setiap perayaan ritual *Mulud* menunjukkan bahwa umat Islam yang tinggal di dusun yang satu dan umat Islam yang tinggal di dusun lainnya merayakan ritual *Mulud* pada tanggal atau hari yang berbeda (bandingkan dengan Bartholomew, 2001:121). Umat Islam di desa tersebut merayakan ritual *Mulud* di masjid masing-masing. Memang dalam kenyataannya kami melihat bahwa hampir di setiap dusun ada masjid yang sengaja dibangun oleh jamaah di masing-masing dusun itu dengan tujuan memberi kemudahan dalam melaksanakan ibadah termasuk juga memudahkan dalam merayakan hari besar Islam, seperti perayaan ritual *Mulud*. Ritual *Mulud* diadakan pada hari atau tanggal yang berbeda tidak disebabkan atas bedanya masjid antara

umat Islam yang ada di dusun yang satu dan umat Islam yang ada di dusun yang lain, tetapi lebih pada keinginan untuk bisa saling undang, supaya dapat bertemu dengan keluarga yang ada di dusun yang lain.

Umat Islam di Pulau Lombok tidak hanya merayakan *Mulud* dengan berpedoman pada kalender Islam (tahun hijriah) yang berdasarkan ketetapan hitungan yang dilakukan oleh pemerintah, tetapi juga bersandar pada kalender Jawa yang mereka sebut dengan istilah kalender *wariga* terutama masyarakat adat.³⁸ Penghitungan kalender *wariga* pada dasarnya tetap berdasarkan revolusi bulan terhadap bumi (tahun kamariah). Meskipun demikian, sistem penanggalan pada kalender *wariga* (penentuan tanggal satu pada setiap bulan hijriah) tidak sama dengan sistem penanggalan kalender hijriah yang ditetapkan oleh pemerintah, yakni penanggalan kalender *wariga*, telat (mundur) tiga hari dari penanggalan yang ditetapkan pemerintah. Ihwal inilah yang menyebabkan masyarakat adat di Pulau Lombok (khususnya masyarakat adat di Bayan) selalu merayakan hari-hari besar Islam termasuk perayaan *Mulud*, yakni tiga hari setelah perayaan secara nasional yang ditetapkan oleh pemerintah (tiga hari setelah tanggal 12 Rabiulawal: tanggal 15 Rabiulawal).

Terkait pelaksanaan *Mulud Adat* yang diselenggarakan pada tanggal 15 Rabiulawal, Kiai Pengulu Bayan (AS) menjelaskan, bahwa hal itu dilakukan tidak hanya atas dasar mengikuti jejak leluhur yang melaksanakan pada tanggal tersebut, tetapi juga pelaksanaan *Mulud Adat* pada tanggal tersebut dimaknai secara spiritual. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa tanggal 15 Rabiulawal merupakan bulan purnama (*fool moon*) yang mana pada tanggal itu bulan terlihat bulat sempurna dengan sinar yang indah dan terang sehingga dapat menerangi bumi. Keindahan dan terangnya sinar rembulan pada tanggal tersebut diasosiasikan sebagai simbol atas kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* yang memiliki akhlak indah (mulia) dan ajaran yang dibawa merupakan penerang bagi seluruh umat manusia. Selain itu, ia juga menjelaskan bahwa pelaksanaan *Mulud Adat* pada tanggal tersebut juga berkaitan dengan pelaksanaan kegiatan *temetian* yang dilaksanakan pada malam hari (malam puncak ritual *Mulud Adat*) di halaman Masjid Kuno. Oleh karena kegiatan *temetian* dilaksanakan pada malam hari tanpa lampu

³⁸ Kalender *wariga* (hari pasaran) juga dikenal oleh masyarakat Sasak Bayan dengan istilah kalender *sereat* karena selalu dijadikan sebagai pedoman dalam merayakan ritual agama.

penerang, maka dengan sinar rembulan yang terang pada bulan purnama setidaknya dapat menerangi kegiatan tersebut.

Implementasi sistem penanggalan kalender *wariga* oleh umat Islam yang tergabung dalam kelompok masyarakat adat, khususnya Masyarakat Adat Bayan (MAB) diprediksi sejak penyebaran agama Islam oleh mubalig (Wali Songo) dari Pulau Jawa pada abad ke-16. Dalam kalender *wariga*, terdapat tiga unsur yang dijadikan acuan, yakni *ton* ‘tahun’, *ulan* ‘bulan’, dan *dina* ‘hari’. Jumlah *ton* ‘tahun’ dalam kalender *wariga* adalah 8 (delapan) yang disebut dengan satu windu, yakni *Alip*, *Ehè*, *Jimawal*, *Cè*, *Dal*, *Bè*, *Wau*, dan *Jimahir*. Setiap perputaran satu tahun terdiri atas 12 (dua belas) bulan dengan memedomani nama bulan pada kalender Islam, yakni Muharam, Safar, Rabiulawal, Rabiulakhir, Jumadilawal, Jumadilakhir, Rajab, Syakban, Ramdan, Syawal, Zulkaidah, dan Zukhaji. Untuk jumlah *dina* ‘hari’ sama dengan jumlah hari dalam satu minggu, yakni 7 (tujuh hari), tetapi urutannya mulai dari hari yang dianggap suci (raja hari), yakni hari Jumat → Jumat, Sabtu, Ahad, Senin, Selasa, Rabu, dan Kamis. Dalam upaya memudahkan untuk mengingat jumlah *ton* ‘tahun’, *ulan* ‘bulan’, dan *dina* ‘hari’ tersebut, tetua-tetua masyarakat adat Bayan memiliki cara tersendiri, yakni untuk jumlah tahun, disebut dengan istilah *ton baluq* ‘delapan tahun’, jumlah bulan disebut dengan istilah *ulan dua olas* ‘dua belas bulan’, dan jumlah hari disebut dengan istilah *dina pituq* ‘tujuh hari’.

Dalam penghitungan kalender *wariga*, setiap *ton* ‘tahun’, *ulan* ‘bulan’, dan *dina* ‘hari’ memiliki *naptu* (Jawa: *neptu*), yakni nilai dalam bentuk angka latin. Pemberian *naptu* itu bertujuan memudahkan dalam penghitungan penanggalan khususnya penentuan jatuhnya tanggal 1 (satu) pada setiap bulan dalam tahun yang berbeda sehingga pelaksanaan ritual ataupun perayaan hari besar Islam tepat dilaksanakan sesuai dengan tanggal yang diyakini. *Naptu* untuk *ton* ‘tahun’, *ulan* ‘bulan’, dan *dina* ‘hari’ pada kalender *wariga* dapat dilihat pada tabel berikut.

No.	Nama <i>Ton</i>	<i>Naptu</i>
1	<i>Alip</i>	1
2	<i>Ehè</i>	5
3	<i>Jimawal</i>	3
4	<i>Cè</i>	7
5	<i>Dal</i>	4

6	<i>Bè</i>	2
7	<i>Wau</i>	6
8	<i>Jimahir</i>	3

Tabel 1 | *Naptu Ton*

No	Nama <i>Ulan</i>	<i>Naptu</i>
1	<i>Muharam</i>	7
2	<i>Safar</i>	2
3	<i>Rabiulawal</i>	3
4	<i>Rabiulakhir</i>	5
5	<i>Jumadilawal</i>	6
6	<i>Jumadilakhir</i>	1
7	<i>Rajab</i>	2
8	<i>Syakban</i>	4
9	<i>Ramdan</i>	5
10	<i>Syawal</i>	7
11	<i>Zulkaidah</i>	1
12	<i>Zulhaji</i>	3

Tabel 2 | *Naptu Ulan*

No	Nama <i>Dina</i>	<i>Naptu</i>
1	Jumat	6
2	Sabtu	9
3	Ahad	5
4	Senin	4
5	Selasa	3
6	Rabu	7
7	Kamis	8

Tabel 3 | *Naptu Dina*

Berdasarkan tabel-tabel di atas dapat dipahami bahwa setiap nama *ton* ‘tahun’, *ulan* ‘bulan’, dan *dina* ‘hari’ memiliki *naptu* ‘nilai’ yang dijadikan sebagai pedoman (acuan) dalam menentukan *bulan tioq* ‘kemunculan bulan’, yakni penentuan tanggal satu, penentuan tanggal pelaksanaan hari besar Islam, ataupun penentuan hari baik. Sebagai contoh, dalam menentukan tanggal satu Muharam pada tahun Alip, maka penghitungannya adalah *naptu* ‘nilai’ tahun Alip ditambah *naptu* ‘nilai’ bulan Muharam: $1 + 8 = 9$. Setelah itu, penentuan tanggal satu Muharam pada tahun Alip dilakukan dengan menghitung maju jumlah hari (sembilan hari: harus sesuai dengan hasil penjumlahan *naptu* ‘nilai’ tahun alip dan bulan Muharam)

yang diawali dari hari Jumat: (1) Jumat, (2) Sabtu, (3) Ahad, (4) Senin, (5) Selasa, (6) Rabu, (7) Kamis, (8) Jumat, dan (9) Sabtu. Dalam pada itu, dapat ditentukan bahwa tanggal 1 Muharam pada tahun Alip adalah jatuh pada hari Sabtu.

Dalam merayakan *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* 1441 H atau tahun 2019 M yang dilaksanakan pada tanggal 12 Rabiulawal pun tetap berpedoman atau mengacu pada rumus di atas. Tahun 1441 H atau tahun 2019 M dalam kalender *wariga* merupakan *ton* 'tahun' *wau*. Dalam pada itu, untuk menentukan tanggal pelaksanaan *Mulud Adat*, maka yang dilakukan pertama adalah menentukan tanggal 1 (satu) Rabiulawal, yakni dengan cara menghitung *naptu* 'nilai' tahun *Wau* ditambah *naptu* 'nilai' bulan *Rabiulawal*: $6 + 3 = 9$, sehingga *bulan tioq* 'kemunculan bulan' pada bulan Rabiulawal adalah hari Sabtu (dihitung maju sembilan hari mulai dari hari Jumat: disesuaikan dengan hasil penjumlahan *naptu* tahun *Wau* dan bulan Rabiulawal). Setelah itu, ditentukan tanggal 12 Rabiulawal (karena perayaan *Mulud* dilaksanakan tepat pada tanggal 12 Rabiulawal), yakni dengan menghitung maju 12 (dua belas) hari yang dimulai dari hari *bulan tioq* 'tanggal satu' Rabiulawal, yakni hari Sabtu: (1) Sabtu, (2) Ahad, (3) Senin, (4) Selasa, (5) Rabu, (6) Kamis, (7) Jumat, (8) Sabtu, (9) Ahad, (10) Senin, (11) Selasa, dan (12) Rabu. Oleh karena itu, dapat ditentukan bahwa tanggal 12 Rabiulawal pada tahun *Wau* atau pada waktu itu bertepatan dengan tahun 1441 H atau tahun 2019 M, jatuh pada hari Rabu sehingga *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* akan dirayakan pada hari Rabu. Dalam hal ini, penentuan tanggal tanggal 12 Rabiulawal berdasarkan penghitungan kalender *wariga* mundur tiga hari dari penghitungan tahun Hijriah oleh pemerintah. Pada tahun 2019 M, pemerintah Indonesia secara resmi menetapkan tanggal 12 Rabiulawal pada tanggal 9 November (hari Sabtu), sedangkan masyarakat adat Bayan menetapkan tanggal 12 Rabiulawal pada tanggal 13 November (hari Rabu).

Seseorang yang mengetahui cara penghitungan kalender *Wariga* atau kalender *Sereat*, maka ia bisa mengetahui hari pelaksanaan ritual *Mulud Adat* atau ritual lainnya pada tahun-tahun berikutnya. Sebagai contoh, apabila seseorang ingin mengetahui tanggal atau hari pelaksanaan ritual *Mulud Adat* tahun 2022, maka langkah pertama yang dilakukan adalah mengetahui nama *ton* 'tahun' kalender *wariga* pada tahun 2022 beserta *naptunya* 'nilai angkanya', yakni tahun Ehe dengan *naptu* 'nilai angka' (5). Kemudian, nilai tahun ehe itu ditambahkan dengan nilai bulan Rabiulawal untuk menentukan

bulan tioq atau tanggal satu Rabiulawal, yakni $5 + 3 = 8$. Kemudian, menghitung hari sebanyak delapan hari yang diawali dari hari Jumat: Jumat, Sabtu, Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, dan Jumat (delapan hari) sehingga tanggal satu Rabiulawal pada tahun Ehe jatuh pada hari Jumat. Setelah itu, untuk menentukan tanggal 12 Rabiulawal atau hari pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, maka dihitung dua belas hari yang dimulai dari tanggal satu tahun Ehe itu, yakni dihitung dari hari Jumat: Jumat, Sabtu, Ahad, Senin, Selasa, Rabu, Kamis, Jumat, Sabtu, Ahad, Senin, dan Selasa (12 hari) sehingga ritual *Mulud Adat* pada tahun 2022 jatuh pada hari Selasa.

Menurut para *toaq lokaq* ‘tetua’ masyarakat adat Bayan, apabila mereka tidak mengikuti sistem penanggalan yang diwariskan oleh *bapug baloq* ‘leluhur’ mereka dalam setiap penentuan hari-hari besar Islam ataupun dalam penentuan *ando ayu* ‘hari baik’ (dikenal juga dengan istilah penentuan *dewasa*), maka mereka akan mendapat tulah. Terkait hal ini, Kiai Pengulu Bayan menandakan bahwa ada dampak negatif (kesialan) yang akan terjadi apabila pelaksanaan ritual, pelaksanaan hari besar Islam ataupun penentuan *ando ayu* ‘hari baik’ tidak mengikuti sistem penanggalan yang diwariskan oleh *bapug baloq* ‘leluhur’ mereka. Dampak negatif (kesialan) yang dimaksud dapat berupa akan terjadi kekacauan pada saat berlangsungnya ritual, adanya kerusakan pada benda-benda yang digunakan pada saat ritual, dan kegiatan-kegiatan yang dilakukan di luar tanggal yang dianggap baik akan menyebabkan *jentaka* ‘kesialan’.

Rangkaian dan Proses Kegiatan *Mulud Adat*

Dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat* di Desa Bayan Beleq dan Desa Karang Bajo, ada beberapa gubuk yang memiliki peran penting, yakni Gubuk Timuq Orong, Gubuk Bat Orong, Gubuk Karang Bajo, Gubuk Kiai Pengulu, Gubuk Kiai Ketif, Gubuk Kiai Lebè, Gubuk Karang Salah, dan Gubuk Pelawangan. Selain gubuk-gubuk tersebut, banyak juga gubuk-gubuk lain, seperti Loloan, Senaru, Ruaq Bangket, Terantapan, Lokoq Aur, Loang Godek dan lainnya yang secara silsilah masih bagian dari gubuk-gubuk utama tersebut. Menurut Kiai Pengulu Bayan, keberadaan gubuk-gubuk tersebut yang meskipun secara administratif ada di desa yang berbeda, tetapi dalam setiap pelaksanaan ritual adat, masyarakat dari gubuk-gubuk tersebut akan bersatu. Hal itu disebabkan atas kesadaran mereka bahwa mereka hanya berbeda tempat tinggal, tetapi pada dasarnya

mereka adalah satu komunitas adat dengan satu masjid peninggalan leluhur, yakni masjid kuno yang ada di Desa Bayan Beleq. Untuk masyarakat adat yang ada di Desa Loloan, meskipun di sana juga diadakan perayaan ritual *Mulud Adat*, tetapi mereka tetap mengikuti perayaan *Mulud Adat* di Bayan Beleq dan bergabung dengan masyarakat adat yang ada di gubuk Kiai Pengulu. Masyarakat adat dari gubuk lainnya, seperti dari gubuk Senaru, Ruaq Bangket, Terantapan, Lokoq Aur, Loang Godek, dan lainnya juga akan datang ke gubuk Karang Bajo untuk ikut merayakan ritual *Mulud Adat*. Begitu juga dengan keturunan-keturunan masyarakat adat yang berasal dari gubuk Bat Orong, gubuk Timuq Orong, gubuk Karang Salah, gubuk Kiai Ketif, gubuk Kiai Lebè, dan gubuk Pelawangan yang notabene tinggal berjauhan dari gubuk-gubuk tersebut (misalnya tinggal di dusun atau desa lain akibat menikah ataupun migrasi), maka pada waktu pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, mereka akan pulang ke gubuk-gubuk tersebut yang dalam istilah masyarakat Bayan dikenal dengan istilah *ulèq nyerèat* [baca: ulè? ñərèat] yang berarti ‘pulang merayakan syariat ritual agama’.³⁹ Penggunaan istilah *ulèq nyerèat* ini mengindikasikan bahwa pelaksanaan ritual *Mulud Adat* memang dilaksanakan atas adanya perintah Raja Bayan tempo dulu sehingga orang-orang yang tergabung dalam komunitas masyarakat adat yang letaknya berjauhan dengan gubuk-gubuk tersebut akan tetap pulang ke gubuk-gubuk tersebut untuk merayakan ritual *Mulud Adat* bersama keluarga dan tokoh masyarakat.

Pimpinan adat dan masyarakat di setiap gubuk pada kenyataannya tidak melaksanakan kegiatan ritual *Mulud Adat* dengan jumlah rangkaian kegiatan yang sama. Artinya, suatu kegiatan yang dilaksanakan oleh gubuk yang satu, belum tentu dilaksanakan oleh gubuk lain. Misalnya, kegiatan memotong hewan di Masjid Kuno yang dilakukan setelah kegiatan *temetian*, tidak dilakukan oleh semua gubuk, tetapi hanya dilakukan oleh kelompok masyarakat adat dari gubuk Bayan Timur dan Bayan Barat. Untuk lebih memahami rangkaian dan proses pelaksanaan ritual *Mulud Adat* Bayan, dapat disimak pada uraian catatan etnografis berikut ini.

³⁹ Istilah *nyerèat* yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak di Bayan identik dengan istilah *menggama* yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Lombok Utara lainnya, misalnya di Kecamatan Pemenang dan Tanjung. Istilah *menggama* juga merujuk pada makna ‘perayaan ritual agama’.

Masyarakat Sasak di Bayan memiliki istilah khusus untuk menyebut hari sebelum dan hari puncak pelaksanaan ritual *Mulud*. Sehari sebelum hari puncak ritual disebut dengan istilah *Ando Taekan Mulud* yang berarti ‘hari kenaikan Maulid’, sedangkan hari puncak perayaan disebut dengan istilah *Ando Mulud* yang berarti ‘hari puncak Maulid’. Berdasarkan pengamatan, beberapa hari atau sehari sebelum pelaksanaan kegiatan *Mulud*, pimpinan adat dan masyarakat di setiap gubuk melakukan kegiatan mengumpulkan bahan-bahan yang dibutuhkan, misalnya mengumpulkan kelapa, padi, bumbu masak, kayu bakar, dan lainnya. Kegiatan mengumpulkan bahan-bahan keperluan ritual *Mulud Adat* tersebut disebut oleh masyarakat setempat dengan istilah kegiatan menyiapkan *Kayuq Aiq*. Frasa *Kayuq Aiq* secara sintaksis merupakan frase nomina (FN) yang terbentuk atas gabungan kata benda, yakni *kayuq* yang secara literal berarti ‘kayu’ dan *aiq* yang secara literal berarti ‘air’. Dalam konteks perayaan ritual *Mulud Adat*, menyiapkan *Kayuq Aiq* tidak berarti hanya menyediakan kayu bakar ataupun menyiapkan air, tetapi lebih dari itu, yakni menyediakan semua bahan-bahan yang dibutuhkan untuk menyokong kelancaran kegiatan ritual.

Salah satu kegiatan yang dilakukan pada kegiatan mengumpulkan *Kayuq Aiq* adalah kegiatan *nunang pare* ‘menurunkan padi’ atau disebut juga dengan istilah *menguluh*, yakni menurunkan padi dari tempat penyimpanan, misalnya dari *gelèng* ataupun dari *sambi*.⁴⁰ Padi yang disimpan di kedua tempat tersebut adalah jenis padi lokal yang selalu ditanam oleh masyarakat setempat setiap tahun dan jenis

⁴⁰*Gelèng* atau *sambi* dalam istilah bahasa Indonesia disebut lumbung, yakni bangunan kecil yang digunakan oleh masyarakat Sasak sebagai tempat menyimpan hasil panen berupa padi (terutama *pare bulu* ‘padi bulu’). Kedua bangunan kecil itu biasanya diposisikan di belakang ataupun di samping rumah. Kedua bangunan itu memiliki empat buah tiang dari kayu. Namun demikian, tiang kedua bangunan itu memiliki perbedaan, yakni *gelèng* memiliki sumbu bundar diujung tiang bagian atas, sedangkan *sambi* tidak memiliki sumbu bundar. Kira-kira 170 cm dari sendi tiang kedua bangunan itu dibuatkan lantai dari bambu ataupun kayu dan empat sisi (bidang) ditutup dengan menggunakan pagar bambu. Pintu kedua bangunan itu rata-rata diposisikan di sebelah utara. *Gelèng* selain digunakan sebagai tempat menyimpan *pare bulu* ‘padi bulu’, juga dibuatkan lantai di bagian bawah (tepat di atas cendi: kira-kira 40 cm atas cendi) sehingga *gelèng* sering juga difungsikan sebagai tempat duduk santai, tempat makan, tempat menerima tamu, tempat diskusi, tempat menaruh perabot rumah tangga, dan lainnya. *Gelèng* atau *sambi* biasanya beratap ilalang, tetapi dewasa ini memperlihatkan banyak warga menggunakan atap seng atau asbes yang disebabkan susah mencari ilalang: lokasi-lokasi tempat tumbuhnya ilalang banyak dijadikan sebagai ladang.

padi itulah yang digunakan pada setiap kegiatan ritual. Masyarakat Bayan menyebut jenis padi tersebut dengan istilah *pare bulu* yang secara harfiah berarti ‘padi berbulu’. Istilah itu dilekatkan atas ciri khas *pare bulu* itu sendiri, yakni bulirya yang berbulu. Dalam catatan I Made Netra (2011) dijelaskan, bahwa penanaman *pare bulu* oleh masyarakat adat Bayan tidak lepas atas mitos keberadaan *pare bulu* itu sendiri. Dalam hal ini, mitos *pare bulu* merupakan sebuah cerita turun-temurun yang dijadikan sebagai pedoman oleh masyarakat Sasak Bayan dalam menata kembali kehidupan seperti semula yang dianggap lebih baik (bandingkan dengan Uhi, 2016:143). Dalam mitos *pare bulu*, diceritakan bahwa pada zaman dahulu sejak kali pertama *pare bulu* ditanam di daerah Bayan, masyarakat adat Bayan yang menanam merasa enggan (malas) untuk merawat *pare bulu* yang mereka tanam. Hal itu disebabkan atas warna *pare bulu* yang mereka tanam terlihat berwarna kehitaman sehingga *pare bulu* dianggap tidak bisa menjadi sumber kehidupan. Akibat tidak dirawat, *pare bulu* yang ditanam tidak bisa tumbuh subur sehingga roh *pare bulu* itu tersinggung bercampur sedih dan merasa dirinya tidak memiliki pengasuh sehingga roh *pare bulu* menganggap dirinya sebagai *anak ioq* ‘anak yatim piatu’. Roh *pare bulu* itu kemudian berubah wujud menjadi tumbuh-tumbuhan dengan beragam jenis yang tumbuh subur di sawah dan di ladang dan berbuah banyak. Hal itu membuat masyarakat adat Bayan sangat senang dan memanfaatkan buah dari buah-buahan itu untuk dimakan dan dijual sebagai pengganti beras sehingga menyebabkan masyarakat adat Bayan pada masa itu berhenti menanam *pare bulu*, tetapi diganti dengan menanam buah-buahan dan umbi-umbian. Akan tetapi, akibat memakan buah-buahan itu, banyak masyarakat adat Bayan yang sakit bahkan tidak sedikit yang meninggal. Atas dasar ini, ada warga masyarakat adat Bayan pergi mencari orang linuih yang dapat mengetahui penyebab banyaknya orang sakit dan meninggal itu. Orang linuih yang dijumpai oleh seorang warga masyarakat adat Bayan itu mengatakan bahwa penyebab atau sumber terjadinya malapetaka di lingkungan masyarakat adat Bayan adalah tumbuh-tumbuhan yang tumbuh subur di sawah dan ladang yang buahnya selalu dijadikan makanan pokok oleh warga karena buah-buahan itu merupakan perubahan wujud roh *pare bulu*. Orang linuih itu menyarankan, malapetaka di lingkungan masyarakat adat Bayan akan hilang apabila *pare bulu* ditanam kembali dan dipelihara selayaknya memelihara manusia. Atas saran orang linuih tersebut, pemimpin dan masyarakat adat Bayan kembali menanam *pare bulu* dan memeliharanya dengan baik,

mulai dari proses tanam, panen hingga penyimpanannya. Sejak ditanam kembali, *pare bulu* tumbuh subur dan hasilnya melimpah sehingga membawa keberkahan dan keberuntungan bagi masyarakat adat Bayan sehingga *pare bulu* kemudian dijuluki *inaq seriti* dan *amaq seriti* yang berarti ‘ibu dan bapak pemelihara rizki’.



Gambar 11 | Bangunan *Gelèng* (Foto: Suliadi)

Masyarakat Sasak di Bayan menganggap beras hasil *pare bulu* ‘padi bulu’ memiliki rasa yang tidak ada duanya (paling enak di antara jenis beras lainnya), warnanya sangat putih dan beraroma harum sehingga masyarakat setempat juga kerap menyebut *pare bulu* ‘padi bulu’ dengan istilah metaforis, yakni “naq emas sari kuning” ‘ibu emas sari kuning’. Masyarakat Bayan mengibaratkan *pare bulu* ‘padi bulu’ laksana emas yang tidak ada campurannya sehingga memiliki warna yang sangat kuning. Artinya, bahwa *pare bulu* ‘padi bulu’ merupakan induk dari semua padi yang tiada banding warna dan rasanya dan mengandung pati (karbohidrat)

sangat bermanfaat untuk kesehatan (kejayaan) tubuh. Selain itu, masyarakat setempat juga percaya bahwa pelaksanaan ritual adat apa pun tanpa ada nasi dari beras jenis *pare bulu*, maka akan menyebabkan kesakralan ritual yang dilaksanakan menjadi hampa (kering) bahkan dipercaya dapat mendatangkan tulah pada saat pelaksanaan ritual.



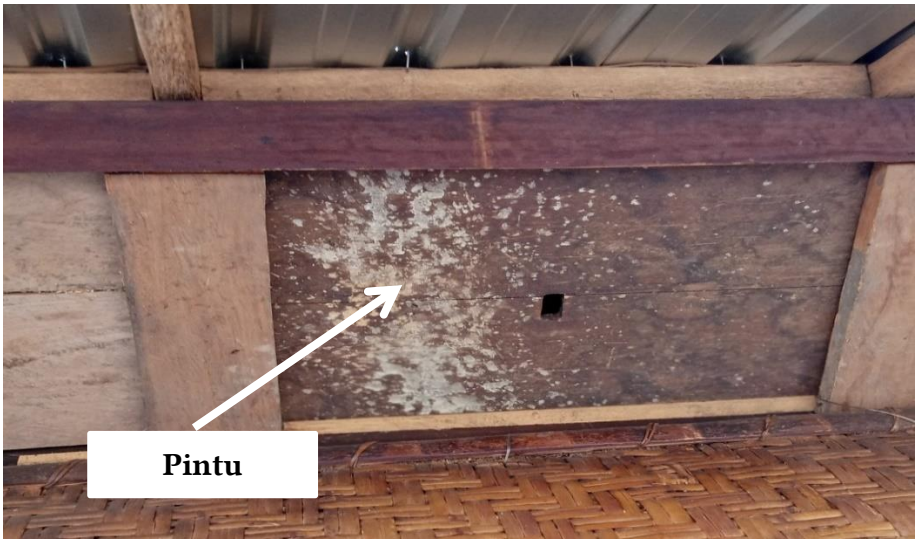
Gambar 12 | Bangunan *Sambi* (Foto: Rudi)

Di sini perlu dijelaskan bahwa *pare bulu* ‘padi bulu’ yang disimpan di *gelèng* ataupun di *sambi* adalah bukan kumpulan buliran padi yang sudah rontok dari tangkainya ataupun buliran yang sudah dimasukkan ke dalam karung, tetapi yang disimpan adalah padi-padi yang masih tergabung dengan tangkainya. Tangkai-tangkai *pare bulu* ‘padi bulu’ itu disatukan yang kira-kira kumpulan tangkai itu sebesar satu lingkaran kepala tangan orang dewasa, kemudian diikat dengan tali bambu. Satu ikat *pare bulu* ‘padi bulu’ disebut oleh masyarakat setempat dengan istilah “secekel” [baca: səcəkəl] ‘seikat’. Jumlah ikat *pare bulu* ‘padi bulu’ yang disimpan di kedua tempat itu oleh masing-masing orang dengan jumlah berbeda, yakni ada yang puluhan bahkan ada yang ratusan atau bahkan bisa lebih (sangat bergantung pada banyaknya hasil panen). *Pare bulu* ‘padi bulu’ yang

disimpan di kedua tempat tersebut sewaktu-waktu akan diambil lagi oleh pemiliknya ketika persediaan beras di dapur sudah menipis, ketika perayaan ritual adat, ataupun diambil sebagai benih untuk ditanam kembali.

Kegiatan *tunang pare* ‘menurunkan padi’ atau mengambil *pare bulu* dari *gelèng* atau dari *sambi* pada ritual *Mulud Adat* tidak memiliki ketentuan waktu yang baku. Kegiatan itu tampak dilakukan menjelang hari pelaksanaan ritual *Mulud Adat* (tiga hari, dua hari bahkan satu hari sebelum pelaksanaan ritual). Kegiatan *tunang pare* ‘menurunkan padi’ paling tidak melibatkan dua orang, yakni satu orang bertugas naik ke *gelèng* atau *sambi* untuk menurunkan padi bulu dan satu orang menunggu di bawah yang bertugas mengambil padi bulu yang diturunkan oleh orang yang naik dan menaruh padi-padi yang diturunkan itu di wadah yang disiapkan.

Berdasarkan pengamatan yang kami lakukan di gubuk Karang Salah (2019), kegiatan *menguluh* atau *tunang pare* ‘menurunkan padi’ dilakukan dua hari sebelum pelaksanaan ritual. Kegiatan menurunkan atau mengambil *pare bulu* ‘padi bulu’ dari *gelèng* atau *sambi* tidak dilakukan dengan sembarang cara. Dalam hal ini, kegiatan *tunang pare* ‘menurunkan padi’ itu dilakukan dengan cara tertentu oleh laki-laki dengan berpakaian adat, yakni mengenakan *sapuq* ‘ikat kepala’ dan sarung berupa *londong abang* ‘sarung merah’ yang memiliki rambu atau sarung lainnya. Dalam hal ini, orang yang wajib memakai pakaian adat pada saat kegiatan penurunan padi adalah orang yang naik ke *gelèng* atau *sambi*, sedangkan orang yang berada di bawah *gelèng* atau *sambi* yang bertugas menaruh padi pada wadah yang disiapkan, tidak diwajibkan memakai pakaian adat. Selain laki-laki, perempuan juga bisa terlibat pada kegiatan *tunang pare* ‘menurunkan padi, tetapi perempuan tidak boleh naik ke *gelèng* atau *sambi*, hanya menunggu di bawah untuk membantu melepas padi dari tali dan menaruh *pare bulu* ‘padi bulu’ ke bakul atau wadah lainnya yang telah disiapkan. Tetapi, perempuan yang boleh terlibat dalam kegiatan tersebut adalah perempuan yang suci, yakni tidak dalam keadaan haid.

Gambar 13 | Pintu *Gelèng* (Foto: Suliadi, 2021)

Pada tanggal 11 November 2019 atau bertepatan dengan tanggal 10 Rabiul Awal, tetua adat Karang Salah menurunkan *pare bulu* ‘padi bulu’ untuk digunakan pada ritual *Mulud Adat*. Kegiatan itu ia dilakukan pada pagi hari sekitar pukul 08.15 WITA. Ia mengenakan pakaian adat lengkap. Ia membawa tangga kayu menuju belakang rumahnya, diikuti oleh istrinya membawa bakul besar yang akan digunakan sebagai wadah *pare bulu* ‘padi bulu’. Tangga kayu yang ia bawa digunakan sebagai tangga untuk naik ke *gelèng*. Tangga kayu itu diletakkan di dinding *gelèng* sebelah utara dengan posisi agak miring. Setelah itu, ia melakukan *madep* ‘menghaturkan cipta’ sembari berdoa, kemudian naik dan masuk ke *gelèng*.⁴¹ Setelah ia masuk ke dalam *gelèng*, *anjah kayuq* ‘tangga kayu’ itu digeser agak ke

⁴¹Pintu *gelèng* ataupun *sambi* terbuat dari kayu. Posisi pintu *gelèng* ataupun *sambi* tidak seperti posisi pintu rumah atau pintu dapur. Pintu rumah atau dapur pasti diposisikan di sisi bagian depan atau samping, tetapi pintu *gelèng* ataupun *sambi* di posisikan di langit-langit yang ada di atas sisi bagian utara. Apabila ingin membuka pintu *gelèng* ataupun pintu *sambi*, maka dilakukan dengan cara menggeser pintu itu ke kiri atau ke kanan. Di tengah-tengah pintu *gelèng* ataupun pintu *sambi* biasaya dibuatkan lubang kecil (kira-kira ukuran bisa masuk tiga jari) untuk memudahkan menggeser pintu ketika masuk atau ketika menutup kembali. Akan tetapi, ada juga pintu *gelèng* ataupun pintu *sambi* yang tidak dibuatkan lubang, tetapi dibuatkan sejenis gagang dan itulah yang akan dipegang ketika mau menggeser pintu.

samping oleh istrinya supaya tidak menghalangi proses penurunan padi.

Untuk diketahui, di dalam *gelèng* tersimpan banyak *cekelan* ‘ikatan’ *pare bulu*. Ada yang ditaruh di lantai *gelèng* dengan diberikan alas dan ada juga yang ditaruh di bagian atas. *Pare bulu* yang ada di lantai itu tertata dengan rapi dan di tengah-tengah kumpulan *pare bulu* ‘padi bulu’ itu ada beberapa *cekel* ‘ikat’ induk *pare bulu* ‘padi bulu’ yang disebut dengan *inan mas sari kuning* ‘ibunya mas sari kuning’ atau sering disebut juga dengan istilah “ina-ina” ‘induk’ dan *pare bulu* ‘padi bulu’ yang mengelilingi induk *pare bulu* ‘padi bulu’ itu disebut “anak naq mas sari kuning” ‘anakna ibu sari kuning’. Terkait hal ini, tetua adat Karang Salah (RG) menjelaskan, bahwa induk *pare bulu* ‘padi bulu’ merupakan *pare bulu* ‘padi bulu’ pilihan yang secara fisik memang bagus-bagus (tidak ada cacat) yang diambil kali pertama pada saat panen dan harus disimpan karena akan dijadikan sebagai bibit pada saat musim tanam. Induk *pare bulu* ‘padi bulu’ itu tidak boleh dimasak ataupun bila diambil untuk dimasak, tetapi tidak boleh dihabiskan karena apabila habis (tidak ada sisa untuk ditanam kembali), dipercaya dapat mendatangkan malapetaka bagi pemiliknya, yakni apabila kembali menanam *pare bulu* ‘padi bulu’, maka *pare bulu* ‘padi bulu’ yang ditanam itu tidak bisa tumbuh subur bahkan akan terkena penyakit.

Sebelum *pare bulu* ‘padi bulu’ diturunkan dari *gelèng*, tetua adat Karang Salah itu terlebih dahulu melakukan *madep* ‘menghaturkan cipta’ dengan posisi tubuh menghadap ke selatan atau punggungnya membelakangi pintu *gelèng*. *Madep* ‘menghaturkan cipta’ pada saat itu dilakukan dengan posisi bertinggung dan ibu jari tangan kirinya diletakkan di atas ibu jari kaki kanannya, sedangkan tangan kanannya memegang pangkal ikatan *inan mas sari kuning* ‘ibunya mas sari kuning’ sambil menuturkan kalimat berikut.

Bismillahirrahmanirrahim

Tabeq naq mas sari kuning. Aku ngalu epè kesedekan upacara Mauld Nabi menurut adat penyade tau lokaq. Berkat Laila-haillallah-Muhammadarrasulullah.

‘Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Permisi Ibu Mas Sari Kuning. Saya menjeput kamu untuk keperluan ritual *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* menurut adat yang ditinggalkan oleh leluhur. Berkat *Lailahaillallah-Muhammadarrasulullah*.’

Menurut tetua adat Karang Salah (RG), kalimat di atas dituturkan untuk menghormati padi yang akan diambil. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa sejatinya padi juga merupakan ciptaan Tuhan sehingga harus dihormati, meskipun padi itu akan dijadikan nasi untuk dimakan. Selain itu, kalimat itu ia dituturkan untuk mengekspresikan rasa syukurnya kepada Tuhan karena telah memelihara padi-padi yang ia simpan di *gelèng*, padi-padi itu tetap utuh (tidak dimakan tikus) sehingga dapat digunakan untuk kegiatan ritual ataupun untuk ditanam kembali.

Setelah menuturkan kalimat tersebut, *cekelan* ‘ikatan’ *inaq mas sari kuning* diangkat dan diposisikan tepat di depan muka (kening) sebagai bentuk penghormatan, kemudian di letakkan kembali di tempat semula. Setelah itu, tetua adat Karang Salah itu mengambil *cekelan-cekelan* ‘ikatan-ikatan’ *anak naq mas sari kuning* ‘anaknya ibu sari kuning’ secukupnya. Pada waktu itu, ia mengambil lebih dari enam *cekel* ‘ikat’ dan diturunkan satu persatu menggunakan tali (tali terbuat dari karung beras yang memang sengaja disimpan di dalam *gelèng*). Di bawah *gelèng*, *cekelan-cekelan* ‘ikatan-ikatan’ padi bulu yang ia diturunkan itu dipidahkan ke bakul oleh istrinya. Setelah menurunkan padi bulu, ia meminta istrinya untuk kembali memposisikan *anjah kayuq* ‘tangga kayu’ pada posisi semula di bawah pintu *gelèng*, kemudian ia pun turun. Ketika turun, pintu *gelèng* ditutup kembali dengan menggeser ke posisi semula. Padi bulu yang telah diturunkan itu langsung dibawa masuk oleh istrinya ke dalam rumah.

Menurut tetua adat Karang Salah (RG), secara umum masyarakat Sasak Bayan melakukan *madep* ‘menghaturkan cipta’ ketika *tunang* ‘menurunkan’ (mengambil) *cekelan* ‘ikatan’ *pare bulu* ‘padi bulu’ dari *gelèng* atau *sambi*. Cara tersebut dianggap sebagai warisan *bapug balog* ‘leluhur’ masyarakat Sasak Bayan yang tidak boleh dilanggar. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa kegiatan *madep* ‘menghaturkan cipta’ di *gelèng* atau di *sambi* tidak hanya dilakukan pada saat *menguluh* ‘menurunkan padi’, tetapi juga dilakukan pada saat *nenaoq* ‘menaruh’ setelah panen. Masyarakat setempat menyebut kegiatan *nenaoq* ‘menaruh’ padi di dalam *gelèng* atau *sambi* yang disebut dengan istilah *nutulin* yang berarti ‘memasukkan’. Kegiatan *nutulin* ‘memasukkan’ padi bulu ke *gelèng* atau *sambi* dilakukan dengan mencari *ando urip pare* ‘hari hidup padi’, yakni biasanya hari tanam ataupun pada tanggal ganjil yang dihitung dari tanggal satu hingga tanggal tujuh pada bulan apa pun. Tanggal-tanggal baik yang

dipilih sebagai waktu *nutulin* ‘memasukkan’ padi bulu ke *gelèng* atau *sambi* adalah tanggal satu, tiga, lima, dan tujuh. Apabila padi bulu dimasukkan ke dalam *gelèng* atau ke *sambi* di luar hari tanam atau di luar tanggal-tanggal ganjil tersebut, dipercaya bahwa padi bulu yang disimpan itu menjadi tidak berkah, akan cepat habis bahkan tidak akan bisa sampai pada musim tanam tahun berikutnya, dan akan dimakan oleh tikus.

Setiap orang yang melakukan kegiatan *nutulin* ‘memasukkan’ *cekelan* ‘ikatan’ *pare bulu* ‘padi bulu’ ke *gelèng* atau ke *sambi*, biasanya akan menuturkan kalimat tertentu yang berbeda dengan kalimat yang dituturkan pada saat *menguluh* ‘menurunkan’, yakni:

Bismillahirrahmanirrahim

Tabeq naq mas sari kuning. Ni aku ngentaoq epè bareng dait bibit-beto kolan penasaran. Laun aku ngalu epè kte ampoq lamun araq keperluan urip atau keperluan pati ataupun keperluan siq lain. Berkat Lailahaillallah-Muhammadarrasulullah.

‘Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Permissi Ibu Mas Sari Kuning. Saya menaruh kamu beserta keluargamu di tempat ini. Nanti saya akan datang menjemput kamu ke sini lagi ketika ada keperluan pesta hidup atau keperluan pesta mati ataupun keperluan yang lain. Berkat Lailahaillallah-Muhammadarrasulullah’.

Di sini kami perlu jelaskan bahwa kegiatan *menguluh* atau *tunang pare* ‘menurunkan padi’ dari *gelèng* atau dari *sambi* di kediaman pimpinan adat pada kenyataannya tidak hanya bisa dilakukan oleh pimpinan adat, tetapi bisa juga dilakukan oleh orang lain yang dipercaya oleh pimpinan adat. Sebagai contoh, pada peringatan *Mulud Adat* tahun 2021, kami kembali mengamati kegiatan *menguluh* atau *tunang pare* ‘menurunkan padi’ di gubuk Karang Salah. Pada waktu itu, kegiatan *menguluh* atau *tunang pare* ‘menurunkan padi’ tidak dilakukan oleh tetua adat Karang Salah, tetapi dilakukan oleh anaknya, yakni Raden Banda. Pada waktu itu, tetua adat Karang Salah sedang mengalami sakit di bagian kakinya dan khawatir kakinya tambah sakit apabila menaiki tangga sehingga ia meminta Raden Banda untuk mengambil atau menurunkan padi dari *gelèng*. Tetua adat Karang Salah sendiri pada waktu itu hanya menunggu di bawah *gelèng* dan setiap ikatan padi bulu yang diturunkan oleh Raden Banda, ia ambil dan menaruhnya di atas gelaran karung.

Pada peringatan *Mulud Adat* tahun 2021, kami juga mengamati kegiatan *menguluh* atau *tunang pare* ‘menurunkan padi’ di kediaman Kiai Pengulu Bayan. Kegiatan tersebut dilakukan pada sore hari, yakni setelah asar (kira-kira pukul 16: 00 WITA). Kegiatan tersebut dilakukan pada hari Rabu, tanggal 20 Oktober 2021 atau dua hari sebelum puncak *Mulud Adat* (hari puncak *Mulud Adat* pada tahun 2021 adalah hari Jumat, tanggal 22 Oktober 2021). Sebelum mulai menurunkan padi, pertama-tama Kiai Pengulu memberitahu istrinya (Naq Pengulu) bahwa penurunan padi akan segera dilakukan. Ia pun segera mengenakan *sapuk* (*sapuk* khusus Kiai Kagungan yang berwarna putih berbentuk lingkaran) dan *dodot rajasa* yang dililitkan pada pinggang hingga menutupi pusar. Setelah itu, ia mengambil tangga di dekat rumah dinasnya (tangga terbuat dari bambu). Istrinya (Naq Pengulu) terlihat menyiapkan bakul untuk wadah padi bulu yang akan diambil. Kiai Pengulu dan Naq Pengulu kemudian sama-sama menuju tempat penyimpanan padi bulu, yakni menuju *sambi* yang ada di selatan *beruqaq agung*. Sebelum naik ke *sambi*, Kiai Pengulu menyandarkan tangga yang ia bawa ke dinding bagian utara *sambi* atau di dekat pintu *sambi*, kemudian ia melakukan *mادهپ* ‘mengheningkan cipta’ sembari berdoa. Sementara itu, Naq Pengulu manaruh bakul yang ia bawa di atas lantai *sambi* (tidak ada pantangan menaruh bakul atau wadah lainnya di tanah atau di bawah *sambi*). Setelah Kiai Pengulu naik, Naq Pengulu menggeser tangga supaya tidak mengganggu penurunan padi (tangga akan diletakkan pada posisi semula setelah penurunan padi atau ketika Kiai Pengulu mau turun). Kiai Pengulu menurunkan padi bulu sebanyak 4 *cekel* ‘ikat’ dengan menggunakan tali yang terbuat dari karung beras. Setiap ikat padi bulu yang diturunkan oleh Kiai Pengulu, diambil oleh istrinya (Naq Pengulu) yang berada di bawah *sambi*. Setiap *cekel* ‘ikat’ padi bulu yang diturunkan itu kemudian ditaruh oleh Naq Pengulu di bakul yang sudah disiapkan di atas lantai *sambi*. Setelah selesai, semua padi yang diturunkan dari *sambi* itu di bawa oleh Naq Pengulu ke dalam rumah dinas.



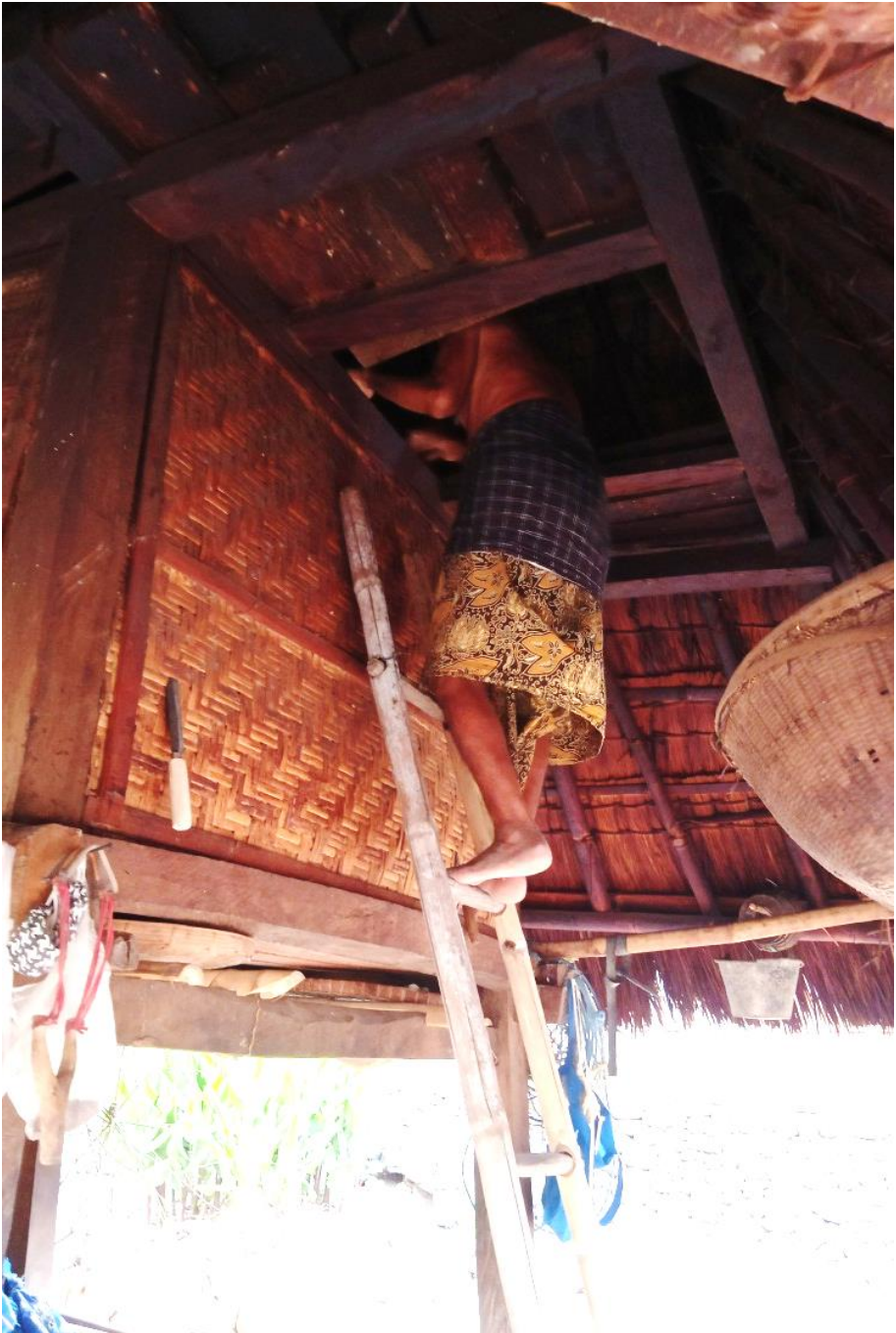
Gambar 14 | Membuka pintu *Gelèng* (Foto: Suliadi, 2021)



Gambar 15 | Penurunan Padi Bulu di Kediaman Tetua adat Karang Salah (Foto: Suliadi, 2021)



Gambar 16 | Prosesi menurunkan padi dari *Gelèng* (Foto: Suliadi, 2021)



Gambar 17 | Penurunan Padi Bulu di Kediaman Kiai Pengulu (Foto: Suliadi, 2021)

Sepanjang pengamatan kami, rumah pimpinan adat di lima gubuk yang ada di selatan *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’, dijadikan sebagai lokasi sentral mempersiapkan segala keperluan ritual *Mulud Adat*. Anggota masyarakat di masing-masing gubuk yang memiliki kelebihan hasil panen, pada Senin pagi (11 November 2019) terlihat membawa *jejoloq*⁴² berupa beras, *pare bulu* ‘padi bulu’ yang masih dalam bentuk *cekelan* ‘padi yang terikat’, kelapa, dan lainnya ke rumah dinas pimpinan adat mereka. Peranti-peranti yang mereka bawa tersebut diterima oleh istri masing-masing pimpinan adat ataupun oleh pimpinan adat sendiri yang kemudian dikumpulkan dengan bahan-bahan yang sudah ada.

Pada Senin siang (kira-kira pukul 14.00 WITA), lima gubuk yang ada di selatan *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’, yakni gubuk Kiai Ketip di Timuq Orong, gubuk Pemangku Timuq Orong, gubuk Kiai Pengulu, gubuk Bat Orong, dan gubuk Karang Salah melakukan kegiatan mencuci alat-alat penumbuk padi. Kegiatan itu tidak dilakukan di setiap rumah warga, tetapi dipusatkan di kediaman pimpinan adat. Dalam hal ini, warga-warga yang masuk dalam lingkaran wilayah masing-masing gubuk (terutama yang rumahnya berdekatan dengan rumah pimpinan adat) akan datang membantu pimpinan adat untuk mencuci alat-alat penumbuk padi. Alat-alat penumbuk padi yang dibersihkan atau dicuci terdiri atas empat jenis, yakni *rantok*, *lesong*, *anak lesong*, dan *tempan*.⁴³ *Rantok*, *lesong*, dan *anak lesong* terbuat dari kayu (biasanya dari kayu nangka yang sudah tua), sedangkan *tempan* dari bambu.

⁴² *Jejoloq* adalah istilah untuk menyebut hasil bumi ataupun lainnya sebagai sedekah ataupun pembayaran kaul yang dibawa oleh seseorang atau kelompok orang ke rumah pimpinan adat ataupun ke *kampu* untuk dijadikan sebagai bahan keperluan perayaan ritual, seperti padi, beras, ayam, kambing, dan lainnya. Kegiatan masyarakat Bayan membawa barang-barang tersebut disebut dengan istilah *menjoloq*.

⁴³ *Rantok* adalah sejenis lesung yang terbuat dari kayu dengan bentuk memanjang seperti *sampin* dan digunakan untuk menumbuk padi (lihat juga Selake, 2011:50). *Lesong* secara leksikal berarti ‘lesung’ terbuat dari kayu dengan bentuk bulat yang juga digunakan untuk menumbuk padi. *Rantok* dan *Lesong* meskipun difungsikan untuk menumbuk padi, tetapi bentuknya berbeda: *lesong* itu pendek (kira-kira 1 meter) dan bundar, sedangkan *Rantok* itu panjang yang bentuknya seperti *sampin*. *Anak lesong* dan *Tempan* secara leksikal berarti ‘alu’, yakni alat yang digunakan sebagai penumbuk padi. Namun demikian, penggunaan *Anak Lesong* dan *Tempan* memiliki perbedaan, yakni *Anak Lesong* sebagai alat penumbuk padi yang ada di *Lesong* ‘lesung’, sedangkan *Tempan* digunakan sebagai alat penumbuk padi yang ada di *Rantok*.

Dalam pangamatan yang kami lakukan di gubuk Karang Salah (pukul 14.00 WITA), seorang laki-laki, yakni MM yang merupakan tetangga tetua adat Karang Salah diberi tugas oleh tetua adat Karang Salah untuk mencari bambu yang akan digunakan sebagai *Inayan Tempan* ‘ibunya tempan’. MM pergi mencari bambu dengan membawa parang yang warangka parang itu diselipkan di pinggangnya. Dia berjalan ke arah barat gubuk Karang Salah menuju lokasi bambu yang ada di persawahan dekat Kali Muntur. Setelah tiba di lokasi bambu, dia tidak sembarang menebang bambu yang ada, tetapi ia terlebih dahulu melihat-lihat bambu yang kira-kira cocok ditebang (dia memilih bambu yang lurus dan lumayan tua dan bambu yang dipilih itu disebut dengan istilah “buku taru”). Sebelum menebang bambu yang dipilih, ia terlihat duduk tepat di depan bambu yang akan ditebangnya sembari *mentabèq* ‘mohon izin’ dengan menuturkan kalimat berikut.

Bismillahirrhmanirahim...

Buku Taru, tabeq aku rebang epè cangku menutu kesedekan ngangkat sereat Mulud Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam secara adat

‘Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. *Buku Taru*, permisi saya menebang kamu untuk saya gunakan menumbuk ketika merayakan syariat Maulid Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam secara adat.’

Setelah ditebang dan dibersihkan ranting-rantingnya, bambu itu pun dibawa pulang dan dikumpulkan bersama *tempan-tempan* yang sudah ada. Sekitar pukul 15.00 WITA, kegiatan *bisoq* ‘mencuci’ *rantok*, *lesong*, *anak lesong*, dan *tempan* dimulai. Mula-mula, alat-alat penumbuk padi tersebut dipindahkan dari tempat penyimpanannya (*rantok* disimpan di pelataran *berugaq*) dan dikumpulkan di *benci-ngah* ‘halaman’ bagian utara *berugaq* supaya lebih leluasa karena halaman di utara *berugaq* itu lumayan luas. Tetua adat Karang Salah dan MM tampak mencuci *rantok* lebih awal. Tidak ada alasan yang begitu berkesan atas dicucinya *rantok* lebih awal. Hanya saja karena ukuran *rantok* itu lebih besar daripada alat-alat lainnya sehingga pembersihan *rantok* itu membutuhkan waktu yang lumayan lama. Selain itu, karena kegiatan menumbuk dilakukan lebih awal di *rantok* daripada di *lesong*, *rantok* pun didahulukan untuk dicuci.



Gambar 18 | Warga Karang Salah menebang bambu sebagai inayan tempan.



Gambar 19 | Pencucian Rantok di Gubuk Karang Salah (Foto: Nuriyati, 2019)

Sebelum *rantok* itu dicuci, terlebih dahulu disiapkan dua buah bambu yang sudah dipotong (kira-kira ukuran masing-masing potongan bambu itu setengah meter). Kedua bambu itu digunakan sebagai *lelagan* ‘alas’ *rantok* supaya *rantok* itu tidak terkena tanah sehingga kedua potongan bambu itu tepat diposisikan di bawah ujung-ujung *rantok*. Mungkin tujuannya juga supaya *rantok* itu mudah dibolak-balik ketika dicuci. Setelah *rantok* itu ditempatkan di atas kedua potongan bambu itu, tetua adat Karang Salah menyiram bagian dalam dan luar *rantok*. Setelah seluruh bagian *rantok* itu disiram, laki-laki yang membantunya mulai menggosok-gosok bagian dalam dan luar *rantok* dengan menggunakan *aten kambut* ‘serabut kelapa’ supaya kotoran-kotoran yang melekat di *rantok* itu hilang. Setelah semua bagian *rantok* itu digosok, tetua adat Karang Salah kembali menyiram *rantok* itu untuk menghilangkan kotoran-kotoran yang telah digosok oleh laki-laki yang membantunya sehingga *rantok* itu bersih. Setelah beberapa menit selesai disiram, *rantok* itu pun di miringkan dengan posisi lubangnya dihadapkan ke samping dan tetap dialasi dengan dua potongan bambu. Tampaknya, lubang *rantok* itu dihadapkan ke samping setelah dicuci supaya cepat kering.

Setelah *rantok* itu di cuci, tetua adat Karang Salah dan pembantunya itu menyiram dan menggosok-gosok *lesong*. Sese kali mereka tampak bergantian: Tetua adat Karang Salah menggosok dan pembantunya menyiramkan air ke *lesong* itu. Setelah dirasa bersih, *lesong*

itu pun diangkat ke tempat yang lebih panas dengan posisi terbalik (lubang di bawah) dan di taruh di atas alas potongan triplek supaya lubang dan bibir-bibir lubang *lesong* itu tidak terkena tanah.



Gambar 20 | Pencucian *lesong* dan *anak lesong* (Foto: Suliadi, 2019)

Terakhir, tetua adat Karang Salah dan laki-laki yang membantunya itu mencuci satu *anak lesong* dan *tempan*. Cara mencucinya pun sama dengan mencuci *rantok* dan *lesong*, yakni disiram, digosok-gosok, dan disiram lagi supaya mendapatkan hasil yang maksimal (bersih). Setelah dirasa bersih, *anak lesong* dan *tempan* itu dikeringkan dengan cara dijejerkan di samping *bale adat* ‘rumah adat’

dengan posisi terbalik, yakni pangkal *anak lesong* dan *tempan* itu diposisikan di atas supaya tidak terkena tanah ataupun kotoran.



Gambar 21 | Pencucian *tempan* (Foto: Suliadi, 2019)

Hal menarik yang dapat dilihat pada saat pencucian *tempan*, yakni ada satu *tempan* berwarna hijau dan lainnya berwarna cokelat. Menurut tetua adat Karang Salah, *tempan-tempan* yang berwarna cokelat itu adalah *tempan-tempan* yang sudah lama yang merupakan sisa yang pernah digunakan pada perayaan *Mulud* tahun sebelumnya. Tampaknya *tempan-tempan* yang berwarna cokelat itu sengaja disimpan supaya tidak terlalu banyak *tempan* baru yang harus disiapkan. Namun demikian, tetua adat Karang Salah menandakan bahwa meskipun *tempan-tempan* lama sudah cukup jumlahnya untuk digunakan pada saat menumbuk padi, tetapi harus ada *tempan* baru (berwarna hijau: minimal satu) karena *tempan* jenis itu yang

nantinya akan dibuang ke sungai pada saat pembuangan unggun. *Tempan* baru (berwarna hijau) harus dicuci bersamaan dengan *tempan* lainnya yang bertujuan tidak hanya untuk membersihkan *tempan* itu dari kotoran yang diperkirakan menempel, tetapi juga supaya bulu-bulu bambu itu hilang sehingga tidak membuat tangan menjadi gatal ketika dipegang pada saat menumbuk padi.

Pada Senin malam (kira-kira pukul 20.00 WITA), di rumah masing-masing pimpinan adat di lima gubuk yang ada di selatan *mesigit lokaq* ‘Masjid Kuno’ dilakukan kegiatan *menuću pare bulu* ‘menumbuk padi bulu’ yang oleh masyarakat Bayan disebut dengan istilah *menuću* dan *merantes*.⁴⁴ Kata *menuću* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {meng-} + {tutu} ‘tumbuk’ → *menuću* ‘menumbuk’. Kata *merantes* juga merupakan kata bentukan terbentuk atas struktur prefiks {meng-} + {rantes} ‘tumbuk’ → *merantes* ‘menumbuk’. Kedua kata tersebut merupakan verba yang memiliki arti yang sama, tetapi digunakan secara berbeda, yakni bergantung pada proses dan alat yang digunakan ketika menumbuk. Ketika menumbuk padi menggunakan alat yang berbeda, maka penyebutannya pun berbeda sehingga kata *menuću* tidak bisa digunakan untuk mengganti makna kata *merantes* (kata *menuću* dan kata *merantes* tidak bisa digunakan secara bergantian untuk menggambarkan satu kegiatan yang dilakukan dengan cara dan alat yang berbeda). Dengan kalimat lain, kata *menuću* dan *merantes* merupakan dua jenis kata yang masing-masing memiliki makna “permanen” atau dalam istilah ahli linguistik yang konsentrasi pada pengembangan teori MSA (Metabahasa Semantik Alami), seperti Cliff Goddard & Anna Weirbicka (1994:35) menyebutnya sebagai kata yang memiliki perangkat “makna asali” yang bersifat independen karena makna satu kata tidak terbagi dalam makna kata lain. Dalam pada itu, apabila kedua kata tersebut dianalisis eksplikasinya, maka pemetaannya adalah “X melakukan sesuatu dengan alat tertentu pada Y” dan karena adanya perlakuan dari X, maka “terjadi sesuatu pada Y”. Dalam konteks kegiatan *menuću* dan *merantes*, X adalah “orang yang menumbuk padi” dan Y adalah “padi yang ditumbuk”. Ketika X *menuću* padi menggunakan *tempan* ‘penumbuk dari bambu’ di sebuah *rantok*, maka yang terjadi pada Y

⁴⁴Menuću merupakan istilah yang digunakan untuk menggambarkan kegiatan menubuk padi di *rantok* dengan menggunakan *tempan* sebagai penumbuk, sedangkan *merantes* adalah istilah yang digunakan untuk menggambarkan kegiatan menumbuk padi di *lesong* dengan menggunakan *alu* sebagai alat penumbuk.

(padi yang ditumbuk), yakni padi gugur dari tangkainya dan sebagian kulit padi terkelupas, sedangkan ketika X *merantes* ‘menumbuk padi’ menggunakan alu di sebuah *lesong*, maka yang terjadi pada Y (padi yang ditumbuk), yakni seluruh kulit padi lepas sehingga menghasilkan beras.

Kegiatan *menuku* diawali dari kediaman Kiai Pengulu yang selanjutnya diikuti oleh Gubuk Timuq Orong, Gubuk Bat Orong, Gubuk Karang Salah, dan kediaman Kiai Ketif. Terkait hal ini, setelah *rontok* di kediaman Kiai Pengulu berbunyi (pertanda *menuku* ‘menumbuk padi’ telah dimulai) yang kemudian diikuti oleh empat gubuk lainnya. Dalam hal ini, pimpinan adat di gubuk Bayan Timur, Bayan Barat, Karang Salah, dan Kiai Ketif tidak berani melakukan kegiatan *menuku pare* ‘menumbuk padi’ sebelum dimulai oleh Kiai Pengulu. Ihwal ini menunjukkan bahwa keberadaan Kiai Pengulu dipandang sebagai pimpinan tertinggi dalam ranah agama sehingga hal-hal yang berkaitan dengan kegiatan keagamaan harus mendapat restu dan dipimpin oleh Kiai Pengulu. Dalam pada itu, kegiatan *menuku pare* ‘menumbuk padi’ oleh Kiai Pengulu yang ditandai dengan adanya bunyi *rantok* di kediamannya, dimaknai oleh para pimpinan adat lainnya sebagai tanda bahwa Kiai Pengulu telah mulai *menuku pare* ‘menumbuk padi’. Selain itu, bunyi *rantok* di kediaman Kiai Pengulu juga dimaknai sebagai tanda yang menyiratkan makna bahwa Kiai Pengulu telah mengizinkan para pimpinan adat lainnya untuk memulai kegiatan *menuku pare* ‘menumbuk padi’ di gubuk-gubuk yang mereka pimpin.

Di sini perlu ditegaskan bahwa kegiatan *menuku pare* ‘menumbuk padi’ di gubuk-gubuk lainnya tidak dilakukan dengan serentak setelah dimulai di kediaman Kiai Pengulu. Hal itu disebabkan karena bunyi *rantok* milik Kiai Pengulu kadang-kadang tidak kedengaran dari gubuk-gubuk yang agak jauh dari kediaman Kiai Pengulu. Dalam pada itu, pimpinan adat suatu gubuk apabila tidak mendengar bunyi *rantok* milik Kiai Pengulu, kadang-kadang memulai kegiatan *menuku* ‘menumbuk padi’ digubuknya setelah mendengar bunyi *rantok* dari gubuk terdekat. Hal itu dapat dilihat pada kegiatan *menuku* ‘menumbuk padi’ di gubuk Karang Salah yang karena lokasi gubuk ini paling utara (dekat Masjid Kuno) sehingga bunyi *rantok* milik Kiai Pengulu tidak kedengaran. Dalam hal ini, untuk mengetahui Kiai Pengulu sudah mulai *menuku* ‘menumbuk padi’ atau tidak, maka pimpinan adat gubuk Karang Salah menjadikan bunyi *rantok* Bayan Barat sebagai tanda yang menggambarkan bahwa kegiatan

*menu*tu ‘menumbuk padi’ di kediaman Kiai Pengulu telah mulai dilakukan.

Di gubuk Karang Salah, kegiatan *menu*tu ‘menumbuk padi’ dilakukan kira-kira pukul 20:10 WITA (tahun 2019). Pada malam itu, alat penerang yang digunakan adalah senter dan handphone karena lampu listrik pada malam itu mati, tetapi untungnya pada malam itu adalah malam purnama (tanggal 15 Rabiulawal 1441 H) sehingga suasana menjadi agak terang. Wanita-wanita dan laki-laki dewasa tampak berkumpul di *bencingah* ‘halaman’ dengan mengenakan pakaian yang berbeda. Sekelompok wanita dan laki-laki dewasa yang akan bertugas menumbuk padi terlihat mengenakan pakaian yang berbeda. Ada wanita mengenakan sarung, *mengkemben* dengan dada terbuka, dan mengenakan *kombong* ‘kain-kain tenun biasa’ sebagai penutup kepala, sedangkan laki-laki dewasa mengenakan sarung, *mendodot*, dan ada yang memakai *sapuq*.⁴⁵ Di *bencingah* ‘halaman’ itu juga tampak ada anak-anak yang ikut menyaksikan dan meramaikan kegiatan itu. Wanita-wanita dan laki-laki dewasa serta anak-anak itu merupakan warga yang tinggal di gubuk Karang Salah ataupun sanak keluarga tetua adat Karang Salah yang datang dari gubuk lain. Wanita-wanita dan laki-laki dewasa yang berpakaian adat itu mengambil peran sebagai penumbuk padi bahkan laki-laki dewasa yang berpakaian adat ataupun berpakaian biasa pun terlihat sibuk mempersiapkan bahan-bahan yang akan digunakan untuk *menu*tu *pare* ‘menumbuk padi’, seperti *lesong*, *anak lesong*, dan *tempan* diletakkan di dekat *rantok*.

Tetua adat Karang Salah yang ketika melihat warga di *bencingah* ‘halaman’ telah siap untuk menumbuk padi, ia pun segera menyuruh istrinya untuk mengambil *cekelan-cekelan pare bulu* ‘ikatan-ikatan padi bulu’ yang akan ditumbuk. Istrinya pun masuk ke rumah dinasnya dengan berpakaian adat (*mengkemben*) yang diikuti oleh dua orang wanita dewasa yang juga berpakaian adat. Setelah beberapa menit (sekitar 5 menit) di dalam rumah, istrinya itu pun

⁴⁵Penelitian penulis pertama buku ini (2020:106) menjelaskan bahwa *mendodot* merupakan istilah untuk menyebut seorang laki-laki memakai *lèmpot* ‘kain lepas’ yang dililitkan pada badannya, yakni mulai dari atas pusat sampai bawah lutut., sedangkan *mengkemben* merupakan istilah untuk menyebut seorang perempuan memakai *lèmpot* ‘kain lepas’ yang dililitkan pada tubuhnya, yakni mulai dari atas payudara sampai bawah lutut (dada terbuka). Sementara itu, *sapuq* merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Sasak Bayan untuk menyebut ikat kepala laki-laki, sedangkan ikat kepala perempuan yang berbentuk segitiga sama kaki yang apabila dipakai terlihat berbentuk lonjong disebut *jong*.

keluar lebih awal dengan membawa selembur tikar daun pandan yang digulung dan *pebuan penguinang*⁴⁶ yang berisi *lekesan lekoq-buaq* ‘ikatan daun sirih-pinang’ yang ditutup dengan *usap* (sejenis kain kecil sebagai penutup). Tikar itu akan digunakan sebagai alas *rantok* supaya bulir-bulir padi yang ditumbuk apabila jatuh dari lubang *rantok*, maka tidak langsung jatuh ke tanah, tetapi akan jatuh ke tikar (tampaknya pemberian alas untuk *rantok* pada saat penumbukan padi tidak bersifat “wajib” karena di tempat-tempat lain menunjukkan bahwa *rantok* tidak diberikan alas pada saat penumbukan padi, bahkan di Karang Salah pun pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2021 terlihat *rantok* tidak diberi alas ketika dilakukan penumbukan padi). *Lekesan lekoq-buaq* ‘ikatan daun sirih-pinang’ di *pebuan penguinang* sengaja dipersiapkan karena dipercaya dapat menangkal gangguan *tau samar* ‘makhluk halus: Jin’. Dua wanita dewasa yang masuk bersama istri tetua adat Karang Salah pun keluar dengan masing-masing membawa bakul besar yang berisi padi bulu yang masih terikat.

Setelah istri tetua adat Karang Salah dan kedua wanita yang membawa bakul *cekelan-cekelan pare bulu* ‘ikatan-ikatan padi bulu’ itu berada di *bencingah*, istri tetua adat Karang Salah segera menggelar tikar yang ia bawa itu di selatan *rantok*. *Pebuan penguinang* yang ia bawa diletakkan di tanah sebelah timur tikar. Dua bakul *cekelan-cekelan pare bulu* ‘ikatan-ikatan padi bulu’ yang dibawa oleh dua wanita dewasa tadi pun ditaruh kira-kira satu meter selatan tikar. Setelah itu, empat laki-laki dewasa yang ada di *bencingah* ‘halaman’ mengangkat dan memindahkan *rantok* dari posisi semula ke atas tikar yang sudah digelar. Istri tetua adat Karang Salah terlihat bertinggung di ujung timur *rantok* dengan posisi tubuh menghadap selatan dan di samping kananya ada seorang wanita yang juga bertinggung menghadap selatan membawa satu bakul *pare bulu* ‘padi bulu’ (bakul itu terlihat diletakkan diatas lutut). Istri tetua adat Karang Salah tampak pelan-pelan mengambil *secekel* ‘seikat’ *pare bulu* ‘padi bulu’ yang paling atas dari wanita yang membawa bakul *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ itu yang selanjutnya diletakkan di lubang *rantok* paling timur. Sembari memegang buntalan ikatan *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ yang telah letakkan di dalam *rantok*, ia terlihat menggerak-gerakkan bibirnya yang menunjukkan

⁴⁶*Pebuan penguinang* adalah wadah yang digunakan sebagai tempat menaruh *lekoq-buaq* ‘sirih-pinang’ dan kapur. *Pebuan penguinang* dapat berupa piring biasa, piring dari kuningan, ataupun *tabaq* (sejenis piring yang terbuat dari kayu).

bahwa ia sedang membaca doa tertentu. Setelah membaca doa, barulah ikatan *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ itu dibuka dengan pelan-pelan dan penuh kehati-hatian. Setelah ikatan *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ itu dibuka, ia pun mengambil *cekelan-cekelan pare bulu* “ikatan-ikatan padi bulu’ dari wanita di sampingnya dan diletakkan berjejer di lubang *rantok* sampai lubang *rantok* itu penuh (terlihat beberapa *cekel* ‘ikat’ *pare bulu* ‘padi bulu’ yang diletakkan di lubang *rantok*). Terlihat seorang laki-laki mengambil bakul dari wanita yang membawa *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ yang tadinya berada di samping istri tetua adat Karang Salah karena *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ di bakul itu sudah habis. Istri tetua adat Karang Salah dan wanita itu pun berdiri dan terlihat seorang laki-laki memberikan mereka *tempan*. Di sebelah kanan wanita yang berdiri di samping istri tetua adat karnag Salah juga berdiri empat wanita dengan masing-masing membawa satu *tempan*. Sebelah selatan *rantok* itu juga berdiri empat wanita dan dua laki-laki (menghadap ke utara) yang juga masing-masing membawa satu *tempan*. Terlihat mereka sekarang saling berhadapan dalam jumlah yang sama (diutara *rantok* berdiri enam orang dan di selatan *rantok* juga enam orang).⁴⁷ Sungguh mereka berdiri terlihat sangat apik dengan masing-masing memegang satu *tempan*, tetapi hanya *tempan* yang dipegang oleh istri tetua adat Karang Salah yang berbeda warna, yakni berwarna hijau, sedangkan *tempan-tempan* yang dipegang oleh penumbuk lainnya berwarna cokelat. Tampaknya mereka sangat fasih memosisikan *tempan* dengan menyilangkan ujung-ujung pangkal *tempan* tepat di atas *cekelan-cekelan pare bulu* “ikatan-ikatan padi bulu’ yang ada dalam *rantok* sehingga antara ujung pangkal *tempan* yang satu dengan ujung pangkal *tempan* lainnya tidak bertabrakan ketika dilakukan penumbukan.

Dalam menumbuk sejumlah *cekelan pare bulu* “ikatan padi bulu’ yang ada di *rantok*, istri tetua adat Karang Salah tetap berperan sebagai komando. Ia menumbuk *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ yang ada di depannya (padi yang pertama diletakkan di *rantok*) sebanyak tiga kali tumbukan yang kemudian diikuti oleh anggota penumbuk lainnya. Dalam pengamatan kami, setelah istri tetua adat Karang Salah itu *menutu* ‘menumbuk’ sebanyak tiga kali, ia pun

⁴⁷Tidak ada aturan baku terkait jumlah *perantok* ‘penumbuk’ karena disesuaikan dengan panjang-pendeknya sebuah *rantok*. Apabila *rantok* yang digunakan itu pendek, maka jumlah *perantok* ‘peumbuk’ lebih sedikit, sebaliknya apabila *rantok* yang digunakan itu panjang, maka jumlah *perantok* ‘penumbuk’ pun lebih banyak.

langsung diganti oleh seorang wanita yang lebih muda darinya. Tampaknya, ia diganti bukan disebabkan karena umurnya yang sudah tua (khawatir tidak kuat menumbuk), tetapi perannya sebagai *perantok* ‘penumbuk’ hanya bersifat simbolis yang menggambarkan bahwa ia telah memimpin menumbuk padi sehingga boleh dilanjutkan oleh penumbuk lainnya.

Dalam proses *menu*tu ‘menumbuk’, meskipun dengan bunyi tumbukan yang lumayan cepat, terdengar jelas bunyi tumbukan itu satu nada (tuk... tuk... tuk... tuk...). Bunyi tumbukan yang seperti itu disebut dengan istilah nada *merempat* (baca: mərəmpat). Tumbukan seperti itu dilakukan supaya bulir-bulir padi cepat lepas dari tangkainya. Sese kali mereka terlihat berhenti untuk *menyeseh* ‘menyisihkan’ *oram*⁴⁸ dari butiran-butiran padi yang telah lepas dari buliran tangkainya menggunakan ujung *tempan*. *Oram* padi itu disisihkan ke bagian barat lubang *rantok* kemudian diangkat dan ditaruh di salah satu bakul yang telah disiapkan. Mereka pun melanjutkan kegiatan menumbuk, kali ini padi-padi yang mereka tumbuk lumayan bersih dari *oram-oram* sehingga kulit-kulit buliran padi tampak mulai terkelupas. Bunyi tumbukan mereka sama dengan bunyi tumbukan pertama, tetapi sese kali terdengar bunyi nada tumbukan yang berbeda. Mereka terlihat sangat lihai menghasilkan bunyi yang berbeda itu, yakni *perantok* ‘penumbuk’ yang di posisi selatan ataupun utara tidak menurunkan *tempan* secara bersamaan: ketika semua penumbuk di posisi selatan itu menumbuk, terlihat para penumbuk di posisi utara sedikit mengangkat *tempan* sehingga *tempan-tempan* yang mereka pegang itu tidak menyentuh dasar lubang *rantok* dan begitu juga sebaliknya ketika semua penumbuk di posisi utara itu menumbuk, maka para penumbuk di posisi selatan pun mengangkat *tempan* mereka sehingga *tempan-tempan* mereka itu tidak menyentuh dasar lubang *rantok* sehingga tidak menghasilkan bunyi tumbukan secara bersamaan. Nada tumbukan jenis itu mereka sebut dengan istilah *menu*tu *telu*: bunyinya tetap *tuk... tuk... tuk...*, tetapi tidak serentak.

Setelah semua bulir-bulir padi itu terlihat sudah lepas dari tangkai-tangkainya, mereka pun berhenti menumbuk dan sebagian dari mereka juga ada yang duduk di pelataran *berugaq* ataupun di pelataran rumah tetua adat untuk istirahat sembari menunggu hasil tumbukan dipindahkan ke bakul-bakul yang ada. Dua orang wanita

⁴⁸*Oram* adalah istilah untuk menyebut kumpulan tangkai-tangkai padi yang bercampur dengan kulit kasar bulir-bulir padi.

terlihat bekerjasama memindahkan hasil tumbukan yang ada di *rantok* ke bakul: ada yang menyendok buliran-buliran padi yang ada di *rontok* dengan tangan dan ada yang memegang bakul, ada juga yang memindahkan *oram* ke bakul lain yang kosong. Kami pun berusaha melihat lebih dekat untuk hasil tumbukan yang telah ditaruh di bakul. Hasil tumbukan dari *rantok* menunjukkan kulit buliran-buliran padi itu sebagian terkelupas dan ada juga yang belum terkelupas.⁴⁹

Setelah hasil *menuku* di *rantok* itu dipindahkan ke bakul, kini dilanjutkan dengan penumbukan untuk tahap kedua karena masih ada satu bakul *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ yang belum ditumbuk. Pada tahap kedua itu, *cekelan-cekelan pare bulu* ‘ikatan-ikatan padi bulu’ itu ditaruh di lubang *rantok* persis seperti pada kegiatan yang pertama, yakni istri tetua adat menaruh setiap *cekel pare bulu* ‘ikat padi bulu’ mulai dari sebelah timur lubang *rantok* sampai ujung barat lubang *rantok* dengan menghadap selatan. Tampaknya jumlah *cekel* ‘ikat’ yang akan ditumbuk pada tahap kedua itu lebih sedikit dari yang pertama.⁵⁰ Setelah semuanya diletakkan di lubang *rantok*, kegiatan *menuku* ‘menumbuk’ pun dimulai. Petugas yang menumbuk pada tahap kedua itu terlihat banyak yang berwajah baru dan ternyata dalam proses menumbuk itu mereka bisa saling ganti. Apabila penumbuk yang satu sudah lelah, maka akan diganti oleh penumbuk yang belum mendapat giliran. Namun demikian, jumlah mereka pun sama dengan jumlah penumbuk pada tahap pertama. Istri tetua adat tetap sebagai komando dalam menumbuk tahap kedua. Ia tetap menggunakan *inan tempan* ‘ibunya tempan’. Tetapi, seperti kegiatan menumbuk pada tahap pertama, ia hanya menumbuk tiga kali saja, kemudian ia diganti oleh penumbuk yang lain.

⁴⁹Keadaan padi yang sudah terpisah dari tangkainya dan belum tekelupas disebut dengan istilah “*gabah*”.

⁵⁰Jumlah *cekelan pare bulu* ‘ikatan padi bulu’ yang ditumbuk tidak tentu. Hal ini sangat bergantung dari pimpinan adat, apabila padi yang ditumbuk itu dirasa cukup untuk digunakan pada proses ritual, maka jumlah *cekelan* ‘ikatan’ tidak ditambah lagi. Akan tetapi, apabila dirasa masih kurang, maka jumlah *cekelan* ‘ikatan’ akan ditambah lagi. Satu *cekel* ‘ikat’ *pare bulu* ‘padi bulu’ yang ditumbuk itu diperkirakan menghasilkan dua kilogram beras.



Gambar 22 | Ibu-ibu menumbuk padi di gubuk Karang Salah (Foto: Suliadi)

Kegiatan menumbuk padi pada tahap kedua, sama dengan yang dilakukan pada kegiatan menumbuk tahap pertama, yakni setelah bulir-bulir padi itu lepas dari tangkainya, maka tangkai-tangkai atau *oram* padi disisihkan ke bagian barat lubang *rantok* menggunakan ujung *tempan*, kemudian dipindahkan ke bakul (disatukan dengan *oram* penumbukan tahap pertama). Sesekali mereka juga terlihat istirahat, tetapi tetap berdiri sambil memegang *tempan*. Mereka istirahat untuk memulihkan tenaga (di antara mereka ada yang keluar keringat). Tetapi, mereka istirahat hanya sebentar, kemudian mereka lanjutkan menumbuk lagi. Setelah bulir-bulir padi itu dianggap sudah gugur dari tangkai-tangkainya, para penumbuk itu berhenti menumbuk dan *tempan-tempan* yang mereka gunakan diberikan kepada laki-laki dewasa yang ada di dekat-dekat mereka untuk

ditaruh kembali di tempat semula. Bulir-bulir padi hasil tumbukan tahap kedua itu pun dipindahkan ke bakul dan disatukan dengan hasil tumbukan tahap pertama.

Menurut tetua adat Karang Salah, umumnya setiap selesai menumbuk padi di *rantok* akan dilanjutkan dengan menumbuk di *lesong* dengan menggunakan *anak lesong* sebagai alat penumbuk untuk mendapatkan hasil yang diinginkan, yakni terkelupasnya semua kulit bulir padi yang selanjutnya hasil tumbukan itu langsung ditampi menggunakan nyiru sehingga diperoleh beras yang bersih. Akan tetapi, hingga proses menumbuk di *rantok* itu selesai, yakni sekitar pukul 10.00 WITA pada malam itu, listrik juga masih mati dan alat penerang, seperti senter dan *handphone* juga terlihat sudah mulai redup sehingga proses menumbuk di *lesong* dan menampi tidak bisa dilanjutkan pada malam itu. Ia menyarankan kepada istrinya dan semua yang hadir di tempat itu supaya kegiatan menumbuk di *lesong* dan kegiatan menampi dilakukan besok pagi. Hasil tumbukan yang ada di bakul itu dibawa ke dalam rumah oleh istrinya, sedangkan bakul yang berisi *oram* ditaruh di pelataran rumah tetua adat. Setelah itu, orang-orang pun diperbolehkan pulang.

Di sini perlu dijelaskan bahwa istri tetua adat karang Salah membaca doa ketika menaruh *cekelan pare bulu* 'ikatan padi bulu' di *rantok* selain bertujuan untuk memohon perlindungan kepada Tuhan, juga berisi tuturan permohonan izin pada *rantok*, yakni izin untuk mengisi lubang *rantok* dengan padi bulu. Hal ini dapat dilihat pada doa di bawah ini.

Bismillahirrahmanirrahim.

Tabeq Naq Rantok, ni aku kelat Naq Mas Sari Kuning, jaga nutu kadu keperluan mulud Nabi Muhammad Sallallahualai hiwasallam.

'Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Permisi, Ibu *Rantok*, saya menaruh Ibu Mas Sai Kuning (padi bulu) dan akan ditumbuk untuk keperluan perayaan *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*'.

Kira-kira pukul 10:10 WITA pada malam itu juga, kami memantau kegiatan *menutu* di kediaman Kiai Pengulu. Di sana, padi-padi yang telah ditumbuk di *rantok* langsung ditumbuk di *lesong* dan ditampi malam itu juga. Di sana tampak lebih terang karena ada rombongan wartawan NET-TV yang membawa alat penerang. Beberapa penumbuk di *rantok* itu terlihat lelah yang mungkin disebabkan tidak ada yang mengganti sehingga kami pun menawarkan diri un-

tuk ikut menumbuk. Kami pun diberikan kesempatan untuk membantu mereka.



Gambar 23 | Aktivitas Menumbuk Padi di Kediaman Kiai Pengulu (Foto: Rudi, 2020)

Di *bencingah* ‘halaman’ pojok barat laut *berugaq agung* Kiai Pengulu, seorang wanita menumbuk hasil tumbukan yang dipindahkan dari *rantok* dan ditumbuk lagi di *lesong* dengan menggunakan *anak lesong* sebagai alat penumbuk. Sese kali wanita yang menumbuk di *lesong* itu menumpang hasil tumbukannya ke sebuah ember yang dibantu oleh seorang wanita di dekatnya, lalu wanita yang membantunya itu membawa hasil tumbukan yang di ember itu ke *berugaq agung* untuk ditampi. Di *berugaq agung* (lantai sebelah utara), Inaq Pengulu bersama satu orang wanita lainnya duduk di atas gelaran tikar sambil menampi hasil tumbukan padi yang dari *lesong*. Tampak jelas terlihat *sese* ‘sekam halus’ jatuh dari nyiru kedua penampi itu ketika nyiru itu diayun-ayunkan (bawah-atas). Beras-beras yang

sudah bersih di nyiru itu kemudian di tumpang ke dalam bakul. Mereka melakukan hal itu secara terus-menerus sampai semua hasil tumbukan dari *lesong* itu habis. Setelah semua selesai ditampi, beras-beras yang ada di bakul itu dibawa oleh Inaq Pengulu ke dalam rumah, sedangkan *sese* ‘sekam halus’ dikumpulkan dan ditaruh di bakul karena keesokan harinya akan dibuang ke sungai.

Pada prayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2020, kami mencoba memantau proses *menuku* ‘menumbuk’ di gubuk Kiai Ketif, gubuk Timuq Orong, dan gubuk Bat Orong. Di kedua tempat itu, proses *menuku* pun sama dengan yang ditampilkan oleh gubuk Kiai Pengulu dan gubuk Karang Salah. Setelah *menuku*, dilanjutkan dengan *merantes* dan *menampi*. *Sese* dan *oram* pun ditaruh di bakul untuk dibawa ke kali keesokan harinya. Kami melihat, *rantok* yang dipakai *menuku* di gubuk Timuq Orong dan Bat Orong tidak diberi alas tikar, tetapi *rantok* di gubuk Kiai Ketif diberi alas tikar sebagaimana yang ditunjukkan oleh gubuk Kiai Pengulu dan Karang Salah. Namun, tampaknya alas untuk *rantok* itu sifatnya tidak wajib karena hanya difungsikan untuk menjaga bulir-buliran padi yang keluar dari *rantok* supaya tidak langsung jatuh ke tanah sehingga apabila diberi alas, maka bulir-buliran padi yang jatuh ke alas *rantok* itu masih bisa diambil kembali.



Gambar 24 | Kegiatan Menumbuk Padi di Gubuk Timuq Orong (Foto: Suliadi)



Gambar 25 | Kegiatan Menumbuk Padi di Gubuk Bat Orong (Foto: Suliadi)



Gambar 26 | Kegiatan Menumbuk Padi di Kediaman Kiai Ketif (Foto: Lalu Wawan Saputra)

Keesokan harinya (Selasa, 12 November 2019) sekitar pukul 7:00 WITA, di kediaman tetua adat Karang Salah dilakukan penumbukan bulir-bulir padi yang telah ditumbuk di *rantok* tadi malamnya. Kegiatan itu dilakukan di belakang rumahnya. Pagi itu, bulir-bulir padi ditumbuk di *lesong* oleh istri tetua adat Karang Salah bersama menantunya dengan menggunakan *anak lesong* sebagai alat penumbuk. Setelah ditumbuk, istri tetua adat langsung menampi hasil tumbukan yang dari *lesong*. Beras-beras yang sudah ditampi itu dikumpulkan di satu bakul. *Sese* 'sekam halus' juga ditaruh di bakul yang berbeda.

Setelah selesai menumbuk padi, di Gubuk Karang Salah, Gubuk Timuq Orong, Gubuk Kiai Ketif, dan Gubuk Bat Orong tidak ada kesibukan lain. Mereka hanya mempersiapkan *oram*, *sese*, dan *tempan* untuk dibuang ke sungai. Menurut tetua adat Karang Salah, sungai yang dituju oleh masing-masing gubuk sebagai lokasi pembuangan *oram*, *sese*, dan *tempan* itu berbeda, yakni gubuk Bat Orong, gubuk Karang Salah, dan gubuk Kiai Pengulu akan menuju sungai *Temponan Warung* yang ada di sebelah barat ketiga gubuk itu, sedangkan gubuk Timuq Orong dan gubuk Kiai Ketif menuju Sungai Teripas yang ada di timur kedua gubuk itu.

Tetua adat Karang Salah menjelaskan bahwa setiap sungai yang ada di Bayan bahkan mungkin yang ada di seluruh Pulau Lombok memiliki banyak nama. Ia mencontohkan nama sungai yang ada di sebelah barat gubuk Karang Salah atau sebelah barat gubuk Bat Orong atau sebelah barat gubuk Karang Bajo yang merupakan satu sungai, tetapi dari hulu hingga hilir, memiliki banyak nama yang disesuaikan dengan kesejarahan atau peristiwa penting yang pernah terjadi ataupun disesuaikan dengan kondisi tempat itu. Menurutnya, sungai yang ada di sebelah barat Bayan Bat Orong memiliki lebih dari lima belas nama, tetapi ia tidak tahu nama-nama untuk bagian-bagian yang di dekat hilir. Ia menyebutkan nama-nama sungai itu mulai dari hulu hingga sebelah barat gubuk Karang Bajo, yakni sungai Beriri dibagian hulu, kemudian Perabu, Betara Lenjang, Tiu Kelep, Singang Gila, Pelo, Jeringo, Kelungkung, Sopak, Suren, Nina, Temponan Warung, Bunut, Anjah, Muntur dan di sebelah barat gubuk Karang Bajo adalah sungai Masoan Segah.

Dalam perkiraan awal, kami mengira *sese* dan *oram* bekas tumbukan padi itu akan dibakar, tetapi nyatanya dibuang ke sungai. Ketika kami konfirmasi hal ini ke tetua adat Karang Salah, ia menjelaskan sebagai berikut.

Tetua adat Karang Salah menjelaskan bahwa *oram* dan *sese* bekas tumbukan padi tidak boleh dibakar karena apabila dibakar, maka bisa berpengaruh pada saat menanam padi, yakni padi yang ditanam akan sakit, dunnya akan berwarna kemerah-merahan seperti merahnya nyala api. *Oram* dan *sese* dari padi yang ditumbuk akan dibuang ke sungai sebagai wujud berbagi dengan makhluk Tuhan lainnya, karena *oram* dan *sese* bisa saja dimanfaatkan sebagai makanan oleh penghuni sungai, seperti udang ataupun oleh ikan. Selain itu, dengan dibuangnya *sese* dan *oram* ke sungai dipercaya dapat membuat padi yang ditanam menjadi subur karena *sese* dan *oram* yang dibuang itu langsung bersentuhan dengan air. Dalam hal ini, dipercaya bahwa roh padi yang ditumbuk itu merasa senang dibuang ke sungai karena mendapat hawa yang dingin, sebaliknya apabila dibakar, maka roh padi yang ditumbuk itu akan kepanasan sehingga mengutuk pemiliknya agar tidak berhasil menanam padi.

Pada Selasa pagi kira-kira pukul 07.30 WITA, di gubuk Karang Bajo terlihat sejumlah laki-laki dewasa dan pemuda berkumpul di bawah pohon beringin yang ada di depan *Kampu Karang Bajo*. Mereka melakukan kegiatan persiapan perayaan *Mulud Adat* yang

diawali dengan kegiatan menyiapkan *kayuq aiq*. Sejumlah laki-laki yang berkumpul di tempat itu mengenakan sarung *londong abang* ‘kain tenun warna merah’ yang memiliki rambu di salah satu sisinya. Sarung *londong abang* ‘kain tenun warna merah’ terbuat atas dua paduan warna benang, yakni merah dan putih. Warna merah sebagai simbol keberanian, sedangkan putih sebagai simbol kesucian atau kebenaran. Artinya, dalam keadaan bagaimanapun, manusia harus berani menegakkan kebenaran.

Fenomena tersebut berbeda dengan yang teramati di gubuk-gubuk lain, yakni laki-laki dari gubuk lain pada saat persiapan *kayuq aiq* tidak semua mengenakan *londong abang* ‘kain tenun warna merah’, tetapi ada juga yang mengenakan kain yang bercorak lain. *Londong abang* ‘kain tenun warna merah’ tersebut dipakai dengan cara yang sama seperti laki-laki di gubuk yang lain, yakni dililitkan di atas pusar hingga bawah lutut (betis masih terlihat) dengan ujung depan bagian bawah kain tenun itu dibentuk lancip atau disebut dengan istilah *memenjong*. Ujung *londong abang* ‘kain tenun warna merah’ itu dibuat lancip sebagai simbol yang menggambarkan bahwa bagaimana pun hebatnya manusia, tetap saja manusia hanyalah sebatas tercipta (hamba) yang pasti akan meninggal dan badan kasar manusia akan dikembalikan ke asal penciptaannya, yakni dikembalikan ke tanah. Selain itu, semua laki-laki tersebut memakai *sapug* ‘ikat kepala’ yang kedua ujungnya diikatkan di atas dahi dengan salah satu ujungnya dibuat menjurai ke atas seperti huruf *alif* sebagai simbol yang menggambarkan bahwa manusia harus tetap ingat dan memuji Tuhan sebagai Zat Maha Tunggal yang menghidupkan segala yang ada. Artinya, tali *sapug* ‘ikat kepala’ dibuat seperti huruf *alif* sebagai simbol ketauhidan atau pengesaan Tuhan. Dalam pada itu, dapat dikatakan bahwa cara memakai *sapug* ‘ikat kepala’ dan kain *londong abang* ‘kain warna merah’ tersebut merupakan simbol-simbol sakral (keramat) yang melukiskan pengetahuan spiritual masyarakat Sasak Bayan. Artinya, cara memakai *sapug* ‘ikat kepala’ dan kain *londong abang* ‘sarung merah’ dijadikan oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai simbol untuk menumbuhkan dan meningkatkan kesadaran bahwa ada Sang Pencipta yang harus tetap dijunjung tinggi dan manusia hanyalah sebatas makhluk yang pasti akan mati dan ketika mati, maka tubuh akan dikebumikan oleh manusia yang masih hidup.

Selain mengenakan *sapug* ‘ikat kepala’ dan *londong abang* ‘kain tenun warna merah’, sejumlah laki-laki di depan Kampu Karang Bajo itu juga mengenakan *rajasa*, yakni kain tenun yang lilitkan di

pinggang yang difungsikan untuk menguatkan *londong abang* ‘kain tenun warna merah’ supaya tidak mudah lepas. Kadang-kadang, laki-laki mengenakan kain tenun *rajasa* di pasang di bagian dada yang diikat dengan benang Bayan. Kain tenun *rajasa* terdiri atas dua paduan warna benang, yakni hitam dan putih. Warna hitam sebagai simbol kekuatan sedangkan warna putih sebagai simbol kesucian atau kebenaran. Artinya, manusia harus memiliki pendirian yang tidak mudah goyah (harus kuat) dalam mempertahankan kebenaran.

Sebelum mereka memulai kegiatan, seorang laki-laki dewasa yang merupakan pejabat adat setempat, yakni Pembekel Karang Bajo, dengan pakaian adat lengkap dan mengalungkan sebuah *gandek* ‘tas lokal kuno’ di pundak kiri. Pagi itu, ia memberikan arahan kepada semua yang hadir di tempat itu, yakni arahan terkait bahan-bahan yang harus kumpulkan dan hal-hal yang harus dikerjakan lebih awal, seperti mengumpulkan bahan-bahan yang digunakan untuk membuat *balen tempan* dan *balen unggun*.⁵¹ Setelah diberikan arahan, semua laki-laki dewasa dan pemuda yang ada di tempat itu pun secara berkelompok berangkat mencari bahan-bahan yang dimaksud dan terlihat juga masing-masing kelompok membawa barang. Di antara kelompok itu, ada satu kelompok dipimpin oleh Melokaq Pande mencari *jejompang* dan kelompok lainnya mencari *terèng* ‘bambu’ biasa, satu kelompok lagi pergi mencari *terèng ilut* ‘bambu tali’.⁵² Kelompok yang mencari *jejompang* dan *terèng* ‘bambu biasa’ berjalan ke arah barat laut *kampung* Karang Bajo (di utara *kampung* itu banyak tumbuh pepohonan dan bambu). Sementara itu, yang mencari *terèng ilut* ‘bambu tali’ berjalan sendirian ke arah timur menyusuri gang di antara rumah adat Kiai Lebè dan *kampu*.

Setelah beberapa menit (kira-kira 10 menit), satu per satu kelompok yang mencari bahan-bahan untuk membuat *balen unggun* dan *balen tempan* itu kembali dengan membawa bahan-bahan yang mereka cari: ada yang membawa satu *jejompang* bahkan ada yang sekaligus membawa dua *jejompang*, ada yang membawa *terèng*

⁵¹*Belen tempan* adalah tempat menaruh alat penumbuk padi (*tempan*), sedangkan *balen unggun* adalah tempat menaruh sekam (*oram* dan *sese: unggun*).

⁵²*Jejompang* merupakan istilah untuk menyebut ranting kayu yang bercabang dua yang akan digunakan sebagai penyangka *tempan*. Sementara itu, *terèng* ‘bambu’ dalam kebudayaan masyarakat Bayan diklasifikasi atas tiga jenis, yakni *terèng* ‘bambu’ biasa: biasanya digunakan sebagai bahan dinding rumah, *terèng ilut* ‘bambu tali’: biasanya agak lentur sehingga bisa digunakan sebagai tali pengikat (*ilut* berarti ‘pelintir’ sehingga *terèng ilut* berarti ‘bambu yang bisa dipelintir’), dan *terèng petung* ‘bambu tutul’: bambu yang kulit luarnya bercorak.

‘bambu’ sendirian dan ada juga dua orang membawa satu bambu, dan yang paling terakhir kembali pada waktu itu adalah kelompok yang mencari *terèng ilut* ‘bambu tali’.



Gambar 27 | Kiri: pengumpulan *jejompan*. Kanan: mencari bambu tali (foto: Suliadi)

Setelah semua bahan-bahan itu dikumpulkan di lokasi, *Pembekel* dan *Melokaq Pande* memerintahkan semua laki-laki di tempat itu untuk mulai membuat *balen tempan* ‘dan *balen unggun*. Semua laki-laki di tempat itu termasuk *Pembekel* dan *Melokaq Pande* sibuk berkerja. Di sebelah barat drainase yang ada di tempat itu, banyak laki-laki sibuk memotong kayu, memotong bambu biasa, dan memotong bambu tali. Kayu-kayu yang dipotong sebesar betis orang dewasa dengan ukuran kira-kira 1 meter lebih sebanyak empat potong yang akan digunakan sebagai tiang *balen unggun*. Di salah satu ujung setiap potongan kayu itu sebagiannya dibuang, yakni kira-kira 15 cm dan dibuat agak menjorok ke dalam yang nantinya akan difungsikan sebagai tempat menyangga ring bambu.⁵³ Sementara itu,

⁵³Pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2021, kayu yang digunakan sebagai tiang *balèn unggun* adalah kayu yang memiliki model seperti kayu yang digunakan sebagai *balèn tempan*, yakni kedua ujungnya bercabang (mirip seperti ketapel). Hal itu mengisyaratkan bahwa pembuatan model tiang *balèn unggun* sangat bergantung

bambu-bambu biasa dipotong dengan ukuran yang berbeda, ada yang berukuran kira-kira 1,5 meter dan ada juga yang berukuran kira-kira 2 meter. Potongan-potongan bambu biasa yang berukuran kira-kira 1,5 meter itu ada dua potong dan akan dijadikan sebagai ring pendek. Sementara itu, potongan bambu biasa yang kira-kira berukuran 2 meter itu ada beberapa potongan yang dibelah dua dan ada beberapa potongan yang dibelah menjadi empat bagian bahkan lebih yang disesuaikan dengan ukuran besar-kecil bambu). Bagian dada dan sisi setiap belahan bambu pun dihaluskan (penghalusan sisi-sisi belahan bambu supaya tidak melukai tangan). Menurut Pembekel, dua belahan bambu yang besar akan digunakan sebagai ring panjang dan belahan-belahan bambu yang kecil-kecil nantinya akan digunakan sebagai pengapit *pager*⁵⁴ dan sebagai ring tengah. Pembekel pada waktu itu menjelaskan bahwa *pager* yang dipakai pada pembuatan *balen unggun* saat itu adalah *pager* yang pernah dipakai pada perayaan *Mulud* tahun sebelumnya karena *pager* itu dianggap masih utuh (belum rusak) sehingga masih bisa digunakan. Terkait hal itu, ia juga menandakan bahwa seandainya *pager* lama itu tidak ada (rusak), maka harus dibuat *pager* yang baru. Kami pun melihat dengan jelas *pager* yang lama itu karena dibawa langsung ke lokasi pembuatan *balen unggun*, warnanya sudah cokelat kehitaman (mungkin karena bambunya sudah sangat kering akibat lama tersimpan). *Pager* itu kira-kira berukuran 1,5 m x 2 m yang dibuat dengan menyusun belahan-belahan bambu yang kira-kira berukuran 5 cm. sebelum disusun menjadi *pager*, bagian dalam (dada) dan sisi-sisi belahan-belahan bambu itu dihaluskan supaya belahan-belahan bambu itu terlihat bersih dan memberi kemudahan pada saat penyusunan menjadi *pager* serta tidak melukai tangan. Belahan-belahan bambu yang berukuran kira-kira 2 meter itu di susun secara vertikal dengan jarak kira-kira satu jengkal ukuran orang dewasa (satu susunan terdiri atas dua belahan bambu). Sebaliknya, belahan-belahan bambu yang berukuran kira-kira 1,5 meter itu ada disusun secara horizontal (satu susunan terdiri atas tiga belahan bambu) dengan dimasukkan pada susunan bambu vertikal secara bersilang tanpa jarak: satu per satu susunan bambu vertikal itu ada yang di bawah dan ada yang di atas susunan bambu yang horizontal. Hal itu

pada kayu yang didapatkan, apabila tidak mendapatkan kayu dengan ujung bercabang, maka salah satu ujung kayu-kayu yang akan dijadikan sebagai tiang *balèn unggun* akan dibuang setengah yang dimaksudkan untuk menyangga ring atas, yang kemudian diikat dengan bambu tali.

⁵⁴ *Pager* adalah istilah untuk menyebut dinding yang terbuat dari anyaman bambu.

dimaksudkan supaya susunan-susunan belahan bambu yang vertikal dan horizontal itu saling mengait.

Pembuatan tali pengikat pada saat itu dikerjakan oleh empat orang (tidak mesti empat orang). Mereka tampak bekerja berbeda dengan yang ditampilkan oleh pemotong bambu biasa. Bambu tali dipotong dengan ukuran satu ruas dan ada juga berukuran dua ruas. Bagian luar bambu tali yang telah dipotong itu dikerik yang kemudian di belah menjadi beberapa bagian. Setelah itu, bagian dada belahan-belahan bambu tali itu dibuang dengan menyisakan belahan bambu itu kira-kira setebal buku tulis ukuran tiga puluh (30) lembar. Belahan-belahan bambu tali itu kemudian diiris-iris memanjang dengan ukuran yang tidak terlalu tebal dan tidak terlalu tipis menggunakan parang ataupun pisau kecil.

Sembari menunggu tali pengikat, beberapa laki-laki mulai menanam tiang *balen unggun* (potongan-potongan kayu yang berukuran kira-kira 1,5 meter), tiang-tiang itu dipasang berhadapan, yakni memanjang mengikuti arah timur-barat. Tiang-tiang itu dipasang tepat di sebelah timur drainase sebelah timur rumah dinas Melokaq Penguban. Jarak tanam antartiang mengikuti panjang dan lebar *pager* yang sudah ada, yakni lebar antartiang kira-kira 1,5 meter dan panjang antartiang kira-kira 2 meter. Tiang-tiang itu ditanam dengan kedalaman kira-kira satu siku orang dewasa (tanah digali menggunakan linggis). Setiap ujung bagian atas tiang itu dipasang ring tiang (ada empat ring tiang dengan ukuran berbeda) yang dibuat dari bambu biasa (dua ring pendek untuk lebar dan dua ring panjang untuk panjang *balen unggun* yang akan dibuat). Ring-ring bambu itu diikat pada tiang kayu dengan menggunakan beberapa tali bambu yang dua ruas.⁵⁵ Setelah itu, beberapa belahan potongan bambu berukuran kira-kira 2 meter (dada belahan bambu itu tidak dihaluskan, yang dihaluskan hanya bagian sisi), dipasang berjejer sebagai ring tengah dengan posisi memanjang di atas kedua ring pendek tanpa diikat (jarak setiap belahan bambu kira-kira sejengkal ukuran tangan orang dewasa).⁵⁶ Di atas jejeran belahan-belahan bambu (ring

⁵⁵Ring bambu dan tiangnya diikat dengan beberapa tali bambu supaya kuat. Ring bambu diikat menggunakan tali bambu yang berukuran dua ruas supaya dapat diikat dengan lebih dari satu kali putaran ikatan sehingga ikatannya semakin kuat.

⁵⁶Tidak ada ketentuan jumlah belahan bambu yang dipasang berjejer di atas ring tiang yang memanjang, hanya saja menggunakan perkiraan: kira-kira dengan jumlah yang ada sudah dianggap sudah kuat, maka tidak perlu ditambah lagi, tetapi seandainya masih dianggap kurang kuat, maka akan ditambah. Dalam hal

tengah) itu kemudian diletakkan *pager* dan setiap sisi *pager* diapit dengan belahan-belahan bambu yang sudah dihaluskan (dada dan sisinya dihaluskan). Belahan-belahan bambu yang dipasang sebagai pengapit *pager* itu diikat kuat, baik di ujung maupun di tengah menggunakan tali bambu yang satu ruas. Kini, model yang dibuat itu menyerupai rangka tempat duduk (dipan bambu).



Gambar 28 | Pemasangan Tiang Balen Unggun (Foto: Suliadi)



Gambar 29 | Pembuatan Tali Bambu (Foto: Suliadi)

ini, belahan bambu yang dipasang berjejer itu dianggap membantu ring tiang untuk menahan beratnya beban berupa padi yang telah ditumbuk.



Gambar 30 | Pemasangan *pager* di atas ring tiang *Balen Unggun* (Foto: Suliadi)



Gambar 31 | *Balen Unggun* (Foto: Suliadi)

Dalam waktu yang bersamaan dengan pembuatan *balen unggun*, seorang aki-laki dewasa yang dibantu oleh dua orang pemuda juga sibuk membuat *balen tempan* dan *balen anak lesong* di dekat akar-akar pohon beringin (bawah pohon beringin bagian utara). *Balen tempan* dan *anak lesong* itu berupa empat buah *jejompang* yang ditanam secara berhadapan. Dua *jejompang* di tanam sebelah utara dengan jarak agak lebih panjang sebagai tempat menyimpan *tempan*, sedangkan dua *jejompang* lainnya ditanam sebelah selatan dengan jarak lebih pendek sebagai tempat menyimpan *anak lesong* (*tempan* lebih panjang daripada *anak lesong*).



Gambar 32 | Pembuatan *Balen Tempan* dan *Anak Lesong* (Foto: Suliadi)



Gambar 33 | *Balen Tempan* dan *Anak Lesong* (Foto: Suliadi)

Balen tempan dan *balen anak lesong* tidak hanya dibuat di bawah pohon beringin, tetapi juga dibuat di kediaman Kiai Lebè. Pada waktu pembuatan *balen tempan* dan *balen anak lesong*, dua orang pemuda membawa empat buah *jejompang* yang ada di bawah pohon beringin ke pekarangan rumah Kiai Lebè. Di *bencingah* ‘halaman’ kediaman Kiai Lebè itu (bagian selatan), mereka menanam keempat *jejompang* yang mereka bawa itu sesuai dengan arahan dari Kiai Lebè. Pertama-tama, mereka menggali lubang sebagai tempat menanam *jejompang*. Mereka tampak kompak, ada yang menggali lubang dan satunya mengeluarkan tanah galian menggunakan tempurung kelapa dan sesekali menggunakan tangan. Jika sudah selesai menggali satu lubang dengan ukuran kira-kira sesiku orang dewasa, maka satu *jejompang* pun ditanam, dan begitu seterusnya sampai keempat *jejompang* itu habis tertanam. Dalam pengamatan, kami juga melihat mereka memotong pangkal *jejompang* yang dianggap terlalu tinggi (dipotong menggunakan parang) dan Kiai Lebè pun tampak membantu mereka mengambil parang dan kayu sebagai alas memotong pangkal *jejompang*. Mereka meskipun belum terlalu dewasa, mereka ternyata bisa membuat *balen tempan* dan *balen anak lesong*. Keempat *jejompang* itu ditanam dengan benar, dalam satu jalur ada dua *jejompang* yang dipasang berhadapan, yakni dua di pasang dengan jarak lebih panjang karena digunakan sebagai tempat menaruh *tempan* dan sdua lagi dengan jarak lebih pendek karena digunakan sebagai tempat menaruh *anak lesong*.

Pembuatan *balen unggun*, *balen tempan*, dan *balen anak lesong* berakhir kira-kira pukul 08:30 WITA. Setelah itu, mereka tampak berkumpul lagi di bawah pohon beringin (dekat *balen unggun*), di sana Melokaq Pande memberikan arahan kepada pemuda-pemuda yang ada di tempat itu untuk membersihkan jalan di sekitar gerbang masuk gubuk Karang Bajo dan membersihkan jalan yang ada di sebelah timur kediaman Melokaq Walin Gumi dan Masjid Kuno. Para pemuda itu terbagi menjadi dua kelompok, ada kelompok yang berangkat membersihkan jalan masuk gubuk Karang Bajo dan kelompok lainnya menuju jalan setapak sebelah timur kediaman Melokaq Walin Gumi dan Masjid Kuno.



Gambar 34 | Pembuatan Balen Tempan dan Balen Anak Lesong



Gambar 35 | Pembersihan Jalan di Utara Masjid Kuno

Kelompok yang membersihkan jalan di utara kediaman Melokaq Walin Gumi dan utara Masjid Kuno terlihat ada yang membawa cangkul, pembersih sampah yang terbuat dari besi, dan sapu lidi. Ketika tiba di jalan yang akan mereka bersihkan, mereka langsung membersihkan jalan itu yang dimulai dari ujung utara, ada yang menyapu, ada yang mengesampingkan batu yang ada di tengah jalan, dan ada juga yang meratakan tanah menggunakan cangkul. Mereka sangat antusias membersihkan jalan itu. Seseekali mereka bercanda dan tertawa agar tidak bosan dan lelah. Jalan itu awalnya dipenuhi sampah dan batu-batu, tetapi setelah dibersihkan terlihat seperti jalan yang baru dibuat. Setelah jalan itu bersih sampai ujung selatan (samping Masjid Kuno), mereka pun kembali ke tempat semula (ke bawah pohon beringin) dan ada juga yang mengembalikannya alat pembersih sampah yang telah dipinjam pada warga.

Kira-kira pukul 08:50 WITA, ada seorang nenek dan dua orang perempuan yang masih muda datang dari arah barat. Ketiga perempuan itu memakai sarung tenun khas Bayan berwarna merah dan memakai *kemben*: nenek itu memakai *kemben* berwarna abu dengan garis merah-merah, kepalanya terbuka (tidak memakai kain penutup kepala), dan tangan kirinya memegang suatu benda, sedangkan dua perempuan muda itu memakai *kemben* yang berbeda, yang di tengah memakai warna biru dengan corak putih, dan yang belakang memakai warna kuning dengan garis pinggir berwarna merah, dan keduanya mengenakan kain selendang sebagai penutup punggung mereka. Kain yang mereka selendangkan itu tampak dibuat melingkar di kedua bahu mereka sehingga sisa kedua ujung selendang tampak menutupi sebagian dada mereka. Kedua perempuan muda itu adalah keturunan dari nenek itu sendiri yang saat itu rupanya berperan untuk ikut membantu si nenek membawa padi dan bahan-bahan keperluan lainnya yang dibutuhkan ketika di dalam *kampu*. Sementara itu, si nenek adalah seorang perempuan yang mengemban tugas adat sebagai Inan Meniq sehingga dalam kehidupan sosial ia sering disapa dengan sapaan Inan Meniq.⁵⁷

⁵⁷J. van Baal (1976) dalam bukunya yang berjudul *Pesta Alip di Bayan* yang menyatakan bahwa *Inan Meniq* bertugas membagikan beras untuk keperluan penjamuan. Tetapi penjelasan ini perlu ditambahkan karena *Inan Meniq* tidak hanya bertugas mengurus beras, tetapi juga mengurus padi bulu yang akan ditumbuk, menjadi pemimpin saat menumbuk padi, dan sebagai *penyembèq* 'menandai dahi' setiap orang yang datang ke kediamannya di dalam *Kampu* dengan menggunakan *sembèq* 'kunyahan sirih-pinang'. *Inan Meniq* membagikan beras bukan ke sembarang orang, tetapi kepada juru masak ketika diadakan *gawe*



Gambar 36 | Inan Meniq dan pembantunya memasuki Kampung Karang Bajo (Foto: Suliadi)

Setelah Inan Meniq dan dua wanita muda itu masuk ke *kampu*, kira-kira sepuluh menit kemudian (pukul 09.00 WITA), Pembekel Karang Bajo meminta Melokaq Pande untuk mengajak sebagian pemuda untuk pergi *ngalu gendang gerantung* ‘menjemput gendang gerantung’ ke gubuk Bayan Bat Orong.⁵⁸ Sebelum mereka berangkat, Pembekel Karang Bajo mengajak Melokaq Pande dan beberapa pemuda yang bertugas menjemput *gendang gerantung* itu untuk menemui Melokaq Gantungan Rombong⁵⁹ di dalam *kampu*, yakni untuk meminta restu dan nasihat sebelum berangkat menjemput *gendang gerantung*. Mereka pun menuju kediaman Melokaq Gantungan Rombong melalui pintu utama masuk *kampu*, kemudian di dekat *balen Inan Pedangan* ‘rumah juru masak’, mereka belok kiri melalui *jebak dalem* ‘pintu dalam’ (rumah dinas Melokaq Gantungan Rombong ada di sebelah timur rumah Inan Pedangan: dibatasi atau disekat dengan pagar bambu).

‘pesta’ dengan jumlah (kg) beras yang telah ia perkirakan bisa mencukupi kebutuhan semua orang yang akan diberi makan.

⁵⁸Gendang *gerantung* adalah alat musik tradisional sejenis gong yang terbuat dari bahan campuran logam kuningan yang diameternya kira-kira sebesar nyiru. Gendang *gerantung* terdiri atas dua gong besar (gong *lanang* dan gong *wadon*) yang disimpan di rumah adat Pembekel Bayan Bat Orong.

⁵⁹Melokaq Gantungan Rombong merupakan pimpinan adat dari semua tetua adat yang ada di gubuk Karang Bajo. Dia mengenakan *sapuq* ‘ikat kepala’ yang berbeda dengan pimpinan adat karang Bajo lainnya, yakni pimpinan adat yang lain mengenakan *sapuq* ‘ikat kepala’ berwarna putih, sedangkan dia berwarna biru langit. Ia mengenakan *sapuq* ‘ikat kepala’ berwarna biru langit sebagai simbol bahwa ia bertugas melaksanakan ritual-ritual keduniaan.

Kami jelaskan di sini, bahwa setiap orang yang memasuki *kampu*, tidak boleh memakai alas kaki (sandal atau sejenisnya dibiarkan di luar pintu utama masuk *kampu* atau tepatnya di dekat tangga-tangga batu), tidak boleh memakai celana dalam, tidak dalam keadaan haid, ataupun berhadass (kecil-besar) lainnya. Pakaian yang dikenakan adalah pakaian adat: laki-laki memakai kain tenun *londong abang* ‘sarung merah’ yang sisinya memiliki rambu, memakai *sapuq* atau *udeng* ‘ikat kepala’, mengenakan *dodot rajasa* (kain tenun berwarna hitam dengan sisinya bercorak putih yang dililitkan di pinggang hingga menutupi pusar yang difungsikan untuk menguatkkan lilitan *londong abang* ‘sarung merah’: *londong abang* ‘sarung merah’ tidak mudah lepas), sedangkan perempuan memakai *londong abang* ‘sarung merah’ yang tanpa rambu yang sering disebut juga dengan istilah *londong polèng*, memakai *kemben* ‘kain lepas penutup dada’, dan memakai kain penutup kepala (terlihat juga banyak yang tidak menutup kepala: tampaknya tidak wajib).⁶⁰ Pantangan ini diberlakukan untuk semua orang, baik masyarakat biasa maupun pejabat adat bahkan pejabat pemerintah pun wajib mematuhi aturan tersebut. Untuk hal ini, kami mengambil contoh pada pelaksanaan ritual *Mulud Adat* tahun 2021. Pada waktu itu, Gubernur Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB), yakni Dr. H. Zulkieflimansyah, S.E., M.Sc. dan jajarannya datang ke gubuk Karang Bajo untuk melihat pelaksanaan ritual *Mulud Adat*. Pada waktu itu, Pembekel Karang Bajo menjelaskan kepada Gubernur NTB dan jajarannya, apabila ingin menyaksikan kegiatan di dalam *kampu*, maka harus mengikuti aturan adat, yakni memakai *sapuq* ‘ikat kepala’, mengenakan pakaian seperti pakaian yang dikenakan oleh masyarakat Bayan pada waktu itu, tidak boleh memakai celana panjang ataupun celana pendek dan celana dalam serta tidak boleh memakai alas kaki. Gubernur NTB dan beberapa jajarannya mengikuti saran itu sehingga diizinkan masuk ke *kampu*.

Di kediaman Melokaq Gantungan Rombong, tampak Melokaq Gantungan Rombong mengenakan *sapuq* ‘ikat kepala’ sedang duduk di *beruqaq* bersama seorang laki-laki yang sedikit lebih muda darinya. Mereka duduk menghadap utara: Melokaq Gantungan Rombong bersandar di tiang tengah sisi timur dan laki-laki tua yang

⁶⁰Larangan terhadap wanita haid ataupun laki-laki dan perempuan yang dalam keadaan berhadass serta larangan mengenakan pakaian dalam (celana dalam) ketika memasuki *kampu* merupakan jenis *pemaliq* ‘pantangan’ tindakan yang diberlakukan di lingkungan tempat-tempat yang dianggap suci dengan tujuan memelihara kesakralannya.

satunya duduk di dekat tiang tengah sisi selatan, tetapi tidak bersandar. Melokaq Gantungan Rombongan menyilakan Pembekel Karang Bajo, Melokaq Pande, dan lainnya untuk duduk bersama di *beruqaq*. Pada kesempatan itu, Pembekel Karang Bajo bertindak sebagai juru bicara untuk menyampaikan maksud kedatangan mereka, yakni meminta izin dan nasihat terkait apa yang harus dilakukan oleh para pemuda di kediaman Pembekel Bayan Bat Orong ketika menjemput *gendang gerantung*. Sembari mereka diizinkan merokok, Melokaq Gantungan Rombongan pun menasihati rombongan yang akan pergi menjemput *gendang gerantung* untuk menjaga tabiat mereka ketika dalam perjalanan ataupun ketika berada di lokasi pejemputan *gendang gerantung*. Tidak hanya itu, ia pun mewejangkan kalimat permohonan izin membawa *gendang gerantung* yang harus dituturkan ketika bertemu dengan Pembekel Bat Orong yang merupakan penjaga *gendang gerantung*. Semua yang duduk di *beruqaq agung* itu terlihat serius mendengar wejangannya terutama Melokaq Pande karena dia yang akan memimpin rombongan penjemput *gendang gerantung*. Setelah menerima wejangan, pemuda-pemuda yang bertugas menjemput *gendang gerantung* itu dengan segera menghabiskan dan mematikan rokok mereka karena mereka harus bersiap-siap untuk berangkat menjemput *gendang gerantung*. Melokaq Pande sambil duduk bersila di depan Melokaq Gantungan Rombongan dan bersalaman dengannya sebagai wujud permohonan restu. Setelah itu Melokaq Pande pun turun dari *beruqaq* dan berdiri menghadap utara di *bencingah* ‘halaman’ antara *beruqaq* dan rumah adat Melokaq Gantungan Rombongan. Pemuda-pemuda lainnya yang bertugas menjemput *gendang gerantung* itu pun bergiliran melakukan hal yang sama sebagaimana yang dilakukan oleh Melokaq Pande, yakni bersalaman dengan Melokaq Gantungan Rombongan, kemudian turun ke *bencingah* ‘halaman’ serta berbaris dengan berdiri di belakang Melokaq Pande.⁶¹ Setelah itu, mereka pun berangkat ke Bayan Bat Orong dengan berjalan kaki, tangan kanan disedakapkan di atas

⁶¹Dalam hitungan kami, jumlah penjemput *gendang gerantung* pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2019 adalah 14 orang. Tetapi, pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2021, jumlah penjemput *gendang gerantung* lebih sedikit (kurang dari 14 orang). Terkait hal ini, Pembekel Karang Bajo menjelaskan bahwa jumlah personel yang menjemput *gendang gerantung* pada dasarnya tidak ada ketentuan baku. Dalam hal ini, jumlah personil yang pergi menjemput *gendang gerantung* itu secukupnya saja, dalam arti bahwa jumlah personel yang diutus itu dapat membawa semua alat musik *gendang gerantung* dalam sekali jemputan atau sekali jalan.

pusar (berangkat kira-kira pukul 09:30 WITA). Mereka keluar melewati *jebak dalem* ‘gerbang dalam’ yang ada di dekat *balen inan Pedangan* ‘rumah ibu Pedangan’ menuju *jebak utama* ‘gerbang utama’ *kampu*, kemudian berjalan ke arah barat (tanpa memakai sandal) melewati pintu gerbang gubuk Karang Bajo, belok ke kiri dari pintu gerbang karang Bajo) dan berjalan ke selatan menyusuri pinggir jalan raya. Tepat di selatan masjid Kuno, mereka berjalan memotong jalan raya (dekat tempat tenun) dan berjalan di gang rumah warga gubuk Karang Salah. Di selatan gubuk Karang Salah, mereka sedikit belok kanan, kemudian belok kiri memasuki *jebak utama* ‘gerbang utama’ gubuk *Bat Orong*.

Ketika tiba di depan *jebak dalem* ‘gerbang dalam’ (depan rumah dinas Pembekel Bat Orong), Melokaq Pande sebagai pimpinan mengucapkan salam permisi dan terdengar sahutan dari dalam *kampu*. Pembekel Bayan Barat memberi kode mengizinkan mereka masuk. Melokaq Pande dan rombongannya pun masuk ke *bencingah* ‘halaman’ rumah dinas Pembekel Bat Orong, tetapi mereka tidak langsung duduk di *berunqag*, mereka tampak tetap berdiri satu baris di *bencingah* ‘halaman’ itu. Pembekel Bat Orong keluar dari rumah dinasnya (tampaknya waktu rombongan Melokaq Pande datang, Pembekel Bat Orong belum mengenakan pakaian adat sehingga ia masuk ke rumah adat untuk mengenakan pakaian adat *londong abang*, juga mengenakan *sapug*. Tampaknya semua itu dipakai sebagai etika menghormati rombongan dari Karang Bajo. Selain itu, dalam kegiatan tersebut juga dapat dilihat etika yang diperlihatkan oleh rombongan Melokaq Pande, yakni mereka tidak berai duduk di *beruqag* milik Pembekel Bat Orong sebelum diizinkan duduk. Setelah Pembekel Bat Orong itu keluar dengan pakaian adat dan tampaknya juga membawa *balen perokoqan* ‘tempat rokok’: piring yang berisi tembakau dan kertas rokok, rombongan Melokaq Pande itu pun disuruh duduk di *beruqag*, barulah rombongan Melokaq Pande itu duduk. Melokaq Pande dan rombongannya duduk di *beruqag* (sebagian terlihat duduk di tanah karena tidak cukup di *beruqag*). Setelah semua duduk, mereka pun ditawarkan merokok oleh Pembekel Bat Orong.



Gambar 37 | Pembekel Bat Orong (Foto: Suliadi)

Mereka tidak hanya diterima oleh Pembekel Bat Orong, tetapi juga oleh Tetua Bat Orong lainnya.⁶² Setelah saling tanya kabar, Melokaq Pande sebagai pimpinan rombongan mulai menjelaskan maksud kedatangan mereka, yakni mereka disuruh oleh Melokaq Gantungan Rombong dan Pembekel Karang Bajo untuk menjemput *gendang gerantung*, seperti terekspresi pada data berikut.

Melokaq Pande : *Tabeq toaq lokaq, agung alip, nyaka mantri, kami timpaq tini suruqang siq Melokaq Gantungan Rombong dait Pembekel Karang Bajo ngalu gendang gerantung kadu keperluan Mulud ngangkat sereat Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam* ‘Permisi tetua yang agung, kami ke sini disuruh oleh Melokaq Gantungan Rombong dan Pembekel Karang Bajo menjemput *gendang gerantung* untuk keperluan *Mulud* merayakan kelahiran Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam’.

Pembekel Bat Orong : *Aoq ‘Iya’*

⁶²Kediaman tetua Bat Orong lainnya satu komplek dengan kediaman Pembekel Bat Orong.



Gambar 38 | Melokaq Pande menyampaikan maksud kedatangannya kepada Pembekel Bat Orong (Foto: Suliadi)

Setelah dijawab oleh Pembekel Bat Orong, keduanya pun bersalaman dan mengucapkan kata “Allah”. Jawaban *aoq* ‘iya’ dari Pembekel Bat Orong merupakan isyarat yang menggambarkan bahwa ia menerima maksud kedatangan Melokaq Pande beserta rombongan dan mengizinkan mereka membawa *gendang gerantung* ke Gubuk Karang Bajo. Dengan segera, Pembekel Bat Orong menyuruh salah seorang warga setempat memanggil Melokaq Pelawangan untuk datang membantu mengeluarkan *gendang gerantung*.

Sembari menunggu kedatangan Melokaq Pelawangan, mereka duduk santai sambil merokok dan bincang-bincang lepas dengan Pembekel Bat Orong. Seorang tokoh Bat Orong yang ada di tempat itu terlihat sibuk membantu Pembekel Bat Orong untuk mempersiapkan *pebuan penguinang* yang berisi *lekoq-buaq* ‘sirih-pinang’ yang akan dibawa masuk ke rumah adat untuk ditaruh di dekat penyimpanan *gendang gerantung*. Beberapa menit kemudian, Melokaq Pelawangan datang dan bersalaman dengan semua yang ada di *beruqaq agung*. Setelah itu, Pembekel Bat Orong mengajak Melokaq Pelawangan dan seorang tokoh Bat Orong sambil membawa *pebuan penguinang* untuk masuk ke dalam rumah adat mengambil *gendang gerantung* dan alat musik tradisional lainnya. Rombongan penjemput *gendang gerantung* tidak ikut masuk ke rumah adat, mereka tetap menunggu di *beruqaq agung*. Sesaat setelah Pembekel Bat Orong itu

masuk ke rumah adat bersama dua orang rekannya, terdengar buyi *gong* sebanyak dua kali dengan bunyi “dong... dong...”⁶³ Dua buah *gendang gerantung* (satu disebut “Gong Lanang” dan satu lagi disebut “Gong Wadon”) dikeluarkan, satu dibawa keluar oleh Pembekel Bat Orong dan satunya dibawa keluar oleh Melokaq Pelawangan, sedangkan tetua Bat Orong yang satunya membawa dua buah *kelèntang*. Pembekel Bat Orong dan Melokaq Pelawangan tampak kembali masuk ke rumah adat untuk mengambil perlengkapan lainnya, seperti *prise* (dua buah), bambu gantungan, pemukul, dan silang penguat.⁶⁴

Setelah semua alat musik itu dikeluarkan, kemudian dibersihkan menggunakan kain (di alat musik itu banyak debu karena lama tidak dimainkan). Terlihat alat-alat musik itu akan dimainkan terlebih dahulu di *beruqaq* Pembekel Bat Orong sebelum di bawa ke gubuk Karang Bajo. Musik tradisional itu dimainkan di tempat itu tidak hanya bertujuan mengecek bunyi-bunyi alat musik, tetapi juga untuk

⁶³Menurut Pembekel Bat Orong, Gendang *gerantung* dipukul di dalam rumah adat sebelum dikeluarkan sebagai bentuk permohonan izin kepada roh leluhur bahwa gendang *gerantung* itu akan dikeluarkan dari dalam rumah adat untuk keperluan ritual. Selain itu, hal tersebut juga dilakukan sebagai isyarat bahwa penjaga gendang *gerantung* itu sendiri (Pembekel Bat Orong) telah mengikhlaskan gendang *gerantung* untuk dibawa sementara waktu ke tempat lain.

⁶⁴*Kelentang* adalah alat musik tradisional terbuat dari tembaga kuningan yang berbentuk seperti rangtang yang ditutup. Di tengah atas *kelèntang* ada bundaran yang menojol sebesar kepala tagan anak kecil dan bagian itulah yang dipukul-pukul menggunakan kayu. Kelentang itu dibuatkan tempat (wadah) seperti rak khusus dari kayu yang bertiang pendek. Rak (wadah) *kelèntang* itu juga dilengkapi dengan tali kalung yang dilapisi kain supaya *kelèntang* itu bisa dikalungkan ketika dimainkan waktu berjalan. *Prise* adalah alat musik sejenis gendang yang terbuat dari kayu yang dilubangi dan kedua sisinya ditutup menggunakan kulit kambing ataupun kulit sapi yang dihaluskan. *Prise* juga dilengkapi dengan tali benang supaya mudah dikalungkan bila dimainkan pada saat berjalan. *Bambu gantungan* adalah bambu jenis *petuq* (bambu yang memiliki kulit luar bercorak) yang panjangnya kira-kira 2 meter dan digunakan sebagai tempat menggantung gendang *gerantung*. *Pemukul* terdiri atas dua jenis, yakni pemukul gong atau gendang *gerantung* dan pemukul kelentang: pemukul gong lebih besar yang salah satu ujungnya dilapisi kain sehingga terlihat gembul dan empuk ketika dipukulkan ke gong. Sementara itu, pemukul kelentang itu kecil-kecil dan tidak dilapisi kain, tetapi kelihatan memiliki variasi di salah satu ujungnya. *Silang penguat* terbuat dari belahan bambu yang panjangnya kira-kira lebih dari satu meter dan setiap ujung belahan bambu itu (empat ujung) agak dibuat seperti huruf V dan ditengah-tengah kedua belahan bambu itu diikat bersilang menggunakan tali benang sehingga membentuk model huruf X.

mengingatkan cara memainkan alat musik itu kepada semua penjemput *gendang gerantung*. Tali dua buah *gendang gerantung* dengan segera dimasukkan oleh dua orang pemuda ke bambu penggantung, kemudian kedua ujung bambu penggantung itu diletakkan di *terantapan* ‘balok atas’ *berugaq*.⁶⁵ Kedua *gendang gerantung* itu dipasang berhadapan, yakni bagian yang akan dipukul itu dipasang berhadapan (posisi di dalam). Setelah itu, supaya tali-tali gantungan *gendang gerantung* itu tidak bergeser ketika kedua *gendang gerantung* itu dipukul, maka dipasang *silang penguat* dengan cara setiap tali benang gantungan *gendang gerantung* dimasukkan ke ujung-ujung *silang penguat* sehingga kedua *gendang gerantung* bertahan di posisi masing-masing (tidak goyang ketika dipukul). Pembekel Bat Orong, Melokaq Pelawangan, sebagian pemuda penjemput *gendang gerantung*, dan seorang *toaq lokaq* ‘sesepuh’ gubuk Bat Orong mulai mencoba memainkan alat musik itu dan sesekali terlihat Pembekel Bat Orong dan Melokaq Pelawangan mengajari penjemput *gendang gerantung* tentang cara memainkan *kelentang* dan *prise*. Alat musik itu dimainkan di *berugaq* Pembekel Bat Orong kira-kira selama 15 menit, dan setelah itu Melokaq Pande meminta izin kepada Pembekel Bat Orong, Pemangku Bat Orong, Melokaq Pelawangan, dan kepada para *toaq lokaq* ‘sesepuh’ di tempat itu untuk berangkat membawa *gendang gerantung* ke Karang Bajo.

⁶⁵Gendang *gerantung* di gantung dengan cara memasukkan tali benang yang sengaja dipasang pada gendang *gerantung* ke bambu penggantung. Di sisi kedua gendang *gerantung* itu sengaja dibuat lubang dengan jarak lebih dari satu jengkal orang dewasa dan besar lubang itu sebesar uang logam. Di lubang-lubang gendang *gerantung* itu, tali benang di masukkan dan ujung-ujung tali benang itu diikat dengan kuat: lingkaran tali benang itu lumayan panjang (kira-kira 50 cm kalau ditarik lurus dari tengah-tengah) yang bertujuan untuk memudahkan ketika gendang *gerantung* di gantung.



Gambar 39 | Melokaq Pelawangan Membawa *gendang gerantung* Keluar dari Bale Belèq.



Gambar 40 | Pemasangan silang penguat pada rali *gendang gerantung*.



Gambar 41 | Memainkan musik *gendang gerantung* di *Bergugaq Agung*.

Rombongan penjemput *gendang gerantung* itu pun keluar dari *bencingah* ‘halaman’ rumah adat Pembekel Bat Orong. Melokaq Pande tetap berada di posisi paling depan, diikuti dua orang yang membawa *kelentang*, dua orang yang membawa *prise*, dua orang yang membawa *gendang gerantung* dengan cara di pikul (ujung-ujung bambu pemikul diletakkan di bahu setiap pemikul), dan di belakang pemikul *gendang gerantung* itu ada tujuh orang pengiring. Mereka keluar dari *bencingah* ‘halaman’ rumah adat Pembekel Bat Orong dengan melewati jalan yang mereka lalui waktu masuk ke gubuk Bat Orong, tetapi di gang perbatasan gubuk Bat Orong dan gubuk Karang Salah, mereka tidak lagi melewati *rurung agung* ‘jalan agung’ di gang-gang rumah warga gubuk Karang Salah, tetapi lurus ke timur menuju jalan raya. Tepat di timur gubuk Karang Salah, rombongan pembawa *gendang gerantung* tersebut berjalan memotong jalan raya dengan mengikuti jalan setapak (agak menurun) menuju jalan sebelah timur *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’, kemudian di jalan yang ada di sebelah utara kediaman Melokaq Gantungan Rombong, mereka belok kiri (ke arah barat) menuju *jebaq utama* ‘pintu utama’ *Kampu Karang Bajo*. Saat tiba di dalam *kampu*, beberapa pemuda penjemput *gendang gerantung* itu menggelar tikar

sebagai alas peralatan musik. Tampak juga, bambu penggantung *gendang gerantung* itu langsung di gantung di tali-tali yang telah terpasang di *terantapan* ‘balok atas’ *beruqaq malang*.



Gambar 42 | Rombongan penjemput *gendang gerantung* di timur Gubuk Karang Salah
(Foto: Suliadi)



Gambar 43 | Rombongan penjemput *gendang gerantung* di timur Gubuk Karang Salah
(foto: Suliadi).



Gambar 44 | Rombongan penjemput *Gendang Gerantung* di timur Masjid Kuno
(foto: Suliadi)



Gambar 45 | Rombongan penjemput *Gendang Gerantung* di timur Rumah Adat Melokaq
Gantungan Rombong.



Gambar 46 | Alat musik *gendang gerantung* dimainkan di *Berugaq* Malang (foto: Suliadi)

Sebagian pemuda yang menjemput *gendang gerantung* itu pun langsung memainkan alat musik tersebut dan sebagian lagi istirahat. Alunan bunyi alat musik tersebut terdengar estetik meskipun dimainkan oleh golongan muda. Bunyi *gendang gerantung* kedengaran sangat keras yang diperkirakan dapat terdengar dalam jarak lebih dari 2 Km. Alat musik itu dimainkan sebagai simbol yang memberikan informasi kepada masyarakat Karang Bajo dan masyarakat adat Bayan lainnya bahwa rangkaian *Mulud Adat* telah dimulai. Selain itu, bunyi *gendang gerantung* itu dianggap memiliki daya magis yang dapat mehipnotis semua masyarakat adat Bayan karena sesaat setelah *gendang gerantung* itu dibunyikan, masyarakat Karang Bajo ataupun masyarakat adat Bayan dari gubuk-gubuk lain yang mendengar bunyi *gendang gerantung* itu akan merasa bergairah (antusias) untuk ingin segera datang ke *Kampu Karang Bajo*.⁶⁶

⁶⁶Dari empat gubuk yang ada di sekitaran Masjid Kuno yang merayakan *Mulud Adat*, gubuk Karang Bajo yang paling ramai. Hal ini menurut para tetua bahwa sejak zaman dahulu pimpinan gubuk Karang Bajo diberikan tugas oleh pihak kerajaan untuk memimpin beberapa gubuk yang dihuni oleh masyarakat golongan *Perjaka* 'nonaristokrasi', seperti gubuk Senaru, Anyar, Lokoq Aur, dan gubuk-gubuk lainnya yang masuk dalam kawasan adat Bayan.

Untuk diketahui, sesaat setelah *gendang gerantung* tiba di Karang Bajo, maka dilakukan kegiatan *ngaturang lekesan* (biasanya dilakukan oleh Melokaq Walin Gumi), yakni menaruh sirih dan pinang di kedua gong *gendang gerantung*. Hal itu dilakukan untuk melindungi gong *gendang gerantung* dan orang-orang yang memainkannya supaya tidak diganggu makhluk-makhluk tak kasatmata.

Kira-kira pukul 10:30 WITA, masyarakat Karang Bajo mulai berdatangan, baik laki-laki dan perempuan dewasa, pemuda-pemudi, maupun anak-anak laki-laki dan perempuan. Mereka masuk ke *Kampu Karang Bajo* dengan berpakaian adat.⁶⁷ Masyarakat yang datang ke *kampu* rata-rata membawa *jejoloq* berupa hasil bumi (*pare bulu* ‘padi bulu’, beras, kelapa, daun sirih, buah pinang), hasil ternak (kambing dan ayam), kelapa, kayu bakar, dan lainnya. Perempuan-perempuan (dewasa-muda) datang berduyun-duyun ke *kampu* membawa *pare bulu* ‘padi bulu’ yang ditaruh pada bakul besar ataupun bakul kecil, beras juga banyak terlihat dibawa menggunakan bakul kecil. Bakul-bakul yang berisi *pare bulu* ‘padi bulu’ dan beras dibawa dengan cara dijunjung (ditaruh di atas kepala yang dalam bahasa setempat disebut dengan istilah *son*). Beberapa perempuan dewasa juga membawa gulungan daun sirih yang ditaruh bersama beras ataupun bersama *pare bulu* ‘padi bulu’ di bakul yang mereka bawa. Laki-laki dewasa dan pemuda, ada yang membawa kambing, ada yang membawa ayam yang dimasukkan di *kemisa* ‘wadah yang terbuat dari anyaman daun kelapa’ dan ditenteng bahkan di pikul bersama kelapa dan *pare bulu* ‘padi bulu’, ada yang hanya membawa kelapa dengan dipikul menggunakan bambu. Kami juga melihat banyak laki-laki dewasa yang membawa *pare bulu* ‘padi bulu’ dengan cara dipikul menggunakan bambu, dan ada juga yang membawa buah pinang dengan cara digantung bersama kelapa dan *pare bulu* ‘padi bulu’ dibambu yang mereka pikul dan ada juga dibawa dengan cara ditenteng bahkan sebagian laki-laki dewasa yang memikul *pare bulu* ‘padi bulu’ dan kelapa juga terlihat membawa daun sirih yang mereka gantung di bambu pikulan. Mereka membawa hasil bumi bahkan hewan ternak adalah benar-

⁶⁷Tidak ada ketentuan khusus yang mengatur orang-orang yang masuk ke *kampu* lebih awal untuk membawa hasil panen, hasil ternak, dan lainnya. Hal yang terpenting adalah ketika *Inan Meniq* sudah ada di kediamannya yang ada di dalam *kampu* dan *gendang gerantung* sudah berbunyi di *Kampu Karang Bajo*, maka yang masuk lebih awal ke *kampu* untuk membawa hasil panen, hasil ternak, dan lainnya itu boleh pimpinan adat ataupun masyarakat biasa (tidak ada ketentuan yang mengikat).

benar murni keinginan mereka sebagai bentuk syukur atas keberhasilan dalam menanam padi, keberhasilan beternak, ataupun semata-mata karena membayar nazar yang pernah mereka niatkan (dalam bahasa setempat dikenal dengan *saur sesangi* ‘bayar nazar’ atau *saur ucap* ‘bayar janji ucapan’⁶⁸). Terkait hal ini, kami bertanya kepada seorang laki-laki dewasa asal Senaru yang membawa *pare bulu* ‘padi bulu’, yakni apakah ia membawa *pare bulu* ‘padi bulu’ ke *Kampu Karang Bajo* atas kehendak sendiri atau disuruh oleh orang lain? Ia menjelaskan bahwa dirinya membawa *pare bulu* ‘padi bulu’ itu murni atas kehendak sendiri sebagai bentuk syukur dan nazar atas keberhasilannya menanam padi. Ia juga menegaskan bahwa masyarakat adat tidak pernah disuruh apalagi dipaksa oleh orang lain ataupun oleh pimpinan adat untuk membawa hasil bumi, seperti padi, kelapa, dan lainnya ataupun membawa ternak, seperti kambing dan kerbau, tetapi semua itu dibawa oleh masyarakat adat atas keinginan masyarakat adat itu sendiri sebagai sedekah ataupun bayar nazar.

Setiap orang yang masuk ke *kampu*, masuk dengan cara *madep*, yakni salah satu tangan diletakkan di bagian perut (tepatnya di atas pusar)⁶⁹. Sebelum memasuki *kampu*, setiap orang terlihat berhenti

⁶⁸Masyarakat Sasak Bayan ataupun masyarakat Sasak Lombok Utara pada umumnya menyebut nazar dengan istilah *sesangi*. Biasanya, *sesangi* ‘nazar’ dilakukan oleh seseorang ketika menginginkan sesuatu atau ada hajat tertentu yang ingin dicapai. Dalam *sesangi* ‘nazar’, seseorang akan berniat dalam hatinya untuk berjanji atau akan mengucapkan kalimat janjinya yang apabila hal yang dinazarkan itu tercapai, maka ia akan melakukan sesuatu atau akan memberikan (menyedekahkan) sesuatu (sesuatu yang akan dilakukan atau yang akan disedekahkan sangat bergantung pada niat atau ucapan saat bernazar). Misalnya, ada seseorang yang bernazar apabila ia sukses kerja di Malaysia, yakni bisa membangun rumah dan membeli mobil, kemudian ia berniat dalam hati atau mengucapkan niatnya itu dalam kalimat janji bahwa ia akan menyedekahkan seekor kambing atau seekor kerbau pada perayaan *Mulud Adat* bila semua hajatnya itu tercapai. Apabila hajatnya itu tercapai atau terkabul, yakni bisa membuat rumah dan dapat membeli mobil atas hasil kerjanya di Malaysia, maka ia wajib membayar *sesangi* atau nazarnya itu. Pembayaran *sesangi* ‘nazar’ itulah yang disebut *saur sesangi* ‘bayar hutang nazar’ atau *saur ucap* ‘bayar hutang ucapan’. Dalam hal ini, kata *saur* berarti ‘bayar’.

⁶⁹Memegang perut bagian pusar tidak hanya dilakukan ketika akan menginjakkan kaki di tangga batu di dekat pintu masuk *kampu*, tetapi sebagian masyarakat adat melakukan hal itu dari beberapa meter ketika mendekati pintu masuk *kampu*. Hal itu dilakukan tidak hanya sebagai adab masuk ke tempat yang dianggap suci, melainkan juga sebagai performa pemusatan konsentrasi: menghilangkan pikiran-pikiran kotor dan berdoa dalam hati untuk keberhasilan, baik berhasil pada tanaman, peternakan, ataupun pada hal-hal lainnya.

sebentar dan menundukkan kepala (hanya beberapa detik) di depan *jebak utama* ‘pintu masuk’ *kampu*. Hal itu tampaknya dilakukan sebagai etika untuk menghormati tempat yang dianggap suci. Setiap warga yang memakai sandal dari rumah, akan melepas sandal mereka di luar (di bawah tangga batu) di depan *jebak utama* ‘pintu masuk’ *kampu*. Hal itu dilakukan supaya halaman di dalam *kampu* itu tidak terkena kotoran yang melekat pada sandal. Setiap warga yang memasuki *kampu* pun terlihat tidak ada yang berbicara, mereka tampak khusus.

Dalam pengamatan kami, masyarakat adat Bayan yang datang ke *Kampu Karang Bajo* tidak hanya sendirian, tetapi juga ada yang datang beserta keluarga (suami, istri dan anak). Orang-orang yang datang tidak hanya berasal dari Bayan, tetapi juga banyak yang dari luar Bayan, misalnya dari Kecamatan Tanjung, Kayangan, Gangga, dan Pemenang. Mereka datang ke tempat itu, tidak hanya karena diundang oleh keluarga mereka yang ada di Karang Bajo, tetapi juga karena keinginan mereka untuk menyaksikan perayaan *Mulud* yang dilaksanakan secara adat. Di antara orang-orang luar Bayan yang hadir itu, ada juga yang membawa bingkisan untuk keluarga mereka yang ada di Karang Bajo, bahkan ada juga yang membawa ayam ataupun kambing sebagai penebus (bayaran) nazar yang pernah mereka niatkan di tahun-tahun yang lalu. Tidak sedikit juga orang-orang dari Mataram dan dari daerah Lombok lainnya bahkan dari luar Pulau Lombok datang. Banyak juga wartawan yang menyaksikan dan mengabadikan rangkaian kegiatan *Mulud Adat*.



Gambar 47 | Warga masuk ke *Kampu* (Foto: Suliadi)



Gambar 48 | Warga masuk ke *kampu* (Foto: Suliadi)



Gambar 49 | Warga masuk ke *kampu* (Foto: Suliadi)



Gambar 50 | Warga masuk *kampu* (Foto: Suliadi)



Gambar 51 | Warga membawa bakul berisi beras dan membawa ternak menuju *Kampu Karang Bajo* (foto: Suliadi)



Gambar 52 | Pembekel Karang Bajo Bersama Istri dan Anaknya masuk *kampu* membawa padi bulu (foto: Suliadi)



Gambar 53 | Warga membawa *jejoloq* ke Kampu Karang Bajo (Foto: Suliadi)



Gambar 54 | Warga Membawa Jejoloq ke Kampu Karang Bajo (Foto: Suliadi)

Di dalam *kampu*, warga-warga yang membawa kambing kemudian mengikat kambing yang mereka bawa di tiang-tiang bagian bawah *beruqaq malang* bahkan ada yang mengikat di dinding-dinding pembatas *kampu* yang ada di utara *beruqaq malang*. *Pare bulu* ‘padi bulu’, beras, buah pinang, daun sirih, dan ayam di bawa ke kediaman Inan Meniq. Di kediaman Inan Meniq, *pare bulu* ‘padi bulu’ yang dibawa oleh warga, awalnya ditaruh di *amben* ‘serambi’ rumah *Inan Meniq* dengan diberikan alas tikar daun pandan, tetapi karena *pare bulu* ‘padi bulu’ yang dibawa oleh warga itu terlalu banyak sehingga dipindahkan ke halaman sebelah utara rumah *Inan Meniq* dengan diberi alas terpal yang pada waktu itu menggunakan terpal berwarna biru. Beras-beras yang dibawa oleh warga terlihat ditumpang ke karung beras yang besar (karung ukuran 100 kg) yang sudah disiapkan di *amben* ‘serambi’ rumah *Inan Meniq* oleh seorang perempuan pembantu *Inan Meniq*. Ayam-ayam yang dibawa oleh warga tetap dibiarkan di *kemisa* ‘wadah dari anyaman daun kelapa’ dan digantung di balok-balok kayu bagian belakang dan sisi kanan-kiri rumah *Inan Meniq* dan ada juga yang diletakkan di tanah bawah rumah itu. Buah pinang dan daun sirih, sebagian terlihat diletakkan di *amben* ‘serambi’ dan sebagian digantung di dinding-dinding rumah *Inan Meniq*. Kelapa dan kayu bakar langsung dibawa ke kediaman Melokaq Gantungan Rombong dan terlihat juga satu atau dua orang membawa kelapa langsung ke kediaman *Inan Meniq* dan diletakkan di belakang rumah.



Gambar 55 | Kambing diikat di tiang *Beruqaq Malang* Kampu Karang Bajo (Foto: Suliadi)



Gambar 56 | Padi bulu di kediaman Inan Meniq (Foto: Suliadi)



Gambar 57 | Ayam digantung di balok rumah Inan Meniq (Foto: Suliadi)



Gambar 58 | Sirih Pinang diletakkan di Serambi Rumah Inan Meniq (Foto: Suliadi)

Setiap orang yang membawa *jejoloq* ‘barang bawaan’ ke kediaman Inan Meniq terlihat menyerahkan barang bawaan mereka setelah melakukan kegiatan *menyembèq*⁷⁰, yakni menandai dahi menggunakan hasil tumbukan atau kunyahan daun sirih dan pinang yang dicampur dengan kapur. Setiap orang yang datang, satu per satu itu naik ke rumah dinas Inan Meniq melalui *amben* ‘serambi’ bagian selatan sembari membawa barang bawaan yang akan diserahkan. Kami melihat, di bawah serambi bagian selatan itu terdapat sebuah batu berwarna hitam yang lumayan kokoh yang sengaja diposisikan di tempat itu sebagai tumpuan ketika naik ke serambi rumah dinas Inan Meniq karena serambi rumah itu lumayan tinggi. Setiap orang yang datang ke kediaman Inan Meniq, terlihat sangat disiplin (sportif): mereka berbaris sambil menunggu mendapatkan giliran untuk *menyembèq* (tidak ada yang datang belakangan mendahulukannya).



Gambar 59 | Warga antri menyerahkan *jejoloq* dan melakukan kegiatan *menyembèq* di kediaman Inan Meniq (foto: Suliadi).

⁷⁰Istilah *Menyembèq* terbentuk atas struktur pelekatan prefiks {*meng-*} pada morfem dasar {*sembèq*}: {*meng-*} + {*sembèq*} → *menyembèq* [məñembèq?]. Kata *sembèq* adalah kata yang berkategori nomina yang merupakan istilah untuk menyebut kunyahan sirih-pinang yang telah dibacakan doa (mantra) oleh *belian* ‘dukun’ ataupun oleh *toaq lokaq* ‘sesepuh’, sedangkan *menyembèq* adalah kata yang berkategori verba yang merupakan istilah untuk menggambarkan penggunaan *sembèq* untuk menandai dahi.

Kami melihat orang-orang yang datang ke kediaman Inan Meniq, satu per satu melakukan kegiatan *menyembèq*, baik anak-anak, pemuda-pemudi, maupun orang dewasa (hampir tidak ada yang tidak melakukan kegiatan *menyembèq*). Tampaknya, hal tersebut dipandang sebagai salah satu kegiatan sakral yang mengiringi kegiatan ritual *Mulud Adat*. Terkait hal ini, kami berusaha mendapatkan informasi tentang maksud tersembunyi di balik kegiatan tersebut. Seorang laki-laki dewasa menjelaskan kepada kami bahwa dirinya melakukan kegiatan *menyembèq* pada perayaan ritual *Mulud Adat* dengan tujuan: (1) sebagai tanda telah ikut merayakan *Mulud Adat*; dan (2) meminta Inan Meniq mendoakan dirinya supaya ke depannya lebih berhasil.

Orang yang bertugas memberikan *sembèq* pada dahi setiap orang yang datang ke kediaman Inan Meniq adalah Inan Meniq sendiri. Ia terlihat duduk dengan melipat kedua kaki ke belakang sambil menghadap ke luar (arah barat) dari dalam rumah (posisinya tepat di pintu masuk rumah). Di depannya ada sebuah wadah sejenis mangkok yang terbuat dari kayu yang isinya adalah tumbukan sirih-pinang berwarna merah tua, terlihat sebagian bidang wadah itu ditutup dengan *usap* 'kain penutup wadah' berwarna merah bercorak abu dan kuning.



Gambar 60 | Inan Meniq Duduk di Rumah Dinasnya (Foto: Suliadi)

Ketika seseorang naik ke rumah dinas *Inan Meniq*, maka ia langsung duduk di depan *Inan Meniq* (laki-laki duduk bersila dan perempuan duduk bersimpuh). Apabila *Inan Meniq* akan mulai *menyembèq* dahinya, maka orang yang akan diberi tanda dengan *sembèq* itu akan menyondongkan kepalanya ke depan sembari menunduk. Laki-laki

karena memakai *sapug* ‘ikat kepala’ terlihat mengangkat bagian depan *sapug* “ikat kepala’ di atas dahi dengan tujuan memudahkan *Inan Meniq* untuk *menyembèq*. Setelah itu, kami juga melihat sebagian besar di antara orang-orang yang *menyembèq* memberikan sedekah kepada *Inan Meniq* berupa *jinah*, yakni sejumlah uang yang besaran nilainya berdasarkan keikhlasan masing-masing orang. *Jinah* itu di ambil oleh *Inan Meniq* dan di letakkan di sebuah bakul kecil di samping kirinya. Kemudian, setiap orang yang sudah selesai *menyembèq* akan turun dan memberikan kesempatan kepada orang lain di belakangnya.



Gambar 61 | Kegiatan *Menyambèq* di Kediaman *Inan Meniq* (Foto: Suliadi)

Orang-orang yang sudah melakukan kegiatan *menyambèq* dan sudah menyerahkan *jejoloq* yang mereka bawa terlihat keluar dari *kampu* (ada juga beberapa orang yang tetap tinggal di dalam *kampu*): setelah *menyembèq* tidak wajib tetap berada di dalam *kampu*. Orang-orang perempuan yang keluar dari *kampu* tetap membawa bakul yang tadinya mereka gunakan sebagai wadah untuk *jejoloq* yang mereka bawa ke *kampu* (wadah berupa bakul tidak ikut disedekahkan). Seorang perempuan dewasa yang peneliti wawancarai mengatakan bahwa setelah dirinya menyerahkan *jejoloq* dan *jinah* sebagai sedekah dan sudah melakukan kegiatan *menyembèq*, maka ia boleh pulang ke rumahnya dan boleh juga kembali kapan saja ke *kampu* untuk ikut merayakan *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* bersama warga lainnya hingga akhir proses *Mulud* Adat atau boleh juga tidak kembali.



Gambar 62 | Warga Keluar dari *kampu* setelah menyerahkan *jejoloq* (Foto: Suliadi)

Pada siang hari, orang-orang semakin ramai berdatangan ke *kampu*. Ada yang berpakaian biasa dan ada yang berpakaian adat. Orang-orang yang datang dengan berpakaian biasa apabila ingin masuk *kampu*, maka mereka akan mengganti pakaian di rumah-rumah warga Karang Bajo dengan menyewa pakaian adat di warga setempat ataupun mengganti pakaian dengan pakaian adat yang mereka bawa dari rumah.

Sementara itu, orang-orang yang keluar dari *kampu* banyak terlihat duduk santai di emperan rumah-rumah warga Karang Bajo. Mereka juga terlihat belanja membeli makanan di pedagang-pedagang yang ada di seputaran gubuk itu karena di gubuk itu terlihat banyak pedagang yang menjual makanan, baik pedagang asli dari gubuk itu maupun pedagang dari luar, seperti pedagang es krim, pedagang buah, pedagang cilok, dan lainnya. Siang itu, pemuda-pemuda juga banyak yang duduk di akar-akar pohon beringin depan *kampu* dan banyak juga yang duduk di dekat tempat parkir. Sebelah timur tempat parkir itu (tepatnya di gang masuk gubuk Karang Bajo: kira-kira 20 meter utara pintu gerbang) dibuat pembatas supaya setiap warga yang datang tidak membawa kendaraan ke halaman depan *kampu*. Artinya, setiap orang yang datang diharuskan memarkir kendaraan mereka di tempat parkir yang telah disediakan panitia. Hal itu dilakukan untuk memberikan kenyamanan bagi setiap orang yang akan masuk *kampu*.

Kira-kira pukul 12.00 WITA, rombongan masyarakat adat dari Desa Senaru juga datang ke *Kampu Karang Bajo*. Dalam rombongan itu juga ikut Melokaq Senaru dengan memakai baju putih, *sapug* ‘ikat kepala’ warna putih, dan kain lepas (bukan kain tenun) yang dililitkan sebagai sarung. Selain membawa *jejoloq*, di antara mereka ada yang membawa *tempan* dan sebelum masuk ke *kampu*, *tempan* yang mereka bawa diletakkan di *balen tempan* yang ada di dekat pohon beringin.

Siang itu juga, di kediaman Kiai Lebè juga banyak terlihat beberapa warga berdatangan dengan membawa *jejoloq*, seperti membawa *pare bulu* ‘padi bulu’, kelapa, ayam, *tempan*, bahkan kambing. Orang-orang yang datang ke kediaman Kiai Lebè bukan hanya dari unsur keluarganya, melainkan warga Karang Bajo lainnya bahkan warga *kampung* yang lain yang memang berniat bersedekah ke Kiai Lebè. Setelah tiba di kediaman Kiai Lebè, sebelum ataupun setelah menyerahkan *jejoloq* yang mereka bawa, banyak juga di antara mereka yang melakukan kegiatan *menyembèq* di *berugaq* Kiai Lebè: Kiai Lebè bertindak sebagai *penyembèq* ‘pemberi tanda pada dahi orang yang disembèq’. Setiap orang yang melakukan kegiatan *menyembèq* tampak memberikan sedekah berupa *jinah* ‘sejumlah uang’ kepada Kiai Lebè, baik oleh anak kecil, remaja, maupun orang dewasa. Ada juga warga yang datang ke rumah Kiai Lebè dan setelah menyerahkan *jejoloq* tidak melakukan kegiatan *menyembèq* di sana, tetapi mereka *menyembèq* di dalam *kampu* atau di Inan Meniq.



Gambar 63 | Kegiatan *menyembeg* di kediaman Kiai Lebe (kiri)
(Foto: Suliadi)

Di sini perlu kami jelaskan juga bahwa alat penumbuk berupa *anak lesong* tidak dibawa oleh warga yang datang. Akan tetapi, *anak lesong* itu sudah disiapkan di gubuk Karang Bajo, yakni di rumah dinas Kiai Lebè, di rumah dinas Melokaq Gantungan Rombong, dan kadang-kadang apabila pada saat penumbukan padi, *anak lesong* itu kurang, maka akan dipinjam dari warga yang tinggal di sekitar *kampu*. Tampaknya alat tumbuk jenis ini sama dengan *rantok* dan *lesong*, yakni terbuat dari kayu dan selalu disimpan setelah selesai digunakan. Terkait hal ini, kami melihat bahwa ketiga alat tumbuk padi itu selalu disimpan setelah digunakan dalam kegiatan menumbuk, pada dasarnya bukan karena ada kekuatan magis pada ketiga benda itu yang menyebabkan tulah (sakit) terhadap orang yang membuangnya, tetapi lebih pada alasan bahwa kayu-kayu yang digunakan sebaga bahan pokok untuk membuat ketiga benda itu susah didapatkan (langka) dan proses pembuatannya memerlukan waktu lumayan lama (berhari-hari) sehingga apabila ketiga benda itu

dibuang setelah selesai digunakan menumbuk padi, maka dapat menyebabkan kesulitan untuk mencari kayu sebagai penggantinya. Berbeda halnya dengan *tempan*, karena terbuat dari bambu dan bambu mudah didapatkan (bambu banyak tumbuh di dekat permukiman warga) sehingga apabila *tempan* itu rusak ketika digunakan, maka bisa langsung diganti dengan yang baru pada saat itu juga: pembuatannya tidak memerlukan waktu yang lama sehingga ketika sudah selesai dipakai bisa langsung dibuang.

Untuk diketahui bahwa orang-orang yang masuk ke *Kampu Karang Bajo* tidak semuanya membawa *jejoloq* ke kediaman Inan Meniq, tetapi ada juga yang membawa *jejoloq* ke kediaman Melokaq Gantungan Rombong. Tidak hanya itu, orang-orang yang datang ke kediaman Melokaq Gantungan Rombong selain membawa *jejoloq*, juga melakukan kegiatan *menyembèq*. Dalam kegiatan *menyembèq*, setiap orang yang telah diberi tanda di dahi dengan *sembèq* terlihat bersalaman sembari memberikan sedekah berupa *jinah* ‘sejumlah uang’ kepada Melokaq Gantungan Rombong.



Gambar 64 | Kegiatan *menyembèq* di kediaman Melokaq Gantungan Rombong (kiri)
(foto: Suliadi)

Pada siang hari, kira-kira pukul 14.00 WITA, di bagian utara pohon beringin yang ada di depan pintu *kampu*, para pemuda berkumpul dan bersiap-siap melakukan kegiatan *bisoq rantok* ‘mencuci rantok’ dan alat penumbuk padi lainnya. Para pemuda itu dikoman-

doi oleh Pembekel Karag Bajo. *Rantok* yang dicuci oleh para pemuda itu adalah *rantok beleq* ‘rantok besar’ yang ada di utara pohon beringin (posisi *rantok* itu lurus dengan pintu masuk *kampu*). Disebut dengan istilah *rantok beleq* ‘rantok besar’ karena memang ukuran *rantok* itu lebih besar bila dibandingkan dengan *rantok-rantok* lainnya dan ukurannya pun lebih panjang (panjangnya kira-kira 7 meter). Usia *rantok beleq* ‘rantok besar’ itu diperkirakan sudah lebih dari 15 tahun, warnanya cokelat kehitaman. Di ujung timur *rantok beleq* ‘rantok besar’ itu juga terdapat sebuah *lesong* yang lumayan besar dan usianya pun diperkirakan seusia *rantok beleq* ‘rantok besar’ karena warnanya juga sudah cokelat kehitaman.⁷¹



Gambar 65 | *Rantok beleq* dan *lesong* model lama (Foto Suliadi, 2019)

⁷¹ Untuk diketahui bahwa penumbukan padi di gubuk Karang Bajo sejak perayaan *Mulud Adat* tahun 2021 menggunakan model *rantok belèq* dan *lesong* yang baru. Kedua alat tumbuk itu terbuat dari kayu suren.



Gambar 66 | *Rantok beleq dan lesong model baru* (foto Suliadi, 2021)

Untuk diketahui bahwa setelah penumbukan padi, *rantok belèq* ‘rantok besar’ dan *lesong* yang ada di dekat pohon beringin (di depan Kampu Karang Bajo) tetap dibiarkan di dekat pohon beringin untuk selamanya (tidak dipindahkan ke rumah pimpinan adat atau ke rumah warga). Berbeda dengan *rantok* kecil dan alat penumbuk padi lainnya yang selalu dipindahkan ke tempat lain setelah digunakan. Di dekat pohon beringin itu, *rantok beleq* ‘rantok besar’ dan *lesong* dibuatkan atap supaya terlindungi dari hujan dan terik matahari sehingga tidak mudah lapuk. *Rantok beleq* ‘rantok besar’ dan *lesong* itu sengaja dibuatkan alas dengan menggunakan batu supaya terhindar dari aliran air hujan ataupun supaya tidak dimakan rayap: batu-batu sungai yang disusun rapi memanjang.

Sebelum kegiatan *bisoq rantok* ‘mencuci rantok’ dan alat tumbuk lainnya, pertama yang dilakukan oleh para pemuda itu adalah memindahkan (mengusung) atap *rantok beleq* (atap *rantok* itu bisa dibongkar-pasang), dibawa ke utara tempat itu dan disandarkan di pagar-pagar bambu. Sebagian pemuda mengambil air menggunakan jerigen yang selanjutnya *rantok beleq* ‘rantok besar’ dialiri dengan

air di jerigen itu (tidak musti menggunakan jerigen, kadang-kadang juga menggunakan aliran air selang). Sebagian pemuda terlihat ada yang menggosok-gosok bagian luar dan dalam *rantok beleq* menggunakan serabut kelapa. Setelah bagian dalam *rantok beleq* itu dianggap bersih, kemudian dibalikkan, yakni lubang *rantok beleq* itu yang semulanya menghadap ke atas, kini di balik menghadap ke bawah supaya air yang ada di dalam lubang *rantok beleq* itu cepat kering. Setelah itu, *lesong* dan *anak lesong* pun dicuci dan digosok-gosok menggunakan serabut kelapa. *Lesong* yang telah dicuci diletakkan agak ke selatan dari *rantok beleq* ‘rantok besar’ atau dekat pagar kediaman Kiai Lebè dan dialasi dengan pagar anyaman bambu supaya tidak kotor. *Lesong* itu juga diposisikan terbalik setelah dicuci, yakni dengan posisi lubang di bawah supaya bagian dalam lubang *lesong* itu cepat kering, sedangkan *anak lesong* setelah dicuci diletakkan kembali di balen *anak lesong*.



Gambar 67 | Kegiatan mencuci *rantok* (foto: Suliadi, 2019)



Gambar 68 | Pembersihan Bagian Luar Rantok (Foto: Suliadi, 2019)



Gambar 69 | Pembersihan *lesong* (foto: Suliadi, 2019)



Gambar 70 | Pembersihan *anak lesong* (foto: Suliadi, 2019)



Gambar 71 | *Tempan* di dekat pohon beringin (Foto: Suliadi)

Ihwal yang sama juga dilakukan oleh *Kiai Lebè* di kediamannya, yakni *rantok* dan *lesong* miliknya yang semula ditaruh di dekat *beruqaq*, kemudian dipindahkan dan diletakkan di dekat *balen tempan* untuk dicuci. *Kiai Lebè* mencuci *rantok*, *lesong*, dan *anak lesong* dibantu oleh beberapa laki-laki dewasa dan muda yang ada di kediamannya. Cara mencucinya pun sama dengan yang dipraktikkan oleh pemuda-pemuda yang mencuci *rantok beleq*, yakni dialiri air menggunakan ember (kadang-kadang langsung dialiri air selang) dan digosok-gosok menggunakan serabut kelapa. Setelah itu, *rantok* dan *lesong* dibalik dengan posisi lubang di bawah: *rantok* dialasi menggunakan dua buah potongan kayu dan *lesong* dialasi potongan kayu. Sementara itu, *anak lesong* setelah dicuci ditaruh di tempat semula, yakni di *balen anak lesong*.



Gambar 72 | *Rantok* dan *lesong* di kediaman *Kiai Lebe* (Foto: Suliadi, 2021)



Gambar 73 | *Tempan* dan *anak lesong* di kediaman Kiai Lebè (foto: Suliadi)

Perlu dijelaskan di sini, bahwa *tempan* yang ada di kediaman Kiai Lebè dan yang ada di bawah pohon beringin terlihat tidak dicuci. Kami pun mencari tahu alasan *tempan-tempan* itu tidak dicuci. Kami bertanya kepada Pembekel Karang Bajo, ia menjelaskan bahwa *tempan-tempan* yang ada itu tidak dicuci pada saat itu karena pada dasarnya *tempan-tempan* itu sudah dibersihkan oleh orang-orang yang membawanya di rumah mereka sehingga tidak perlu dicuci lagi.

Kegiatan *bisok rantok* ‘mencuci rantok’ dan alat tumbuk lainnya dilakukan kira-kira selama 20 menit. Setelah itu, para pemuda kembali istirahat, ada yang duduk di rumah-rumah warga, ada yang duduk di akar pohon beringin, dan ada juga yang bolak-balik masuk *kampu*. Pada siang itu, orang-orang semakin ramai datang ke *kampu* dengan membawa *jejoloq*. Pada waktu itu pun, musik *gendang gerantung* terus dimainkan (tidak pernah berhenti) sejak pagi sehingga menambah nuansa kegirangan semua orang dan menambah keramaian di tempat itu. Pemuda-pemuda yang memainkan musik *gendang gerantung* saling bergantian: ketika salah satu pemain musik merasa lelah, maka diganti oleh pemuda lainnya sehingga musik *gendang gerantung* itu tidak henti-hentinya berbunyi.

Di kediaman Melokaq Gantungan Rombong (kira-kira pukul 14:30), sejumlah perempuan dewasa ataupun yang muda melakukan kegiatan *memayas*, yakni memakai *jong*, *lipak*, dan *oncer* atau

*sampur*⁷² di pinggang. Mereka melakukan kegiatan tersebut di salah satu *berugaq saka enem* ‘berugaq bertiang enam’ di dekat *jebak dalem* ‘pintu masuk bagian dalam’ kediaman Melokaq Gantungan Rombong. *Berugaq* itu biasanya digunakan sebagai tempat *mengageq* ‘menyajikan makanan’ sehingga disebut juga “berugaq pengageqan” yang berarti ‘berugaq tempat menyajikan makanan’. Mereka *memayas* di tempat itu karena di kediaman Melokaq Gantungan Rombong sudah tidak ada lagi tempat yang kosong (semua sudah penuh dengan tamu) dan hanya “berugaq pengageqan” itu yang terlihat kosong yang mungkin juga karena belum ada kegiatan *mengageq* ‘menyajikan makanan’ sehingga tempat itu ditempati untuk sementara sebagai tempat *memayas*. Kegiatan *memayas* dilakukan kira-kira selama 30 menit).



Gambar 74 | Salah satu motif *jong* Bayan (Foto: Suliadi)

⁷² *Jong* adalah penutup kepala perempuan yang dibentuk segitiga dan dililitkan di kepala. *Lipaq* adalah sebutan untuk kain yang digunakan sebagai penutup dada perempuan atau disebut juga *kemben*. *Oncer* atau *sampur* adalah kain tenun bercorak yang berukuran kecil dan panjangnya kira-kira 2 meter yang digunakan sebagai selendang dengan diikatkan dibagian perut. .



Gambar 75 | Kegiatan *memayas* di kediaman Melokaq Gantungan Rombong (Foto: Suliadi)



Gambar 76 | Perempuan yang selesai *memayas* di kediaman Melokaq Gantungan Rombong

Perempuan-perempuan yang *memayas* itu adalah perempuan-perempuan yang akan bertugas sebagai penumbuk padi yang jumlah mereka sekitar 18 orang. Mereka *memayas* di *beruqaq pengageqan* dipandu oleh Inaq Lokaq Gantungan Rombong dan Inaq Lokaq lainnya. Terlihat juga di antara mereka, apabila ada yang sudah selesai *memayas*, maka ia akan membantu perempuan lainnya untuk *memayas* supaya kegiatan itu cepat selesai. Setelah semua selesai *memayas*, perempuan-perempuan yang memakai *jong* dan *oncer* itu langsung menuju kediaman *Inan Meniq*.



Gambar 77 | Pemakaian *jong* di kediaman Kiai Lebe (foto: Suliadi)

Pada saat yang sama, kegiatan *memayas* juga dilakukan di kediaman Kiai Lebè. Beberapa perempuan (pada saat itu ada 6 perempuan) adalah keluarga Kiai Lebè juga sibuk memakai *jong*. Mereka memakai *jong* karena akan bertugas menumbuk padi di kediaman Kiai Lebè. Pada saat itu, pemakaian *jong* dipimpin oleh Naq Lebè dan dia juga dibantu oleh seorang perempuan yang seumuran dengannya untuk memasangkan *jong* pada sejumlah perempuan yang bertugas sebagai penumbuk padi. Pemakaian *jong* pun sama dengan yang dipraktikkan oleh sejumlah perempuan di kediaman Melokaq Gantungan Rombong, yakni dililitkan di ke-

pala dengan sudut atas segitiga *jong* itu lurus dengan wajah (sudut *jong* kadang-kadang dilipat ke bagian dalam supaya tidak terlihat lancip dan menambah keelokan perempuan yang memakainya).

Sementara itu, suasana di kediaman *Inan Meniq* terlihat sangat ramai, dipenuhi oleh warga yang datang *menjoloq* dan melakukan kegiatan *menyembèq*. *Inan Meniq* pada waktu yang semulanya sibuk *menyembèq* setiap orang yang datang terlihat diganti oleh keturunan Melokaq Walin Gumi karena *Inaq Meniq* sendiri akan bertugas untuk memimpin rombongan penumbuk padi. Melihat petugas penumbuk padi sudah datang, *Inan Meniq* bersama perempuan-perempuan tua lainnya mempersiapkan peranti-peranti yang akan dibawa ke tempat penumbukan padi. Terlihat di *amben* ‘serambi’ rumah dinas *Inan*

Meniq itu terdapat dua kelompok, yakni bagian utara diduduki oleh *Inan Meniq* dan perempuan-perempuan tua lainnya yang sibuk membuat *pebuan penginang* yang berisi *lekesan* ‘sirih-pinang’, sedangkan bagian selatan sebagai tempat duduk warga yang datang *menyembèq*. Inan Meniq dibantu oleh seorang laki-laki untuk menaruh *pare bulu* ‘padi bulu’ ke dua buah bakul karena akan di bawa untuk ditumbuk: setiap bakul berisi empat *cekel* ‘ikat’ padi bulu.



Gambar 78 | Pembuatan *pebuan penginang* di rumah dinas Inan Meniq (Foto: Suliadi)

Setelah semua peranti yang akan dibawa ke tempat penumbukan padi disiapkan, Inan Meniq kemudian turun dari rumah dinas dan bergabung dengan petugas penumbuk padi. Petugas penumbuk padi itu berjejer di selatan rumah dinas Inan Meniq (dekat cucuran atap bagian selatan) dengan menghadap utara (lurus dengan *jebak dalem* ‘pintu masuk’ kediaman Inan Meniq) dengan urutan: Inan Meniq berdiri paling depan sebagai pemimpin, pembawa *pebuan penginang* dari keluarga Naq Lokaq Pembekel, dua orang *penyon* ‘penjunjung padi’ dari keluarga Naq Lokaq Walin Gumi dan Naq Lokaq Karang Bajo, di belakang kedua *penyon* ‘penjunjung padi’

itu ada perwakilan Naq Lokaq Pande, Naq Lokaq Penyunat, Naq Lokaq Penguban, dan perempuan-perempuan lainnya yang juga masih keturunan dari pimpinan-pimpinan adat gubuk Karang Bajo.⁷³

⁷³ Tidak ada ketentuan baku mengenai urutan depan-belakang para penumbuk padi yang berjejer di belakang Inan Meniq dan di belakang pembawa *pebuan penginang* (keluarga Inaq Lokaq Pembekel). Artinya, posisi ketiga dan seterusnya (di belakang pembawa *pebuan penginang* dan Inan Meniq) boleh di isi oleh siapa saja dari unsur-unsur pimpinan adat.



Gambar 79 | Penumbuk padi bersiap berangkat ke lokasi penumbukan.



Sebelum berangkat, kami melihat Inan Meniq menyedapkan kedua tangannya di bagian perut atau tepatnya di atas pusarnya (tangan kanan memegang tangan kiri) dan perempuan-perempuan di belakangnya pun menaruh kedua tangannya di atas pusar, kecuali pembawa *pebuan penguinang* dan kedua perempuan yang membawa bakul padi: salah satu tangan memegang barang yang dibawa dan satunya diletakkan di atas perut bagian pusar. Inan Meniq tampak membaca doa sebelum melangkah kakinya. Kedua bibirnya bergerak yang menggambarkan ada doa yang ia ucapkan untuk memohon keselamatan dan kelancaran kepada Tuhan.

Sementara itu, di luar *kampu* (dekat pohon beringin), suasana di tempat itu sangat ramai. Orang-orang dewasa, pemuda-pemudi, bahkan anak-anak berkumpul di tempat itu. Pemuda-pemuda terlihat sibuk mempersiapkan *rantok* dan alat penumbuk lainnya. *Rantok belèq* ‘rantok besar’ dan *lesong* yang semula lubangnya diposisikan di bawah setelah dicuci, tetapi sore itu kembali di balik dengan posisi lubang di atas. Ikatan-ikatan *tempan* juga di buka. Terlihat juga beberapa pemuda mengambil *rantok* dan *lesong* yang lain di kediaman Melokaq Pande. *Rantok* yang diambil itu berukuran kecil (sedang) yang dikenal oleh masyarakat setempat

dengan istilah *rantok kelor* [baca: /ran-tok-kə-lor/]. *Rantok* dan *lesong* itu diletakkan kira-kira lima meter sebelah utara *balen unggun*.

Kira-kira pukul 15:30 WITA (pukul 15:00-16:00 WITA, sering disebut oleh masyarakat Sasak Bayan dengan istilah waktu “gugur kembang waru”), petugas penumbuk padi berjalan ke luar dari kediaman Inan Meniq menuju tempat penumbukan padi yang telah disiapkan di dekat pohon beringin (depan *Kampu Karang Bajo*). Mereka berjalan ke luar dengan sangat khusuk, tidak ada yang berbicara, kedua tangan mereka disedapkan di atas perut bagian pusar, kecuali yang membawa bakul yang berisi padi bulu, yakni hanya menyedapkan satu tangan (tangan kanan) di atas pusar karena tangan kiri digunakan untuk memegang bakul yang dijunjung. Ketika mereka akan keluar dari *jebaq utama* ‘pintu masuk’ *kampu*, terlihat para pemuda menghimbau pengunjung dan warga setempat untuk tidak berdiri di jalan yang akan dilalui oleh rombongan penumbuk padi.



Gambar 80 | Penumbuk padi ketika tiba di lokasi penumbukan (Foto: Suliadi)

Para penumbuk padi itu terlihat berjalan sangat indah dan rapi karena semuanya memakai *londong abang* ‘kain tenun merah’, mengenakan *kemben* ‘kain penutup dada’ meskipun terlihat warna yang dipakai tidak sama, memakai *jong* dan *oncer*. Mereka menuju *rantok belèq* ‘rantok besar’ melalui jalur kanan. Beberapa di antara mereka berdiri di atas batu-batu sebelah utara *rantok beleq*. Mereka berdiri mulai dari ujung timur *rantok beleq*, yakni pembawa *pebuan penguinang* paling ujung timur, kemudian Inan Meniq, pembawa

bakul padi, dan lainnya sampai ujung barat *rantok beleq*. Terlihat juga sebagian penumbuk padi itu berdiri di belakang penumbuk padi yang berdiri paling ujung barat *rantok beleq*. Inan Meniq terlihat membaca doa sebelum duduk.

Setelah itu, *Inan Meniq* mulai duduk yang diikuti oleh pembawa *pebuan penguinang* dan dua orang pembawa bakul padi, sedangkan yang lainnya tetap dalam posisi berdiri. Pembawa *pebuan penguinang* terlihat menaruh *pebuan penguinang* yang ia bawa di atas sebuah *lesong* yang ada di samping kirinya (*lesong* yang ada di dekat ujung timur *rantok belèq*). *Inan Meniq* mulai mengambil satu *cekel* 'ikat' padi bulu di bakul yang dibawa oleh seorang perempuan di samping kananya. Inaq Meniq mulai menaruh padi itu di lubang *rantok beleq* paling ujung timur sambil membaca doa (ikatan padi yang pertama terlihat agak lama dipegang oleh Inan Meniq di lubang *rantok beleq* karena dibacakan doa). Setelah padi yang pertama itu ditaruh di lubang *rantok beleq*, Inan Meniq pun bergeser dalam posisi duduk untuk mengambil satu per satu padi bulu yang dibawa oleh perempuan di samping kanannya dan menaruhnya di lubang *rantok beleq* dengan dijejerkan (pada saat menaruh padi bulu yang kedua dan seterusnya, Inan Meniq terlihat tidak membaca doa lagi: membaca doa hanya pada saat menaruh padi bulu yang pertama). Inan Meniq melakukan proses mengambil padi di bakul yang dibawa oleh pembawa padi dan sesekali dibantu oleh seorang laki-laki ketika ikatan padi itu sulit diangkat. Apabila padi di bakul yang pertama habis, maka pembawa bakul padi yang pertama itu keluar dan berdiri. Inan Meniq dalam posisi duduk itu tetap bergeser ke barat untuk mengambil padi yang dibawa oleh pembawa bakul padi yang kedua. Semua padi yang ada di bakul kedua itu pun dijejerkan di dalam lubang *rantok beleq*.



Gambar 81 | Inan Meniq menaruh padi di *rantok* (Foto: Suliadi)



Gambar 82 | Para pemuda memberikan *tempan* kepada Inan Meniq dan para penumbuk padi (foto: Suliadi)

Sembari menunggu Inan Meniq selesai manaruh padi di lubang *rantok beleg*, terlihat beberapa pemuda mengambil *tempan* di *balen tempan*. Mereka berdiri sambil memegang *tempan* (masing-masing satu *tempan*) di sebelah timur *rantok* dengan berjejer dari ujung timur hingga ujung barat *rantok beleg* dan menghadap ke arah utara (berhadapan dengan penumbuk padi). Setelah Inan Meniq manaruh semua padi di dalam lubang *rantok beleg*, Inan Meniq bergeser ke tempat semula ia berdiri, diikuti oleh penumbuk padi lainnya. Perempuan yang membawa *pebuan penguinang* juga terlihat berdiri di samping kiri Inan Meniq.

Ketika Inan Meniq dan petugas penumbuk padi berdiri di sebelah utara *rantok beleg*, masing-masing pemuda yang memegang *tempan* itu memberikan *tempan* kepada setiap perempuan penumbuk padi yang ada di depannya, kemudian pemuda-pemuda itu pun pindah (keluar dari barisan). Para penumbuk padi yang tidak mendapat tempat berdiri pada jejeran Inan Meniq, satu per satu diberikan *tempan* oleh beberapa pemuda yang berdiri di ujung barat *rantok beleg*, kemudian mereka langsung mengambil posisi sebelah selatan *rantok*. Setelah itu, para penumbuk padi itu terlihat berha-

dapan dengan sama-sama memegang satu *tempan* yang ujung pangkal *tempan* itu ditaruh di dalam *rantok*. Inan Meniq pun mulai memimpin menumbuk padi dengan menumbuk padi yang pertama ia letakkan di dalam *rantok beleq* sebanyak tiga kali tumbukan. Setelah itu, semua penumbuk yang lain langsung mulai menumbuk padi dengan tumbukan nada *merempat*, yakni menumbuk dengan nada satu bunyi (dug...dug...dug) supaya padi yang ditumbuk itu cepat berpisah dengan tangkaianya ataupun dengan bulirnya. Kami melihat, Inan Meniq keluar dari barisan penumbuk padi dan ia langsung diganti oleh perempuan yang membawa *pebuan penguinang*. Inan Meniq pun kembali masuk ke *kampu* bersama dua orang yang membawa bakul. Tampaknya hal yang dilakukan oleh Inan Meniq, yakni menumbuk tiga kali dan setelah itu langsung keluar identik dengan yang dilakukan oleh pemimpin-pemimpin penumbuk padi lainnya di tiap-tiap gubuk. Artinya, ihwal yang dilakukan oleh Inan Meniq tersebut merefleksikan bahwa ia hanya sebagai penumbuk untuk mengambil syarat sah bahwa padi di *rantok* sudah bisa ditumbuk oleh penumbuk yang lain setelah dirinya mengawali meskipun hanya tiga kali tumbukan.



Gambar 83 | Kegiatan menumbuk padi (Foto: Suliadi)

Kira-kira sepuluh (10) menit setelah padi-padi di *rantok beleq* ‘rantok besar’ itu ditumbuk, terlihat padi-padi itu mulai rontok (gugur) dari tangkainya bahkan bulir-bulir padi itu banyak yang terkelupas. Melihat keadaan padi bulu yang sudah rontok dari tangkainya, para penumbuk padi pun berhenti menumbuk sembari menunggu hasil tumbukan di *rantok beleq* itu dipindahkan untuk ditampi. Dua perempuan tua, yakni yang bertugas membawa bakulan padi dari kediaman Inan Meniq terlihat membawa bakul-bakul besar yang kosong, kemudian mereka duduk dengan posisi jongkok di dekat *rantok beleq* ‘rantok besar’. Perempuan yang satunya mengambil *oram* dan menaruhnya di bakul yang ia bawa, dan satunya lagi menyendok buliran-buliran padi bulu menggunakan tangan dan menaruhnya di bakul yang ia bawa. Setelah itu, bakul-bakul yang berisi *oram* dan buliran padi itu langsung dibawa ke *balen unggun*. Di *balen unggun* itulah, dua perempuan tersebut langsung menampi buliran-buliran padi yang masih menjadi *gabah* itu dengan menggunakan nyiru untuk memisahkan *gabah* dari rontokan-rontokan tangkai padi.

Perlu dijelaskan di sini, bahwa pada waktu penelitian ini dilakukan (tahun 2019), kegiatan menumbuk padi di *rantok beleq* ‘rantok besar’ dilakukan sebanyak dua kali. Beberapa saat setelah semua hasil tumbukan pertama selesai ditampi di *balen unggun*, dua perempuan yang menampi itu kembali mengambil dua bakul padi ke dalam kampu (ke rumah dinas *Inan Meniq*) untuk ditumbuk di *rantok beleq* ‘rantok besar’. Tampaknya, jumlah hasil tumbukan pertama itu mungkin dirasa masih kurang sehingga perlu ditambah lagi. Pada penumbukan yang kedua, kegiatan menaruh padi di *rantok beleq* ‘rantok besar’ tetap dilakukan dengan cara duduk menghadap ke selatan. Akan tetapi, kegiatan menaruh padi pada penumbukan kedua itu tidak dilakukan oleh Inan Meniq, tetapi dilakukan oleh seorang perempuan yang merupakan petugas penumbuk padi (tampaknya kegiatan menaruh padi ke dalam *rantok beleq* dalam penumbukan kedua dapat dilakukan oleh siapa pun dari petugas penumbuk padi). Seperti yang dilakukan pada kegiatan menumbuk pertama, setelah semua padi di kedua bakul itu telah diletakkan di dalam lubang *rantok beleq*, para penumbuk padi pun segera melakukan penumbukan. Akan tetapi, jumlah personel penumbuk padi yang kedua itu terlihat tidak sebanyak yang pertama karena ada beberapa penumbuk (pada waktu itu terlihat empat penumbuk) pindah tugas untuk menumbuk *gabah* (hasil tumbukan pertama yang telah ditampi) di *lesong*.

Seorang penumbuk yang bertugas menumbuk *gabah* di *lesong* terlihat mengambil *gabah* yang telah ditampi di *balen unggun* menggunakan bakul, kemudian *gabah* itu di bawa untuk ditumbuk di *lesong*. Penumbukan *gabah* di *lesong* menggunakan *anak lesong* sebagai alat penumbuk. *Anak lesong* yang karena terbuat dari kayu sehingga terlihat lumayan berat yang diharapkan dapat menghasilkan tumbukan yang maksimal, yakni bulir-bulir *gabah* yang ditumbuk menjadi bersih (semua kulit bulir padi bulu bisa terkelupas sehingga menghasilkan beras).



Gambar 84 | Kegiatan menumbuk gabah di *lesong* (Foto: Suliadi)

Jumlah penumbuk *gabah* di *lesong* pada waktu itu adalah empat orang. Mereka menumbuk menggunakan dua *anak lesong*. *Lesong* diposisikan di tengah-tengah (dkelilingi) dan keempat penumbuk itu saling berhadapan: timur-barat dan utara-selatan. Bakul yang berisi *gabah* juga diletakkan di samping mereka (dekat *lesong*). Ada hal menarik yang mereka tampilkan, yakni cara mereka menumbuk itu benar-benar memanjakan mata karena cara mereka menumbuk padi

itu terlihat unik dan mungkin jarang ditemukan di daerah lain. Pertama-tama, mereka menyendok gabah yang ada di bakul menggunakan kedua tangan dan sesekali gabah yang ada di bakul itu langsung ditumpahkan ke lubang *lesong* (kira-kira setengah lubang *lesong*). Cara mereka menghujamkan *anak lesong* itulah yang sungguh menarik bagi kami, yakni dilakukan secara bersilang. Satu anak *lesong* dihujamkan oleh dua orang secara bergantian ke *lesong*: ketika seseorang dari pasangan utara-selatan menaikkan *anak lesong*, maka seseorang dari pasangan timur-barat langsung menghujamkan *anak lesong* yang ia pegang, lalu diambil dengan cepat oleh pasangannya, kemudian seseorang dari pasangan utara-selatan yang tadinya mengangkat *anak lesong* pada hujaman yang pertama langsung menghujamkan anak *lesong* yang ia pegang dan langsung dinaikkan oleh pasangannya, dan begitulah seterusnya. Mereka menampilkan cara yang demikian itu dalam tempo yang sangat cepat sehingga memanjakan mata setiap orang yang melihatnya (menakjubkan karena kedua *anak lesong* yang mereka gunakan ketika menumbuk padi tidak pernah berbenturan). Setiap satu tumpangan *gabah* di *lesong* itu rata-rata mereka tumbuk selama lima hingga sepuluh menit. *Gabah-gabah* yang telah ditumbuk di *lesong* itu kemudian dibawa lagi ke *balen ungun* untuk ditampi (menghilangkan sekam halus) sehingga menghasilkan beras-beras yang bersih yang kemudian ditumpang atau dikumpulkan ke bakul-bakul yang kosong. Kegiatan menumbuk *gabah* di *lesong* dilakukan hingga semua *gabah* (hasil tumbukan pertama dan kedua) habis.



Gambar 85 | Kegiatan menampi di *balen ungun* (foto: Suliadi)

Kegiatan menumbuk dan menampi padi di gubuk Karang Bajo, tidak hanya dilakukan oleh para penumbuk padi di *rantok beleq* ‘rantok besar’, tetapi juga dilakukan di kediaman Kiai Lebè dan di utara *balen unggun*. Di kedua tempat itu, kegiatan menumbuk dilakukan sesaat setelah dimulainya kegiatan menumbuk padi di *rantok beleq*. Artinya, kegiatan menumbuk padi di kedua tempat itu tidak boleh dilakukan sebelum kegiatan menumbuk padi di *rantok beleq*. Dalam hal ini, apabila dengan sengaja dilakukan penumbukan padi di kedua tempat itu sebelum kegiatan menumbuk di *rantok beleq*, dipercaya akan terjadi malapetaka bagi penumbuk (misalnya akan terkena penyakit), kegiatan menumbuk tidak berjalan normal (akan ada masalah), dan hasil tumbukan tidak berkah.

Kegiatan menumbuk padi di kediaman Kiai Lebè hanya dilakukan oleh keluarga Kai Lebè yang dipimpin oleh Naq Lebè. Cara berpakaian penumbuk padi di kediaman Kiai Lebè terlihat sama seperti cara berpakaian para penumbuk padi di *rantok beleq*, yakni memakai *londong abang*, *kemben* atau *lipaq, jong*, dan *oncer*. Kegiatan yang dilakukan pun sama, yakni menaruh padi bulu di *rantok* oleh Naq Lebè, menumbuk padi di *rantok* yang dipimpin oleh Naq Lebè sebanyak tiga kali tumbukan yang kemudian dilanjutkan oleh penumbuk yang lain, mengangkat *oram* dan hasil tumbukan (gabah) yang ada di *rantok*, menampi *gabah*, menumbuk *gabah* di *lesong*, dan menampi hasil tumbukan *gabah*.

Kegiatan menampi di kediaman Kiai Lebè tidak dilakukan di *balen unggun* karena memang di tempat itu tidak dibuat *balen unggun*. Akan tetapi, kegiatan menampi dilakukan di sebelah barat tempat kegiatan menumbuk. Kegiatan menampi dilakukan oleh beberapa perempuan dewasa yang merupakan keluarga Kiai Lebè dengan beralaskan tikar daun pandan. Di depan mereka diletakkan satu bakul kosong yang difungsikan sebagai wadah sekam-sekam yang jatuh dari nyiru. Di belakang mereka tersedia tiga bakul, yakni dua bakul kosong: satu digunakan sebagai wadah hasil menampi dan satunya lagi digunakan sebagai wadah untuk mengambil gabah dari *rantok*, dan satu lagi digunakan sebagai wadah untuk menampung *gabah* yang telah diambil dari *rantok*.

Selain itu, kegiatan menumbuk juga dilakukan di utara *balen unggun* (kira-kira dengan jarak lima meter utara *balen unggun*) yang dilakukan oleh beberapa perempuan warga gubuk Karang Bajo di *rantok kelor*. Padi yang mereka tumbuk di *rantok kelor* itu adalah padi yang diambil dari rumah dinas Inan Meniq. Tampaknya, dua wanita yang membawa bakul padi bersama Inan Meniq ketika me-

numbuk di *rantok beleq* juga membawa dua bakul padi bulu untuk penumbuk di *rantok kelor*. Kami melihat ada perbedaan kelengkapan pakaian yang ditunjukkan oleh penumbuk padi di *rantok kelor* bila dibandingkan dengan kelengkapan pakaian penumbuk padi di *rantok beleq* dan penumbuk padi di kediaman Kiai Lebè, yakni mereka yang di *rantok kelor* tidak semua memakai *oncer*, tidak semua memakai *jong*, ada juga yang memakai peutup kepala menggunakan kain tenun lepas bahkan ada juga yang tidak memakai penutup kepala. Dalam hal ini, menumbuk padi selain di *rantok beleq* ‘rantok besar’ tampaknya tidak wajib memakai *jong* dan *oncer*. Atinya, *jong* dan *oncer* boleh dipakai-boleh juga tidak dipakai, kecuali di *rantok beleq* ‘rantok besar’ dan di kediaman Kiai Lebè.



Gambar 86 | Menumbuk dan menampi di kediaman Kiai Lebè (foto: Suliadi)



Gambar 87 | Menumbuk padi di *rantok kelor* (Foto: Suliadi)

Menurut seorang penumbuk yang di *rantok kelor*, bahwa beras hasil tumbukan di *rantok kelor* nantinya akan dimasak untuk menjamu semua warga yang hadir, sedangkan beras hasil tumbukan di *rantok belèq* ‘rantok besar’ dimasak khusus diberikan kepada para kiai dan pemangku adat lainnya di *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’ pada hari puncak perayaan *mulud*, yakni pada saat pengarakan *Praja Mulud*. Dalam hal ini, nasi yang berasnya berasal dari padi yang ditumbuk pada *rantok beleq* ‘rantok besar’ dianggap lebih berkah untuk jamuan para kiai dan tetua adat pada saat berdoa di *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’.

Sebagai tambahan informasi, petugas yang menumbuk padi adalah wanita-wanita yang suci dari haid. Dalam hal ini, apabila padi ditumbuk oleh wanita yang haid, maka dapat membuat padi yang ditumbuk itu menjadi tidak berkah (tidak sakral), apalagi beras dari hasil tumbukan itu akan disajikan untuk para kiai dan tetua adat lainnya di Masjid Kuno.



Gambar 88 | Menumbuk padi di *rantok kelor* dan *lesong* (Foto: Suliadi)

Orang-orang yang menumbuk padi di *rantok kelor* kelihatannya sering bertukar posisi, yakni ketika ada orang yang ingin mengganti penumbuk padi, maka penumbuk padi yang diganti itu pun akan mengambil posisi sebagai penumbuk *gabah* di *lesong* ataupun akan menampi *gabah*. Cara mereka menumbuk adalah sama dengan yang dipraktikkan oleh para penumbuk yang di *rantok beleq* dan penumbuk di kediaman Kiai Lebè: menumbuk padi di *rantok*, memindahkan *oram* ke bakul dan buliran padi juga dipindahkan ke bakul untuk ditampi, menampi buliran padi (*gabah*), menumbuk *gabah* di *lesong*, dan terakhir menampi hasil tumbukan *gabah* yang dari *lesong*. Hal berbeda yang tampak mereka lakukan adalah kegiatan menampi, yakni sekam-sekam dari hasil tumbukan di *rantok kelor* tidak diwadahi, tetapi langsung dibuang ke tanah pada saat menampi. Kegiatan menampi itu dilakukan di sebelah barat *balen unggun*. Mereka langsung membuang sekam-sekam padi itu karena sekam-sekam yang ada di *balen unggun* sudah mewakili sekam yang akan dibuang ke sungai karena padi-padi yang ditampi itu berasal dari tempat yang sama, yakni di ambil dari dalam *kampu* atau dari kediaman Inan Meniq.



Gambar 89 | Menampi hasil tumbukan di *rantok kelor* (Foto: Suliadi)



Gambar 90 | Memindahkan gabah ke *lesong* (Foto: Suliadi)

Kegiatan menumbuk dan menampi padi di Karang Bajo, baik yang dilakukan oleh penumbuk di *rantok belèq*, penumbuk di *rantok kelor*, maupun penumbuk di kediaman Kiai Lebè berakhir kira-kira

pukul 17:20 WITA. Setelah menumbuk, *tempan* dan *anak lesong* kembali ditaruh di *balen tempan* dan *balen anak lesong*. Beras-beras hasil tumbukan dari *rantok beleq* dan *rantok kelor* terlihat dibawa oleh beberapa perempuan ke kediaman Inan Meniq dengan menggunakan bakul (ada dua bakul kosong yang tidak dibawa masuk, tetapi diletakkan di *belen unggun*). Bakul-bakul yang berisi beras hasil tumbukan itu, ketika sudah tiba di kediaman Inan Meniq langsung dimasukkan oleh seorang perempuan dewasa ke dalam rumah dinas Inan Meniq (dimasukkan atas izin Inan Meniq) karena dikhawatirkan apabila di taruh di *amben* ‘serambi’, maka dapat menghalangi warga yang ingin *menyembèq*. Hal yang sama juga dilakukan oleh para penumbuk di kediaman Kiai Lebè, yakni mereka membawa beras-beras yang telah ditampi ke dalam rumah dinas Kiai Lebè menggunakan bakul.

Kira-kira pukul 17:40 WITA, ada empat orang (dua laki-laki dan dua perempuan) keluar dari Kampu Karang Bajo. Mereka mendapat perintah dari Inan Meniq untuk melakukan kegiatan *buang unggun*, yakni membuang *oram* dan *sese* hasil tumbukan padi yang ada di *balen unggun*. Mereka adalah perwakilan dari Pembekel (satu perempuan) dan perwakilan Melokaq Pande (satu perempuan dan dua laki-laki). Satu orang perempuan (perwakilan Pembekel) membawa *pebuan penguinang*. Mereka menuju *balen unggun* yang ada di sebelah utara pohon beringin (tempat menampi hasil tumbukan padi dari *rantok belèq*). Setelah tiba di *balen unggun*, perempuan perwakilan Melokaq Pande langsung mengisi bakul yang ada di atas *balen unggun* dengan sekam padi dan *oram* ‘tangakai-tangakai padi’, satu laki-laki mengambil *tempan*, dan satu laki-laki mengambil tangkai daun bidara yang ada di atas *balen unggun* (tangkai daun bidara disiapkan oleh beberapa pemuda setelah penumbukan padi: daun bidara diambil dari pohon bidara yang ada di dekat pintu gerbang masuk gubuk Karang Bajo atau di sebelah barat masjid modern). Setelah semua memegang benda-benda yang akan di bawa, mereka pun berdiri santai sembari menunggu rombongan yang membuang unggun dari perwakilan Kiai Lebe. Setelah melihat perwakilan Kiai Lebe keluar dari kediaman Kiai Lebe (perwakilan Kiai Lebe terdiri atas tiga orang, yakni dua perempuan dan satu laki-laki: satu perempuan membawa *pebuan penguinang*, satu perempuan membawa bakul berisi sekam, dan satu laki-laki membawa *tempan*), mereka pun berjalan ke halaman yang ada di selatan pohon beringin (di dekat jebak utama *kampu*) dan di sana mereka bergabung dengan tiga orang perwakilan Kiai Lebe. Di sana pun mereka terlihat

mengatur barisan dengan posisi: (1) perwakilan Pembekel Karang Bajo membawa *pebuan penguinang*, (2) perwakilan Kiai Lebe membawa *pebuan penguinang*, (3) perwakilan Melokaq Pande membawa bakul berisi sekam, (4) perwakilan Kiai Lebe membawa bakul berisi sekam, (5) perwakilan Melokaq Pande membawa *tempan*, (6) perwakilan Kiai Lebe membawa *tempan*, dan ((7) perwakilan Melokaq Pande membawa tangkai daun bidara. Setelah mengatur posisi, mereka pun berangkat dan berjalan dengan sungguh-sungguh (khusyuk), tangan kanan tetap diposisikan di atas pusar, sedangkan tangan kiri memegang benda-benda yang dibawa. Mereka keluar dari pintu gerbang Karang Bajo, kemudian memotong jalan raya ke barat melewati jalan setapak yang mereka sebut sebagai “Jalan Agung” di samping kanan masjid modern. Jalan itu agak berbatu dan menurun, di bawah jalan agung itu mereka pun melintasi jalan raya dan mengambil posisi bagian pinggir jalur kanan. Di sebelah timur jembatan, ada jalan kecil (jalan setapak), mereka melewati jalan setapak itu sekitar lima puluh (50) meter ke arah timur. Jalannya lumayan curam, pinggir-pinggirnya berbatu (ada batu kecil dan besar) sehingga mereka tampak penuh kehati-hatian terutama ketika menyusuri jalan yang menurun.



Gambar 91 | Pembuangan *unggun* ke Sungai Muntur (Foto: Suliadi)

Kami yang mengikuti mereka juga berjalan dengan hati-hati karena takut terpeleset. Beberapa menit berjalan ke arah timur dari jembatan, kemudian sampailah mereka di sungai *Muntur*. Kami pun agak tercengang, ternyata mereka akan membuang unggun itu ke sungai yang ada di bawah mereka berdiri. Tempat itu memang lumayan bagus, pinggir-pinggirnya ada batu-batu besar, dan air yang mengalir saat itu sangat jernih, tetapi jalan menuju tempat itu lumayan curam, jalannya kecil dan berbatu. Kami melihat dua perempuan yang membawa *pebuan penginang* memisahkan diri dari rombongan dan menuju suatu tempat agak ke kiri, keduanya duduk berhadapan sambil menyangga *pebuan penginang* yang mereka bawa, tetapi mereka tidak pernah berbicara, sedangkan yang lainnya turun menuju sungai yang dijadikan sebagai tempat pembuangan unggun. Setelah di bawah, mereka duduk berurutan seperti urutan waktu berjalan dengan posisi berjongkok (urutan dari kiri ke kanan) di pinggir sungai: dua perempuan yang membawa bakul terlihat meletakkan bakul yang mereka bawa di atas lutut, dua laki-laki yang membawa *tempan* juga memegang *tempan* (*tempan* diposisikan vertikal), sedangkan yang membawa tangkai daun bidara terlihat meletakkan tangkai daun bidara di sebelah kanannya. Laki-laki perwakilan Melokaq Pande pun memimpin pembuangan *unggun* dengan menuturkan kalimat: “*Tabeq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, silaq ita bareng-bareng buang unggun agit keperluan Mulud Adat, silaq*”. Kemudian terdengar sahutan yang kompak dari semua yang ada di tempat itu dengan mengatakan “*silaq...*”. Kedua perempuan yang membawa bakul itu pun langsung menumpang *oram* dan *sese* padi bulu ke aliran air sungai. *Oram* dan *sese* (unggun) yang dibuang itu terlihat jelas mengapung terbawa aliran air sungai. Setelah itu, laki-laki yang membawa *tempan* dan tangkai daun bidara meletakkan dua buah *tempan* dan tangkai daun bidara di tengah-tengah aliran air sungai, yakni tepat di depan mereka duduk. Kedua *tempan* dan tangkai daun bidara itu ditindih menggunakan batu-batu yang lumayan besar supaya kedua *tempan* dan tangkai daun bidara itu tidak hanyut oleh air sungai.



Gambar 92 | Melokaq Pande Memimpin Buang Unggun (Foto: Suliadi)

Perlu kami sampaikan di sini, kegiatan membuang unggun dan *tempan* ke sungai bukan nirmakna, tetapi menyimpan filosofi kehidupan makrokosmos. Kegiatan tersebut selain sebagai simbol yang menggambarkan harapan, juga menggambarkan bahwa masyarakat Sasak Bayan sangat menghargai keberadaan makhluk lainnya. *Unggun* dibuang ke sungai dimaksudkan supaya hewan-hewan air yang ada di sungai, seperti ikan, kepiting, udang, dan lainnya bisa menyantap *unggun* sebagai makanan tambahan dan bisa beranak-pinak yang banyak seperti banyaknya buliran-buliran unggun yang dibuang ke air sungai. Sementara itu, *tempan* dibuang ke sungai dengan cara ditindih menggunakan batu-batu di tengah aliran air sungai dimaksudkan supaya hewan-hewan air (ikan, kepiting, udang, dan lainnya) dapat tumbuh besar dan menetap di sungai.



Gambar 93 | Pembuangan *unggun* ke aliran air di Sungai Muntur (Foto Suliadi)



Gambar 94 | Keadaan *unggun* di aliran Sungai Muntur (Foto: Suliadi)



Gambar 95 | Peletakan *tempan* dan bidara di Sungai Muntur (Foto: Suliadi)

Setelah itu, laki-laki dan perempuan yang membuang *unggun* itu naik dari sungai. Dua perempuan yang membawa bakul dan laki-laki perwakilan Melokaq Pande yang tadinya membawa *tempan* berjalan menghampiri dua perempuan yang membawa *pebuan penguinang*, mereka duduk bersama di tempat itu. sedangkan dua laki-laki lainnya tidak ikut duduk, tetapi mereka berdiri di jalan. Laki-laki perwakilan Melokaq Pande yang bergabung dengan kedua perempuan yang membawa *pebuan penguinang* terlihat duduk berjongkok sembari meminta dua perempuan yang membawa *pebuan penguinang* untuk memberikan sirih-pinang kepada pembawa bakul. Akan tetapi, sebelum mereka memakan sirih-pinang, laki-laki perwakilan Melokaq Pande menuturkan kalimat: “*Silaq toaq lokaq nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, nyata samar, ita terimaq pebuan penguinang baroq sawek buang unggun, silaq...?*” Kemudian dijawab, “*Silaq...*” oleh dua orang waanita yang membawa *pebuan penguinang* dan dua orang wanita yang membawa bakul yang duduk di dekatnya. Laki-laki perwakilan Melokaq Pande itu pun mengawali makan sirih-pinang, kemudian diikuti oleh yang lainnya. Setelah itu, mereka pun pulang dan kembali ke *kampu* dengan melewati jalan yang sama.



Gambar 96 | Makan sirih setelah buang *unggun* (Foto: Suliadi)

Ada hal berbeda yang terlihat dari rombongan yang membuang *unggun* itu ketika pulang, yakni perwakilan Pembekel yang tadinya pada waktu berangkat membuang *unggun* berada di posisi paling depan (sebagai pemimpin), tetapi pada waktu pulang posisinya berbeda, yakni berada pada urutan kedua dan yang menjadi pemim-

pin pada waktu mereka pulang adalah perempuan yang membawa *pebuan penguinang* yang merupakan perwakilan Melokaq Pande. Terkait hal ini, menurut Pembekel Karang Bajo bahwa cara yang demikian itu merupakan cara yang diwariskan oleh *bapug balog* ‘leluhur’ mereka. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa cara yang demikian itu menyarikan suatu etika sebagai pemimpin, yakni sesekali berlakulah sebagai rakyat (bawahan) supaya bisa merasakan kehidupan sebagai rakyat (bawahan) sehingga dapat menelurkan kebijaksanaan yang berarti bagi rakyat, dan sesekali berikan kesempatan kepada orang lain sebagai pemimpin supaya orang lain juga merasakan dan memahami cara berlaku bijak terhadap rakyat (bawahan).



Gambar 97 | Rombongan Buang Unggun Pulang ke Kampung (Foto: Suliadi)

Di sini perlu juga kami jelaskan bahwa kira-kira lima belas (15) menit setelah kegiatan menumbuk padi di gubuk Karang Bajo itu dimulai, dilakukan juga kegiatan mencari *tetunggul*, yakni mencari *tereng tutul* ‘bambu bercorak’ yang akan digunakan sebagai tiang *umbul-umbul* untuk dipasang di Masjid Kuno. Kegiatan mencari *tetunggul* diemban oleh lima orang laki-laki yang semuanya berasal dari gubuk Karang Bajo, yakni empat orang yang nantinya mencari *tetunggul* (perwakilan Melokaq Penguban: sebagai pemimpin rombongan, perwakilan Melokaq Gantungan Rombong, perwakilan Melokaq Pande, dan perwakilan Melokaq Walin Gumi), dan satu orang perwakilan masyarakat adat yang bertugas mencari bambu tali. Kelima laki-laki tersebut ditugaskan mencari *tetunggul* dan

bambu tali ke Lokoq Saba⁷⁴, yakni salah satu tempat yang masuk dalam wilayah Desa Bayan yang lokasinya lumayan jauh dari gubuk Karang Bajo, yakni kira-kira tiga (3) km lebih di selatan kantor Desa Bayan Beleq. Tempat itu bisa di tempuh kira-kira 10 menit menggunakan sepeda motor atau kira-kira satu setengah (1,5) jam perjalanan kaki dari gubuk Karang Bajo.

Orang-orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu memakai pakaian adat lengkap, yakni memakai *londong abang* 'sarung merah', *sapug* 'ikat kepala', mengenakan *dodot rajasa*, tetapi tidak memakai sandal ataupun jenis alas kaki lainnya. Tidak hanya itu, mereka juga terlihat melengkapi diri dengan *gegaman*⁷⁵ berupa parang (golok) yang akan digunakan untuk menebang bambu tutul. Parang yang mereka bawa diselipkan di sela-sela gulungan *londong abang* 'sarung merah' dan *dodot rajasa* pada pinggang atau punggung bagian kanan.

Sebelum kelima orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu berangkat menuju lokasi yang dituju, mereka terlebih dahulu meminta izin ke Melokaq Gantungan Rombong. Dalam hal ini, mereka berkumpul di *berugaq agung* dekat pintu masuk Kampu Karang Bajo. Di *berugaq agung* itu, mereka duduk berjejer di sisi bagian kiri (sisi timur) *berugaq agung* dengan badan menghadap selatan (Melokaq Penguban duduk di posisi paling depan). Sebelum duduk di *berugaq agung*, Melokaq Penguban mengambil *lekesan* di Inan Meniq untuk di bawa ke tempat mencari *tetunggul*. *Lekesan* dimasukkan ke gulungan *londong abang* 'sarung merah' dan *dodot rajasa* yang ia kenakan (dalam istilah masyarakat setempat bahwa membawa suatu benda dengan cara dimasukkan pada gulungan sarung yang dipakai disebut *kambuq*).

Setelah itu, Pembekel Karang Bajo pun menjemput Melokaq Gantungan Rombong di kediamannya untuk datang ke *berugaq agung* untuk memberikan restu ataupun arahan kepada para pencari *tetunggul*. Melokaq Gantungan Rombong pun keluar dari kediamannya dan menuju *berugaq agung* didampingi oleh Pembekel dan beberapa tetua adat Karang Bajo lainnya. Melokaq Gantungan Rombong duduk di depan pencari *tetunggul*, yakni tepatnya di depan Melokaq Penguban (Pembekel dan tetua Karang Bajo lainnya tidak

⁷⁴ Dari tahun ke tahun pada saat perayaan ritual *Mulud Adat*, tempat mencari *tetunggul* tidak hanya dilakukan di Lokoq Saba, tetapi juga kadang-kadang dilakukan di tempat yang lain.

⁷⁵ Istilah *gegaman* merupakan istilah yang dipraktikkan untuk merujuk pada senjata tajam, seperti pisau, parang, keris, dan lainnya.

ikut duduk di *beruqaq agung*, tetapi berdiri di halaman). Melokaq Penguban yang notabenenya sebagai pemimpin rombongan pun mengutarakan tujuan mereka, yakni minta izin untuk berangkat mencari *tetunggul* dan bambu tali. Melokaq Gantungan Rombong mengiyakan dan merestui kepergian mereka.



Gambar 98 | Rombongan pencari *tetunggul* (duduk berbaris di kanan) pamitan kepada Melokaq Gantungan Rombong (kiri).

Setelah mendapat restu dari Melokaq Gantungan Rombong, rombongan pencari *tetunggul* dan bambu tali itu pun pamitan. Satu persatu diantara mereka bersalaman dengan Melokaq Gantungan Rombong (setiap orang yang selesai salaman dengan Melokaq gantungan Rombong, langsung turun dari *beruqaq agung* menuju halaman timur *beruqaq agung*, kemudian berdiri menghadap selatan dengan membuat barisan sesuai posisi ketika mereka duduk di *beruqaq agung*). Setelah semua turun, mereka pun siap-siap berangkat. Melokaq Penguban sebagai pimpinan rombongan membalikkan badannya ke kiri dan berjalan keluar dari *kampu* yang diikuti oleh empat rekannya, kemudian mereka belok kanan di pintu utama *kampu* dan menyusuri jalan di sebelah timur *Kampu Karang Bajo*

dan Masjid Kuno. Tepat di timur Masjid Kuno, mereka menyusuri jalan kecil di sebelah timur gubuk Bayan Timuq Orong menuju jalan raya, kemudian di jalan raya itu mereka belok kanan menuju perempatan depan Kantor Desa Bayan. Di perempatan Kantor Desa Bayan, mereka belok kiri menyusuri jalan wisata pemandian Mandala. Sepanjang perjalanan, kelima orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu tidak berbicara, mereka terlihat khushuk berjalan dengan kedua tangan disedapkan di atas perut (tepatnya di atas pusar).

Kira-kira satu kilometer berjalan menyusuri jalan ke wisata Pemandian Mandala, kelima orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu ditunggu oleh lima pemuda Karang Bajo yang masing-masing membawa sepeda motor di selatan Kantor Desa Bayan (kira-kira lima ratus meter selatan kantor desa). Tampaknya kelima pemuda Karang Bajo itu sengaja menunggu di tempat itu untuk membawa lima orang pencari *tetunggul* dan bambu tali menggunakan sepeda motor ke lokasi yang dituju.⁷⁶ Kelima pencari *tetunggul* dan bambu tali itu pun diojek oleh pemuda-pemuda Karang Bajo itu menuju lokasi dengan posisi (urutan) kelima pencari *tetunggul* dan bambu tali itu tetap seperti posisi (urutan) pada waktu mereka berjalan, yakni Melokaq Penguban sebagai pemimpin tetap diojek paling depan. Kira-kira sepuluh (10) menit mengendarai sepeda motor, pemuda-pemuda yang mengojek kelima orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu berhenti di pinggir jalan untuk menurunkan empat orang yang bertugas mencari *tetunggul* (Melokaq Penguban, perwakilan Melokaq Gantungan Rombong, Melokaq Pande, dan Melokaq Walin Gumi), sedangkan satu orang

⁷⁶ Pada zaman dahulu (sebelum ada sepeda motor), orang-orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali pergi ke lokasi bambu tutul dengan berjalan kaki dari gubuk Karang Bajo, tetapi dewasa ini karena ada sepeda motor terlihat bahwa orang-orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali dibawa menggunakan sepeda motor, tetapi tidak boleh diojek dari gubuk Karang Bajo ataupun dari Kantor Desa Bayan, tetapi mereka boleh diojek menggunakan sepeda motor setelah mereka keluar dari kawasan yang dianggap pantangan, yakni mulai dari selatan Kantor Desa Bayan (sekitar 700 meter selatan Kantor Desa Bayan). Orang-orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu sangat dimaklumi untuk dibawa menggunakan sepeda motor karena lokasi pencarian bambu itu lumayan jauh, lokasinya di dataran tinggi dan jalannya menanjak sehingga dapat menyebabkan pejalan kaki mudah capek (kelelahan). Dalam hal ini, apabila orang-orang yang bertugas mencari *tetunggul* dan bambu tali itu dibiarkan berjalan kaki sampai ke lokasi, dikhawatirkan akan terlambat pulang membawa *tetunggul* dan bambu tali, sementara *tetunggul* dan bambu tali akan digunakan pada malam harinya di Masjid Kuno.

pencari bambu itu tidak diturunkan di tempat itu karena pada saat itu, lokasi mencari bambu tali berbeda dengan lokasi mencari *tetunggul*. Pemuda-pemuda yang membawa sepeda motor itu pun pulang ke gubuk Karang Bajo dengan terlebih dahulu mengantarkan petugas yang mencari bambu tali ke lokasi yang dituju. Dalam hal ini, pemuda-pemuda yang membawa lima orang pencari *tetunggul* dan bambu tali tadi hanya bertugas mengantarkan ketika pergi. Artinya, lima orang pencari *tetunggul* dan bambu tali akan berjalan kaki ketika mereka pulang.

Empat orang yang bertugas mencari *tetunggul* kemudian berjalan ke arah timur dari lokasi mereka diturunkan. Mereka berjalan di atas pematang sawah. Di sebelah timur sawah yang mereka lewati itu, terdapat kebun-kebun warga setempat yang pada waktu itu, kebun-kebun itu tidak tertanami (kosong tanaman). Tampaknya, tempat mereka mencari bambu tutul ada di kebun sebelah timur sawah yang mereka lewati. Kebun di sebelah timur sawah itu lumayan miring ke arah timur sehingga para pencari bambu tutul itu terlihat berjalan pelan-pelan dengan penuh kehati-hatian dan tidak jarang mereka memegang rumput ataupun tanaman liar lainnya di kebun itu supaya tidak terpeleset. Setelah tiba di lokasi, Melokaq Penguban terlihat mencari lokasi untuk melakukan ritual *mentabèq*⁷⁷ dan tiga orang temannya duduk di dekat *rempung* ‘rumpun’ bambu tutul yang akan ditebang. Tepat di sebelah utara *rempung* ‘rumpun’ bambu tutul, Melokaq Penguban duduk bersila sembari membuka *lekesan* yang ia bawa dan meletakkan *lekesan* itu tepat di depannya. Melokaq Penguban pun mulai *mentabèq*, yakni memohon izin kepada *tau samar* atau *bakèq* ‘Jin’ yang ada di kawasan bambu tutul

⁷⁷ Istilah *mentabèq* adalah kata bentukan dari kata dasar *tabèq* yang secara leksikal berarti ‘permisi’. Pelekatan prefiks {*meng-*} pada kata *tabèq* tidak mengubah kategori kata, yakni tetap berkategori verba: *mentabèq* yang berarti ‘tabiat yang ditonjolkan saat minta permisi’. Dalam kehidupan sehari-hari, tabiat *mentabèq* sering terlihat pada saat seorang anak atau pemuda ataupun orang dewasa ketika lewat di depan orang-orang tua yang sedang duduk. Dalam hal ini, orang yang lewat itu akan menuturkan kata *tabèq* sambil membungkukkan badan. Selain itu, dapat juga dilihat pada seorang anak yang memegang bagian kepala orang tuanya atau ketika seorang istri memegang bagian kepala suaminya, yakni pasti akan mengucapkan kata *tebèq* sebagai permohonan izin. Berbeda halnya dengan *mentabèq* yang dilakukan pada saat ritual ataupun pada saat ingin melakukan aktivitas penebangan pohon di hutan atau di tempat-tempat yang dianggap menyeramkan atau keramat, maka *mentabèq* dilakukannya dengan cara menuturkan kalimat permohonan izin dan meletakkan *lekesan* ‘sirih-pinang’ sebagai tanda penghormatan.

yang akan ditebang. Dalam hal ini, masyarakat Sasak Bayan memercayai bahwa alam mayapada ini tidak hanya dihuni oleh manusia, tetapi juga oleh jin. Dalam pandangan mereka, jin tinggal di kawasan-kawasan hutan ataupun di tempat-tempat rimbunan pepohonan yang jarang dilalui oleh manusia. Sehubungan dengan itu, dalam setiap aktivitas yang akan dilakukan di tempat-tempat tersebut, dilakukan ritual *mentabèq* sebagai bentuk komunikasi dan tabiat terhadap *tau samar* atau *bakèq* ‘jin’ dalam upaya membangun harmonisasi sesama ciptaan Tuhan. Apabila ritual *mentabèq* dilakukan, dipercaya bahwa *tau samar* atau *bakèq* ‘jin’ yang ada tempat itu akan menjauh, tidak merasa terganggu, dan tidak merasa dilecehkan oleh manusia. Dengan kalimat lain, dilakukannya ritual *mentabèq* dapat membuat *tau samar* atau *bakèq* ‘jin’ merasa dihormati sehingga akan menghormati balik manusia dengan cara menjauhi tempat manusia melakukan aktivitas. Sebaliknya, apabila ritual *mentabèq* tidak dilakukan, dipercaya dapat menyebabkan *tau samar* ‘jin’ yang ada di tempat itu merasa dihina, dilecehkan sehingga akan marah atau dikenal juga dengan istilah *bakèq beraq* (baca: [bakè? bəra?]): *bakèq* berarti ‘jin’ dan *beraq* berarti ‘marah’. Menurut RG, apabila *tau samar* atau *bakèq* marah terhadap orang yang menggangukannya, dipercaya dapat menyebabkan tulah pada orang itu sendiri, yakni akan menderita sakit *dengin ngerik* ‘sakit kepala dan panas badan’ yang dirasakan seketika setelah pepohonan yang ditebangnya tumbang atau setelah merusak apa pun yang dianggap sebagai tempat tinggal *tau samar* ‘jin’. Lebih lanjut, RG menandakan, apabila orang yang menebang pepohonan di tempat-tempat tersebut menderita sakit berhari-hari, maka orang itu harus segera meminta *keluputan*.⁷⁸ Dalam hal ini, orang yang sakit itu harus menemui orang-orang yang dianggap linuih dalam memahami ilmu gaib untuk mengobatinya, misalnya menemui *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’. Biasanya, *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’ yang mengobatinya, pertama-tama akan melakukan kegiatan *meretuq*⁷⁹ dan *menyembèq*. Setelah itu, pada hari yang sama (hari

⁷⁸*Keluputan* merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Adat Bayan dalam meminta maaf kepada makhluk halus atas keteledoran yang telah dilakukan. Dalam hal ini, *keluputan* tidak boleh dilakukan oleh orang yang bersalah (penderita), tetapi dilakukan oleh orang yang benar-benar linuih memahami alam gaib, misalnya seorang *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’ ataupun keluarga yang dipercaya oleh orang yang sakit.

⁷⁹*Meretuq* merupakan istilah untuk menggambarkan kegiatan seorang *belian* ‘dukun’ mengecek penyebab penyakit seseorang (istilah dokter: observasi atau

pengobatan) atau hari berikutnya, orang yang sakit itu akan melakukan ritual *menebus* yang diwakili oleh *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’ yang mengobatinya atau bisa juga oleh keluarganya.⁸⁰ Dalam hal ini, *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’ akan mendatangi lokasi pepohonan yang ditebang oleh orang yang sakit. Di lokasi penebangan pepohonan, *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun *belian* ‘dukun’ akan memohonkan orang yang sakit itu maaf.



Gambar 99 | Melokaq Penguban melakukan ritual *mentabèq* sebelum menebang Bambu
(Foto: Suliadi)

diagnosa). Dalam hal ini, biasanya orang yang sakit menceritakan kronologis dirinya, misalnya dia sakit sehabis pulang dari suatu tempat. Berdasarkan kronologis yang diceritakan oleh orang yang sakit, maka *belian* ‘dukun’ ataupun *toaq lokaq* ‘sesepuh’ yang paham ilmu *peretuq* akan membacakan doa (mantra) pada sekumpulan rambut di ubun-ubun (biasanya rambut perempuan) dan ditarik. Apabila rambut yang sudah dimantrai itu ketika ditarik dan *ngerepòk* ‘berbunyi’, maka orang yang sakit itu diduga kuat terkena penyakit di tempat yang diceritakannya. Sebaliknya, apabila rambut yang ditarik itu tidak *ngerepòk* ‘berbunyi’, maka *belian* ‘dukun’ ataupun *toaq lokaq* ‘sesepuh’ akan menghubungkan penyakit orang yang diobatinya dengan hal-hal lain sampai rambut yang ditariknya berbunyi.

⁸⁰*Menebus* merupakan istilah yang menggambarkan kegiatan seseorang yang membawa dan menaruh sesajen berupa *lekesan* ‘sirih-pinang’ dan *manuk putèq mulus* ‘ayam putih polos’ di tempat-tempat yang dianggap telah membahayakannya atau tempat-tempat yang telah dianggap membuat penderita terkena malapetaka. Hal ini biasanya dilakukan oleh *belian* ‘dukun’, *toaq lokaq* ‘sesepuh’ ataupun oleh keluarga yang dipercaya oleh orang yang sakit.



Gambar 100 | Pencari *tetunggul* membersihkan bambu tutul (Foto: Suliadi)

Setelah melakukan ritual *mentabèq*, Melokaq Penguban mengawali menebang bambu tutul dengan memilih bambu tutul yang tinggi, lurus, dan ujungnya tidak patah. Setelah bambu tutul yang ditebang oleh Melokaq Penguban itu tumbang, maka tiga orang lainnya pun satu per satu mulai menebang bambu tutul yang dipilih sehingga jumlah bambu tutul yang ditebang pada saat itu adalah empat batang: setiap orang menebang bambu tutul dengan menggunakan parang sendiri. Ranting-ranting bambu tutul yang mereka tebang itu dibersihkan hingga ujungnya dan terlihat ujung-ujung bambu tutul yang mereka bersihkan itu tidak dipotong karena bagian ujung yang ukurannya lebih kecil itu akan dimanfaatkan untuk pemasangan *umbul-umbul*.

Setelah membersihkan bambu yang masing-masing mereka tebang, Melokaq Penguban meminta ketiga rekannya untuk berkumpul dan menyuruh mereka duduk di dekat *rempung* ‘rumpun’ bambu tutul. Setelah ketiga rekannya duduk, Melokaq Penguban berjalan menuju tempat diletakkannya *lekesan*. Di tempat itu, ia kembali duduk bersila sembari mengucapkan terima kasih kepada *tau samar* ‘jin’ yang menghuni bambu tutul karena selama menebang bambu tutul, ia dan rekan-rekannya tidak diganggu (selamat dari marabahaya). *Lekesan* yang tadinya ditaruh sebelum mulai menebang bambu, kembali ia ambil dan memasukkannya ke gulfungan sarung. Setelah itu, ia duduk bersama tiga rekannya, kemudian ia membuka bugkusan kain yang berisi *lekesan* tadi dan meletakkannya di tengah-tengah mereka duduk. Ia meminta semua rekannya untuk memakan sirih-pinang dengan menuturkan kalimat:

silaq terimaq pebuan baroq saweq rebang tetunggul ‘silakan terima wadah berisi sirih-pinang karena baru selesai menebang bambu tutul’, kemudian dijawab serentak oleh tiga rekannya dengan jawaban: *silaq* ‘silakan’. Ia dan tiga rekannya itu pun langsung mengambil sirih-pinang dan memakannya. Tidak hanya itu, Melokaq Penguban juga mengambil *sembèq* di tempat *lekesan*, kemudian ia mengoleskan *sembèq* itu ke dahinya sendiri dan ke dahi rekan-rekannya sebagai tanda bahwa mereka selamat dalam mencari *tetunggul* dan agar mereka tidak diganggu oleh *tau samar* ‘jin’ ketika pulang.



Gambar 101 | Melokaq Penguban dan tiga rekannya bersalaman setelah menebang dan membersihkan bambu tutul (foto: Suliadi).

Setelah *menyembèq*, mereka pun satu per satu bersalaman, kemudian tetap duduk santai bahkan mereka juga merokok. Beberapa menit kemudian (kira-kira lima menit), Melokaq Penguban dan tiga rekannya memutuskan untuk pulang. Mereka membawa bambu yang tadinya masing-masing mereka tebang dan bersihkan. Mereka pulang beriringan dengan berjalan kaki dan posisi mereka sama seperti pada saat berangkat (Melokaq Penguban tetap di depan).

Kira-kira setelah berjalan satu (satu) jam lebih, mereka pun tiba di Masjid Kuno. Bambu-bambu yang mereka bawa itu kemudian disamakan panjangnya (bambu yang terlalu panjang dipotong bagian pangkalnya). Bambu-bambu itu diletakkan di bagian tenggara Masjid Kuno dalam posisi ditidurkan. Setelah itu, mereka pun kembali ke Gubuk Karang Bajo.



Gambar 102 | *Tetunggul* dibawa pulang oleh pencari *tetunggul* (Foto: Suliadi)

Pada Selasa malam, kira-kira pukul 19:00 WITA, rombongan gubuk Bayan Bat Orong (termasuk Pelawangan) yang terdiri atas laki-laki dewasa dan pemuda (kira-kira berjumlah sepuluh orang) dengan pakaian adat lengkap bersiap-siap menuju gubuk Karang Bajo untuk menjemput *gendang gerantung* yang telah dibawa pada pagi Selasa oleh pemuda-pemuda Karang Bajo. Rombongan tersebut dipimpin oleh Melokaq Pelawangan (posisi paling depan, mengenakan *sapuq* 'ikat kepala' warna putih, membawa *jozor lilit* dan *pebuan penginang*). Rombongan tersebut berangkat dari gubuk Bayan Bat Orong dengan titik keberangkatan di kediaman Pembekel Bat Orong. Mereka keluar dari kediaman Pembekel Bat Orong, lalu belok kiri menuju *bencingah* 'halaman' *berugaq agung*, kemudian di *jebak* 'pintu masuk' utama gubuk Bat Orong, mereka belok kanan melewati gang yang ada di selatan gubuk Karang Salah, lalu belok kiri di jalan raya dan tepat di timur gubuk Karang Salah, mereka belok kanan (memotong jalan raya) menuju jalan setapak yang ada di timur Masjid Kuno.



Gambar 103 | Penjemput *gendang gerantung* dari Bayan Barat menuju Karang Bajo
(foto: Lalu Wawan Saputra)

Setelah tiba di Karang Bajo, rombongan itu masuk ke *kampu* melewati *jebak* ‘pintu’ utama. Di dalam *kampu* itu, mereka diminta duduk di tempat *gendang gerantung* dimainkan, yakni di *berugaq malang*, kecuali pimpinan rombongan (Melokaq Pelawangan) duduk di *berugaq agung* yang pada waktu itu ditemani duduk oleh Melokaq Walin Gumi). *Pebuan penguinang* dan *jozor lilit* yang dibawa oleh Melokaq Pelawangan diletakkan di depannya duduk. Melokaq Pelawangan pun menjelaskan maksud kedatangan mereka untuk menjemput *gendang gerantung* dan peralatan musik lainnya untuk dibawa ke *berugaq agung* Bat Orong karena akan diadakan ritual *selamatan*.⁸¹ Mendengar penjelasan dari Melokaq Pelawangan, terlihat Melokaq Walin Gumi segera menginformasikan maksud kedatangan

⁸¹ *Selamatan* atau sering juga disebut *nyelamet* merupakan istilah yang digunakan oleh masyarakat Sasak Bayan dan masyarakat Sasak umumnya untuk permohonan perlindungan atau kerahayuan atas suatu benda ataupun atas aktivitas yang akan dilakukan.

mereka ke Melokaq Gantungan Rombong. Sesaat kemudian, Melokaq Gantungan Rombong dan pimpinan adat gubuk Karang Bajo lainnya menuju *beruqaq agung* untuk menemui pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung* (Melokaq Pelawangan). Setelah Melokaq Gantungan Rombong dan pimpinan adat gubuk Karang Bajo lainnya duduk di *beruqaq agung* (Melokaq Gantungan Rombong pada waktu itu memakai ikat kepala warna biru). Melokaq Gantungan Rombong duduk tepat di depan pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung*. Pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung* (Melokaq Pelawangan) kemudian menuturkan kalimat: *Tabèq toaq lokaq agung alip, aku tipaq tini suruq keang Pembekel Adat Bat Orong ngalu gendang gerantung jaga selemetang-a* ‘permisi (mohon izin) para tetua yang agung, saya ke sini disuruh oleh Pembekel Adat Bat Orong untuk menjemput *gendang gerantung* karena akan disela-matkan’, kemudian dijawab oleh Melokaq Gantungan Rombong: *Aoq ‘ya’*. Pimpinan rombongan (Melokaq Pelawangan) kemudian menu-turkan kalimat lain: *silaaq toaq lokaq agung alip, silaaq terimaq pebuan penguinangan, silaaq!* ‘permisi para tetua yang agung, silakan terima sirih pinang di wadah *penguinangan* ini, silakan!’, kemudian dijawab oleh Melokaq Gantungan Rombong: *silaaq* ‘silakan’. Pimpinan rom-bongan (Melokaq Pelawangan) kemudian bersalaman dengan Melo-kaq Gantungan Rombong dan pimpinan adat Karang Bajo lainnya yang duduk bersamanya di *beruqaq agung*. Melokaq Gantungan Rombong dan beberapa pimpinan adat Karang Bajo lainnya yang duduk di *beruqaq agung* itu kemudian memakan sirih pinang yang dibawa oleh pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung*. Setelah itu, Melokaq Gantungan Rombong meminta Melokaq Walin Gumi untuk mempersiapkan sesuatu yang akan dibawa ke Bayan Bat Orong bersama penjemput *gendang gerantung*. Melokaq Walin Gumi pun setelah diperintah oleh Melokaq Gantungan Rombong segera turun dari *beruqaq agung* kemudian menuju kediaman Melokaq Gantungan Rombong. Di kediaman Melokaq Gantungan Rombong itu, Melokaq Walin Gumi yang dibantu oleh pemuda-pemuda Karang Bajo mempersiapkan enam butir kelapa, satu ikat kayu bakar, satu ekor ayam, dan dua *rombong* ‘bakul kecil’ (sejenis cething): satu berisi ketan dan satunya lagi berisi beras. Setelah semua dipersia-apkan, Melokaq Walin Gumi pun meminta dua pemuda untuk mem-bawa benda-benda itu ke Bayan Bat Orong bersama rombongan penjemput *gendang gerantung*: satu orang membawa (memikul) kela-pa, kayu bakar, dan ayam, dan satu orang lagi membawa (memikul) *rombong* ‘bakul kecil’. Melokaq Walin Gumi bersama kedua pemuda

yang membawa benda-benda tadi pun keluar dari kediaman Melokaq Gantungan Rombongan menuju *bencingah* ‘halaman’ *berugaq agung*. Para penjemput *gendang gerantung* pun menurunkan *gendang gerantung* dan alat musik lainnya dari *berugaq malang* dan bersiap-siap untuk membawa *gendang gerantung* ke Bayan Bat Orong. Setelah semuanya siap berangkat, pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung*, yakni Melokaq Pelawangan pun pamit dan bersalaman dengan Melokaq Gantungan Rombongan dan dengan pimpinan adat Karang Bajo lainnya yang duduk di *berugaq agung*. Pimpinan rombongan penjemput (Melokaq Pelawangan) *gendang gerantung* itu juga tidak lupa membawa *jojo lilit* dan *pebuan penguinan* yang tadinya ia bawa.



Gambar 104 \ Melokaq Pelawangan meminta izin membawa *gendang gerantung* kepada Melokaq Gantungan Rombongan (foto: Rudi).

Di *bencingah* ‘halaman’ *berugaq malang* dan *berugaq agung* Karang Bajo, rombongan penjemput *gendang gerantung* itu mengatur barisan dengan posisi: di belakang pimpinan rombongan adalah perwakilan gubuk Karang Bajo yang membawa *rombong* dan kayu bakar serta kelapa dan ayam, dan rombongan penjemput *gendang gerantung* menempati posisi di belakang perwakilan karang Bajo. Rombongan penjemput *gendang gerantung* itu tidak melewati jalan yang mereka lewati pada waktu mereka berangkat, tetapi dari *jebak*

utama ‘pintu masuk’ *Kampu Karang Bajo*, mereka belok kiri menuju gerbang masuk gubuk Karang Bajo, lalu dari gerbang masuk Gubuk Karang Bajo itu, mereka belok kiri dan berjalan di pinggir jalan raya.⁸² Di depan Artshop milik Ibu Marni, mereka memotong jalan raya, lalu melewati jalan agung di tengah-tengah gubuk Karang Salah (lewat di depan *beruqaq* tetua adat Karang Salah), lalu menuju gang di selatan gubuk Karang Salah, kemudian belok kiri untuk masuk ke gubuk Bat Orong.



Gambar 105 | Rombongan penjemput *gendang gerantung* berangkat menuju Bayan Bat Orong (foto: Rudi)

Setelah tiba di Bat Orong, pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung* bersama dua laki-laki asal gubuk Karang Bajo yang membawa rompong, kelapa, kayu bakar, dan ayam, langsung masuk ke kediaman Pembekel Bat Orong. Di kediaman Pembekel Bat Orong itu, pimpinan rombongan penjemput *gendang gerantung* langsung menaruh *pebuan penguinan* dan *jojo lilit* yang tadinya ia bawa itu ke dalam rumah dinas Pembekel Bat Orong. Dua laki-laki asal gubuk Karang Bajo yang masuk bersamanya ke kediaman Pembekel Bat Orong, duduk di *beruqaq* bersama Pembekel Bat Orong dan sesepuh-sesepuh Bat Orong lainnya. Semua barang yang dibawa oleh kedua laki-laki asal gubuk Karang Bajo itu diletakkan di atas *beruqaq* (di depan Pembekel Bat Orong). Laki-laki yang membawa *rompong* tampak berperan sebagai juru bicara untuk menyerahkan

⁸²Sepanjang perjalanan menuju gubuk Bat Orong, alat musik *gendang gerantung* tetap ditabuh.

barang-barang yang mereka bawa itu kepada Pembekel Bat Orong. Setelah diterima oleh Pembekel Bat Orong, mereka pun bersalaman, lalu barang-barang yang mereka bawa itu dipindahkan ke rumah dinas Pembekel Bat Orong oleh orang yang tadinya memimpin penjemputan *gendang gerantung* dan dibantu oleh sesepuh Bat Orong lainnya (hanya *rombong* yang bawa lagi ke *beruqaq* setelah diambil isinya). Setelah merokok dan berbicara santai dengan Pembekel Bat Orong, kedua laki-laki asal gubuk Karang Bajo itu pamit pulang ke Karang Bajo.



Gambar 106 | Utusan Gubuk Karang Bajo menyerahkan barang bawaan kepada Pembekel Bat Orong (foto: Suliadi).

Sekarang kami akan menjelaskan rombongan yang membawa *gendang gerantung* dan alat musik lainnya setelah tiba di Bat Orong. Mereka tidak ikut masuk ke kediaman Pembekel Bat Orong bersama pimpinan rombongan, tetapi mereka berhenti di luar kediaman Pembekel Bat Orong, yakni mereka langsung duduk di *beruqaq agung* Bat orong. Di *beruqaq agung* itu, mereka menggantung *gendang gerantung* di *beruqaq agung* sisi utara dengan posisi membujur (timur-barat) dan personel yang membawa alat musik lainnya itu pun duduk di dekat *gendang gerantung*. Pada waktu itu, setelah *gendang gerantung* digatung, mereka mulai memainkan musik dan menabuh *gendang gerantung*. Beberapa sesepuh Bat Orong juga berdatangan

dan langsung duduk bersila di dekat orang-orang yang memainkan musik itu dan sesekali beberapa sesepuh yang cekatan memainkan musik itu tampak menegur orang-orang yang memainkan musik ketika mereka salah cara memainkan (misalnya ketika pukulan gendang tidak seirama dengan pukulan *kelèntang*).

Perlu dijelaskan juga bahwa sesaat setelah *gendang gerantung* tiba di gubuk Bat Orong (setelah kepulangan perwakilan gubuk Karang Bajo), seorang sesepuh perwakilan Melokaq Pelawangan datang ke kediaman Kiai Pengulu dan memintanya supaya segera datang ke gubuk Bat Orong untuk menyembelih ayam. Kiai Pengulu datang ke gubuk Bat Orong dengan pakaian seorang *Kiai Kagungan* (baju putih lengan panjang, ikat kepala warna putih, memakai *londong abang* 'sarung berwarna merah'), dan membawa sebilah pisau. Kiai Pengulu itu diminta duduk di *beruqaq agung* (duduk di lantai *beruqaq agung* bagian selatan). Setelah itu, seorang sesepuh Bat Orong masuk ke kediaman Pembekel Bat Orong untuk mengambil *cerek* 'kendi' yang berisi air dan *pebuan penguinang* dan semuanya itu diletakkan di hadapan Kiai Pengulu. Sesepuh Bat Orong itu pun kembali masuk ke kediaman Pembekel Bat Orong untuk mengambil ayam (tampaknya ayam yang ia ambil adalah ayam yang dibawa oleh perwakilan gubuk Karang Bajo). Ayam itu sengaja dipersiapkan sebagai kurban ritual selamat *gendang gerantung* dan alat musik lainnya sebelum dibawa ke Masjid Kuno. Sesepuh Bat Orong itu meminta Kiai Pengulu untuk segera memotong ayam itu. Sebelum mulai menyembelih ayam, Kiai Pengulu terlebih dahulu berwudu di atas *beruqaq agung* dengan menggunakan air yang ada di *cerek* 'kendi di depannya. Setelah berwudu, Kiai Pengulu turun dari *beruqaq agung* menuju halaman *beruqaq agung*. Dalam penyembelihan itu, Kiai Pengulu dibantu oleh seorang sesepuh Bat Orong untuk memegang ayam yang disembelih.⁸³ Selain itu, di samping Kiai Pengulu juga berdiri seorang pemuda yang membawa *cerek* 'kendi' (kendi yang dibawa adalah kendi berisi air yang digunakan oleh Kiai pengulu ketika berwudu). Ketika ayam mulai disembelih, seorang sesepuh Bat Orong lainnya terlihat menadahkan sebuah wadah berupa *jembung beriq* 'baskom kecil' berwarna putih tepat di bawah leher ayam yang disembelih sehingga darah yang mengalir dari leher ayam itu langsung jatuh ke *jembung beriq* 'baskom kecil' itu. Setelah ayam itu disembelih, Kiai Pengulu meminta pemuda yang membawa *cerek*

⁸³ Cara menyembelih hewan sama seperti yang dilakukan oleh umat Islam lainnya, yakni hewan dihadapkan ke kiblat dan membaca *bismillahirrahmanirrahim*.

‘kendi’ di sampingnya untuk menuangkan air ke pisau yang ia pegang supaya bekas-bekas darah ayam yang melekat di pisau itu bersih. Kiai Pengulu pun kembali duduk di *berugq agung* dan ia diminta oleh seorang sesepuh Bayan Bat Orong untuk memakan *sirih-pinang* yang sudah disiapkan di depannya sebagai simbol untuk menutup kegiatan penyembelihan ayam. Kiai Pengulu lalu mengambil dan memakan sirih-pinang di *pebuan penginangan* yang ada di depannya. Setelah itu, Kiai Pengulu pamitan pulang dan bersalaman dengan tetua-tetua Bayan Bat Orong yang duduk di *berugaq agung*.



Gambar 107 | Kiai Pengulu menyembelih ayam untuk selamatan *gendang gerantung* di Bayan Barat (foto: Suliadi).

Menurut Melokaq Pelawangan, darah ayam yang disembelih itu nantinya akan digunakan sebagai campuran *bedak keramas* yang selanjutnya akan dipercikkan ke *gendang gerantung* dan alat musik lainnya sebelum dibawa ke Masjid Kuno.⁸⁴ Hal itu dimaksudkan

⁸⁴Dalam kebudayaan masyarakat Sasak Bayan, darah yang dipercikkan ke *gendang gerantung* dan benda-benda keramat lainnya disebut *langeh* dan kegiatan

supaya tidak ada kendala dalam bentuk apa pun pada *gendang gerantung* dan alat musik lainnya ketika nantinya dimainkan di Masjid Kuno. Ayam yang telah disembelih itu kemudian dibersihkan bulunya, dipanggang, dibakar, dan ditaruh bersama nasi dalam satu wadah yang kemudian diletakkan di rumah dinas Pembekel Bat Orong, yakni di *inan bale* ‘induk rumah’.⁸⁵



Gambar 108 | Bedak Keramas untuk Selamatan Gong *gendang gerantung* (Foto: Suliadi)

Kira-kira lima belas menit setelah menyembelih ayam (kira-kira pada waktu itu pukul 19.50 WITA), dilakukan acara *selamatan*. Melokaq Pelawangan bersama seorang sesepuh Bat Orong keluar dari kediaman Pembekel Bat Orong. Melokaq Pelawangan berada di depan dengan membawa *jozor lilit* dan *pebuan penguinang* yang berisi *lekesan*, buah pinang yang masih bertangkai, dan dua ikat daun sirih. Selain itu, seorang sesepuh Bat Orong berada di belakangnya dengan membawa satu wadah (sejenis baskom) yang di dalamnya juga ada dua wadah kecil, yakni wadah yang paling atas berwarna putih berisi darah ayam dan di bawahnya ada sebuah wadah yang terbuat dari tempurung kelapa yang berisi air biasa. Wadah (sejenis baskom) sebagai tempat menaruh kedua wadah kecil itu berisi *bedak keramas*

memercikkan darah itu disebut *melangeh* (ada pelekatan prefiks *meng-* pada kata *langèh* sehingga menjadi *melangèh*).

⁸⁵Dalam setiap rumah adat yang ada di Bayan terdapat satu ruangan khusus yang lebih tinggi dari ruangan lainnya dan ruangan itulah yang disebut *inan bale*.

yang terbuat dari campuran kunyit dengan beras (beras yang telah ditumbuk) dan dedaunan (daun pohon *alu* dan *andarusa*).

Ketika tiba di *beruqaq agung*, Melokaq Pelawangan duduk bersila di lantai *beruqaq agung* bagian utara (pada waktu itu, lantai *beruqaq agung* diberi alas tikar yang terbuat dari anyaman rotan), yakni tepat di dekat gantungan *gendang gerantung* dan seorang sesepuh Bat Orong yang bersamanya itu pun duduk di sampingnya. Benda-benda yang mereka bawa diletakkan di depan mereka duduk (*jojor lilit* tampak diletakkan oleh Melokaq Pelawangan di atas wadah bedak keramas, tapi kemungkinan besar bisa diletakkan di tempat lain). Kini Melokaq Pelawangan sendiri yang terlihat sibuk di tempat itu, meskipun pada saat itu banyak warga berdatangan mengelilingi *beruqaq agung*. Melokaq Pelawangan mencampur darah ayam dengan bedak keramas dengan cara menuangkan darah ayam yang ada di baskom kecil warna putih ke wadah besar yang berisi *bedak keramas*, lalu dituangkan juga air yang ada di wadah tempurung kelapa. Setelah itu, Melokaq Pelawangan memasukkan tangan kanannya ke wadah besar yang berisi bedak keramas dan mengaduk-aduk *bedak keramas* itu supaya darah ayam dan *bedak keramas* bercampur jadi satu. Sesaat kemudian, yakni setelah darah ayam dan *bedak keramas* dilihat sudah bercampur, Melokaq Pelawangan terlihat diam sejenak sembari memusatkan pandangannya lalu merapalkan mantra.



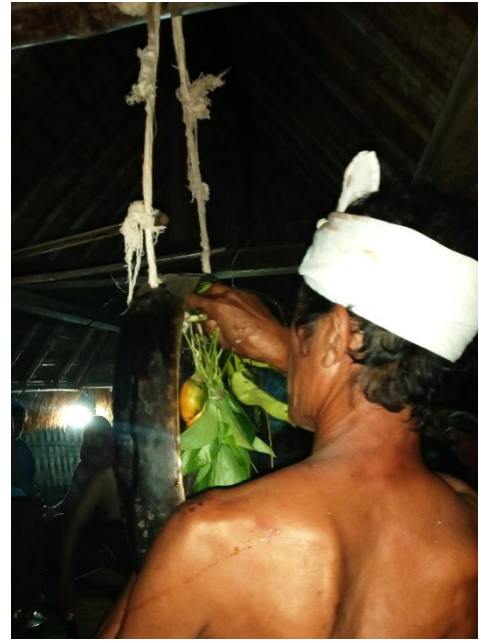
Gambar 109 | Melokaq Pelawangan mencampur darah ayam dengan *bedak keramasa* (foto: Suliadi).

Setelah itu, Melokaq Pelawangan mulai melakukan kegiatan *pandiang gong* ‘memandikan gong’ dengan mengusap-usap bagian depan *gong gendang gerantung*. Pertama-tama yang diusap dengan bedak keramas itu adalah bagian gong yang dipukul (bagian gong *gendang gerantung* yang menonjol) dan ketika mengusap bagian itu, Melokaq Pelawangan terlihat membacakan doa (mantra). Perlu diketahui bahwa *gong gendang gerantung* yang kali pertama di usap menggunakan *bedak keramas* oleh Melokaq Pelawangan adalah *gong gendang gerantung* yang ada di posisi bagian kirinya (Melokaq Pelawangan pada waktu itu menghadap arah selatan). Setelah semua bagian depan *gong gendang gerantung* bagian kiri diusap dengan *bedak keramas*, kemudian dilanjutkan untuk *gong gendang gerantung* bagian kanan. Setelah kedua *gong gendang gerantung* itu di usap menggunakan *bedak keramas*, kedua *gong gendang gerantung* itu disembèq oleh Melokaq Pelawangan, yakni diawali dari *gong gendang gerantung* sebelah kirinya, kemudian *gong gendang gerantung* sebelah kanannya. Kedua *gong gendang gerantung* itu disembèq pada bagian depan: dibuat dua garis menggunakan *sembèq*, yakni pertama ke atas dan kedua ke samping sehingga tampak seperti tanda *plus* atau tambah (sumbu tanda *plus* atau tambah itu tepat ada di bagian *gong gendang gerantung* yang menonjol). Alat-alat musik lainnya, seperti *kelentang* dan *gendang* pun disembèq oleh Melokaq Pelawangan. Setelah itu, Melokaq Pelawangan terlihat mengambil dua ikat daun sirih dan dua tangkai buah pinang di depannya, kemudian semuanya itu dicelupkan ke *wadah bedak keramas* (terlihat dibolak-balik supaya semua daun sirih dan buah pinang itu terkena *bedak keramas*). Kedua ikat daun sirih itu pun diangkat dari wadah *bedak keramas*, kemudian diperck-percikkan ke bagian depan kedua *gong gendang gerantung* dan diperck-percikkan juga ke alat musik lainnya (tampak air bedak keramas pada kedua ikat daun sirih itu bepercikan mengenai bagian *gong gendang gerantung* dan alat musik lainnya). Kedua ikat daun sirih dan buah pinang yang masih bersama tangkainya itu kemudian diikat pada *gong gendang gerantung*, yakni satu ikat untuk *gong gendang gerantung* bagian kiri dan satu ikat untuk *gong gendang gerantung* bagian kanan. Kedua ikat daun sirih itu tidak diikat pada bagian depan *gong gendang gerantung*, melainkan pada bagian belakang. Tidak hanya kedua ikat daun sirih itu yang diikat pada bagian belakang kedua *gong gendang gerantung*, tetapi juga buah pinang beserta tangkainya. Setelah itu, selesailah kegiatan *pandiang gong* ‘memandikan gong’ sehingga setelah kedua ikat daun sirih itu diikat pada kedua *gong gendang*

gerantung, Melokaq Pelawangan manabuh kedua gong *gendang gerantung* sebagai tanda bahwa kedua gong *gendang gerantung* dan alat musik lainnya sudah bisa dimainkan kembali.



Gambar 110 | (kiri) Melokaq Pelawangan melakukan ritual *menyembeg gong gendang gerantung*.



Gambar 111 | Melokaq Pelawangan Menggantungkan Sirih dan Pinang di bagian belakang gong *gendang gerantung*.

Di tempat *pandiang gong* ‘mandikan gong’, tidak hanya diramaikan oleh orang-orang yang hanya ingin menyaksikan kegiatan itu, tetapi ada juga orang yang sengaja ke tempat itu untuk melakukan kegiatan *saur ucap* ‘membayar hutang ucapan’. Dalam hal ini, kegiatan *saur ucap* ‘membayar hutang ucapan’ dilakukan apabila suatu hajat atau harapan (misalnya sembuh dari penyakit) tertentu terkabulkan setelah mengucapkan kata-kata tertentu. Pada waktu itu, ada hal menarik yang dapat kami saksikan pada saat selesainya kegiatan *pandiang gong* ‘memandikan gong’, yakni ada seorang ibu yang bernama Denda Irangku membawa anak perempuannya, yakni Denda Sasmitawati dengan umur kira-kira 7 tahun. Pada saat itu, Denda Irangku juga membawa beberapa ketupat dan bulayak yang

sudah terikat serta daging ayam bakar panggang yang dikalungkan di leher Denda Sasmitawati. Denda Irangku menginformasikan maksud kedatangan dirinya ke tempat pemandian gong *gendang gerantung* itu kepada Melokaq Pelawangan, yakni ia datang membawa anaknya untuk “saur ucap”. Melokaq Pelawangan pun mengiyakan maksud Denda Irangku tersebut. Di dekat *gendang gerantung* tersebut, anaknya (Denda Sasmitawati) dinaikkan ke *berugaq agung* oleh Denda Irangku dan anaknya itu disuruh berdiri tepat di dekat kedua *gong gendang gerantung*, kemudian *disembèq* oleh Melokaq Pelawangan pada bagian keningnya. Selain itu, anak Denda Irangku itu pun diminta memukul kedua *gong gendang gerantung*. Anak itu (Denda Sasmitawati) memukul kedua *gong gendang gerantung* (sekali pukulan pada *gong gendang gerantung* bagian kiri dan sekali pada *gong gendang gerantung* bagian kanan). Ketupat, bulayak, dan daging ayam yang tadinya dikalungkan pada leher Denda Sasmita, kini digantung oleh Denda Irangku pada bambu pemukul kedua *gong gendang gerantung*. Setelah anak itu (Denda Sasmitawati) memukul kedua *gong gendang gerantung*, beberapa orang pun berebutan mengambil ketupat, bulayak, dan daging ayam. Dalam hal ini, ketupat, bulayak, dan daging ayam itu bebas diambil oleh siapa pun (tidak boleh diambil lagi oleh orang yang membawa karena kalau diambil kembali, dipercaya bahwa penyakit yang pernah diderita anaknya akan kembali lagi). Artinya, ketupat, bulayak, dan daging ayam tadi, diikhhlaskan untuk disedekahkan kepada orang lain supaya orang lain juga mendoakan anaknya untuk tetap sehat.

Berdasarkan wawancara dengan Denda Irangku, bahwa ia dan suaminya (Raden Sumeti) adalah warga asli Bayan Bat Orong. Tetapi, setelah menikah, ia dan suaminya tinggal di Dusun Magling, Desa Senaru. Ia menuturkan, bahwa anaknya yang bernama Denda Sasmitawati itu lahir pada tahun 2012. Anaknya itu mengalami perbedaan perkembangan dengan anak-anak lain yang lahir pada tahun yang sama, yakni anaknya pada usia dua tahun belum bisa berjalan, sementara anak-anak yang lain sudah bisa berjalan pada usia dua tahun bahkan sebelum usia dua tahun sudah bisa berjalan, padahal ia mengajari anaknya itu berjalan sejak umur sebelum dua tahun, seperti yang dilakukan oleh ibu-ibu lainnya. Akan tetapi, pada umur tiga tahun anaknya itu pun belum bisa berjalan. Di tengah kesedihan melihat anaknya yang tidak bisa berjalan itu, tiba-tiba ia mengucapkan kalimat *sesangi* ‘nazar’ di depan anaknya itu, yakni dalam kalimat “*sok tao mejalan, aku ngintiq manuk panggang kanca bantal, pantok gendang gerantung kon berugaq agung Bat Orong*” ‘yang

penting bisa berjalan, saya akan membawa ayam panggang dan bulayak, serta memukul *gendang gerantung* di *beruqaq agung* Bat Orong'. Kalimat tersebut diucapkan pada pagi hari (ia ingat bahwa kalimat itu diucapkan pada hari Sabtu). Laksana kejatuhan bulan, keajaiban pun terjadi pada hari pengucapan kalimat *sesangi* 'nazar' itu, yakni pada sore harinya ketika ia dan anaknya itu berada di sawah (Denda Irangku setiap hari membantu suami bekerja di sawah), tiba-tiba pada sore itu anaknya bisa berjalan. Ia menambahkan, bahwa pada saat melihat anaknya bisa berjalan, suasana batinnya sangat haru melihat anaknya, bercampur rasa bahagia dan syukur kepada Tuhan. Ia meyakini bahwa *sesangi* 'nazar' yang ia ucapkan pada pagi hari itu telah diijabah oleh Tuhan. Ia dan suaminya pun berjanji untuk membayar nazar itu pada peringatan *Mulud Adat*. Ia lalu membayar nazarnya itu pada peringatan *Mulud Adat* tahun 2019 (pada usia anaknya 7 tahun).

Setelah kegiatan *pandiang gong* 'memandikan gong' di *beruqaq agung*, semua wadah untuk bahan-bahan yang telah digunakan pada saat *pandiang gong* 'mandikan gong' itu dibawa masuk ke *bale belèq* oleh Melokaq Pelawangan yang dibantu oleh seorang sesepuh Bat Orong. Alat musik *gendang gerantung* itu pun dibawa oleh beberapa pemuda ke rumah Raden Sriwali (keturunan Pembekel Bat Orong): rumahnya di depan pintu masuk *bale belèq*. Sembari menunggu Pembekel Bat Orong menyiapkan peranti-peranti yang akan dibawa ke Masjid Kuno, alat musik itu dimainkan di serambi rumah Raden Sriwali. Pada saat itu, gong *gendang gerantung* bebas dipukul oleh siapa pun. Seorang wanita dewasa asal gubuk Bat Orong yang meskipun ia menggendong anaknya, pada waktu itu pun ikut mengambil kesempatan untuk memukul gong *gendang gerantung*.



Gambar 112 | Suasana penabuhan alat musik *gendang gerantung* di Gubuk Bat Orong sebelum dibawa ke Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Perlu dijelaskan di sini bahwa kegiatan yang dilakukan di *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’ pada malam Selasa itu adalah kegiatan *memajang* dan *ngengelat*.⁸⁶ Rombongan yang kali pertama datang ke Masjid Kuno pada malam itu adalah rombongan Kiai Pengulu. Mereka datang ke Masjid Kuno kira-kira pukul 19:30 WITA. Kiai Pengulu bertindak sebagai pemimpin dengan membawa *jojo lilit*⁸⁷ dan diikuti beberapa pemuda yang membawa *keben* yang berisi *sinjang*, *bebao*, dan gulungan tali tasiq. Ketika tiba di masjid, Kiai Pengulu mencuci kedua kaki di tempat wudu⁸⁸, kemudian membuka pintu dan masuk ke masjid. Beberapa pemuda yang ikut bersamanya pun melakukan hal yang sama, yakni mencuci kaki sebelum masuk ke masjid. Semua yang masuk ke masjid itu rata-rata menuduk atau

⁸⁶ *Memajang* adalah istilah untuk menyebut kegiatan menutup tiang-tiang masjid dengan kain *sinjang*. Kata *memajang* merupakan kata bentukan, yakni terbentuk atas pelekatan prefiks {meng-} pada kata dasar {pajang} ‘hias’ → *memajang* [məmajang] ‘menghias’. Kata *ngengelat* adalah kata yang dipraktikkan sebagai istilah untuk menyebut kegiatan memasang kain langit-langit. Kata *ngengelat* merupakan kata bentukan, yakni terbentuk atas pelekatan prefiks {n-} pada kata dasar {kelat} ‘gelar’ → *ngengelat* [nəŋəlat] ‘menggelar’.

⁸⁷ *Jojo lilit* merupakan sebutan untuk lampu penerang yang terbuat dari kapas yang dicampur dengan biji jarak yang sudah tua dan dililitkan pada belahan bambu kecil yang berukuran dua jengkal tangan orang dewasa.

⁸⁸ Di depan Masjid Kuno Bayan, terdapat sebuah gentong wudu yang berukuran sedang diletakkan di celah-celah cabang cabang pohon *jepun* ‘kamboja’.

membungkuk di pintu masjid. Hal itu dilakukan tidak hanya disebabkan oleh ukuran pintu masjid itu yang rendah, tetapi juga sebagai wujud penghormatan terhadap tempat suci.

Kiai Pengulu menjelaskan bahwa pintu Masjid Kuno itu sengaja dibuat rendah oleh utusan wali songo yang menyebarkan Islam di Bayan supaya semua orang yang masuk harus menundukkan kepala karena hal itu merupakan simbol takzim terhadap tempat suci. Selain itu, sebagai petunjuk bagi manusia dalam beribadah, yakni harus merendahkan diri karena yang berhak dipuji hanyalah Sang Pencipta yang memiliki kekuasaan atas segalanya.

Selain sebagai simbol takzim terhadap tempat suci, menunduk ketika memasuki masjid juga sebagai simbol yang menggambarkan bahwa setiap orang yang masuk ke masjid harus menanggalkan dan menyucikan ego (pikiran) dari sifat-sifat “liar” (kotor), seperti sifat tinggi hati dan lainnya. Hal ini selaras dengan pendapat Jamaluddin (2019:82) bahwa rata-rata masjid kuno di Lombok memiliki pintu yang rendah sehingga orang yang masuk ke masjid harus menunduk merupakan simbol yang mengisyaratkan pelajaran bagi manusia ketika beribadah, yakni harus menundukkan hati dengan membebaskan hati dari sifat angkuh atau sombong. Dalam pada itu, dapat dikatakan bahwa memasuki masjid dengan cara menunduk berarti mengakui diri sebagai tercipta (hamba) yang rendah dan mengakui keberadaan Allah *Subhahanahu wa ta’ala* sebagai Mahapencipta yang harus diagungkan dan dijunjung tinggi. Dengan mengakui diri sebagai tercipta (hamba), setiap manusia harus tunduk pada titah atau aturan yang telah digariskan-Nya.

Sekarang, kami lanjutkan untuk menjelaskan tentang ihwal yang dilakukan oleh rombongan Bat Orong. Setelah semua perlengkapan disiapkan, kira-kira pukul 20.00 WITA, mereka berangkat menuju Masjid Kuno yang di pimpin langsung oleh Melokaq Pelawangan. Melokaq Pelawangan keluar dari pekarangan *bale beleq* dengan membawa *suluh* ‘penerang’ berupa *jozor lilit* yang diikuti oleh beberapa pemuda: satu pemuda membawa *pebuan penguinang*, satu pemuda membawa *keben* yang berisi kain *sinjang* dan *bebao*⁸⁹,

⁸⁹ *Keben* secara leksikal berarti ‘besek’ digunakan sebagai wadah untuk keperluan adat, terutama sebagai wadah kain-kain untuk keperluan ritual. *Sinjang* merupakan kain penutup tiang masjid atau tiang *berugaq agung*. *Bebao* adalah kain kafan hasil tenunan atau sering juga disebut *tembasaq* yang digunakan sebagai langit-langit, sedangkan kain *umbul-umbul* adalah kain tenun berwarna

satu pemuda membawa *pebuan penguinang*, satu pemuda membawa *keben* yang berisi kain *umbul-umbul*, dua pemuda masing-masing membawa *ende* ‘tameng’ dan *penjalin* ‘rotan’, dua pemuda masing-masing membawa *teken* (baca: [təkən]) ‘tiang’ *gendang gerantung*, empat pemuda sebagai pengiring. Setelah Melokaq Pelawangan dan para pemuda itu ke luar dari pekarangan *bale beleq*, mereka langsung diikuti oleh personel yang membawa alat musik *gendang gerantung*. Dari gubuk Bat Orong itu, mereka berjalan ke arah selatan menuju gang di utara kediaman Kiai Pengulu, lalu belok kiri menyusuri jalan raya menuju Masjid Kuno.

Setelah tiba di Masjid Kuno, personel yang membawa alat musik *gendang gerantung* bersama dua orang yang membawa *teken* ‘tiang’ *gendang gerantung* langsung mengambil posisi di pojok kiri halaman masjid (selatan tempat berwudu). Dua orang yang membawa *teken* ‘tiang’ *gendang gerantung* itu langsung menanam *teken* ‘tiang’ (kira-kira yang ditanam sepanjang 30 cm) yang mereka bawa dengan jarak antara satu *teken* ‘tiang’ dengan *teken* lainnya kira-kira dua meter (mengikuti panjang bambu yang digunakan untuk memikul *gendang gerantung*), kemudian bambu pikul *gendang gerantung* itu diletakkan pada dua buah tiang yang telah ditanam. Sementara itu, Melokaq Pelawangan masuk ke dalam Masjid Kuno bersama satu pemuda yang membawa *pebuan penguinang*, satu pemuda membawa *keben* berisi *sinjang* dan *bebao* dan empat pemuda lainnya, kecuali pemuda yang membawa *keben* berisi *umbul-umbul* dan satu pemuda yang membawa *pebuan penguinang* tetap berada di luar masjid, yakni setelah mencuci kaki, keduanya duduk bersila di fondasi masjid (sebelah kanan pintu masjid) menghadap ke timur dan barang yang mereka bawa itu diletakkan di atas kedua paha. Sebaliknya, dua pemuda yang membawa *ende* ‘tameng’ dan *penjalin* ‘rotan’ itu juga ikut masuk ke masjid, tetapi *ende* ‘tameng’ dan *penjalin* ‘rotan’ ditaruh di luar, yakni disandarkan di batang kayu kamboja (tempat gentong).

putih yang sudah dibentuk sedemikian rupa yang akan dipasang di *tetunggul* ‘tiang bambu umbu-umbul’.



Gambar 113 | Melokaq Pelawangan memimpin rombongan menuju Masjid Kuno. Inset: Melokaq Pelawangan Keluar dari Bale Belèq (Foto: Rudi)



Gambar 114 | Dua personel Melokaq Pelawangan duduk di pelataran Masjid Kuno
(foto: Suliadi)



Gambar 115 | Pemasangan Tiang *gendang gerantung* di Halaman Masjid Kuno (Foto: Suliadi)



Gambar 116 | Alat Musik *gendang gerantung* Dimainkan di Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Tidak lama setelah rombongan Melokaq Pelawangan memasuki masjid, rombongan gubuk Karang Bajo pun menyusul masuk. Jumlah mereka ada delapan orang. Rombongan Karang Bajo dipimpin oleh Kiai Lebè dengan membawaa *jojor lilit* dan enam pemuda di belakangnya: satu pemuda di belakangnya membawa *pebuan penginang*, satu lagi membawa *keben* berisi *sinjang* dan *bebao*, dan empat berada di belakang sebagai pengiring. Seperti rombongan yang lain, rombongan Kiai Lebè pun ketika tiba di Masjid Kuno terlihat mencuci kaki di tempat wudu dan setelah itu mereka masuk ke masjid.

Terakhir yang datang ke Masjid Kuno pada waktu itu adalah rombongan Bayan Timuq Orong. Mereka dipimpin oleh Kiai Ketif dan perwakilan Pemangku Bayan Timur. Tampaknya jumlah mereka lebih banyak dari yang lainnya, waktu itu kira-kira ada sepuluh orang: Kiai Ketif dan perwakilan Pemangku Bayan Timur mengenakan pakaian putih dan tidak lupa membawa *jojor lilit*, dua pemuda di belakang mereka membawa *pebuan penginang* dan satu *keben*, sedangkan yang lainnya sebagai pengiring. Sebelum masuk ke Masjid Kuno, Kiai Ketif dan rombongannya terlebih dahulu mencuci kaki di tempat wudu, kemudian semuanya masuk ke masjid.

Di dalam Masjid Kuno, Kiai Pengulu duduk bersila bersama Kiai Lebè dan Kiai Ketif di depan mimbar masjid menghadap ke timur: Kiai Lebè dan Kiai Ketif duduk di sebelah kanan Kiai Pengulu. Peja-

bat yang duduk di sisi kiri masjid (sebelah kiri Kiai Pengulu) adalah perwakilan Pemangku Timuq Orong, sedangkan perwakilan pejabat yang duduk di kiri sebelah Kiai Lebè dan Kiai Ketif adalah Pemangku Bat Orong, Pembekel Bat Orong, dan Melokaq Pelawangan. Para pemuda yang merupakan rombongan-rombongan yang ikut masuk ke masjid itu terlihat duduk bersila dengan menghadap ke barat (berhadapan dengan Kiai Pengulu, Lebè, dan Ketif). *Pebuan pengi-nang* dan *keben* yang mereka bawa diletakkan di depan Kiai Pengulu, Kiai Lebè, dan Kiai Ketif.

Setelah semua perwakilan gubuk sudah hadir, Kiai Pengulu pun mulai membuka kegiatan *memajang* dengan menuturkan kalimat: “*silag Kiai Lebè, Kiai Ketif, Nyaka Mantri, Toaq Turun, Agung Alip luar-dalem, nyata samar, silag ita memajang ngangkat sereat Mulud Nabi Mauhammad Shallallahu alaihi wasallam*”. Kemudian, setelah mendengar kalimat yang dituturkan oleh Kiai Pengulu, semua orang yang ada di dalam masjid itu serentak mengucapkan “*silag*”. Setelah itu, satu per satu pemuda perwakilan masing-masing gubuk (pembawa *keben*) maju membuka *keben* yang tadinya mereka bawa. Mereka mengambil kain *sinjang* dan benang pengikat warna putih. Perwakilan yang terlihat mengambil pertama adalah perwakilan Kiai Pengulu, kemudian diikuti oleh perwakilan gubuk Karang Bajo (Kiai Lebè), perwakilan Timuq Orong (Kiai Ketif), dan terakhir perwakilan Bat Orong. Setelah mengambil *sinjang* dan benang pengikat, masing-masing perwakilan gubuk itu menuju *teken* [baca: *təkən*] *agung* ‘tiang agung’ masjid atau yang sering disebut juga dengan istilah *saka guru*⁹⁰: Perwakilan Kiai Pengulu menuju tiang belakang bagian tenggara, perwakilan Bayan Bat Orong menuju tiang depan bagian barat daya, perwakilan Bayan Timuq Orong menuju tiang depan bagian barat laut, dan perwakilan Karang Bajo menuju tiang belakang bagian timur laut. Mereka pun melakukan kegiatan *memajang* dengan menutup tiang-tiang yang ada di depan mereka yang dibantu oleh pemuda-pemuda yang ikut dalam rombongan masing-masing. Kain *sinjang* itu dililitkan pada tiang bagian bawah, kemudian ujung atas dan ujung bawah *sinjang* itu diikat menggunakan benang warna putih supaya *sinjang* yang telah dililitkan di tiang-tiang itu tidak mudah lepas.

Setelah melakukan kegiatan *memajang*, Kiai pengulu pun menyuruh mereka memasang tasik sebagai penguat atau pelafon *bebao*.

⁹⁰ Masjid kuno memiliki empat tiang agung yang ada di tengah-tengah ruang masjid.

Perwakilan Kiai Pengulu pun mengambil tali tasik dari tangan Kiai Pengulu. Semua pemuda pun berdiri untuk bersama-sama memasang tali tasik itu, yang dimulai dari sebelah selatan dengan membujurkan tali tasik: dari barat ke timur dan kembali lagi dari timur ke barat dengan jarak kira-kira 40 cm. Tali tasik itu dipasang kira-kira ketinggian 1,5 meter dari lantai masjid (jika berdiri, maka tidak bisa berdiri tegak sehingga harus menunduk). Untuk memperkuat tali tasik itu, di ujung-ujung tali tasik pada setiap baris (barat-timur) dililitkan pada bambu kecil, kemudian bambu kecil itu diselipkan ke atap (*santek*) masjid.

Setelah selesai memasang tali tasik, para pemuda itu pun kembali duduk seperti semula. Kegiatan selanjutnya adalah kegiatan *ngengelat*, maka Kiai Pengulu pun menuturkan kalimat: “*silaq Kiai Lebè, Kiai Ketif, Nyaka Mantri, Toaq Turun, Agung Alip luar-dalem, nyata samar, silaq ita ngengelat ngangkat sereat Mulud Nabi Mauhammad Shallallahu alaihi wasallam*” dan dijawab oleh semua yang hadir di dalam asjid itu dengan kata “*silaq*”. Perwakilan Kiai Pengulu pun mengambil *bebao* yang ada di dalam *keben* yang tadinya ia bawa. Ia pun menuju pojok depan bagian utara yang diikuti oleh pemuda-pemuda rombongannya, sedangkan pemuda-pemuda dari rombongan gubuk lain tidak ikut berdiri. Pemuda-pemuda perwakilan Kiai Pengulu itu pun mulai memasang *bebao* paling depan dari utara ke selatan dengan membiarkan ujung *bebao* itu menutupi dinding bawah bagian selatan-utara masjid. Setelah melakukan itu, mereka pun duduk pada posisi semula yang selanjutnya akan dilanjutkan oleh personel lain. Kiai Pengulu Bayan pun meminta perwakilan Kiai Ketif dan Timuq Orong untuk mengambil *bebao* di *keben* yang tadinya ia bawa dan memasang *bebao* mulai dari arah selatan ke utara. Giliran ketiga dan keempat adalah perwakilan Bayan Bat Orong dan Karang Bajo. Cara mereka memasang *bebao* pun sama, yakni menjulurkan ujung *bebao* ke bawah dari atas tali tasik kira-kira menutupi dinding masjid. Dari setiap posisi ujung akhir pemasangan *bebao*, maka dari posisi itulah di mulai pemasangan *bebao* berikutnya. Jadi, dapat kami rumuskan bahwa pemasangan *bebao* itu dilakukan dalam empat kali bolak-balik. Ujung *bebao* yang dipasang terakhir ada diposisi bagian utara: utara-selatan, selatan-utara, utara-selatan, dan selatan-utara.

Ada hal menarik atas penggunaan leksikon *bebao*, *ngengelat*, dan *memajang*. Ketiga leksikon tersebut dalam konteks ritual “Mulu Adat” tidak hanya memiliki maksud yang bersifat lahiriah, yang hanya dapat dilihat sebagai kenyataan benda ataupun kenyataan melat-

kukan kegiatan, tetapi juga sarat dengan maksud yang bersifat batiniah, yang tidak tampak secara kasat mata karena menyimpan gagasan-gagasan luhur yang diekspresi oleh leluhur masyarakat Sasak Bayan sebagai pemroduksi dan pengguna leksikon-leksikon tersebut. Hal inilah yang dikatakan oleh Alessandro Duranti (1997:3) bahwa di balik bahasa yang dituturkan oleh peserta tutur dalam konteks tertentu pada dasarnya tersimpan suatu harapan (maksud), keyakinan, dan nilai-nilai moral tentang dunia. Dalam hal ini, ketiga leksikon tersebut selain menggambarkan hal-hal yang bisa diindera, juga memantulkan pesan tertentu.



Gambar 117 | Kegiatan *memajang* di dalam Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Leksikon *bebao* dan *ngengelat* pada dasarnya saling berkait dalam menyokong pesan (maksud) yang hendak disampaikan pengguna bahasa. Kata *bebao* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {be-} pada kata dasar {bao}. Kata {bao} sendiri merupakan adverbial yang secara leksikal berarti ‘teduh’. Namun, setelah mendapat tambahan prefiks {be-} berubah menjadi nomina: {be-} + {bao} → *bebao* ‘langit-langit’. Leksikon *ngengelat* juga

merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*ŋ-*} pada kata {*kelat*} ‘hampar/bentang/gelar’ sehingga menjadi {*ŋ-*} + {*kelat*} → {*ngengelat*} yang berarti ‘membentangkan’ atau ‘menghamparkan’. Sehubungan dengan itu, *ngengelat bebao* secara denotatif berarti membentangkan *bebao* sebagai langit-langit. Hal ini menunjukkan bahwa *bebao* difungsikan untuk bernaung. Akan tetapi, makna yang tersimpan pada kedua leksikon tersebut tidak sebatas itu saja, leksikon *ngengelat* dan *bebao* menyimpan maksud tertentu yang jauh lebih halus.

Ketika kami bertanya tentang makna yang tersembunyi dibalik kegiatan *ngengelat bebao*, Kiai Pengulu Bayan menjelaskan bahwa kegiatan itu merupakan simbol peribadatan, yakni setiap manusia harus menghamparkan penyangga berupa niat yang tulus (ikhlas) dan menyiratkan pikiran-pikiran kotor dari kepala dan hati. Menurutnya, keadaan hati yang tenang dalam beribadah merujuk pada suasana hati dan pikiran yang *bao* ‘teduh’. Pikiran yang teduh akan membawa keteduhan pada hati. Ia mengumpamakan, bahwa ketika duduk di bawah pohon yang rindang, maka suasana di bawah pohon itu pasti teduh sehingga ketika kita duduk di bawah pohon itu tentu akan membuat suasana batin kita menjadi teduh (tenang atau tidak gusar). Selain itu, ketika kami tanyakan tentang alasan pemasangan *bebao* yang berakhir di sebelah utara bagian belakang masjid. Ia menjelaskan bahwa hal itu sebagai simbol yang mengisyaratkan, bahwa setiap manusia muslim ketika meninggal duni, maka akan dimakamkan dengan posisi kepala di bagian utara dan menghadap kiblat.

Selanjutnya, pada kata *memajang* pun terselip maksud tertentu. Kata *memajang* merupakan kata bentukan yang terbentuk atas pelekatan prefiks {*meng-*} pada kata dasar {*pajang*} ‘hias’ sehingga menjadi {*meng-*} + {*pajang*} → *memajang* ‘menghiasi’. Kata *memajang* tidak hanya merefleksikan kegiatan menghiasi tiang-tiang Masjid Kuno dengan kain *sinjang* yang diikat kuat dengan benang berwarna putih, sebagaimana yang dikatakan oleh Kiai Pengulu Bayan berikut.

Kegiatan *memajang* merupakan simbol dalam beribadah, yakni mengikat *sinjang* dengan benang putih menyiratkan makna, bahwa niat merupakan hal yang paling substansial dalam beribadah, niat itulah yang harus dikuatkan dalam hati, tidak

boleh goyah, yakni dengan selalu mengingat dan memuji Tuhan dengan ikhlas.

Beberapa menit setelah kegiatan *memajang* dan *ngengelat* di dalam masjid, di luar masjid pun dilakukan kegiatan memasang *umbul-umbul* pada *tetunggul* 'bambu tiang *umbul-umbul*'. Kegiatan tersebut dilakukan oleh laki-laki dewasa dan pemuda dari gubuk Karang Bajo. Pada kegiatan itu, Melokaq Walin Gumi dan Melokaq Penguban ikut memandu bahkan ikut memasang *umbul-umbul* pada bambu-bambu *tetunggul* yang jumlahnya empat buah dengan panjangnya kira-kira 6-7 meter. Satu per satu bambu *tetunggul* itu dipasang *umbul-umbul* dengan setengah bagian dari kain *umbul-umbul* dimasukkan ke bambu *tetunggul* dan setengahnya lagi dibiarkan menjurai ke bawah. Pemasangan *umbul-umbul* itu terlihat tidak sulit: di salah satu sisi *umbul-umbul* sengaja dijahit membentuk lubang sehingga ketika *umbul-umbul* itu dipasang di bambu *tetunggul*, maka lubang sisi *umbul-umbul* itu dimasukkan ke ujung bambu *tetunggul*, lalu ditarik dengan penuh kehati-hatian (pelan-pelan) supaya tidak robek hingga hampir setengah bambu *tetunggul* itu tertutup. Setiap bambu *tetunggul* yang selesai dipasang kain *umbul-umbul* langsung di pasang (diikat) di sudut masjid dengan posisi agak miring. Bambu-bambu *tetunggul* yang sudah dipasang kain *umbul-umbul* itu dipasang mulai sudut kiri bagian belakang, sudut kanan belakang, sudut depan kanan, dan terakhir sudut kiri depan.



Gambar 118 | Pemasangan Umbul-umbul pada Bambu Tetunggul (Foto: Suliadi)



Gambar 119 | Pemasangan Umbul-umbul di Sudut-Sudut Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Di sudut-sudut masjid, empat *pènjor* itu diikat menggunakan tali bambu. *Pènjor* itu diikat tegak, tetapi lengkungan *pènjor* itu tetap menghadap posisi *mulo-mulo* masjid. Terkait hal ini, Kiai Pengulu Bayan (AS) menjelaskan sebagai berikut.

Pada saat kami meminta keterangan terkait pemasangan *pènjor* di setiap sudut Masjid Kuno, Kiai Pengulu Bayan menjelaskan, bahwa pemasangan *pènjor* di Masjid Kuno merupakan salah satu simbol syiar Islam. Menurutnya, *pènjor* dipasang di setiap sudut (empat sudut masjid) sebagai simbol empat mazhab dalam agama Islam, yakni Syafii, Hanafi, Maliki, dan Hambali. Lalu ketika kami menanyakan makna keempat lengkungan *penjor* itu menghadap *mulo-mulo*, ia mengatakan bahwa hal itu berkaitan dengan empat mazhab tadi. Meskipun terdapat perbedaan pemahaman, semua umat Islam dari empat mazhab itu hanya menyembah satu Tuhan, yakni Allah *Subhahanahu wa ta'ala*.

Pemasangan *umbul-umbul* di Masjid Kuno merupakan simbol yang menyiratkan makna tertentu. Setengah *umbul-umbul* dipasang menjurai ke bawah dimaknai oleh masyarakat Sasak Bayan sebagai

simbol yang menggambarkan bahwa ketika manusia mencapai kejayaan (kesuksesan) hendaknya selalu merendahkan diri dan selalu tunduk kepada Sang Pencipta karena segala sesuatu yang dicapai oleh manusia merupakan karunia-Nya. *Umbul-umbul* berwarna putih sebagai simbol kesucian hati manusia pada saat melaksanakan ibadah (salat), tidak riya, tidak ingin dipuji oleh manusia, tetapi melaksanakan ibadah (salat) hanya karena melaksanakan perintah Allah *Subhahanahu wa ta'ala*. Selain itu, *umbul-umbul* yang dipasang menjurai ke bawah itu juga dihiasi benang yang dimodifikasi dengan warna yang berbeda-beda (ada lima warna), yakni putih, merah, kuning, hitam, dan biru. Menurut I Wayan Cika, *et.al.*,⁹¹ kelima warna benang itu merupakan simbol yang melambangkan hal-hal yang berbeda. Warna putih melambangkan kesucian hati atau kejujuran, merah melambangkan warna darah yang menggambarkan kekuatan atau keberanian, kuning melambangkan kemakmuran, hitam melambangkan bumi dan *besi braja* yang digunakan sebagai alat bercocok tanam, dan biru melambangkan cuaca dalam menentukan waktu bercocok tanam (lihat juga Yuliana, Burhanuddin, & Mahyudi, 2022).

Di dalam masjid, setelah dilakukan kegiatan *ngengelat*, dilanjutkan dengan kegiatan makan sirih-pinang. Kiai Pengulu memimpin kegiatan makan sirih-pinang dengan menuturkan kalimat: “*silaq Kiai Lebè, Kiai Ketif, Nyaka Mantri, Toaq Turun, Agung Alip luar-dalem, nyata samar, silaq ita terimaq pebuan penginang baroq saweq memajang kanca ngengelat ngangkat sereat Mulud Nabi Mauhammad Shallallahu alaihi wasallam*” dan dijawab oleh yang lain dengan menuturkan kata “*silaq*”. Mereka pun makan sirih pinang (khususnya para Kiai dan sesepuh yang duduk di depan) secara bergantian. Setelah itu, mereka pun keluar dari masjid kira-kira pukul 10.00 WITA. Pintu Masjid Kuno itu ditutup dan digembok oleh Kiai Pengulu. Beberapa *jojor lilit* dibiarkan menyala di dalam masjid dengan menancapkan gagangnya ke lantai (lantai masjid adalah tanah biasa).

Perlu dijelaskan, bahwa yang keluar pertama dari masjid kuno setelah kegiatan *memajang* dan *ngengelat* adalah seorang tetua Gubuk Pelawangan (Melokaq Pelawangan) dan terakhir adalah Kiai Pengulu. Tepat di fondasi depan pintu masjid, Melokaq Pelawangan meneriakkan seruan “*surak!*” dengan kencang dan ditimpali oleh ratusan orang yang ada di luar masjid dengan meneriakkan kata yang sama (*surak!*). Musik *gendang gerantung* pun tidak henti-

⁹¹ I Wayan Cika, *et.al.* Ritual Maulud Adat Masyarakat Bayan Lombok Utara, Nusa Tenggara Barat (Bali: 2012), hal. 42.

hentinya ditabuh sehingga membuat semua orang di malam itu semakin bersemangat.

Teriakan “*surak!*” oleh Melokaq Pelawangan yang keluar dari masjid, tampaknya dijadikan isyarat oleh orang-orang yang ada di luar masjid, yakni dijadikan sebagai tanda bahwa kegiatan *temetian*⁹² boleh digelar karena kegiatan di dalam masjid telah usai. Ratusan orang yang tadinya berkerumun di *bencingah* ‘halaman’ Masjid Kuno pun langsung berdiri membentuk lingkaran untuk siap-siap menyaksikan laga para *pepadu* ‘petarung’ yang ikut *temetian*. Mereka semua tampak antusias dapat menyaksikan permainan *temetian* secara gratis (tidak membayar karcis seperti pada laga-laga resmi). Di tengah lingkaran, berdiri tiga orang dewasa, satu orang berperan sebagai wasit, dan dua orang yang sama-sama memegang *ende* ‘perisai’ dan *penjalin* ‘rotan’ berperan sebagai *pekembar* [baca: pə-kəm-bar].⁹³ Mereka memukul-mukul *ende* ‘perisai’ dengan *penjalin* ‘rotan’ di hadapan semua orang yang berdiri di pinggir lingkaran. Apabila ada *pepadu* ‘petarung’ yang ingin tampil dalam permainan itu, maka *pepadu* ‘petarung’ akan maju mendekati *pekembar* di tengah lingkaran untuk menyatakan diri siap tampil, bahkan ada juga *pepadu* ‘petarung’ yang mungkin merasa malu menginformasikan dirinya secara langsung kepada *pekembar*, apabila ia punya pendukung, maka pendukungnyalah yang akan menginformasikan kepada *pekembar* tentang keinginannya untuk tampil. Kemudian, apabila sudah ada satu *pepadu* ‘petarung’ ingin tampil, maka *pekembar* pun akan mencari *pepadu* ‘petarung’ itu lawan. Tidak jarang kami melihat *pekembar* memaksa-maksa penonton yang ada di dekatnya untuk berani tampil menerima tantangan *pepadu* ‘petarung’ yang sudah siap, tetapi kebanyakan penonton-penonton itu menolak yang mungkin karena mereka tidak berani untuk tampil, juga karena memang tujuan mereka di arena itu hanya untuk menonton. Pada

⁹²Istilah *temetian* dalam kebudayaan masyarakat sasak Bayan sama dengan istilah *semetian* dalam kebudayaan masyarakat Sasak Tanjung, Pemenang, dan Gangga (hanya berbeda fonem awal: /s/ dan /t/) atau sama juga dengan *peresean* dalam kebudayaan masyarakat Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur, dan Mataram. Ketiga istilah tersebut merupakan istilah untuk menyebut kesenian khas masyarakat Sasak di Pulau Lombok, yakni pertandingan saling pukul antara dua *pepadu* ‘petarung’ menggunakan *penjalin* ‘rotan’ sebagai pemukul dan *ende* ‘perisai’ yang bahannya terbuat dari kulit kerbau digunakan sebagai tameng.

⁹³*Pekembar* adalah orang yang bertugas mencari *pepadu* ‘petarung’ untuk bertanding. Selain itu, *Pekembar* juga bertugas mengurus *Pepadu* ‘petarung’ yang bertarung, seperti membantu untuk memegang *tameng* dan *penjalin* pada saat *Pepadu* ‘petarung’ istirahat.

waktu itu, ada seorang teman kami, yakni Rudi yang juga kut menyaksikan permainan itu. Ia berdiri di depan (tepatnya di dekat *pepadu* ‘pemain’ berlaga) sehingga ia sempat ditarik-tarik oleh salah satu *pekembar* untuk tampil berlaga, tetapi ia menolak dan dengan segera ia ke belakang karena takut diminta tampil.

Hal ini tentunya berbeda dengan permainan *temetian* yang dilaksanakan secara resmi di lapangan atau di arena khusus, para *pepadu* ‘petarung’ memang sudah disiapkan sejak awal yang merupakan *pepadu* ‘petarung’ yang sengaja diundang dari satu dusun atau desa tertentu (perkumpulan *pepadu* ‘petarung’ *temetian* dari suatu wilayah dikenal dengan istilah “paguyuban”) sehingga *pekembar* tidak perlu mencari *pepadu* ‘petarung’ dari kalangan penonton. Kemudian, apabila sudah ada *pepadu* ‘petarung’ yang berani melawan tantangan *pepadu* ‘petarung’ yang sudah ada, maka permainan pun dimulai. Pertama-tama, kedua *pepadu* ‘petarung’ diberikan *ende* ‘perisai’ dan *penjalin* ‘rotan’ oleh *pekembar* dan mereka digiring ke tengah lingkaran untuk diberikan penjelasan tentang aturan permainan oleh wasit. Wasit meniup peluit sebagai tanda bahwa kedua *pepadu* ‘petarung’ sudah bisa saling pukul. Aturan permainan itu adalah tidak boleh memukul tubuh bagian bawah perut dan apabila salah satu *pepadu* ‘petarung’ menyerah ataupun ketika *penjalin* ‘rotan’ seorang *pepadu* ‘petarung’ itu jatuh, maka *pepadu* ‘petarung’ lain tidak boleh melepaskan pukulan.

Permainan *temetian* pada malam itu, diawali oleh perwakilan Pembekel Karang Bajo dan perwakilan Pembekel Bayan Bat Orong. Setelah perwakilan kedua Pembekel itu tampil, maka diberikan kebebasan kepada petarung lainnya. Pada malam itu, meskipun menggunakan penerang seadanya (tidak menggunakan penerang listrik, tetapi hanya mengandalkan penerang dari lampu handphone penonton, lampu sorot kamera wartawan, dan sinar rembulan malam), tidak menyurutkan nyali para *pepadu* ‘petarung’ apalagi sorak riuh penonton dan kencangnya suara musik *gendang gerantung* tampaknya semakin menambah kegirangan para *pepadu* ‘petarung’ yang mau bertarung. Permainan itu mengandalkan ketangkasan menjaga pukulan musuh menggunakan *ende* ‘perisai’. Terlihat aura kebanggaan para petarung ketika bisa memukul tubuh lawannya, apalagi ketika kepala musuhnya bocor akibat ujung *penjalin* ‘rotan’ yang dipukulkannya. Kami menyaksikan, ada juga *pepadu* ‘petarung’ yang tampil pada malam itu jatuh di tengah lapangan karena tidak mampu menahan desakan dan kerasnya pukulan lawan dan dipengaruhi juga oleh kemiringan tanah tempat berlaga sehingga tidak bisa menjaga

keseimbangan tubuh ketika mendapat serangan bertubi-tubi dari musuh. Namun demikian, meskipun ada yang jatuh bahkan ada yang bocor, tetapi tidak ada dari mereka yang menunjukkan gelagat amarah (dendam) setelah bertarung. Hal menarik yang mereka tunjukkan setelah bertarung adalah mereka bersalaman dan berpelukan sembari diwejangi oleh wasit dan *pekembar* supaya mereka saling memaafkan dengan ikhlas karena terkena pukulan dalam permainan itu dianggap sebagai hal biasa dan hanya merupakan kesalahan cara (dalam bahasa setempat: *salaq tan* ‘salah cara’) memukul sehingga pukulan mengenai tubuh atau kepala. Wejangan wasit dan *pekembar* tersebut merupakan sugesti supaya setiap petarung tidak menaruh dendam kepada petarung lainnya. Apabila *pepadu* ‘petarung’ yang ikut tampil dalam *temetian* pada perayaan ritual *Mulud Adat*, ada yang terluka atau bocor, maka sejumlah laki-laki yang menganggap dirinya tokoh di tempat *temetian* itu akan berusaha mengobati orang yang terluka itu dengan sirih-pinang yang digantung pada *gendang gerantung*. Sirih pinang itu dikunyah oleh pemain musik, kemudian disemburkan ke bagian tubuh orang yang terluka. Sirih-pinang yang digantung pada *gendang gerantung* dipercaya dapat meredakan darah yang keluar pada luka.



Gambar 120 | Kegiatan *temetian* di halaman Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Ababila dibandingkan dengan *temetian* yang diselenggarakan secara resmi oleh pemerintah, permainan *temetian* yang diselenggarakan pada malam puncak ritual *Mulud Adat* selain memiliki per-

bedaan pada sistem pencarian *pepadu* ‘petaurng’ yang akan tampil, juga memiliki perbedaan pada pemberian hadiah. Pada *temetian* resmi yang diselenggarakan oleh pemerintah, para *pepadu* ‘petarung’ yang tampil akan diberi uang sebagai bayaran atas keberanian dan kemauan untuk tampil berlaga. Uang bayaran itu akan dimanfaatkan oleh para *pepadu* ‘petarung’ untuk membeli obat yang akan digunakan untuk mengobati badan atau kepala mereka yang bocor. Uang bayaran itu didapat oleh panitia penyelenggara dari hasil penjualan tiket masuk ataupun didapat dari donatur. Selain itu, setakat ini menunjukkan ada fenomena baru dalam permainan *temetian* yang resmi diselenggarakan oleh pemerintah, yakni para *pepadu* ‘petarung’ selain diberikan uang khusus oleh panitia, juga mendapat uang saweran dari penonton. Dalam konteks ini, para *pepadu* ‘petarung’ dianggap sebagai penghibur layaknya penyanyi dangdut yang disawer oleh para penonton. Bedanya, penyanyi dangdut disawer oleh penonton pada saat sang penyanyi itu menyanyikan sebuah lagu, tetapi para *pepadu* ‘petarung’ dalam permainan *temetian*, disawer oleh penonton pada saat *pepadu* ‘paturung’ istirahat dalam setiap ronde. Orang-orang yang menyawer akan masuk ke tengah lapangan dan melempar uang sawerannya sembari berjoget mengikuti alunan musik dan seruling yang dimainkan dan ditiup oleh pemain musik. Apabila *pepadu* ‘petarung’ yang tampil terlihat menampilkan performansi bertarung yang hebat, maka semakin banyak penonton yang memberi uang saweran. Pemberi uang saweran itu tidak hanya penonton yang laki-laki, melainkan juga penonton yang perempuan. Uang saweran dari penonton dikumpulkan oleh wasit dan *pekembar* di tengah lapangan dan akan dibagikan kepada *pepadu* ‘petarung’ yang tampil usai pertandingan. Akan tetapi, berbeda halnya dengan *temetian* pada perayaan ritual *Mulud Adat*, para *pepadu* ‘petarung’ tidak mendapat uang bayaran dari panitia ataupun uang saweran dari penonton. Para *pepadu* ‘petarung’ yang ikut *temetian* pada malam puncak perayaan ritual *Mulud Adat* pada dasarnya mengetahui hal itu, tetapi mereka tampil tidak dengan maksud untuk mendapat bayaran. Mereka tampil dengan motivasi tertentu, misalnya ada yang hanya ikut untuk mengekspresikan kegembiraan atas kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* dan kegembiraan atas masuknya ajaran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* di Bayan; ada juga yang termotivasi atas keinginan untuk mengobati diri atas penyakit yang diderita. Dalam hal ini, diyakini apabila bagian badan terkena pukulan ataupun mengeluarkan darah (bocor) diyakini bahwa penyakit yang diderita bisa hilang.

Kami melihat, durasi permainan *temetian* untuk setiap *pepadu* ‘petarung’ sangat singkat, yakni kira-kira dua sampai lima menit dan dalam waktu yang singkat itu permainan diatur dalam dua ronde. Singkatnya durasi permainan itu dipengaruhi oleh banyaknya *pepadu* ‘petarung’ yang ingin tampil sehingga durasi berlaga pun dibatasi. Kami memantau kegiatan *temetian* itu dilakukan hingga pagi hari (kira-kira berakhir pukul 02:30 WITA). Setelah kegiatan *temetian* selesai, semua orang yang ada di *bencingah* ‘halaman’ Masjid Kuno itu pulang ke gubuk masing-masing, kecuali personel *gendang gerantung* yang tetap di sana, mereka terus menabuh *gendang gerantung* hingga pagi hari (sepanjang malam, *gendang gerantung* tetap ditabuh).

Kiai Pengulu Bayan menuturkan bahwa permainan *temetian* pada waktu perayaan *Mulud Adat* merupakan tapak tilas untuk mengenang cara *mubalig* (utusan Wali Songo) dari Pulau Jawa dalam menyebarkan agama Islam di Bayan. Lebih lanjut, Kiai Pengulu Bayan menceritakan bahwa pada saat tiba di Bayan, utusan Wali Songo yang menyebarkan agama Islam di Bayan berkoordinasi dengan kerajaan Bayan untuk mengadakan pertunjukan *temetian* dan sebagai tiket masuk untuk dapat menyaksikan pertunjukan itu, utusan Wali Songo meminta setiap pengunjung (laki-laki ataupun perempuan) untuk ikhlas memeluk agama Islam dengan mengucapkan syahadat tauhid dan syahadat rasul pada saat memasuki arena. Setiap selesai membaca satu kalimah syahadat, maka utusan wali penyebar agama Islam akan memukul gong *gendang gerantung* sebagai isyarat bahwa orang yang masuk menyaksikan pertunjukan *temetian* telah memeluk agama Islam. *Gong gendang gerantung* sebelah kanan dipukul setelah mengucap syahadat tauhid dan *gong gendang gerantung* sebelah kiri dipukul setelah mengucap syahadat rasul.

Berdasarkan tuturan Kiai Pengulu Bayan di atas, tampaknya cara Wali Songo yang menyebarkan agama Islam di Bayan memiliki kemiripan dengan cara penyebaran agama Islam di Pulau Jawa. Menurut Adib & Saddhono (2013:219) bahwa pada saat Wali Songo mengadakan peringatan kelahiran (Maulud) Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* atau yang disebut dengan istilah *sekaten*, dimeriahkan dengan musik gamelan (gamelan disebut dengan istilah “Kiyai Sekati”) yang dimainkan di halaman masjid Demak sehingga banyak orang berdatangan ingin menyaksikan pelaksanaan ritual *sekaten* itu, baik yang tua, muda maupun anak-anak. Untuk dapat

menyaksikan ritual *sekaten* itu, setiap orang yang akan memasuki halaman masjid harus mengucapkan syahadat sebagai tanda sudah masuk Islam.

Sehubungan dengan hal itu, dapat dikatakan bahwa permainan *temetian* pada perayaan ritual *Mulud Adat* tidak lepas dari jejak (*trace*) penyebaran agama Islam. Permainan *temetian* pada malam puncak ritual *Mulud Adat* merupakan simbol historis yang memberikan informasi tentang cara penyebaran agama Islam. Dalam hal ini, kegiatan ritual *Mulud Adat* yang dilaksanakan pada tanggal 12 Rabiulawal tidak hanya diperingati oleh masyarakat Bayan sebagai momentum perayaan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*, tetapi juga diperingati sebagai momentum untuk menegenang (napak tilas) cara penyebaran agama Islam yang awalnya disebarkan oleh Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* di jazirah Arab yang kemudian disebarkan oleh para sahabat dan para pengikut lainnya ke seluruh penjuru dunia, termasuk disebarkan di bumi Bayan oleh utusan Wali Songo dari Pulau Jawa yang tentunya dengan cara dan media berbeda yang disesuaikan dengan kebudayaan masyarakat lokal yang akan diislamkan sebagaimana pendapat Clifford Geertz (2013:287), bahwa pembumian hukum atau ajaran Islam di Indonesia awalnya dilakukan dengan mengkompromikan antara ajaran agama Islam dan adat masyarakat. Artinya, penyebaran agama Islam di Indonesia dilakukan secara akulturasi. Hal ini mengindikasikan bahwa penyebaran atau pembumisasian agama Islam di Bayan tidak dilakukan dengan kekerasan ataupun dengan merendahkan dan menghilangkan adat (tradisi) yang ada, tetapi dilakukan dengan santun, damai, dan menghargai tradisi yang sudah ada bahkan tradisi yang sudah ada itulah yang dijadikan sebagai media dalam memasukkan nilai-nilai ajaran Islam (bandingkan dengan Asnawi, 2005:7)

Setelah kegiatan *temetian*, kami mengira tidak ada lagi kegiatan yang akan dilakukan di *bencigah* ‘halaman’ Masjid Kuno, tetapi kira-kira 30 menit usai kegiatan *temetian*, Kiai Pengulu Bayan datang lagi ke Masjid Kuno bersama enam pemuda Bat Orong dan Pelawangan untuk menyembelih kambing dan ayam. Pada waktu itu, Pemuda Bat Orong dan Pelawangan membawa 2 ekor kambing, 10 ekor ayam, 1 karung kosong ukuran 25 kg, dan 1 potong bambu ukuran dua meter. Sesaat kemudian, delapan pemuda dari Bayan Timur pun datang membawa 3 ekor kambing, 6 ekor ayam, 1 karung kosong ukuran 25 Kg, dan 2 potong bambu ukuran dua meter.

Ketika kami menanyakan hal itu kepada Kiai Pengulu Bayan, dijelaskan bahwa setiap perayaan *Mulud Adat*, gubuk Bayan Barat dan Bayan Timur wajib melakukan penyembelihan hewan di Masjid Kuno, seperti kambing dan ayam dan hal itu dilakukan setelah kegiatan *temetian*. Kambing dan ayam yang disembelih oleh pimpinan kedua gubuk itu adalah seserahan warga yang membayar kaul. Apabila tidak ada seserahan kaul dari warga, maka *pemangku* dan warga dari kedua gubuk tersebut akan membeli kambing dan ayam di pasar. Jumlah kambing dan ayam yang disembelih pada setiap perayaan *Mulud Adat* sangat bergantung pada keadaan, yakni pada banyak-sedikitnya jumlah kaul yang diserahkan warga atau kemampuan pimpinan dan masyarakat untuk membeli hewan yang akan disembelih.

Sebelum hewan-hewan itu disembelih, beberapa pemuda terlebih dahulu mengumpulkan daun-daun kayu yang ada di sekitaran Masjid Kuno untuk dijadikan *aram-aram*.⁹⁴ Daun-daun kayu itu kemudian digulung (tampak pada waktu itu ada 5 gulungan kecil daun kayu: disesuaikan dengan jumlah kambing yang akan disembelih, yakni satu *aram-aram* untuk satu ekor kambing). Pemuda-pemuda lainnya juga pada waktu itu terlihat ada yang membuka ikatan kaki-kaki ayam dan ada juga yang mengikat kaki-kaki kambing. Setelah itu, seorang pemuda dari Timuq Orong yang pada waktu itu menjadi juru bicara untuk meminta Kiai Pengulu segera menyembelih kambing dan ayam. Pada waktu itu, Kiai Pengulu duduk di dekat gentong air wudu, kemudian pemuda yang menjadi juru bicara itu duduk bersila di hadapan Kiai Pengulu (Kiai Pengulu pun duduk bersila) dan meminta Kiai Pengulu untuk mulai menyembelih kambing dan ayam di *bencingah* ‘halaman’ Masjid Kuno. Kemudian, pemuda yang menjadi juru bicara tadi mengambilkan Kiai Pengulu air di gentong air wudu menggunakan wadah tempurung kelapa, lalu Kiai Pengulu pun berwudu dengan menggunakan air tersebut. Setelah berwudu, Kiai Pengulu mulai menyembelih semua kambing (pada waktu itu ada 5 ekor kambing) dan ayam (pada waktu itu ada 16 ekor ayam)⁹⁵.

⁹⁴*Aram-aram* merupakan dedaunan yang digunakan sebagai penutup leher hewan yang akan disembelih, terutama kambing, sapi, kerbau, dan kuda (hewan berkaki empat).

⁹⁵Setiap selesai menyembelih satu ekor kambing ataupun satu ekor ayam, golok yang digunakan oleh Kiai Pengulu dalam penyembelihan itu tampak dibersihkan menggunakan air oleh seorang pemuda yang ikut dalam rombongan penyembelihan (ada seorang pemuda yang tetap berdiri di depan Kiai Pengulu yang



Gambar 121 | Kiai Pengulu Menyembelih Kambing di Halaman Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Setelah itu, ayam-ayam yang telah disembelih, dimasukkan ke dalam karung oleh pemuda-pemuda dari masing-masing gubuk untuk dibawa pulang. Kambing-kambing yang telah disembelih pun dibawa pulang ke gubuk masing-masing dengan cara diusung menggunakan bambu.

Keesokan harinya, yakni pada hari Rabu tanggal 12 Rabiulawal 1441 H, kira-kira pukul 07:30 WITA, di kediaman Kiai Penghulu Bayan, dilakukan persiapan kegiatan *memajang* dan *ngengelat*. Sebelum kegiatan itu dimulai. Dua orang dewasa yang merupakan

membawa air menggunakan wadah tempurung kelapa: air diambil dari gentong air wudu).

keluarga dari Kiai Pengulu membuat katik sebagai penguat tali tasik. Katik itu dibuat dari bahan bambu yang dibelah kecil-kecil dan panjangnya kira-kira lebih dari satu jengkal orang dewasa. Jumlah katik bambu itu sekitar 20 biji. Setelah itu, katik itu pun dibawa oleh Kiai Pengulu ke dalam rumah dinasnyanya. Beberapa menit kemudian, Kiai Pengulu keluar dari rumah dinasnyanya dan memerintahkan semua laki-laki yang ada di kediamannya untuk mulai *bisoq beruqaq* ‘mencuci *beruqaq*’. Laki-laki yang membersihkan *beruqaq* itu terdiri atas enam orang, yakni Melokaq dari gubuk Loloan, waris Kiai Pengulu, perwakilan Melokaq dari gubuk Lokoq Getaq, Pembekel dari gubuk Padamangko, perwakilan Melokaq dari gubuk Pande, dan perwakilan Melokaq dari gubuk Padamangko.



Gambar 122 | Pembersihan *beruqaq* di kediaman Kiai Pengulu (Foto: Suliadi)

Bagian-bagian *beruqaq* yang dicuci oleh keenam laki-laki itu adalah *terantapan* ‘balok atas’, *teken* ‘tiang’, lantai, *baton* ‘balok bawah’, dan yang terakhir adalah *sendi* ‘cendi’. Semua bagian-bagian *beruqaq* itu dicuci dengan menyemprotkan air selang yang kemudian digosok-gosok menggunakan serabut kelapa supaya kotoran-kotoran yang melekat disemua bagian-bagian *beruqaq* itu hilang. Bagian *beruqaq* yang dibersihkan pertama adalah *terantapan* ‘balok atas’

yang ada di atas *teken* ‘tiang’ posisi barat daya dan diakhiri *teran-tapan* ‘balok atas’ yang ada di atas *teken* ‘tiang’ posisi barat laut. Terkait pembersihan bagian-bagian *beruqaq* tersebut, kami pun bertanya kepada Kiai Pengulu tentang apa maksud atas pembersihan bagian-bagian *beruqaq* itu? Ia pun menjelaskan bahwa *beruqaq* itu dibersihkan karena akan dipasang *sinjang* dan *bebao* sehingga *beruqaq* itu harus bersih dari kotoran apa pun supaya kegiatan *memajang* dan *ngengelat* menjadi lebih sakral. Selain itu, kami pun bertanya tentang alasan dimulainya dari bagian atas dan berakhir di bagian bawah? Ia menjelaskan bahwa kegiatan itu selain mengikuti prinsip aliran air, yakni dari hulu ke hilir juga menyembunyikan makna tertentu: pembersihan *beruqaq* dengan cara yang demikian itu sebagai gambaran tentang praktik wudu yang dilakukan oleh umat Islam, yakni diawali dari bagian atas anggota tubuh (kepala: muka, rambut, dan telinga), bagian tengah (tangan), dan terakhir bagian bawah (kaki).

Setelah semua bagian-bagian *beruqaq* itu dicuci bersih, Inaq Pengulu mengambil sejumlah tikar daun pandan dari dalam rumah dinas yang kemudian diberikan kepada enam laki-laki yang ada di *beruqaq*. Pada waktu itu, tikar daun pandan itu jumlahnya enam lembar: tiga lembar dipasang di lantai *beruqaq* bagian selatan dan tiga lembar lagi dipasang di lantai *beruqaq* bagian utara. Setelah itu, Kiai Pengulu mengajak empat laki-laki (dua orang menunggu di *beruqaq*) yang tadinya menggelar tikar untuk masuk ke rumah dinas melalui *jebak julu* ‘pintu pagar depan’ untuk mengambil bahan-bahan keperluan *memajang* dan *ngengelat*. Selang beberapa menit, mereka pun keluar dari rumah dinas: empat laki-laki keluar melewati pintu pagar yang berbeda dengan pintu agar pada saat masuk, yakni keluar melewati *jebak utama* ‘pintu pagar utama’, sedangkan Kiai Pengulu keluar tanpa membawa apa pun melalui *jebak julu* ‘pintu pagar depan’. Keempat laki-laki yang keluar melewati *jebak utama* ‘pintu pagar utama’ itu dipimpin oleh waris Kiai Pengulu yang merupakan Kiai Santri. Mereka membawa tiga buah *keben* yang dibawa oleh tiga laki-laki yang berada di belakang Kiai Santri itu. Di atas *keben* yang dibawa oleh laki-laki yang di belakang Kiai Santri terlihat ada *pebuan penguinang*, sedangkan di atas *keben* yang dibawa oleh laki-laki paling belakang ada gulungan tasik dan seiikat katik bambu. Ketika tiba di depan *beruqaq* bagian utara mereka terlihat berhenti sesaat untuk *madep*: laki-laki yang paling depan mengucapkan *tabeq* ‘mohon izin’ dengan menuturkan kalimat “*tabeq titi mas pengulu*” ‘Permisi Titi Mas Pengulu!’, kemudian satu per satu

naik ke *berugaq* melalui lantai sisi utara *berugaq* (dua orang laki-laki yang menunggu di halaman *berugaq* pun ikut naik) dengan terlebih dahulu mencuci kaki: ada ember berisi air dan satu gayung yang sengaja disiapkan di fondasi utara *berugaq*. Di atas *berugaq*, keenam laki-laki itu duduk di lantai *berugaq* bagian selatan, mereka duduk berhadapan: tiga orang di sebelah barat (Kiai Santri paling selatan) dan tiga orang di sebelah timur. Mereka duduk bersila dan di tengah-tengah mereka diletakkan tiga buah *keben* yang tadinya mereka bawa dengan urutan *keben* paling selatan berisi kain *sinjang*, *keben* yang di tengah berisi *ider-ider*⁹⁶, dan *keben* paling utara berisi perlengkapan *ngengelat*: tali tasik dan katik bambu diletakkan di atas *keben* dan kain *bebao* ada di dalam *keben*. Kiai Santri bertindak sebagai pemimpin dengan menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar dalem, ita memajang ngangkat sereat Nabi Muhammad*”, kemudian dijawab serentak oleh yang lainnya dengan menuturkan kata “*silaq...*”. Setelah itu, *keben* paling selatan dibuka oleh laki-laki yang ada di hadapan Kiai Santri. Ia pun membagikan enam kain *sinjang* itu kepada semua personel: satu berwarna merah diberikan kepada Melokaq dari Lokoq Getaq, dan kain *sinjang* lainnya berwarna merah untuk dirinya satu dan lainnya diberikan kepada pimpinan dan personel lainnya. Setelah itu, mereka pun berdiri dan menuju *teken* ‘tiang’ *berugaq*: perwakilan Kiai Pengulu (Kiai Santri) menuju *teken* ‘tiang’ barat daya, perwakilan Melokaq Loloan menuju *teken* ‘tiang’ tenggara, perwakilan Melokaq Lokoq Getaq menuju *teken* ‘tiang’ tengah bagian timur, perwakilan Melokaq gubuk Padamangko menuju *teken* ‘tiang’ tengah bagian barat, perwakilan Melokaq gubuk Pande menuju *teken* ‘tiang’ utara bagian barat, dan perwakilan Melokaq gubuk Padamangko menuju *teken* ‘tiang’ utara bagian timur. Mereka membawa *sinjang* dan benang pengikat. Mereka masing-masing melilitkan kain *sinjang* di tiang-tiang *berugaq* yang ada di hadapan mereka dan mengikat ujung *sinjang* bagian atas dan bawah menggunakan benang putih supaya kain *sinjang* yang dililitkan itu tidak mudah lepas dari *teken* ‘tiang’.

⁹⁶ *Ider-ider* adalah kain warna putih yang lebarnya kira-kira 60 cm dan panjangnya kira-kira 10 meter. Kain putih itu merupakan kain hasil *sesek* ‘ditenun’ Bayan yang digunakan untuk mengelilingi tiang-tiang *berugaq*. Kain janis itu sering dikenal oleh masyarakat Sasak bayan dengan istilah *lembidang jarang*.



Gambar 123 | Penggelaran Tikar Pandan di Beruqaq Kiai Pengulu (Foto: Suliadi)

Keenam laki-laki yang memasang kain *sinjang* tadi kembali duduk bersila di tempat semula. Perwakilan Kiai Pengulu (Kiai Santri) pun menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar dalem, ita masang ider-ider ngangkat sereat Nabi Muhammad*” kemudian dijawab serentak oleh yang lainnya dengan menuturkan kata “*silaq...*”. Laki-laki yang di samping kanan Kiai Santri itu langsung membuka *keben* yang di tengah dan mengambil kain *ider-ider* yang merupakan *tembasaq jarang* ‘kain kafan jarang’, kemudian semuanya turun dari *beruqaq* melalui lantai *beruqaq* bagian utara. Seorang berdiri di fondasi *beruqaq* bagian utara (tengah-tengah), kain *der-ider* pun dibuka yang kemudian salah satu ujung kain *ider-ider* itu ditarik mengelilingi *beruqaq* oleh laki-laki yang lain, yakni melalui jalur *teken* ‘tiang’ bagian barat, kemudian ke jalur *teken* ‘tiang’ bagian selatan, kemudian jalur *teken* ‘tiang’ bagian timur dan diputar lagi ke barat dari tiang utara bagian timur. Kami melihat, kedua ujung *ider-ider* yang melingkari semua *teken* ‘tiang’ *beruqaq* itu ada ditengah-tengah kedua *teken* ‘tiang’ bagian utara. Kemudian,

ujung atas kedua *ider-ider* tersebut diikat kencang sehingga membentuk lubang bagian bawah *ider-ider*. Lubang *ider-ider* yang ada dibagian utara *berugaq* itu membentuk piramida yang dijadikan sebagai pintu keluar-masuk lantai *berugaq*. Terlihat setelah *ider-ider* itu dipasang, sepertiga dari semua *teken* ‘tiang’ *berugaq* bagian bawah (atas lantai) itu tertutup (kecuali lubang bagian utara).



Gambar 124 | *Memajang di Berugaq Agung Kiai Pengulu Bayan* (Foto: Suliadi)

Setelah *ider-ider* itu dipasang, keenam laki-laki itu pun naik ke *berugaq* dengan terlebih dahulu mencuci kaki. Mereka masuk satu per satu melalui pintu *ider-ider* yang ada di bagian utara *berugaq* dengan cara menunduk. Mereka duduk bersila di tempat semula. Perwakilan Kiai Pengulu (Kiai Santri) pun kembali menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar-dalem, ita pasang tali bebao ngangkat sereat Nabi Muhammad*”, kemudian dijawab serentak oleh yang lainnya dengan menuturkan kata “*silaq*”. Laki-laki paling utara yang duduk sebaris dengan Kiai Santri, mengambil gulungan tali tasik dan seikat katik bambu yang kemudian diberikan

kepada Kiai Santri. Semuanya pun bangun dan bersama-sama memasang tali tasik secara membujur (barat-timur) mulai dari balok atas ujung barat daya *berugaq*, ditarik ke balok atas bagian timur, kemudian ditarik lagi ke balok atas bagian barat, dan begitu seterusnya sampai seluruh bidang balok atas *berugaq* (bidang bagian selatan-utara). Tali tasik itu difungsikan sebagai pelafon *bebao*. Jarak baris satu tali tasik dengan tali tasik lainnya kira-kira 40 cm. Setiap ujung baris tali tasik diikatkan pada katik bambu yang kemudian katik bambu itu diselipkan di atap *berugaq*.



Gambar 125 | Memasang tali tasik sebagai Plafon (Foto: Suliadi)

Setelah memasang tali tasik sebagai pelafon *bebao*, mereka pun kembali duduk untuk mengambil kain *bebao* yang ada di *keben* terakhir. Kiai Santri pun kembali menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar-dalem, ita ngengelat bebao ngangkat sereat Nabi Muhammad*”, kemudian dijawab serentak oleh yang lainnya dengan mengatakan “*silaq*”. Laki-laki yang duduk paling utara yang sebaris dengan Kiai Santri membuka *keben* yang ada di hadapannya dan mengambil beberapa kain *bebao*. Mereka memasang kain-kain *bebao* itu di atas pelafon tali tasik hingga menutupi semua ruang bagian atas *berugaq*. Kain-kain *bebao* yang dipasang merupakan kain biasa (berupa kain lantai) yang banyak ditemukan di pasar ataupun yang dijual oleh pedagang kain keliling. Terkait hal ini, Kiai Pengulu menjelaskan bahwa sebenarnya kain *bebao* yang digunakan adalah kain *tembasaq* ‘kain kafan’ tenunan Bayan,

tetapi karena kain *bebao* tenunan yang biasanya digunakan sudah rusak beberapa tahun lalu sehingga digunakan kain yang lain meskipun warna dan benang kainnya berbeda.



Gambar 126 | Pemasangan *Bebao* di *Berugaq* Kiai Pengulu (Foto: Suliadi)

Setelah dilakukan kegiatan *ngengelat* kain *bebao*, keenam laki-laki itu kembali duduk bersila di tempat semula. Kiai Santri meletakkan *pebuan penginang* di depannya, kemudian ia menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar-dalem, ita terimaq pebuan kerahayuan baroq sawek memajang dait ngengelat ngangkat sereat Nabi Muhammad*”, kemudian dijawab serentak oleh yang lainnya dengan mengatakan “*silaq*”. Kiai Santri itu mengambil satu lembar sirih dan sedikit daging buah pinang dan langsung dikunyah, kemudian ia memberikan *pebuan penginang* itu kepada yang lain supaya mengambil sirih dan daging buah pinang untuk dimakan saat itu juga. Terkait hal ini, makan sirih dan pinang dimaksudkan supaya mereka terlindungi dari bahaya yang disebabkan oleh *tau samar* ‘Jin’ yang mungkin berkeliaran di seputaran kediaman Kiai Pengulu. Setelah makan sirih dan pinang, keenam laki-laki itu bersalaman satu sama lain yang diawali oleh Kiai Santri. Selalu kami lihat dan dengar bahwa setiap bersalaman, mereka menyebut “*Allah*”. Keenam laki-laki itu pun berdiri menghadap ke utara membentuk satu baris dengan posisi Kiai Santri berada paling belakang. Mereka turun satu per satu. Ketika berada di depan pintu *ider-ider*,

setiap yang turun itu duduk menghadap ke selatan dan turun dari *berugaq* dengan cara mundur.



Gambar 127 | Berugaq Kiai Pengulu setelah Dipasangi Sinjang, Ider-ider, dan Bebao

Ilhwal menarik yang terlihat pada saat keenam laki-laki yang telah melakukan kegiatan *memajang* dan *ngengelat* di berugaq Kiai Pengulu adalah posisi Kiai Santri, yakni ketika turun dari *berugaq agung*, ia berada di posisi paling belakang. Selain itu, hal menarik lainnya yang dapat diamati adalah cara mereka turun, yakni ketika akan tiba di pintu keluar, mereka turun dengan cara mundur. Terkait kedua hal tersebut, kami pun bertanya kepada Kiai Pengulu. Terkait hal yang pertama, ia menjelaskan bahwa apabila Kiai Santri keluar lebih awal sementara ia berada paling selatan, maka ia akan melewati laki-laki lain yang berada di depannya dan ini dianggap tidak beretika sehingga supaya tidak melewati orang lain, ia pun turun paling terakhir setelah lima laki-laki di depannya itu turun. Selain itu, ia menegaskan bahwa cara seperti itu hanyalah praktik budaya yang menyiratkan tata cara perilaku seorang pemimpin, yakni seorang pemimpin harus terlibat dalam setiap kegiatan dan harus menjadi pimpinan yang baik supaya dapat memberi contoh yang baik kepada orang lain (masyarakat), tetapi ketika berhasil

dalam suatu kegiatan yang telah dilakukan bersama orang lain (masyarakat), maka seorang pemimpin tidak boleh mengklaim bahwa keberhasilan itu adalah semata-mata karena kehebatan dirinya, tetapi keberhasilan itu karena kehebatan orang lain (masyarakat) yang ada di belakangnya sehingga orang lain (masyarakat) itu harus diberikan apresiasi. Artinya, sebagai pemimpin tidak boleh rakus (haus) akan pengakuan dari orang lain (masyarakat) atas keberhasilan suatu kegiatan yang dipimpinnya, tetapi harus memberikan pengakuan (penghargaan) kepada orang lain (masyarakat) meskipun mereka adalah bawahannya dan meskipun mengalahkan reputasinya. Terkait ihwal yang kedua, ia menjelaskan bahwa cara yang demikian itu merupakan wujud penghormatan terhadap kegiatan suci yang telah dilakukan, yakni *memajang* dan *ngengelat*.

Kami mencoba mendapatkan kesan dari Kiai Pengulu, apakah kegiatan *memajang* di *beruqaq* itu memiliki makna yang sama seperti kegiatan *memajang* yang dilakukan di Masjid Kuno. Kiai Pengulu menjelaskan bahwa makna kegiatan *memajang* di *beruqaq* memiliki relevansi dengan makna kegiatan *memajang* di Masjid Kuno. *Memajang* di Masjid Kuno tersentral pada aspek kèrohanian (hubungan vertikal), hubungan manusia dengan Tuhan, sedangkan kegiatan *memajang* di *beruqaq* sebagai cermin kekuatan dan kesucian hati dalam beribadah kepada Tuhan tidak hanya harus ditonjolkan ketika berada di tempat ibadah (masjid), tetapi aura kesungguhan hati (kekuatan dan kesucian) dalam beribadah di masjid harus ditebarkan juga di lingkungan rumah ataupun dalam kehidupan bermasyarakat. Selain itu, ia juga menandakan bahwa pemasangan *ider-ider* menggunakan *tembasaq jarang* ‘kain kafan jarang’ berwarna putih merupakan simbol yang mengisyaratkan bahwa kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sebagai manusia suci yang juga membawa ajaran yang suci.

Di gubuk Karang Bajo, kira-kira pukul 09.00 WITA (Rabu tanggal 13 November 2019) terlihat mulai ramai. Di kediaman Kiai Lebè, laki-laki sibuk memasang terpal di selatan *beruqaq*, di bawah terpal itu digelar tikar, dan mereka duduk di atas tikar itu untuk sarapan bahkan terlihat juga ada yang sarapan di *beruqaq* bersama Kiai Lebè. Hal yang sama juga terlihat di dalam *Kampu Karang Bajo*, ada beberapa tetua adat sedang duduk di *beruqaq agung* menikmati *periapan* ‘makan’ pagi. Mereka adalah Melokaq Gantungan Rom-bong, Melokaq Pande, Melokaq Walin Gumi, dan Melokaq Senaru. Mereka sarapan tidak seperti yang terlihat di kediaman Kiai Lebè, yakni memakai piring. Keempat tetua adat itu duduk bersila dan

berhadapan di atas *beruqaq agung*, di tengah-tengah mereka ada *sampak*⁹⁷ yang di atasnya ada satu piring nasi, satu jembung lauk, dan satu jembung berisi air cuci tangan (jembung untuk wadah cuci tangan ketika makan dikenal oleh masyarakat Sasak dengan istilah *celban*: [baca: colban]. Mereka makan dengan cara *begibung*⁹⁸. Di selatan *beruqaq agung* tempat para tetua itu makan, ada beberapa pemuda yang berperan sebagai “mendèt”⁹⁹. Mereka duduk di batu-batu fondasi sambil membawa satu bakul nasi dan satu panci lauk yang disiapkan sebagai *pengimbuh* ‘tambahan’ hidangan yang akan disuguhkan ke para tetua yang sedang makan apabila hidangan pertama terlihat mau habis.

Makan dengan cara *begibung* yang diperlihatkan oleh para tetua adat di *beruqaq agung* itu tampaknya menyelipkan pesan moral. Makan dengan cara seperti itu terlihat sangat kental atau sarat dengan nilai-nilai positif, terutama nilai kesantunan. Selain itu, juga memperlihatkan terejawantahnya sikap *deq selewah* ‘sungkan’. Seseorang akan merasa malu untuk makan terlalu banyak karena khawatir diklaim sebagai orang *melak* ‘rakus’ [baca: molak] oleh rekan makannya, seseorang terlihat makan dengan pelan-pelan, yakni dengan mengikuti ritme yang ditampilkan oleh rekan makannya, tidak menguasai makanan sendirian, yakni nasi dan lauk yang dimakan terlihat seminimal mungkin atau tidak melebihi nasi dan lauk yang dimakan oleh rekan makannya terutama ketika makan bersama orang yang belum dikenal ataupun dengan orang yang lebih terhormat dan lebih dewasa. Makan dengan cara seperti itu menyarikan pesan moral tertentu, yakni bahwa makanan yang disajikan dalam satu wadah itu harus bisa dirasakan (dinikmati) bersama oleh orang-orang yang makan. Selain itu, makan dengan cara seperti itu juga memperlihatkan adanya kekompakan, yakni makan dimulai secara bersamaan dan berakhir pun bersamaan, meskipun kadang-kadang ada orang yang lebih awal selesai makan, tetapi ia tidak akan berani mencuci tangannya lebih awal karena takut diklaim sebagai orang yang tidak sopan terutama ketika makan bersama orang yang lebih dewasa dan lebih terhormat. Orang yang

⁹⁷*Sampaq* adalah wadah makanan sejenis nare yang terbuat dari kayu dan memiliki penyangga sehingga terlihat agak tinggi.

⁹⁸*Begibung* adalah istilah yang digunakan oleh masyarakat Sasak untuk menyebut kegiatan makan bersama yang dilakukan oleh dua orang atau lebih menggunakan satu wadah.

⁹⁹*Mendèt* adalah petugas yang membawa tambahan nasi atau tambahan lauk untuk tamu ketika makan.

lebih awal selesai makan akan tetap menunggu orang-orang yang bersamanya untuk selesai makan, kemudian mencuci tangan bersama-sama (biasanya yang didahulukan mencuci tangan adalah orang yang lebih dewasa atau terhormat).

Di kediaman Inan Meniq pada pagi itu, terlihat beberapa orang wanita dewasa sedang menampi beras yang ada di karung (beras *jejoloq*). Mereka melakukan kegiatan itu di atas serambi rumah dinas Inan Meniq. Setiap beras yang sudah ditampi, ditumpang ke bakul-bakul yang sudah disiapkan.

Sementara itu, di kediaman Melokaq Gantungan Rombong, orang-orang sibuk mempersiapkan keperluan-keperluan masak, ada beberapa wanita dewasa sedang membersihkan panci yang akan digunakan untuk memasak nasi dan lauk di *bencingah* 'halaman' bagian selatan rumah dinas Melokaq Gantungan Rombong. Di *bencingah* 'halaman' bagian utara rumah dinas Melokaq Gantungan Rombong terlihat beberapa wanita sedang membersihkan sayuran kangkung dan daun singkong, ada juga beberapa laki-laki sibuk mengupas kelapa sebagai bahan untuk santan lauk, ada juga sekelompok laki-laki yang duduk di atas tikar sedang sibuk membersihkan bahan-bahan untuk *bebasan* 'bumbu' (membersihkan bawang merah, bawang putih, kunyit, kemiri, dan lengkuas) yang kemudian semua *bebasan* 'bumbu' yang telah dibersihkan itu disatukan dan dimasukkan ke dalam ember, di dekat ember yang berisi *bebasan* 'bumbu' tadi ada juga dua buah bakul yang tidak terlalu besar yang juga berisi bahan-bahan untuk *bebasan* 'bumbu', seperti penyedap, garam, dan cabe kering. Selain itu, di samping kelompok yang membersihkan *bebasan* 'bumbu', juga ada sekelompok laki-laki dewasa dan pemuda sedang sibuk *mengèbat* [baca: mənèbat], yakni memotong kecil-kecil terong bulat (ada terong warna hijau, ungu, dan kuning) menggunakan golok-golok kecil di atas sepotong kayu yang disebut *talenen* [baca: talənen] yang dialasi dengan nare ataupun *sulung* 'nyiru'.¹⁰⁰ Hal yang sama juga kami perhatikan di kediaman Kiai Lebè, yakni sejumlah laki-laki yang duduk di bawah terpal di sebelah barat *berugaq* Kiai Lebe juga tampak sibuk, ada yang melakukan kegiatan *mengèbat* dan ada juga yang mengupas kelapa.

¹⁰⁰ *Mengèbat* adalah istilah untuk menyebut kegiatan memotong lauk dengan ukuran kecil-kecil, baik sayuran maupun daging yang akan dijadikan lauk.



Gambar 128 | Warga membersihkan *bebasan* 'bumbu' di halaman rumah Melokaq Gantungan Rombong (foto: Suliadi)



Gambar 129 | Kegiatan *mengèbat* sayuran di halaman rumah Melokaq Gantungan Rombong (foto: Suliadi)



Gambar 130 | Kegiatan *mengèbat* sayuran di halaman rumah Kiai Lebè (Foto: Suliadi)

Kira-kira pukul 10:30 WITA, sejumlah laki-laki dewasa dan muda keluar dari *kampu* menuju pohon beringin yang ada di depan *kampu*. Seorang pemuda di antara mereka terlihat membawa golok dan memanjat pohon beringin. Ia memotong daun-daun pohon beringin untuk dijadikan *aram-aram*. Sejumlah laki-laki dewasa dan muda yang ada di bawah pohon beringin itu sibuk mengumpulkan daun-daun pohon beringin yang dijatuhkan oleh pemanjat. *Aram-aram* itu sangat banyak, ada yang di bawa ke dalam *kampu* dan diletakkan di sebelah utara *balen* ‘rumah’ Inan Pedangan, ada yang dibawa ke kediaman Kiai Lebè oleh keluarga Kiai Lebè dan ada juga yang diletakkan di dekat akar pohon beringin.

Setelah *aram-aram* itu dikumpulkan, beberapa laki-laki dewasa dan muda mulai mengikat kaki kambing-kambing di bawah-bawah cucuran atap *beruqaq malang*. Kaki kambing-kambing itu diikat dengan cara disatukan keempatnya menggunakan tali bambu. Terkait hal ini, seorang tetua yang ada di tempat itu menjelaskan, bahwa mengikat kaki hewan (kambing, sapi, kerbau, dan kuda) ketika dilakukan kegiatan *meragatang* ‘menyembelih’ sangat bergantung pada hari pelaksanaannya, yakni apabila kegiatan *meragatang* ‘menyembelih’ dilakukan pada hari Rabu atau hari lainnya selain hari

Senin, maka kaki hewan-hewan itu diikat semuanya dengan cara disatukan, tetapi ketika dilakukan pada hari Senin, maka yang diikat hanya tiga kaki (diikat jadi satu), yakni dua kaki bagian belakang dan satu kaki bagian depan (satu kaki bagian depan tidak diikat). Setelah mengikat kaki semua kambing yang ada di *bencingah* ‘halaman’ *berugaq malang*, sejumlah laki-laki dewasa dan muda itu keluar dari *kampu* menuju halaman sebelah utara pohon beringin. Di tempat itu, ada dua orang pemuda, masing-masing menggali tanah untuk membuat lubang dengan kedalaman kira-kira satu siku orang dewasa dengan menggunakan cangkul. Diameter lubang itu lebih dari satu siku: jarak antara satu galian dengan galian lainnya kira-kira 4 meter. Kedua lubang itu akan dijadikan sebagai tempat *meragatang* ‘menyembelih’ kerbau, yakni leher-leher kerbau akan diposisikan tepat di atas lubang-lubang itu.¹⁰¹ Setelah itu, kami melihat empat laki-laki membawa dua kerbau ke lokasi kedua lubang yang telah di buat. Selang beberapa menit kemudian, Melokaq Walin Gumi dan seorang laki-laki dewasa keluar dari *kampu* dengan masing-masing membawa gayung yang berisi *aeq mel-mel* ‘air penyejuk’.¹⁰² Melokaq Walin Gumi dan seorang laki-laki dewasa itu menuju ke tempat kerbau yang akan disembelih. Melokaq Walin Gumi menyiramkan *aeq mel-mel* ‘air penyejuk’ ke kepala dan punggung kerbau yang lebih besar, demikian juga rekannya yang satu itu pun menyiramkan *aeq mel-mel* ‘air penyejuk’ ke kepala dan punggung kerbau yang lebih kecil. Setelah itu, sejumlah laki-laki dewasa dan pemuda ramai-ramai merebahkan kedua ekor kerbau itu, kemudian keempat kaki kedua kerbau itu diikat dalam satu ikatan. Setelah itu, kedua kerbau itu diangkat ke lubang-lubang yang telah dibuat dan dihadapkan ke kiblat (kepala di selatan dan ekor di utara). Kepala kedua kerbau itu diletakkan di atas *gegoloq*, yakni potongan bambu atau kayu yang diletakkan di atas lubang yang telah dibuat. Tali yang semula ada di leher kedua kerbau itu di lepas. Di muka kedua kerbau itu dipasang sebuah *sakaq*, yakni kayu atau bambu yang diikat kuat pada tali yang ada di hidung kerbau dan diikatkan juga pada kedua tanduk kerbau supaya kerbau itu tidak bergerak ketika disembelih.

¹⁰¹Jumlah kerbau yang terkumpul pada waktu *Mulud* tahun 2019 adalah 2 ekor. Kedua kerbau tersebut merupakan kerbau-kerbau yang diserahkan oleh warga yang membayar kaul.

¹⁰²*Aeq mel-mel* ‘air penyejuk’ merupakan air yang sudah dibacakan doa (mantra) oleh kiai supaya hewan yang akan disembelih menjadi tenang (tidak mengamuk ketika di sembelih).



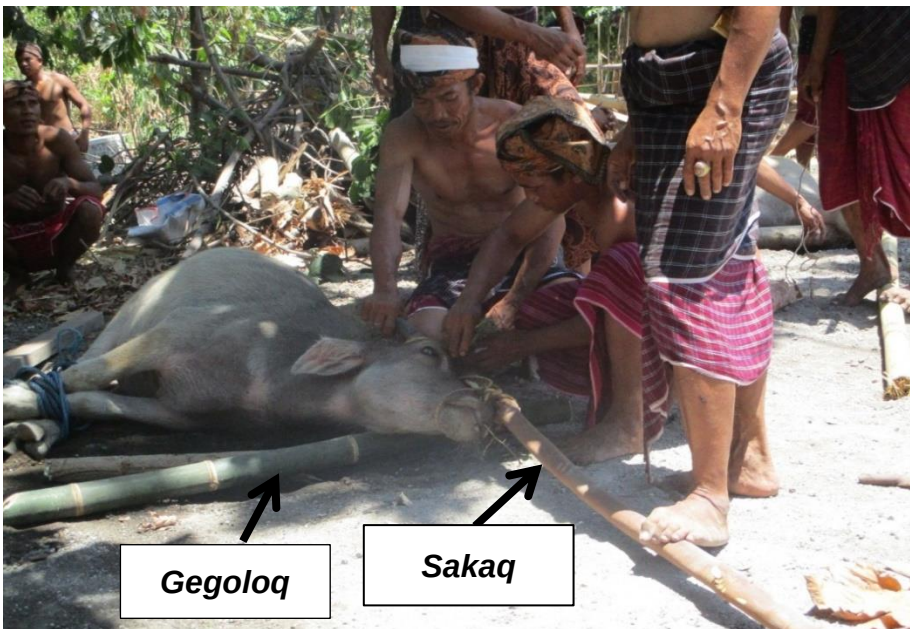
Gambar 131 | Seorang pemuda Karang Bajo memotong daun beringin untuk *aram-aram*
(Foto: Suliadi)



Gambar 132 | Kegiatan Mengikat Kaki Kambing (Foto: Suliadi)



Gambar 133 | Melokaq Walin Gumi menyiramkan aeq mel-mel ke kepala kerbau (foto: Suliadi)



Gambar 134 | Pemasangan *gegoloq* dan *sakaq* pada kerbau (Foto: Suliadi)

Beberapa menit setelah kambing-kambing dan kerbau-kerbau itu diikat, Kiai Lebè bersama dua Kiai Santri masuk ke *kampu*. Mereka mengenakan baju putih berlengan pendek (baju hasil tenunan Bayan), memakai *sapug* 'ikat kepala' warna putih, *kereng londong abang* 'sarung merah', dan ketiganya menyelipkan satu golok di pinggang. Mereka duduk bersama tetua-tetua Karang Bajo di *beruqaq agung*. Di *beruqaq agung* itu juga terlihat empat *cerek* 'kendi' berisi air yang disiapkan untuk keperluan dalam menyembelih kambing dan kerbau. Tampak, ketiga Kiai itu memberi tahu para tetua adat yang ada di *beruqaq agung* itu bahwa yang bertugas menyembelih kambing adalah Kiai Lebè dan yang menyembelih kerbau adalah dua Kiai Santri. Sesaat setelah mereka berbincang, ketiga Kiai itu kemudian berwudu di atas *beruqaq agung* (mereka bersila di tepi-tepi lantai *beruqaq agung* dan mereka berwudu dengan menggunakan air yang ada di *cerek* 'kendi'). Setelah berwudu, mereka pun turun dari *beruqaq agung* menuju tempat penyembelihan: Kiai Lebè menuju selatan rumah dinas *Inan Pedangan* untuk menyembelih kambing yang diikuti oleh satu orang pemuda yang membawa *cerek* 'kendi', sedangkan dua Kiai Santri keluar dari *kampu* menuju tempat penyembelihan kerbau di dekat pohon beringin yang diikuti juga oleh dua orang pemuda yang masing-masing membawa satu *cerek* 'kendi'.

Suasana di dekat rumah Inan Pedangan pada saat itu benar-benar ramai karena para pemuda bolak-balik mengambil kambing-kambing yang telah diikat di dekat *beruqaq malang* untuk diangkut ke selatan rumah Inan Pedangan untuk disembelih oleh Kiai Lebè. Satu per satu kambing-kambing itu disembelih oleh Kiai Lebè dengan di hadapkan ke kiblat (arah barat) dan setiap selesai penyembelihan satu kambing, seorang pemuda (pembawa *cereq* 'kendi') yang berdiri di depan Kiai Lebè selalu menuangkan air di kendi ke golok Kiai Lebè supaya darah setiap kambing yang menempel di golok itu bersih (hal itu dilakukan karena golok itu akan digunakan lagi untuk menyembelih kambing berikutnya: tidak boleh darah kambing yang telah disembelih yang menempel di golok bercampur dengan darah leher kambing yang akan disembelih berikutnya sehingga setiap selesai penyembelihan satu kambing, maka golok harus dibersihkan). Tidak hanya itu, setiap selesai menyembelih satu ekor kambing, seorang pemuda yang berdiri di dekat penyembelihan itu selalu memberikan Kiai Lebè satu gulung *aram-aram* yang belum digunakan sebagai pengganti *aram-aram*

yang sudah digunakan (satu gulungan *aram-aram* untuk sekali penyembelihan kambing).¹⁰³



Gambar 135 | Kiai Lebe menyembelih kambing di samping rumah Inan Pedangan
(foto: Suliadi)

Sementara itu, di tempat penyembelihan kerbau pun sangat ramai. Di tempat itu tidak hanya diramaikan oleh para pemuda dan Kiai Santri yang bertugas menyembelih kerbau, tetapi juga banyak masyarakat bahkan para wartawan menyaksikan penyembelihan kerbau-kerbau itu. Kedua Kiai Santri yang keluar dari *kampu* tadi, menyembelih kerbau yang berbeda, yakni Kiai Santri yang lebih dewasa bertugas menyembelih kerbau yang lebih besar dan Kiai Santri yang lebih muda bertugas menyembelih kerbau yang lebih kecil (dalam hal ini, tidak ada aturan baku bahwa Kiai Santri yang lebih dewasa harus menyembelih kerbau yang lebih besar dan tidak

¹⁰³ Ada pantangan dalam menyembelih hewan, yakni pisau atau golok yang telah digunakan untuk menyembelih satu hewan tidak boleh langsung digunakan untuk menyembelih hewan berikutnya, kecuali darah hewan yang melekat di pisau atau di golok itu telah dibersihkan menggunakan air. Selain itu, pantang juga menggunakan *aram-aram* yang telah digunakan dalam penyembelihan satu hewan untuk hewan berikutnya, melainkan harus menggunakan *aram-aram* yang berbeda.

mutlak juga Kiai Santri yang lebih muda harus menyembelih kerbau yang lebih kecil: sangat bergantung pada kesepakatan kedua Kiai Santri). Setelah kerbau-kerbau itu disembelih, golok-golok kedua Kiai Santri itu pun dibersihkan dengan air yang ada di *cerek* 'kendi'. Setelah itu, kedua Kiai Santri itu melanjutkan tugas penyembelihan untuk kali keduanya, yakni menyembelih ayam yang juga dilakukan di dekat penyembelihan kedua kerbau. Para pemuda Karang Bajo tampak sibuk bolak-balik masuk *kampu* mengambil semua ayam yang ada di rumah dinas Inan Meniq (ayam-ayam yang dibawa oleh masyarakat adat). Ayam-ayam itu pun disembelih satu per satu oleh kedua Kiai Santri. Setiap selesai menyembelih satu ayam, golok yang dipakai itu pun selalu dibersihkan oleh Kedua Kiai Santri menggunakan air yang di tuangkan oleh pembawa *cerek* 'kendi'.



Gambar 136 | Kiai Santri menyembelih kerbau (Foto: Suliadi)

Penyembelihan kambing juga dilakukan di kediaman Kiai Lebè. Kambing-kambing itu dipotong di sebelah barat *beruqaq* Kiai Lebè oleh seorang Kiai Santri yang memang sengaja mewakili Kiai Lebè (karena Kiai Lebè bertugas memotong kambing-kambing di dalam *kampu*). Cara menyembelih pun sama, yakni setiap kambing yang mau disembelih dihadapkan ke kiblat, di atas leher kambing yang mau disembelih diletakkan segulung *aram-aram*, dan setiap selesai

menyembelih satu kambing, maka *aram-aram* itu diganti dengan yang baru. Setiap selesai menyembelih satu kambing juga terlihat golok yang digunakan untuk menyembelih itu dibersihkan menggunakan air *cerek* 'kendi' yang dipegang oleh pemuda di depannya.



Gambar 137 | Suasana penyembelihan kambing di kediaman Kiai Lebe (foto: Suliadi)

Kambing-kambing yang telah di sembelih di utara rumah Inan Pedangan langsung dikuliti. Ada puluhan orang yang melakukan hal itu. Kambing-kambing itu digantung di sepanjang pagar bambu bagian barat rumah Inan Pedangan. Satu ekor kambing terlihat dikuliti oleh satu orang bahkan satu ekor kambing dikuliti oleh dua orang. Setelah dikuliti dan dibuang bagian dalamnya, daging-daging kambing itu dikumpulkan di lantai *beruqaq malang* yang dialasi dengan karung. Puluhan laki-laki dewasa dan muda di luar *kampu* (di utara pohon beringin) juga terlihat menguliti dua ekor kerbau dan membuang bulu-bulu ayam yang telah disembelih, kemudian daging-daging kerbau itu di bawa masuk *kampu* dan diletakkan di *beruqaq malang*. Lebih dari delapan orang dewasa yang bertugas *mengèbat* semua daging-daging itu: daging ayam yang satu digabungkan dengan daging ayam lainnya, daging kerbau yang satu digabungkan dengan daging kerbau lainnya, dan daging kambing yang satu pun disatukan dengan daging kambing lainnya.

Hal yang sama juga dilakukan oleh beberapa orang dewasa di kediaman Kiai Lebè, yakni mereka juga menguliti kambing-kambing yang telah disembelih yang kemudian mereka juga langsung *mengèbat* daging-daging kambing yang sudah dibuang kulitnya itu di bawah terpal. Daging-daging kambing itu dialasi menggunakan karung dan ada juga dialasi menggunakan dinding pagar bambu.



Gambar 138 | Warga tengah memproses kambing (Foto: Suliadi)



Gambar 139 | Daging kambing dikumpulkan di Berugaq Malang (Foto: Suliadi)

Kira-kira pukul 11:00 WITA, di kediaman Inan Meniq dan kediaman Kiai Lebè telah bersiap-siap rombongan perempuan yang akan pergi ke sungai Masoan Segah untuk melakukan kegiatan *bisoq meniq* ‘mencuci beras’.¹⁰⁴ Ada kira-kira delapan (8) perempuan dewasa keluar dari kediaman Inan Meniq yang semuanya membawa bakulan beras dengan cara dijunjung. Perempuan-perempuan yang membawa bakulan beras itu keluar dari Kampu Karang Bajo dengan dipimpin oleh seorang gadis (kami wawancarai gadis itu setelah pulang dari mencuci beras bahwa ia waktu itu masih sekolah SMA kelas tiga: tahun 2019) yang merupakan perwakilan Naq Mekel. Gadis itu membawa bakulan beras yang tampak berbeda dengan bakul yang dibawa oleh yang lain. Bakul yang ia bawa memiliki penutup di atasnya, yakni penutup itu menggunakan caping yang diikat menggunakan tali benang dan bagian bawah bakul yang ia dijunjung itu terdapat buntalan-buntalan benang yang disebut *benang sampiran* atau *raon* yang terlihat menggantung di kedua pipinya. Bakul yang dibawa oleh gadis itu berisi *inayan meniq*, yakni induk dari semua beras-beras yang akan dicuci yang merupakan beras hasil tumbukan pertama di *rantok beleq* ‘rantok besar’. Di belakang gadis itu, ada Naq Pande yang juga menjunjung bakul yang modelnya seperti model yang dijunjung oleh gadis itu, tetapi bedanya adalah bakul yang dijunjung oleh Naq Pande tidak ada benang pengikat, tidak ada *benang sampiran*, dan hanya ditutup menggunakan nyiru biasa. Bakul yang dijunjung oleh gadis perwakilan Naq Mekel dan bakul yang dijunjung oleh Naq pande disebut dengan istilah *rombong*. Bakul-bakul beras yang dijunjung oleh wanita-wanita di belakang Inaq Pande tidak ditutup dan bakul-bakul yang dijunjung oleh wanita-wanita lainnya itu disebut dengan istilah *kèroq*. Ketika keluar dari *kampu*, rombongan itu berbaris menghadap ke arah barat tepat di depan *jebak utama* ‘pintu masuk’ *kampu* sembari menunggu rombongan Kiai Lebè. Rombongan pencuci beras perwakilan Kiai Lebè pada waktu itu berjumlah empat (4) orang dan mereka langsung berbaris di belakang rombongan pencuci beras yang keluar dari *kampu*. Kini, jumlah mereka secara keseluruhan adalah 12 orang. Semuanya membawa bakul yang berisi beras dan semuanya juga memakai *oncer*. Ada yang mengenakan *jong* dan ada juga beberapa yang mengenakan *kombong* sebagai penutup kepala. Semuanya tidak ada yang memakai alas kaki. Setelah semuanya siap

¹⁰⁴ Sungai Masan Segah ada di sebelah timur jembatan yang menghubungkan gubuk Karang Bajo dengan gubuk *Ancak* (kira-kira 10 meter timur jembatan).

berangkat, mereka pun berjalan dengan dipimpin oleh Pembekel Karang Bajo. Sungguh mereka berjalan terlihat apik dan khusuk (tidak berbicara dan pandangan tetap ke depan). Tangan kiri mereka memegang bibir bakul dan tangan kanan mereka memegang perut bagian atas (tepat di atas pusar). Mereka keluar dari gubuk Karang Bajo menyusuri *jalan agung* (jalan setapak di kanan masjid modern yang ada di sebelah barat gubuk Karang Bajo). Mereka pun menuruni *jalan agung* itu, kemudian memotong jalan raya dan berjalan menurun di pinggir kanan jalan raya. Kira-kira 10 meter dari selatan jembatan Reak (jembatan penghubung gubuk Karang Bajo dan gubuk *Ancak*), mereka belok kanan menuruni tanggul badan jalan raya, lalu menyusuri jalan setapak di timur jembatan. Pinggir-pinggir jalan setapak itu berbatu dan menurun sehingga mereka berjalan pelan-pelan dan penuh kehati-hatian. Meskipun banyak orang yang mengiring dan ikut menyaksikan rombongan pencuci beras itu, kami melihat tidak ada yang menyela barisan karena dikhawatirkan akan mengganggu konsentrasi perjalanan para pencuci beras.



Gambar 140 | Rombongan pencuci beras menuju Sungai Masan Segah (Foto: Suliadi)

Setelah tiba di sungai Masoan Segah, rombongan pencuci beras itu duduk berjejer di batu-batu yang ada di tepi sungai sesuai dengan urutan pada waktu berjalan. Gadis perwakilan Naq Mekel terlihat duduk paling barat (hulu). Pembekel berdiri di tengah-tengah aliran air sungai, tepatnya di depan gadis perwakilan Naq Mekel sembari *meyilaq* ‘memerintah’ wanita-wanita pembawa beras itu untuk mulai mencuci beras dengan menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, alip agung, nyaka mantri luar-dalem, ita ita bisoq beras ngangkat sereat Nabi Muhammad*”, kemudian dijawab “*silaq*” oleh wanita-wanita pencuci beras di dekatnya. Setelah itu, gadis perwakilan Naq Mekel membuka caping penutup bakul beras yang ia bawa (dalam membuka caping penutup bakul, tampak pada waktu itu dibantu oleh Pembekel Karang Bajo, kadang-kadang juga dibantu oleh anggota pencuci beras yang berada di belakangnya). Caping penutup bakul yang di bawa oleh gadis itu diletakkan oleh Pembekel Karang Bajo di atas batu yang ada di samping kiri gadis itu duduk. Gadis perwakilan Naq Mekel itu pun mengambil *lekesan* ‘sirih-pinang’ dari dalam bakul, kemudian mulai melakukan ritual *mentabeq*, yakni meminta izin kepada makhluk-makhluk gaib yang ada di kali itu supaya tidak mengganggu selama proses mencuci beras. *Lekesan* ‘sirih-pinang’ itu diletakkan di atas batu. Ia pun kemudian turun dari batu tempatnya duduk menuju aliran air sungai untuk wudu. Setelah wudu, ia mulai mencuci beras (tampak sebelum mulai mencuci beras, gadis perwakilan Naq Mekel itu membaca doa: kami tidak menanyakan doa yang dibaca). Setelah gadis perwakilan Naq Mekel itu mulai mencuci beras, Pembekel Karang Bajo terdengar menyerukan kata “*silaq...*” sambil mengangkat tangan kananya sebagai simbol bahwa ia mengizinkan semua wanita pembawa bakul beras lainnya untuk mulai mencuci beras. Semua wanita-wanita yang membawa bakul beras itu pun turun dari batu-batu tempat semulanya mereka duduk menuju aliran air sungai untuk mencuci beras. Dalam konteks ini, pantang bagi rombongan memulai mencuci beras sebelum di mulai oleh pimpinan (gadis perwakilan Naq Mekel) karena dipercaya bahwa apabila ada seorang dari rombongan itu mendahului pimpinan dalam mencuci beras, maka kegiatan penyucian beras tidak akan berlangsung mulus atau akan mendapat hambatan. Saya melihat wanita-wanita itu menenggelamkan setengah badan bakul yang mereka pegang, lalu digoyang-goyangkan, dan sesekali mereka memasukkan tangan kanan mereka ke bakul sambil mengaduk-aduk beras kemudian sesekali mereka mengangkat bakul-bakul yang mereka pegang itu ke permukaan sehingga air beras berwarna putih

terlihat bercucuran keluar dari celah-celah bakul. Air sungai pada waktu sebelum mencuci beras itu terlihat bening dan bersih, tetapi setelah kegiatan mencuci beras, air sungai itu tampak terlihat seperti air susu akibat bercampurnya air cucian beras. Setelah beras-beras di bakul itu dianggap sudah bersih, maka para pencuci beras mengangkat bakul beras ke batu-batu di pinggir sungai. Kami juga melihat sebagian pencuci beras sebelum mengangkat bakul beras dari aliran air sungai, mereka mencuci muka dengan air sungai yang telah bercampur air beras untuk mendapatkan berkah (kesehatan). Sebelum mereka pulang, di antara mereka ada yang memperbaiki pakaian, seperti mengencangkan *oncer* dan memperbaiki penutup kepala (*jong* dan *kombong*). Setelah semua selesai mencuci beras dan selesai memperbaiki pakaian, perempuan yang membawa bakul beras yang pada waktu berangkat (gadis perwakilan Naq Mekel), kini pada waktu pulang menempati posisi terakhir (paling belakang) dan yang menempati posisi paling depan pada waktu pulang adalah wanita yang pada waktu berangkat menempati posisi terakhir. Pada waktu pulang, posisi gadis perwakilan Naq Mekel itu menempati posisi terakhir, di depannya adalah Inaq Pande dan di belakangnya Pembekel Karang Bajo.

Menurut Pembekel Karang Bajo bahwa terjadinya perubahan posisi rombongan pencuci beras pada waktu pulang dari kali, yakni perwakilan Naq Mekel yang tadinya sebagai pemimpin rombongan pada waktu berangkat mencuci beras dari depan *kampu*, tetapi pada waktu pulang ia menempati posisi terakhir dilakukan supaya perilaku kepemimpinan juga bisa dirasakan oleh orang lain. Selain itu, ia juga menandakan bahwa pada waktu pulang ia menempati posisi terakhir supaya ia bisa mengontrol semua rombongan yang mencuci beras dari belakang, yang apabila dalam perjalanan pulang, ada orang yang mau mengganggu, maka dengan posisi di belakang akan lebih leluasa untuk melihat ataupun mencegah orang yang akan mengganggu. Mereka pulang dengan cara yang sama seperti yang diperlihatkan pada waktu berangkat, yakni memegang bibir bakul dengan tangan kiri dan tangan kanan diletakkan di dada (di atas pusar). Mereka juga pulang dengan menyusuri jalan yang sama, yakni melaewati *jalan agung* sebelah masjid modern, kemudian memotong jalan raya dan memasuki pintu gerbang gubuk Karang Bajo. Ketika tiba di depan *jebak utama* 'pintu masuk' *Kampu Karang Bajo*, empat orang terus menuju kediaman Kiai Lebè (perwakilan Kiai Lebè), sedangkan yang lainnya masuk ke *Kampu Karang Bajo*.



Gambar 141 | Perwakilan Naq Mekel mengawali mencuci beras (Foto: Suliadi)



Gambar 142 | Kegiatan mencuci beras di Sungai Masoan Segah (Foto: Suliadi)



Gambar 143 | Mencuci beras di Sungai Masoan Segah (Foto: Suliadi)

Perlu kami jelaskan di sini, beras dicuci ke sungai bukan disebabkan tidak adanya air di rumah, melainkan untuk mengikuti cara leluhur mereka dalam memelihara keberadaan hewan yang hidup di sungai, seperti kepiting, udang, ikan, dan lainnya. Dalam hal ini, air bekas cucian beras itu dianggap bermanfaat bagi kelangsungan hidup hewan-hewan tersebut: air cucian beras itu dapat diminum sehingga memberikan kesehatan bagi hewan-hewan tersebut karena air beras itu diyakini banyak mengandung vitamin. Selain itu, kami juga perlu jelaskan di sini bahwa sebelum bakul-bakul beras itu diangkat ke pinggir oleh para pencuci beras, kami melihat para pencuci beras itu mencuci muka mereka dengan air sungai yang sudah bercampur dengan air beras. Awalnya kami menduga bahwa performa yang mereka lakukan itu hanya sebatas mendinginkan wajah, tetapi setelah kami bertanya kepada seorang pencuci beras, ia mengatakan bahwa hal itu dilakukan untuk memberikan kesegaran pada wajah, memelihara diri dari bahaya pada waktu pulang, dan sebagai bentuk syukur kepada Tuhan atas suksesnya kegiatan itu.



Gambar 144 | Rombongan pencuci beras pulang dari Sungai (Foto: Suliadi)

Pada saat tiba di dalam *kampu*, dua orang pembawa bakul beras, yakni gadis perwakilan Pembekel yang membawa *inayan beras* ‘induknya beras’ dan perwakilan Inaq Pande yang membawa bakul-bakul beras yang mereka bawa itu ke dalam rumah Inan Pedangan, sedangkan yang lainnya menuju kediaman Melokaq Gantungan Rombong. Terkait hal ini, Pembekel Karang Bajo mengatakan bahwa dua bakul beras yang dibawa ke rumah Inan pedangan itu dimasak khusus oleh Inan Pedangan untuk keperluan isi *ancak* sebagai sajian yang akan di bawa ke Masjid Kuno, sedangkan yang dimasak di kediaman Melokaq Gantungan Rombong khusus untuk persiapan makan malam semua warga yang hadir.

Pada saat pulang mencuci beras (kira-kira pukul 12:00 WITA), di *bencingah* ‘halaman’ bagian selatan rumah Inan Pedangan ada beberapa laki-laki dewasa dan muda gotong royong memeras parutan kelapa. Parutan-parutan kelapa itu diperas dalam beberapa wadah ember yang kemudian hasil perasan itu dituang ke panci-panci yang kosong dengan cara disaring supaya parutan kelapa tidak ikut tertuang. Hal yang sama juga terlihat di kediaman Kiai Lebè, yakni kira-kira delapan laki-laki dewasa juga melakukan kegiatan memeras parutan kelapa untuk mendapatkan santan yang akan digunakan

sebagai santan daging. Kegiatan memeras parutan kelapa dapat dilihat pada foto di bawah ini.



Gambar 145 | Kegiatan memeras parutan kelapa di samping rumah Inan Pedangan (Foto: Suliadi)



Gambar 146 | Kegiatan memeras parutan kelapa di kediaman Kiai Lebè (Foto: Suliadi)

Beberapa saat setelah kegiatan memeras parutan kelapa itu selesai, kemudian dilanjutkan dengan kegiatan memasak daging. Daging-daging yang dimasak itu adalah daging-daging yang sudah bersih (sudah dicuci). Di kediaman Kiai Lebè, kegiatan itu dilakukan di samping rumah dinas Kiai Lebè oleh sejumlah laki-laki dari keluarganya, sedangkan di dalam *kampu* dilakukan di depan rumah dinas Inan Meniq yang dipimpin oleh Aman Jangan, yakni seorang laki-laki dewasa yang bertugas mengurus lauk. Di depan rumah dinas Inan Meniq, kami melihat ada beberapa tungku yang memang sengaja dipermanenkan yang dibuat menggunakan batu kali: satu tungku dibuat menggunakan tiga buah batu. Setiap batu yang digunakan untuk membuat tungku itu terlihat setengahnya ditanam dan setengahnya lagi dibiarkan di atas permukaan tanah (kira-kira satu jengkal tersisa di atas tanah dengan ketinggian yang sama) dan tampak tiga batu untuk satu tungku itu tersusun seperti tiang penyangga. Jarak tanam antara satu batu dan batu lainnya dalam satu tungku kurang dari satu jengkal orang dewasa sehingga ketika sebuah panci diletakkan di atas ketiga batu itu akan terbentuk tiga lubang yang digunakan sebagai ruang kayu bakar (api). Di tempat itulah daging kerbau, daging kambing, dan daging ayam di masak oleh beberapa laki-laki yang dipimpin oleh Aman Jangan. Daging-daging itu dimasak dalam dua model masakan menggunakan panci-panci besar yang berbeda, yakni: *pertama*, ada daging yang dimasak tanpa santan kelapa (hanya menggunakan air biasa yang dicampur bumbu masak) yang mereka sebut dengan istilah *kelak pedis*, dan *kedua*, ada daging yang dimasak menggunakan santan yang dicampur bumbu masak dan masakan model ini mereka sebut dengan istilah *kelaq santen*.

Siang itu juga (hari Rabu, 12 Rabiulawal 1441 H) kira-kira pukul 12:30 WITA, di beberapa gubuk dilakukan pembuatan *ancak*.¹⁰⁵ Ada juga gubuk yang membuat *ancak* pada pagi hari, misalnya di gubuk Bayan Bat Orong (pembuatan *ancak* dilakukan kira-kira pukul 10.30 WITA). Siang itu, kami mengobservasi pembuatan *ancak* di gubuk Karang Salah, dilakukan pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2019, sedangkan observasi pembuatan *ancak* di gubuk Bat Orong, Timuq Orong, dan gubuk Kiai Ketip, dilakukan pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2020. Tetua adat Karang Salah memimpin beberapa pemuda di *beruqaq* untuk membuat *ancak* yang berukuran kecil, yakni kira-kira

¹⁰⁵ *Ancak* adalah wadah sajian makanan yang terbuat dari susunan bilah-bilah bambu.

30 cm X 30 cm. Oleh karena berukuran kecil, *ancak* itu disebut *ancak beriq* ‘*ancak kecil*’. *Ancak* itu berbentuk persegi, di setiap sisinya terpasang dua susunan bilah bambu dengan rapat yang disebut *penggapit*, sedangkan empat bilah bambu ada di bagian dalam (tengah) sehingga jumlah bilah bambu untuk satu *ancak* adalah dua belas yang melambangkan bahwa Nabi Muhammad lahir pada tanggal dua belas Rabiulawal. Empat bilah bambu di posisi tengah (bagian dalam) disusun dengan jarak yang lumayan jarang yang membentuk sembilan lubang persegi sebagai simbol bahwa ada sembilan lubang yang terdapat dalam tubuh manusia, yakni dua lubang mata, dua lubang telinga, dua lubang hidung, satu dubur, dan satu qubul.



Gambar 147 | Kegiatan memasak daging di depan rumah Inan Meniq (Foto: Suliadi)

Menurut tetua adat Karang Salah (RG), pembuatan *ancak* tidak boleh dilakukan sembarangan, harus disesuaikan dengan jenis ritual yang dilaksanakan, yakni *gawe urip* atau *gawe pati*. *Gawe urip* merupakan pesta (selamatan) untuk mengiringi kehidupan manusia, sedangkan *gawe pati* merupakan pesta (selamatan) untuk mengiringi kematian manusia. Apabila ritual yang dirayakan adalah *gawe urip*, maka bagian luar bilah bambu (bagian berwarna hijau) di sisi-sisi *ancak* itu doposisikan menghadap ke luar, sedangkan apabila ritual

yang dirayakan adalah *gawe pati*, maka bagian luar bilah bambu (bagian yang berwarna hijau) khususnya bilah bambu yang paling pinggir, diposisikan menghadap ke dalam (dada bilah bambu menghadap ke luar). Terkait hal ini, tetua adat Karang Salah menjelaskan bahwa bagian luar bilah bambu yang berwarna hijau dihadapkan keluar pada waktu *gawe urip* sebagai simbol yang menggambarkan bahwa manusia hidup di dunia beserta jasadnya, sedangkan dada bilah bambu dihadapkan ke luar ketika *gawe pati* sebagai simbol yang menggambarkan bahwa ketika manusia meninggal dunia, maka jasadnya tidak berdaya lagi, tetapi rohnya dipercaya tetap hidup. Ihwal ini merefleksikan bahwa pada kegiatan pembuatan *ancak* juga terekspresi penghayatan masyarakat Sasak Bayan tentang keberadaan sekaligus tentang ketiadaan manusia di dunia. Artinya, *ancak* tidak hanya diproduksi sebagai wadah sajian makanan, tetapi juga dijadikan sebagai media dalam mengaktualisasikan konsep kehidupan (hidup dan mati). Dalam pada itu, fenomena ini memberi arti bahwa simbol sengaja diproduksi oleh pemroduksi budaya sebagai jejak (*trace*) penjelmaan ide atau gagasan tentang eksistensi dirinya.



Gambar 148 | Pembuatan *ancak* kecil di kediaman tetua adat Karang Salah (Foto: Suliadi)

Sebagaimana halnya yang dilakukan oleh masyarakat di gubuk Karang Salah, kelompok masyarakat di gubuk Timuq Orong dan di gubuk Kiai Ketif pun melakukan kegiatan pembuatan *ancak* (observasi pada perayaan *Mulud* adat tahun 2020). Di gubuk Timuq Orong dan gubuk Kiai Ketif juga masing-masing membuat 12 *ancak* kecil. Di kedua gubuk itu, pembuatan *ancak* dilakukan oleh keluarga tetua adat di sana (keluarga Kiai Ketif dan Keluarga Pemangku Timuq Orong) bersama masyarakat sekitar yang masuk dalam lingkungan wilayah adat kedua gubuk itu. Cara pembuatan *ancak* di kedua gubuk itu tidak ubahnya seperti yang dilakukan tetua adat Karang Salah, yakni bambu dipotong kira-kira sepanjang 30 cm, kemudian di belah kecil-kecil yang sisi-sisinya dikerik supaya tidak melukai tangan dan serabut-serabutnya dibersihkan. Setelah itu, bilah-bilah bambu itu disusun persegi, di setiap sisinya terpasang dua susunan bilah bambu dengan rapat yang disebut *penggapit*, sedangkan empat bilah bambu di susun di tengah dengan jarak lumayan jarang yang membentuk lubang persegi (9 lubang persegi). Jumlah bilah bambu untuk satu *ancak* kecil adalah 12 bilah.



Gambar 149 | Pembuatan *ancak* kecil di kediaman Pemangku Timuq Orong
(Foto: Lalu Wawan Saputra)

Berbeda halnya di gubuk Bayan Bat Orong, apabila di gubuk-gubuk lain hanya membuat *ancak* kecil, tetapi di gubuk itu juga dibuat *ancak* besar atau disebut juga oleh masyarakat setempat



Gambar 150 | Membuat *ancak kecil* di kediaman Kiai Ketif (foto: Rudi)

dengan istilah *ancak kagungan*. Disebut demikian karena hidangan di *ancak* itu akan disuguhkan kepada tetua-tetua yang dianggap terhormat, yakni untuk Pemangku Bayan Timur (sebagai perwakilan keturunan raja Bayan dan Kiai Pengulu sebagai perwakilan *Kiai Kagungan*).

Pada pagi menjelang siang (kira-kira pukul 10:30 WITA), di *bencingah* ‘halaman’ pekarangan *berugaq agung* Bayan Barat, telah berkumpul para tetua adat dan tokoh masyarakat setempat (termasuk tokoh dari gubuk Pelawangan) untuk mempersiapkan bahan-bahan yang diperlukan untuk membuat *ancak kecil* dan *ancak besar*. Di *berugaq agung*,

tetua adat seperti *penjeleng*, *penggantal*, Melokaq Pelawangan dan tokoh-tokoh lainnya duduk bersila di atas tikar. Di utara *berugaq agung*, ada bangunan *gelèng* yang lumayan besar, dan di bawah *gelèng* itu sekelompok laki-laki dewasa tengah sibuk memotong dan membelah bambu yang akan digunakan untuk keperluan membuat *ancak*. Untuk *ancak kecil*, bambu dipotong kira-kira dengan ukuran 30 cm, sedangkan untuk *ancak besar* dengan ukuran kira-kira 50 cm. Bilah-bilah bambu untuk *ancak kecil*, hanya dikerik sisinya dan dibersihkan serabutnya, sedangkan bilah-bilah bambu untuk *ancak besar*, tidak hanya dikerik bagian sisinya, tetapi juga bagian dadanya dibuang supaya mudah disusun menjadi *ancak*. Bambu yang ada selain dipotong untuk *ancak kecil* dan *ancak besar*, juga dipotong untuk rangka *ancak besar* yang terdiri atas delapan buah apitan (panjang semua apitan sama dengan panjang bilah-bilah bambu untuk *ancak besar*: kira-kira 50 cm) dan empat buah bilah bambu yang kira-kira panjangnya 1.5 meter yang akan digunakan sebagai *pelemban* ‘tandu’ *ancak besar*. Di *gelèng* itu juga dibuat *remetan* ‘tali pengikat’ menggunakan bambu tali.



Gambar 151 | Memotong bambu untuk *ancak* besar dan *ancak* kecil di Bayan Barat (Foto: Suliadi)



Gambar 152 | Membuat tali pengikat di Bayan Barat (Foto: Suliadi)

Setelah bilahan-bilahan bambu untuk bahan *ancak* besar dan *ancak* kecil itu dibersihkan dan tali pengikat pun usai dibuat, maka semuanya itu dibawa ke *beruqaq agung*, tetapi tidak ditaruh di satu tempat, melainkan dibagi-bagi dan di taruh di depan orang-orang yang duduk di *beruqaq agung* itu. Urutan orang-orang yang duduk di *beruqaq agung* pada waktu itu adalah *penggantal* (paling selatan: menghadap timur), *penjeleng* (menghadap timur), dan Toaq Lokaq Bayan Barat, sedangkan di sisi utara (menghadap selatan) ada dua orang keturunan Pembekel Bat Orong, dan di sisi timur (menghadap barat) ada Melokaq Pelawangan bersama satu orang tokoh Pelawangan. Dalam pengamatan kami, bilah-bilah bambu untuk *ancak* kecil ditaruh di depan Melokaq Pelawangan, separuh bahan untuk *ancak* besar ditaruh di depan dua orang keturunan Pembekel, dan separuh lagi ditaruh di depan *penjeleng*. Tampaknya, pembuatan *ancak* di *beruqaq agung* itu tidak dilakukan oleh satu orang, tetapi oleh orang yang berbeda-beda, yakni *ancak* kecil oleh Melokaq Pelawangan bersama satu orang tokoh Pelawangan, satu *ancak* besar oleh perwakilan Pembekel Bat Orong, dan satu *ancak* besar lagi oleh keturunan *penjeleng*.

Penggantal di *beruqaq agung* pada waktu itu bertugas membuat *payasan*, yakni semacam hiasan yang akan digunakan untuk menghiasi *Praja Mulud*. Di depannya tampak tersedia kembang *jepun* ‘kamboja’, kembang *srinata*, dan *busung* ‘daun kelapa muda’. Daun kelapa muda dimodifikasi sedemikian rupa, yakni pertama-tama tulangnya dibuang sehingga tersisa lembaran daunnya saja, kemudian sebagian daun dari lembaran-lembaran *busung* ‘daun kelapa muda’ di buang (diukir) dengan dipotong pada bagian tengahnya sehingga terlihat menarik. Dalam memotong dan memodif *busung* ‘daun kelapa muda’, *penggantal* menggunakan pisau kecil dengan diliuk-liukkan pisau itu pada *busung* ‘daun kelapa muda’ sehingga membentuk potongan yang sangat indah. Pada waktu itu, *penggantal* membuat hiasan dari *busung* ‘daun kelapa muda’ tidak sendirian, tetapi dibantu juga *penjeleng*. Namun, kami memantau bahwa *penjeleng* tidak lama mengerjakan hal itu, ia memodifikasi *busung* ‘daun kelapa muda’ hanya beberapa lembar saja kemudian ia membuat *ancak* besar.

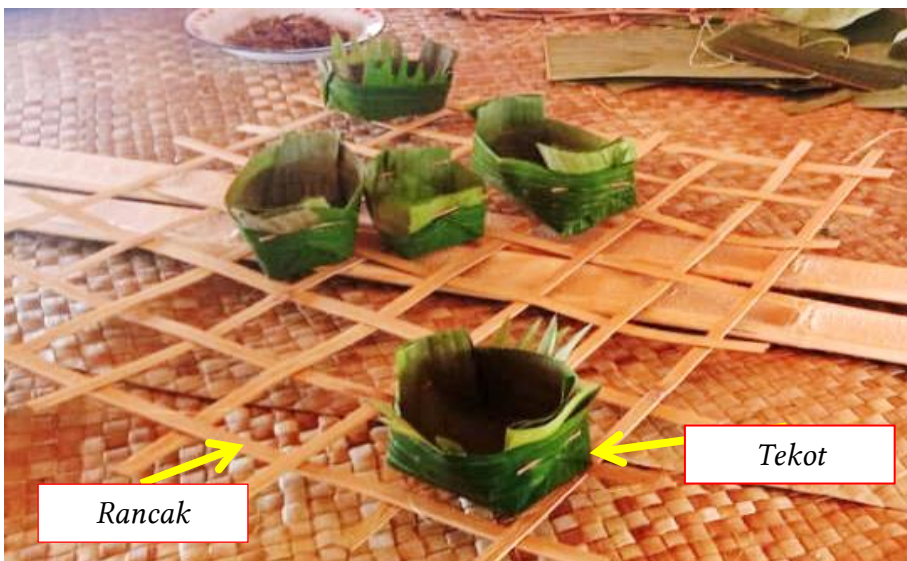


Gambar 153 | *Penggantal* dan *penjeleng* membuat hiasan *Praja Mulud*.



Gambar 154 | Model Hiasan dari Busung (Foto: Suliadi)

Kini, semua orang yang duduk di *berugaq agung* itu sibuk dengan pekerjaan masing-masing: *penggantal* membuat *payasan*, Melokaq Pelawangan sibuk membuat *ancak* kecil, perwakilan Pembekel sibuk membuat satu rangka untuk *ancak* besar, *penjeleng* sibuk membuat satu rangka untuk *ancak* besar, dan ada satu orang tua yang di sebelah kiri *penjeleng* yang bertugas membuat *rancak* dan *tekot* 'wadah dari daun pisang'. Bilah-bilah bambu yang berukuran 50 cm disusun sedemikian rupa membentuk persegi dengan jarak antara satu bilah bambu dengan bilah bambu lainnya kira-kira 5 cm sehingga terbentuk lubang-lubang persegi sejumlah 14 lubang (7 lubang ke samping dan 7 lubang ke atas), dan hasil susunan bambu yang seperti itu yang disebut *rancak*. Setelah selesai membuat satu *rancak*, laki-laki tua itu kemudian membuat *tekot* 'wadah daun pisang' yang akan digunakan untuk wadah lauk yang nantinya akan ditaruh di *rancak* yang telah dibuat. Ujung-ujung daun pisang tampak dilipat dan lipatan setiap ujung daun pisang itu ditusuk menggunkan lidi daun kelapa supaya tidak mudah terlepas. Ia membuat sembilan wadah berbahan daun pisang dengan dua buah *tekot*, yakni wadah daun pisang yang ujung-ujung bagian atasnya dirincik. *Rancak* dan *tekot* 'wadah daun pisang' yang ia buat itu akan dipasang pada rangka *ancak* besar yang dibuat oleh perwakilan Pembekel. Sementara itu, *penjeleng* dengan sendiri membuat rangka *ancak* besar dan membuat 12 *tekot* 'wadah daun pisang'.



Gambar 155 | *Tekot* dan *rancak* (Foto: Suliadi)

Kini, kami akan menjelaskan cara pembuatan rangka untuk *ancak* besar. Pertama-tama, empat buah apitan dengan ukuran yang sama itu, ujung-ujungnya dibelah kecil-kecil, kemudian belahan-belahan ujung satu apitan dimasukkan ke belahan-belahan ujung apitan lainnya sehingga membentuk persegi (sesekali kami melihat orang yang membuat apitan itu memukul-mukul ujung-ujung apitan menggunakan parang apabila belahan apitan yang satu sulit masuk ke belahan apitan yang lain). Apabila selesai membuat apitan dalam bentuk persegi, kemudian *rancak* yang telah dibuat oleh pembuat *rancak* tadi diletakkan di atas dua buah *pelemban* ‘tandu’ (posisi *pelemban* ‘tandu’ ditengadahkan dan *rancak* diletakkan ditengah-tengah kedua tandu) dan apitan berbentuk persegi tadi juga diletakkan di atas dua buah *pelemban* ‘tandu’ dengan posisi tepat di atas *rancak*. Ibarat sebuah nyiru, yakni di pinggir sebuah nyiru ada lempengan bambu yang dipasang melingkar menutupi sisi nyiru supaya pada waktu nyiru dipakai menampi beras, maka beras yang ditampi itu tidak jatuh karena dijaga oleh lempengan bambu yang dipasang melingkari sisi nyiru itu. Begitu juga kira-kira fungsi apitan persegi yang dipasang di atas *pelemban* ‘tandu’, supaya nasi dan *tekot* ‘wadah daun pisang’ yang berisi lauk tidak jatuh ketika dibawa ke Masjid Kuno. Kemudian, setelah *rancak* dan *apitan* itu dibuat, *rancak* dan *apitan* diletakkan di atas *pelemban* ‘tandu’, kemudian diikat menggunakan *remetan* ‘tali pengikat’: cara mengikat, yakni setiap sudut dan bagian tengah *rancak* dan apitan diikat jadi satu pada *pelemban* ‘tandu’. Setelah itu, di atas *rancak* yang telah terpasang pada *pelemban* ‘tandu’, diberi alas dan penutup menggunakan daun pisang, kemudian *tekot* ‘wadah daun pisang’ pun ditaruh di atas *rancak* yang telah diberi alas daun pisang tadi. Di atas *ancak* kecil itu di taruh dua lembar daun pisang, yakni satu sebagai alas hidangan dan satu lagi sebagai penutup hidangan. *Ancak* besar dan *ancak* kecil yang telah dibuat kemudian ditaruh di atas *terantapan* ‘balok atas’ *beruqaq agung* bagian utara.



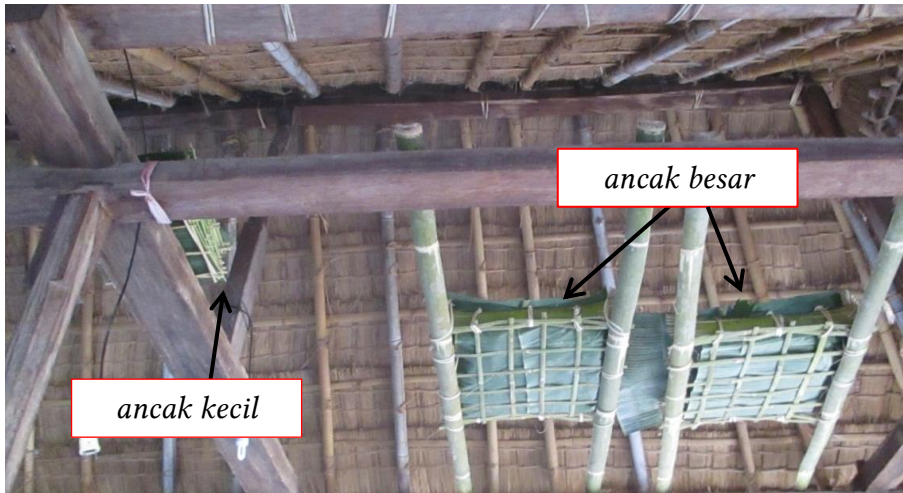
Gambar 156 | Pembuatan *apitan ancak* besar di Bayan Bat Orong (Foto: Suliadi)



Gambar 157 | Pemasangan *rancak* dan *apitan* di atas *tandu* (Foto: Suliadi)



Gambar 158 | *Tekot* diletakkan di atas *ancak* besar (Foto: Suliadi)



Gambar 159 | *Ancak besar* dan *ancak kecil* ditaruh di balok atas Beruqaq Agung
(foto: Suliadi)

Kira-kira pukul 15.00 WITA, seorang *pemomong* ‘pesuruh’ dari Pelawangan, yakni Amaq Astalip berangkat dari gubuk Bat Orong menuju gubuk Karang Bajo untuk menjemput Melokaq Penguban. Setelah tiba di gubuk Karang Bajo, *pemomong* tadi langsung menuju rumah Melokaq Penguban dan menyampaikan maksud kedatangannya, yakni menjemput Melokaq Penguban untuk membawa *pajeng agung* ‘payung agung’ ke gubuk Bat Orong sekaligus mengiring *Praja Mulud*.¹⁰⁶ Melokaq Penguban dan Pemomong kemudian masuk ke *Kampu Karang Bajo* untuk mengambil *pajeng agung* ‘payung agung’ yang disimpan di rumah Inan Meniq. Setelah mengambil *pajeng agung* ‘payung agung’, mereka pun keluar dari *Kampu Karang Bajo* melalui *jebak utama* ‘pintu masuk’. Melokaq Penguban berjalan di belakang *Pemomong* sambil membawa *payung agung*. Melokaq Penguban dijemput oleh laki-laki perwakilan gubuk Bat Orong untuk keperluan mengiring *Praja Mulud*. Setelah keluar dari *jebak utama* ‘pintu masuk’ *Kampu Karang Bajo*, mereka belok kanan menyusuri jalan setapak di sebelah timur *Kampu Karang Bajo* dan Masjid Kuno, kemudian memotong jalan raya di timur gubuk Karang Salah dan melewati gang yang memisahkan gubuk Karang Salah dan Bayan Bat Orong. Mereka kemudian masuk ke gubuk Bayan Bat Orong melalui *jebak utama* ‘pintu masuk’ di sebelah timur (dekat

¹⁰⁶ *Praja Mulud* merupakan dua pasang pemuda yang dirias seperti pengantin dan diiring ke Masjid Kuno.

gubuk Karang Salah). Melokaq Penguban langsung menuju *berugaq agung* yang ada sebelah utara rumah dinas Pembekel Bat Orong. Di *berugaq agung* itu, Melokaq Penguban diterima oleh para tetua adat Bayan Bat Orong dan *Praja Mulud*. Sebelum duduk di *berugaq agung*, Melokaq Penguban meletakkan *pajeng agung* ‘payung agung’ di samping *berugaq agung*, kemudian ia mencuci kedua kakinya. Setelah itu, ia pun melapor kepada para tetua Bayan Bat Orong yang sedang duduk di *berugaq agung* bahwa maksud kedatangannya adalah menjemput dan mengiring *Praja Mulud*. Setelah menyampaikan maksud kedatangannya, ia dipersilakan duduk di *berugaq agung*. Ia duduk bersila di sisi timur lantai *berugaq agung* bagian selatan dan berhadapan dengan *penggantal*.¹⁰⁷ Di sisi barat lantai utara *berugaq agung* ada empat pemuda (pada waktu itu semuanya masih sekolah SMA) duduk bersila menghadap timur. Mereka adalah *Praja Mulud* yang akan diiring dan dipayungi oleh Melokaq Penguban. Mereka mengenakan pakaian yang berbeda, dua pemuda yang bagian selatan mengenakan selendang warna merah dan memakai sarung bermotif (campuran corak putih dan merah), sedangkan dua pemuda yang bagian utara mengenakan selendang *rajasa* warna hitam dan memakai *londong abang* ‘sarung merah’. Kami melihat selendang-selendang *Praja Mulud* itu dikenakan dengan salah satu ujung selendang digulung di atas sarung yang diikat atau dililit menggunakan benang putih sebagai ikat pinggang (supaya sarung tidak mudah lepas) dan satu ujung selendang diselempangkan ke bahu bagian kiri sehingga dada bagian kiri tertutup. Keempat pemuda itu merupakan perwakilan dari gubuk yang berbeda, yakni dua pemuda yang berselendang merah adalah perwakilan dari gubuk Bayan Timuq Orong dan gubuk Anyar, sedangkan yang berselendang *rajasa* warna hitam adalah perwakilan dari gubuk Karang Salah dan Bayan Bat Orong. Terkait hal ini, Tetua adat Karang Salah menuturkan bahwa *Praja Mulud* tidak musti diwakili oleh pemuda, tetapi juga bisa diwakili oleh orang dewasa (sangat bergantung pada kesiapan laki-laki dari gubuk-gubuk yang ditunjuk untuk mengeluarkan *Praja Mulud*).

Pada dasarnya, *Praja Mulud* terdiri atas sepasang laki-laki dan sepasang perempuan. Akan tetapi, karena perempuan dipantangkan masuk ke dalam Masjid Kuno sehingga sepasang praja perempuan diganti (diwakili) dengan sepasang laki-laki. Dalam hal ini, untuk

¹⁰⁷ *Penggantal* adalah tetua yang bertugas membuat rias sekaligus sebagai juru rias *Praja Mulud*.

dapat membedakan *Praja Mulud* yang mewakili laki-laki dan perempuan, dapat dilihat pada warna pakaian kedua pasang *Praja Mulud*, yakni sepasang *Praja Mulud* yang mengenakan selendang *rajasa* berwarna hitam dan memakai *londong abang* ‘sarung merah’ sebagai simbol laki-laki dan *Praja Mulud* yang mengenakan selendang warna merah dan memakai *kerèng polèng* ‘sarung bermotif’ sebagai simbol perempuan.

Dalam performansi *Praja Mulud* merepresentasikan pandangan leluhur masyarakat Bayan dalam memahami realitas sebagaimana yang dikatakan oleh Duranti (1997:33), bahwa masyarakat suatu budaya akan memahami realitas dengan mengobjektifkan pemahaman itu ke dalam berbagai wahana, misalnya melalui cerita, pribahasa, mitos, produk artistik, ataupun pertunjukan. Misalnya, dalam memahami realitas perempuan, leluhur masyarakat Sasak Bayan membangun pandangan bahwa hanya perempuan sebagai insan yang mengalami peristiwa haid dalam hidupnya dengan darah haid berwarna merah sehingga warna merah dikekalkan pada selempang merah yang dikenakan oleh *Praja Mulud* yang mewakili perempuan. Selain itu, di balik adanya *Praja Mulud* terdapat pandangan atas keberadaan Nabi Adam dan Siti Hawa.

Terkait hal ini, kami bertanya kepada Kiai Pengulu Bayan: mengapa harus ada laki-laki dan perempuan sebagai *Praja Mulud*? Mengapa *Praja Mulud* itu harus diiring atau diarak ke masjid? Kiai Pengulu menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan (meskipun dalam konteks itu perempuan diwakili oleh laki-laki karena perempuan tidak diperbolehkan masuk Masjid Kuno karena dikhawatirkan ketika berada di Masjid Kuno, seorang wanita keluar darah haid sehingga akan mengotori kesucian masjid) sebagai *Praja Mulud* merupakan gambaran historis kelahiran anak-cucu Nabi Adam A.S di dunia ini termasuk historis kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* yang diciptakan oleh Allah *Subhahanahu wa ta’ala* melalui perantara hubungan antara laki-laki dan perempuan (kecuali Siti Maryam yang diciptakan oleh Allah *Subhahanahu wa ta’ala* dari seorang ibu yang tanpa pernah melakukan hubungan dengan laki-laki: dalam konteks ini, Allah *Subhahanahu wa ta’ala* menunjukkan kekuasaan-Nya bahwa diri-Nya Maha Kuasa menciptakan manusia meskipun tanpa dari unsur sperma manusia yang laki-laki). *Praja Mulud* yang laki-laki sebagai simbol Nabi Adam dan *Praja Mulud* yang perempuan sebagai simbol Siti Hawa. Terkait pertanyaan kedua, Kiai Pengulu menjelaskan bahwa *Praja Mulud* diiring ke masjid sebagai simbol yang meng-

gambarkan bahwa Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* yang lahir dari hasil pernikahan seorang laki-laki (Abdullah) dengan seorang perempuan (Siti Aminah) yang kelahirannya diutus oleh Allah *Subhahanahu wa ta'ala* sebagai rasul yang membawa risalah agama Islam dan masjid adalah simbol tempat ibadah dan tempat syiar Islam.

Berdasarkan penjelasan Kiai Pengulu Bayan di atas, dapat dikatakan bahwa adanya *Praja Mulud* dalam ritual *Mulud Adat* didasarkan atas nilai-nilai Islam, yakni atas cerita tentang Nabi Adam dan Siti Hawa sebagai manusia yang kali pertama diciptakan oleh Allah *Subhahanahu wa ta'ala*: Nabi Adam diciptakan dari tanah, sedangkan Siti Hawa diciptakan dari tulang rusuk Nabi Adam. Kehadiran manusia di dunia ini dalam pandangan Islam merupakan keturunan dari Nabi Adam dan Siti Hawa. Dalam pada itu, penampilan *Praja Mulud* dalam ritual *Mulud Adat* adalah untuk memperkokoh kepercayaan terhadap nenek moyang atau asal-usul kehadiran manusia di muka bumi, termasuk kehadiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* yang pada dasarnya merupakan keturunan Nabi Adam dan Siti Hawa. Dengan kalimat lain, bahwa adanya *Praja Mulud* pada ritual *Mulud Adat* itu dijadikan oleh masyarakat Sasak Bayan untuk melanggengkan nilai-nilai yang termuat dalam ajaran agama Islam utamanya pelanggengan atas kehadiran Nabi Adam dan Siti Hawa sebagai nenek moyang manusia.

Kami kembali menjelaskan tentang kegiatan yang dilakukan di *beruqag agung* Bat Orong. Sesaat setelah Melokaq Penguban duduk di *beruqag agung*, perwakilan Melokaq Pelawangan pun datang dengan pakaian adat lengkap dan terlihat juga di punggungnya terselip keris beserta warangkanya. Sebelum duduk di *beruqag agung*, Melokaq Pelawangan terlebih dahulu mencuci kakinya di fondasi *beruqag agung*, kemudian duduk di samping kanan Melokaq Penguban. Sesaat setelah kehadiran Melokaq Pelawangan, Melokaq Penguban diminta oleh *penggantal* untuk *ngengelat* ‘memasang’ *bebao* ‘kain langit-langit’ di *beruqag agung* (*bebao* yang dipasang berukuran kecil: lebar kira-kira 50 cm dan panjangnya kira-kira 2 meter). Sebelum *bebao* itu dipasang, Melokaq Penguban menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, ita pasang bebao jaga mengagèq dait mepayas Praja Mulud ngangkat sereat Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh semua yang ada di *beruqag agung* itu. Melokaq Penguban pun berdiri memasang *bebao* itu yang dibantu oleh

penggantal di sebelah barat (tampaknya Melokaq Penguban yang bertanggung jawab memasang *bebao* itu). *Bebao* dipasang dengan posisi membujur tepat di atas kepala mereka duduk.



Gambar 160 | Pemasangan *bebao* di Berugaq Agung Bat Orong (Foto: Suliadi)

Setelah pemasangan *bebao*, kami melihat Pembekel Bat Orong, Pemangku Bat Orong, dan beberapa laki-laki dewasa lainnya keluar dari rumah dinas Pembekel Bat Orong dengan membawa tiga bakul nasi, dua baskom berisi *serbuk*. Dua bakul nasi masing-masing diletakkan samping kanan Melokaq Penguban dan perwakilan Melokaq Pelawangan, sedangkan satu bakul nasi lagi diletakkan di lantai *berugaq agung* bagian utara. Satu baskom berisi *serbuk* dan satu nyiru tekot daun pisang berisi garam halus diletakkan di sebelah kiri *penggantal*, sedangkan satu baskom berisi *serbuk* dan dua nyiru tekot daun pisang berisi daging diletakkan di lantai *berugaq agung* bagian utara. Dua orang *praja* diminta oleh *penggantal* untuk menurunkan 2 *ancak* besar dan 8 *ancak* kecil dari balok atas *berugaq agung* (*ancak* dibuat pada pagi hari itu ditaruh di atas balok atas *berugaq agung*). Kedua *ancak* besar diletakkan di depan Melokaq Penguban dan Melokaq Pelawangan, sedangkan *ancak* kecil diletak-

kan di lantai *beruqaq agung* bagian utara (depan *Praja Mulud*). *Penggantal* pun menurunkan *tekot-tekot* daun pisang yang ada di kedua *ancak* besar, kemudian meminta Melokaq Penguban dan Melokaq Pelawangan untuk mulai *mengagèq*¹⁰⁸ (kira-kira pukul 15:30 WITA dan diperkirakan semua gubuk juga sudah mulai *mengagèq* pada waktu itu). Semua *tekot* daun pisang yang diturunkan oleh *penggantal* dari kedua *ancak* besar itu dibawa oleh seorang warga Bat Orong ke dalam rumah dinas Pembekel Bat Orong menggunakan nyiru untuk diisi daging ayam dan daging kambing, kemudian dibawa kembali *beruqaq agung* dan ditaruh di samping kiri *penggantal*.



Gambar 161 | Melokaq Penguban dan perwakilan Melokaq Pelawangan berwudu sebelum *mengageq* (Foto: Suliadi)

Sebelum mulai *mengagèq*, Melokaq Penguban dan Melokaq Pelawangan terlihat memegang *cerek* ‘kendi’ berisi air kemudian membalikkan badan menghadap ke timur yang selanjutnya mereka berwudu menggunakan air di *cerek* ‘kendi’ itu di atas *beruqaq agung*; alasan mereka membalikkan badan dengan menghadap ke timur ketika berwudu adalah (1) mereka duduk di sisi timur lantai *beruqaq agung*; dan (2) supaya air bekas wudu tidak membasahi tikar. Setelah berwudu, mereka pun duduk bersila seperti semula. Setelah diperin-

¹⁰⁸ Kata *mengagèq* merupakan kata bentukan, yakni pelekatan prefiks {*meng-*} + {*agèq*} → {*mengagèq*}. Kata tersebut dipraktikan untuk menjelaskan suatu kegiatan menaruh sajian makanan (nasi dan lauk) di suatu tempat khusus, misalnya di nare ataupun di *ancak*.

tah oleh *penggantal*, mereka pun mulai menyendok nasi di masing-masing bakul yang ada samping kanan mereka dengan menggunakan *sodo*¹⁰⁹ dan menaruh nasi yang disendok ke *ancak-ancak* besar yang ada di hadapan mereka. Satu *ancak* besar diisi oleh Melokaq Penguban dan satu *ancak* besar lagi diisi oleh perwakilan Melokaq Pelawangan. Nasi yang di *ancak* besar itu dibentuk menggunung, tapi tidak terlalu lancip dan sesekali terlihat bagian pinggir-pinggir nasi di *ancak* itu dihaluskan dan diratakan pinggirnya menggunakan punggung *sodo*. Nasi di *ancak-ancak* besar kira-kira cukup satu nare. Setelah ukuran nasi di kedua *ancak* besar itu di rasa cukup, Melokaq Penguban dan perwakilan Melokaq Pelawangan itu pun menaruh *sodo* di bakul nasi karena tugas mereka mengisi *ancak* sudah selesai. Kemudian, kedua *ancak* yang sudah terisi nasi itu diberikan kembang oleh *penggantal*, yakni kembang dengan lauk serbuk di atas gunung nasi, di pinggir-pinggir (keliling) gunung nasi itu ditaruh beberapa *tekot* daun pisang yang berisi daging ayam dan daging kambing (satu *ancak* besar diisi 6 hingga 9 *tekot*) dan ia juga menaruh satu *tekot* daun pisang berisi garam halus di sela-sela kembang hidangan. *Tekot-tekot* daun pisang yang berisi daging ayam dan daging kambing dikenal oleh masyarakat setempat dengan istilah *kembang ageqan* yang berarti ‘hiasan hidangan’. Setelah itu, *penggantal* menutup gunung nasi yang telah dihiasi kembang hidangan dengan menggunakan daun pisang dan di atas daun itu dipasang *remetan* ‘tali bambu’ secara bersilang supaya daun penutup hidangan di *ancak* itu tidak jatuh pada saat di bawa ke masjid. Setelah kedua *ancak* besar itu disisi nasi dan lauk, *penggantal* meminta beberapa laki-laki yang duduk di lantai *beruqaq agung* bagian utara termasuk *Praja Mulud* untuk mulai mengisi *ancak* kecil. Kami melihat sejumlah laki-laki yang mengisi *ancak* kecil itu berbagi tugas: ada yang menyendok nasi di bakul menggunakan *sodo* (kira-kira dua piring) kemudian menaruhnya di setiap *ancak* kecil, ada yang menaruh *serbuk* di atas tumpukan nasi yang ada di *ancak* kecil, ada yang menaruh *tekot* daun pisang yang berisi garam halus (satu *tekot* dalam satu *ancak* dan diletakkan di atas serbuk), dan ada yang bertugas menutup hidangan di *ancak* kecil itu menggunakan daun pisang dan diikat menggunakan *remetan* ‘tali bambu’ secara bersilang. Kami juga melihat, di daun penutup *ancak*, baik di *ancak* besar maupun di *ancak* kecil ditaruh *lekesan* (sirih-pinang) yang

¹⁰⁹ *Sodo* adalah sendok besar terbuat dari kayu yang digunakan untuk menyendok nasi.

digulung kecil menggunakan daun pisang dan diselipkan di tali pengikat penutup *ancak*.¹¹⁰ Setelah semua *ancak* terisi dan ditutup dengan daun pisang, *ancak-ancak* tersebut kemudian diangkat oleh laki-laki yang duduk di lantai utara *berugaq agung* dan diletakkan di atas *terantapan* ‘balok atas’ *berugaq agung* bagian tengah.



Gambar 162 | Pengisian *ancak* besar di Bayan Barat (Foto: Suliadi)

Setelah mengisi *ancak*, dilanjutkan dengan kegiatan *mempayas* (asal kata *payas* yang berarti ‘hias’ yang dilekati prefiks {meng-} sehingga menjadi {meng-} + {payas} → {mempayas} yang berarti ‘menghiasi’ atau disebut juga *menggantal* (asal kata *gantel* yang berarti ‘hias’, sehingga setelah mendapat prefiks {meng-} menjadi {meng-} + {gantel} → *menggantal* yang berarti ‘menghiasi’, yakni mendandani *Praja Mulud* dan Melokaq Penguban. Melokaq Penguban terlihat duduk bersila paling selatan di sisi barat *berugaq agung* dengan menghadap ke timur. Sebelum kegiatan itu dimulai, semua *Praja Mulud* turun dari *berugaq agung* untuk berwudu di teras

¹¹⁰ *Lekesan* yang ditaruh di bagian penutup *ancak* disebut dengan istilah “lukon”

beruqaq agung sebelah tenggara (di tempat itu memang sengaja disiapkan ember besar yang berisi air dan satu sendok untuk dipakai berwudu). Satu per satu *Praja Mulud* itu pun naik ke *beruqaq agung* melalui lantai bagian timur, lalu duduk bersila dengan berjejer meghadap ke timur mengikuti Melokaq Penguban. Urutan mereka duduk dari selatan adalah: Melokaq Penguban, “Praja” perwakilan Timuq Orong, “Praja” perwakilan Anyar, “Praja” perwakilan Bat Orong, dan “Praja” perwakilan Karang Salah.¹¹¹ Di hadapan mereka (sebelah timur) ada *penjeleng*¹¹², *penggantal*, dan satu tokoh Bat Orong. Di depan *penggantal* terdapat dua mangkok kuningan yang berisi kalung hias yang terbuat dari *busung* ‘daun kelapa muda’. Selain itu, ada juga tiga mangkok besar yang berisi air dicampur kembang *jepun* ‘kamboja’ dan kembang *srinata*. Di depan *penjeleng* terdapat tiga buah wadah kecil terbuat dari tempurung kelapa yang berisi minyak *blonyo*.¹¹³

Ketiga *toaq lokaq* ‘tetua’ Bayan Bat Orong tersebut (pimpinannya adalah *penggantal*) merias Melokaq Penguban dan kedua pasang *Praja Mulud*. Sebelum mereka mulai melakukan kegiatan itu, mereka terlebih dahulu berwudu di tempat *Praja Mulud* tadi berwudu, lalu mereka naik ke *beruqaq agung* dan bersila meghadap orang-orang yang akan dirias (Melokaq Penguban dan kedua pasang *Praja Mulud* meghadap timur, sedangkan juru rias meghadap barat). Pertama-tama yang mereka lakukan adalah memegang kening setiap orang yang akan dirias (terlihat juru rias membaca mantra pada saat memegang kening), lalu membuka *sapuq* ‘ikat kepala’ ataupun selempangan *Praja Mulud*. Setelah itu, mereka mengoleskan minyak *blonyo* (disebut juga dengan istilah “membedak”) ke kepala dan rambut, muka, dada, punggung, dan tangan orang yang dirias sehingga badan orang-orang yang dirias itu terlihat basah dan mengkilat. Terkait hal ini, seorang tetua Bat Orong menjelaskan bahwa kegiatan mengoleskan minyak *blonyo* ke orang yang dirias

¹¹¹ Perwakilan gubuk yang mengeluarkan personel untuk “Praja Mulud” dalam setiap pelaksanaan ritual *Mulud Adat* adalah Bayan Barat dan Karang Salah mengeluarkan *Praja Mulud* untuk perwakilan laki-laki, sedangkan *Praja Mulud* untuk perwakilan perempuan akan dikeluarkan oleh Bayan Timur dan Pelabasari-Desa Anyar.

¹¹² *Penjeleng* adalah tetua yang bertugas membuat minyak *blonyo*.

¹¹³ *Blonyo* adalah minyak yang terbuat dari sari-sari santan kelapa tua (disebut kelapa *mareng*) yang dibuat oleh Pemangku atau Melokaq *Penjeleng*. Santan kelapa *mareng* itu dicampur rempah-rempah, seperti kunyit, kencur, dan akar daun tunas malam. Minyak *blonyo* diyakini memiliki daya magis karena di dalamnya ada kekuatan mantra pembuatnya.

dimaksudkan supaya orang yang dirias itu terhindar dari bahaya (mantra) orang jahat. Dalam hal ini, karena minyak *blonyo* sudah didoakan oleh tetua, dipercaya memiliki kekuatan mistis yang dapat menghindarkan orang-orang yang dirias dari gangguan orang jahat selama dalam perjalanan ketika menuju Masjid Kuno. Setelah diolesi minyak *blonyo*, setiap orang yang dirias itu dipasang hiasan kalung yang terbuat dari *busung* 'daun kelapa muda'. Kalung itu dipasang melingkar dari telinga kanan ke telinga kiri sehingga terlihat seperti menggantung di kedua telinga ketika dilihat dari jauh, dan rambut dihiasi dengan kembang *jepun* 'kamboja' dan *srinata*.



Gambar 163 | Kegiatan *mempayas Praja Mulud* (Foto: Suliadi)

Menurut Pembekel Bat Orong, kegiatan merias *Praja Mulud* pada dasarnya adalah tugas dari *penggantal*. Akan tetapi, bisa juga dibantu oleh orang lain, seperti oleh *penjeleng* dan lainnya supaya kegiatan *mempayas* 'merias' *Praja Mulud* cepat selesai sehingga dapat berangkat lebih cepat ke Masjid Kuno.

Setelah selesai *mempayas*, Melokaq Penguban dan kedua pasang *Praja Mulud* itu turun dari *beruqaq agung*, berbaris di dekat pohon jambu sebelah timur *beruqaq agung*. Pimpinan barisan itu adalah

Melokaq Pelawangan¹¹⁴ dan di belakangnya adalah sepasang *Praja Mulud* yang mengenakan selempang warna merah (paling depan membawa *pebuan batun dupa*¹¹⁵ dan yang belakang membawa *pebuan penguinang*), di belakang *Praja Mulud* yang mengenakan selempang warna merah itu adalah Melokaq Penguban yang membawa payung agung (memayungi kedua *Praja Mulud* di depannya), di belakang lagi adalah sepasang *Praja Mulud* yang mengenakan selempang *rajasa* berwarna hitam (satu orang di depan membawa *pebuan batun dupa* dan satu yang di belakang *pebuan penguinang*), di belakang lagi adalah pembawa *cerek* 'kendi', di belakang lagi adalah pembawa *ancak* besar, di belakang lagi ada pembawa *cerek* 'kendi', di belakang lagi ada pembawa *ancak* besar, dan paling belakang adalah 8 orang pembawa *ancak* kecil. Jumlah mereka pada waktu itu (kami hitung mulai dari Melokaq Pelawangan sebagai pemimpin hingga pembawa *ancak*) kira-kira dua puluh orang dan semua laki-laki. Pembawa *ancak* dalam rombongan *Praja Mulud* itu juga termasuk perwakilan dari gubuk Kiai Pengulu. Mereka berangkat dari *berugaq agung* Bayan Barat dan belok kanan di *jalan agung* depan kediaman Pembekel Bat Orong, lalu belok kiri di gang pemisah gubuk Bat Orong dan gubuk Kiai Pengulu. Di ujung gang itu, mereka belok kiri dan berjalan di jalan raya, tetapi tepat di depan gang masuk ke gubuk Bayan Timuq Orong, mereka berhenti menunggu rombongan Pemangku Timuq Orong dan rombongan Kiai Ketif. Kira-kira empat menit kemudian, rombongan Pemangku Timuq Orong dan rombongan Kiai Ketif keluar beriringan dari gang masuk Bayan Timuq Orong dengan pimpinan perwakilan dari Pemangku Bayan Timuq Orong yang mengenakan selempangan kain *rajasa* berwarna hitam dan di dadanya tampak terselip keris, dan kedua tangannya disedapkan di dalam selempangannya. Di belakangnya ada satu lelaki dewasa membawa *cerek* 'kendi', di belakang lagi ada dua belas pemuda membawa *ancak* kecil, di belakang lagi ada lelaki dewasa membawa *cerek* 'kendi' dan di belakangnya ada tiga pemuda membawa *ancak* kecil. Rombongan Pemangku Timuq Orong dan Kiai Ketif itu menempati

¹¹⁴ Sesuai dengan namanya, *pelawangan* berarti 'pembuka pintu'—asal kata *lawang* 'pintu' dan setelah mendapat konfiks {*peng-an*} menjadi {*pelawangan*} yang berarti 'pembuka pintu'. Pada kegiatan mengiring *Praja Mulud*, Melokaq Pelawangan selain menjadi pimpinan rombongan, juga sebagai orang yang harus pertama kali masuk Masjid Kuno (tidak boleh anggota rombongan masuk ke Masjid Kuno sebelum Melokaq Pelawangan).

¹¹⁵ *Pebuan batun dupa* adalah sebuah wadah yang berisi *kepeng bolong* atau disebut juga dengan istilah *jinah*. *Pebuan batun dupa* juga diisi kemenyan.

barisan di belakang rombongan Melokaq Pelawangan. Kini semuanya berjalan beberapa meter ke utara dan berhenti lagi di timur gubuk Karang Salah karena rombongan pembawa *ancak* dari gubuk Karang Salah ikut masuk barisan dan menempati posisi di belakang rombongan Rombongan Pemangku Timuq Orong dan Kiai Ketif. Rombongan Karang Salah pada waktu itu semuanya pemuda dengan pimpinan memakai selempangan rajasa berwarna hitam dan membawa *cerek* 'kendi', sedangkan di belakangnya ada dua belas pemuda membawa *ancak* kecil.



Gambar 164 | Rombongan *praja* ketika berada di timur Gubuk Karang Salah (foto: Suliadi)

Perlu kami jelaskan bahwa pada waktu rombongan pengiring *Praja Mulud* berbaris di timur gubuk Karang Salah, suasana di sepanjang jalan raya itu sangat ramai (ada ratusan orang). Kendaraan roda dua dan roda empat yang datang dari arah selatan dan utara dihentikan sesaat oleh warga setempat dan polisi demi menjaga keselamatan rombongan pengiring *Praja Mulud* (setelah rombongan pengiring *Praja Mulud* melewati jalan raya, maka semua pengendara diizinkan kembali untuk lewat). Hal menarik yang terlihat dari rombongan pengiring *Praja Mulud* itu adalah barisan mereka terlihat elok, semua memakai *sapug* 'ikat kepala' dan *londong abang* 'sarung merah' (kecuali *Praja Mulud* dan Melokaq Pengubun yang tidak memakai *sapug* 'ikat kepala' dan sepasang *Praja Mulud* perwakilan perempuan memakai sarung bercorak atau yang sering disebut *kerèng poleng*). Pimpinan pengiring *Praja Mulud* itu (perwakilan Melokaq Pelawangan) berjalan dengan bersedakap (kedua tangan di atas pusar: tangan kanan memegang pergelangan tangan kiri); *Praja Mulud* juga tampak membawa *pebuan batun dupa* dan *pebuan penginang* dengan posisi tangan kiri di bawah (tangan kiri *Praja Mulud* tidak terlalu kelihatan karena tertutup dengan selempang yang mereka kenakan) dan tangan kanan di atas memegang permukaan benda yang dibawa, dan begitu juga dengan pembawa *ancak* kecil yang meletakkan tangan kiri di bawah benda yang dibawa dan tangan kanan diletakkan di atas; pembawa *cerek* 'kendi' pun terlihat menyangga *cerek* 'kendi' dengan tangan kiri dan memegang leher *cerek* 'kendi' menggunakan tangan kanan; dan pembawa *ancak belèq* 'ancak besar' semuanya (empat orang) memakai selempangan rajasa berwarna hitam dan terlihat memosisikan kedua tangan mereka (untuk satu *ancak* besar dibawa oleh dua orang: satu di depan dan satu di belakang) di atas kedua bahu untuk menyangga kedua *pelemban* 'tandu' *ancak* besar. Tampaknya posisi tangan yang dipertunjukkan oleh rombongan yang membawa peranti-peranti itu menunjukkan etika bahkan estika. Sebagai etika, performansi yang demikian itu merupakan gambaran bahwa ketika memberikan makanan kepada orang lain, tidak boleh menggunakan tangan kiri karena tangan kiri sering digunakan untuk hal-hal yang kotor, seperti digunakan pada saat cebok. Atas dasar itu, tangan kanan menjadi sangat berharga dalam memberi dan menerima sesuatu untuk dan oleh orang lain. Oleh karena itu, apabila seseorang memberikan sesuatu, baik memberi makanan maupun lainnya kepada orang lain dengan menggunakan tangan kiri, maka tindakan itu bisa dianggap sebagai penghinaan oleh penerima. Sebaliknya, tangan kanan

sengaja diposisikan di atas *ancak*, *pebuan batun dupa*, *pebuan peng-inang* ataupun dipakai untuk memegang leher *cerek* ‘kendi’ supaya tangan kanan itu yang digunakan dalam memberikan peranti yang dibawa kepada tokoh-tokoh yang ada di Masjid Kuno. Hal ini bisa dibayangkan seandainya peranti-peranti yang dibawa itu diberikan kepada tokoh-tetua adat yang ada di Masjid Kuno dengan menggunakan tangan kiri, maka tidak hanya dianggap sebagai tindakan penghinaan, tetapi juga dianggap sebagai merusak kesakralan ritual karena dengan perbuatan seperti itu dapat mencederai tatanan batin orang yang diberi, padahal dalam acara itu tidak boleh membuat siapa pun merasa tersinggung karena ritual itu merupakan ritual suci, maka batin semua orang pun juga harus dijaga kesuciannya. Semua pengiring *Praja Mulud* itu berjalan sangat apik dan terlihat bersungguh-sungguh dengan pandangan fokus ke depan dan tidak ada yang berbicara yang seakan-akan apabila berbicara pada saat itu adalah perbuatan keliru karena dipandang dapat merusak kesakralan sebuah ritual.

Apabila kita tidak memahami konsep yang tersembunyi di balik cara membawa peranti-peranti yang dibawa ke Masjid Kuno oleh rombongan pengiring *Praja Mulud* itu, maka sepintas kita akan berpikir bahwa peranti-peranti itu bisa saja dibawa dengan sembarang cara, misalnya ditenteng atau dijunjung. Akan tetapi, kalau cara demikian yang dilakukan, maka akan membuat pengiring itu tidak indah di lihat. Oleh sebab itu, cara membawa peranti-peranti dengan menaruh tangan kanan di atas dan tangan kiri di bawah peranti yang dibawa selain menunjukkan etika, juga menunjukkan estetika supaya terlihat indah, rapi, dan dapat memanjakan mata setiap orang yang melihat.

Untuk diketahui, pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2019, rombongan *Praja Mulud* yang dipimpin oleh Melokaq Pelawangan memasuki area wilayah masjid kuno dengan melewati jalan agung di sebelah selatan tembok pintu gerbang masjid. Akan tetapi, tampaknya jalan itu bukan satu-satunya jalan yang harus dilewati rombongan *Praja Mulud* ketika memasuki area masjid. Selain jalan itu, rombongan *Praja Mulud* juga kadang-kadang masuk ke area Masjid Kuno melalui pintu gerbang masjid, seperti yang diperlihatkan pada perayaan ritual *Mulud Adat* tahun 2021.



Gambar 165 | Rombongan *Praja Mulud* memasuki kawasan selatan Masjid Kuno
(Foto: Suliadi)



Gambar 166 | Rombongan pengiring *Praja Mulud* tiba di Masjid Kuno (Foto: Suliadi, 2020)

Suasana di *bencingah* ‘halaman’ bagian timur, barat, utara, dan selatan Masjid Kuno pada waktu kedatangan *Praja Mulud* itu sangat ramai. Laki-laki dan perempuan, baik anak-anak, pemuda maupun orang dewasa tumpah ruah di tempat itu. Alunan musik *gendang gerantung* menambah kemeriahan kegiatan pada sore itu. Di barat laut Masjid Kuno terlihat rombongan pembawa *ancak* dari gubuk Karang Bajo, termasuk juga pembawa *ancak* perwakilan Kiai Lebè yang dipimpin oleh Pembekel Karang Bajo dan perwakilan Kiai Lebè. Dalam hitungan kami pada waktu itu, rombongan dari Karang Bajo berjumlah lebih dari dua puluh (20) orang. Posisi paling depan yang merupakan pimpinan mereka adalah perwakilan Melokaq Gantungan Rombong, Pembekel Karang Bajo, satu laki-laki pembawa *cerek* ‘kendi’, 12 belas pemuda pembawa *ancak* kecil, satu pemuda membawa *cerek* ‘kendi’, di belakang lagi ada beberapa pemuda membawa *ancak* kecil dan paling belakang ada satu laki-laki dewasa yang menjunjung satu sebuah bakul yang berisi *ancak* kecil (yang terakhir ini merupakan *ancak* dari Kediaman Kiai Lebè), dan paling belakang ada beberapa orang dari gubuk Karang Bajo yang tidak membawa apa-apa juga ikut masuk Masjid Kuno sebagai pengiring. Untuk diketahui, rombongan pembawa *ancak* dari gubuk Karang Bajo tidak ikut mengiring *Praja Mulud* dari Bayan Bat Orong, tetapi rombongan itu langsung berangkat dari gubuk Karang Bajo menuju Masjid Kuno. Akan tetapi, dalam pengamatan kami, meskipun mereka datang lebih awal daripada *Praja Mulud* yang diiring oleh pembawa *ancak* dari Bat orong, mereka tidak langsung masuk Masjid Kuno, tetapi mereka tetap menunggu kedatangan “*Praja Mulud*”. Mereka menunggu di sisi utara Masjid Kuno dan mereka akan masuk masjid dengan mengikuti barisan di belakang rombongan pembawa *ancak* dari gubuk Karang Salah.

Rombongan *Praja Mulud* yang dipimpin oleh Melokaq Pelawangan ketika tiba di depan masjid, satu per satu langsung mencuci kaki dengan air yang ada di gentong. Setiap yang akan memasuki masjid, ada seorang pemuda yang mengambilkan air di gentong menggunakan gayung yang terbuat dari tempurung kelapa, kemudian pemuda itu menyiramkan air yang ia ambil dari gentong ke kaki setiap pembawa *ancak* yang akan masuk ke masjid. Apabila air di gentong itu mau habis, maka air yang ada di jerigen (jerigen yang berisi air sudah disiapkan sebelum kedatangan *Praja Mulud*). Ketika selesai mencuci kaki, maka setiap pembawa *ancak* langsung masuk ke masjid dengan cara menunduk di pintu masuk.



Gambar 167 | Pimpinan rombongan *Praja Mulud* memasuki Masjid Kuno (Foto: Suliadi)



Gambar 168 | Pembawa *ancak* besar masuk ke Masjid Kuno (Foto: Suliadi)



Gambar 169 | Rombongan pembawa *ancak* memasuki Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Sekarang, kami jelaskan tentang Melokaq Penguban ketika tiba di Masjid Kuno. Ia adalah satu-satunya pengiring *Praja Mulud* yang tidak ikut masuk ke masjid. Ketika tiba di masjid, ia naik ke fondasi depan pintu Masjid Kuno. Ia berdiri menghadap selatan dengan tetap memegang gagang *pajeng agung* ‘payung agung’ untuk memayungi setiap *Praja Mulud* dan pembawa *ancak* yang masuk ke masjid, mulai dari Melokaq Pelawangan (pimpinan rombongan), kedua pasang *Praja Mulud*, dan semua pembawa *ancak*. Setelah semua rombongan pembawa *ancak* dari semua gubuk masuk masjid, ia pun pindah ke area bagian selatan (tepatnya di selatan pohon *jepun* ‘kamboja’ tempat gentong). Di tanah fondasi yang agak miring itu, ia duduk bersila di atas seongkah batu yang lumayan datar dengan menghadap ke arah barat laut searah pojok tiang belakang masjid bagian selatan. Ketika duduk, ia dikerumuni oleh sejumlah masyarakat terutama oleh anak laki-laki dan perempuan untuk mengambil *kembang jepun* (bunga kamboja) dan *kembang srinata* di tubuhnya.¹¹⁶

¹¹⁶ Banyak anak-anak dan pemuda bahkan orang dewasa mengambil *kembang jepun* ‘kamboja’, *kembang srinata*, dan hiasan dari busung ‘daun kelapa muda’ dari tubuh Melokaq Penguban. Hal itu dilakukan karena semua hiasan yang

Ujung bawah gagang *pajeng agung* ‘payung agung’ di letakkan di perutnya bagian bawah dan sesekali terlihat diletakkan di tanah. *Pajeng agung* ‘payung agung’ itu diposisikan agak miring ke arah masjid. Ketika rombongan *Praja Mulud* yang dipimpin oleh Melokaq Pelawangan keluar dari masjid, ia pun mengiring *Praja Mulud* untuk kembali ke gubuk Bayan Bat Orong.



Gambar 170 | Melokaq Penguban di Masjid Kuno (Foto: Suliadi)

Di sini kami perlu jelaskan bahwa sebelum rombongan *Praja Mulud* atau rombongan pembawa *ancak* masuk ke Masjid Kuno, di dalam masjid itu sudah berkumpul Kiai Kagungan (Pengulu, Lebè, dan Ketif). Mereka duduk bersila dengan berjejer menghadap ke timur di depan mimbar masjid. Kiai Pengulu duduk tepat di depan mimbar masjid dan di sebelah kanannya ada Kiai Lebe dan Kiai Ketif.

melekat pada tubuh Melokaq Penguban itu diyakini mengandung daya magis karena telah dicampur oleh juru rias dengan minyak *blonyo*: bisa dipakai untuk obat bahkan bisa dijadikan untuk pelet wanita. Atas dasar itulah, anak-anak, para pemuda, dan orang dewasa mengambil hiasan-hiasan itu dari tubuh Melokaq Penguban: ada yang mengambil menggunakan tangan, dan ada yang mengambil menggunakan gigi dengan syarat kembang yang diambil dengan gigi itu tidak boleh jatuh ke tanah (cara yang kedua ini dianggap lebih mujarab).

Rombongan Praja Mulud yang dipimpin oleh Melokaq Pelawangan masuk masjid. Satu persatu anggota rombongan itu bersalaman dengan para Kiai Kagungan, kemudian duduk menghadap ke barat (berhadapan dengan para kiai Kagungan). Cara mereka bersalaman adalah dengan cara duduk bersila tepat di hadapan para Kiai Kagungan yang akan disalami. Apabila sudah bersalaman dengan salah satu kiai, maka akan pindah dan bersila tepat di hadapan kiai berikutnya untuk bersalaman, kemudian akan duduk membentuk saf di belakang *Praja Mulud*.

Lebih rincinya, perlu kami jelaskan di sini tentang hal yang dilakukan oleh pembawa *ancak* di dalam masjid. Pertama-tama, pimpinan rombongan, yakni Melokaq Pelawangan bersalaman dengan para Kiai yang diikuti oleh Praja Mulud (dupa dan pebuan *penginang* yang dibawa oleh Praja Mulud diletakkan di depan Kiai Pengulu pada saat hendak bersalaman), kemudian setelah bersalaman dengan semua Kiai, mereka pun duduk menghadap ke barat atau berhadapan dengan Kiai Kagungan (kira-kira jarak antara Kiai Kagungan dengan Melokaq Pelawangan dan Praja Mulud adalah satu meter): Melokaq Pelawangan duduk tepat di depan Kiai Pengulu dan diikuti oleh Praja Mulud (Praja Mulud duduk di sebelah kiri Melokaq Pelawangan). Setelah Melokaq Pelawangan dan Praja Mulud duduk, kemudian diikuti oleh pembawa *cerek* 'kendi' dan *ancak*. Pembawa *ancak beleq* '*ancak besar*' yang pertama meletakkan *ancak beleq* '*ancak besar*' itu tepat di depan Kiai Pengulu, kemudian bersalaman dengan para Kiai Kagungan. *Ancak beleq* '*ancak besar*' yang kedua tidak diletakkan di depan Kiai Kagungan, tetapi di letakkan di sebelah kiri Kiai Pengulu, tepatnya di utara podium mimbar masjid (*ancak besar* di taruh di utara masjid karena di sana akan duduk satu orang tetua perwakilan Pemangku Bayan Timur dari golongan Raden). Setelah pembawa kedua *ancak beleq* '*ancak besar*' yang kedua itu menaruh *ancak* yang mereka bawa, mereka pun bersalaman dengan semua Kiai Kagungan dan duduk bersap di belakang Praja Mulud. Setelah pembawa *cerek* 'kendi' dan pembawa *ancak beleq* '*ancak besar*' itu duduk, kemudian setiap petugas yang membawa *ancak beriq* '*ancak kecil*' menaruh *ancak* di depan masing-masing Kiai Kagungan, kemudian bersalaman dan langsung duduk mengikuti sap-sap temannya yang sudah duduk. Dalam konteks ini, cara petugas menaruh *ancak beriq* '*ancak kecil*', yakni apabila petugas pertama menaruh *ancak* di depan Kiai Pengulu, maka petugas berikutnya menaruh *ancak* di depan Kiai Lebe, petugas berikutnya menaruh *ancak* di depan Kiai Ketif, petugas berikutnya menaruh *ancak* di sebelah kanan Kiai Ketif (ada tiga baris

ancak kecil yang ditaruh di sebelah Kanan Kiai Ketif karena di sebelah kanan Kiai Ketif itu akan diisi oleh satu tetua perwakilan Bayan Barat dan dua tetua perwakilan Melokaq Gantungan Rombong atau perwakilan gubuk Karang Bajo), yang berikutnya akan menaruh *ancak* di atas *ancak* besar yang ada di utara podium atau yang ada di sebelah kiri Kiai Pengulu. Proses seperti itu dilakukan hingga pembawa *ancak beriq* '*ancak* kecil' yang terakhir. Tetua perwakilan Pemangku Bayan Timur dan perwakilan Melokaq Gantungan Rombong atau perwakilan gubuk Karang Bajo ketika telah memasuki masjid (awalnya mereka bergabung dalam barisan pembawa *ancak*), setelah bersalaman dengan Kiai Kagungan, mereka pun langsung duduk di posisi yang telah ditentukan, yakni perwakilan Pemangku Bayan Timur duduk di sebelah kiri Kiai Pengulu atau tepatnya di depan *ancak* besar dan dua orang perwakilan Melokaq Gantungan Rombong atau perwakilan gubuk Karang Bajo duduk di sebelah kanan Kiai Ketif. Perwakilan Pemangku Bayan Timur dan Melokaq Gantungan Rombong atau perwakilan gubuk Karang Bajo pada saat berada dalam barisan pembawa *ancak*, mereka merupakan pimpinan rombongan pembawa *ancak* dari gubuk masing-masing sehingga pada saat mereka duduk di masjid, mereka pun disalami oleh pembawa *ancak* kecil, terutama oleh pembawa *ancak* yang tadinya berada di belakang mereka pada saat memasuki masjid.

Setelah semua pembawa *ancak* itu memasuki masjid atau tepatnya setelah semua personel pembawa *ancak* itu duduk di dalam masjid, Melokaq Pelawangan yang merupakan pimpinan rombongan *Praja Mulud* kemudian meminta Kiai Pengulu untuk memulai acara dzikir dan doa bersama dengan menuturkan kalimat berikut.

Silaq Kiai Pengulu, silaq Kiai Lebè, Silaq Kiai Ketif, Silaq Raden, Silaq Pembekel, Silaq Toaq Lokaq Sami. Aku suruqang isiq Raden Bat Orong, Raden Timuq Orong, Amaq Pengulu, Amaq Lebè, Amaq Ketif, Pembekel Karang Bajo peruakan nasiq ancak mulud ngangkat sereat Nabi Muhammad. Lan semalih ampoq, siq kute keras penyakit roga timuq, bat, lauq, daya agin dasida siq Kuasa jangkayangnya. Lan semalih ampoq, kami tunas lolo, buaq tetaletan guna mandi berkat doa Kiai Pengulu, Lebe, Ketif. Silaq terima tanggap!"

'Silakan, Kiai Pengulu; silakan, Kiai Lebè; silakan, Kiai Ketif; silakan, Raden; silakan, Pembekel; silakan, tetua semuanya. Saya disuruh oleh Raden Bat Orong, Raden Timuq Orong, Amaq Pengulu, Amaq Lebè, Amaq Ketif, Pembekel Karang Bajo

membawa nasi *ancak* dalam rangka memperingati Maulid Nabi Muhammad. Selain itu juga, karena begitu kerasnya penyakit yang ada di bumi bagian timur, barat, utara, dan selatan semoga Dia Yang Maha Kuasa mengangkatnya. Selain itu juga, kami memohon kepada Dia Yang Maha Kuasa supaya memelihara tanaman, baik pohonnya maupun buahnya supaya bertahan (tidak gugur), melalui keberkahan doa Kiai Pengulu, Kiai Lebè, Kiai Ketif. Mohon terima permohonan ini!’

Setelah Melokaq Pelawangan menuturkan kalimat tersebut, kemudian dijawab dengan serentak oleh Kiai Kagungan dan tetua-tetua lainnya yang duduk di depan dengan menuturkan kata “*silaq*” ‘mari’.

Pada tuturan di atas, setidaknya ada dua hal yang disampaikan oleh Melokaq Pelawangan. *Pertama*, ia sebagai pemimpin rombongan *Praja Mulud* dan rombongan pembawa *ancak* datang ke masjid karena sebelumnya telah disuruh oleh para tetua adat dari masing-masing gubuk. *Kedua*, ia menyampaikan permohonan kepada Kiai Pengulu, Kiai Lebè, dan Kiai Ketif untuk memimpin doa kepada Allah *Subhahanahu wa ta’ala* supaya segala penyakit dijauhkan dan diangkat dari permukaan bumi serta semua tanaman yang telah ditanam dipelihara, baik pohonnya maupun buahnya.

Setelah Melokaq Pelawangan menuturkan kalimat di atas, Kiai Pengulu mulai membakar kemenyan yang ada di dupa yang dibawa oleh *Praja Mulud* (kemenyan dibakar dengan nyala api *jojor lilit*: Kiai Pengulu mengambil *jojor lilit* di sebelah kirinya untuk membakar kemenyan. Setelah itu, ia dan Kiai Kagungan lainnya beserta tetua-tetua yang duduk di depan mulai membaca ayat-ayat pendek Alquran, yakni diawali dengan membaca surat Al-fatihah, Al-Ikhlas, Al-A’la, Ad-Duha, At-Takasur, Al-Kafirun, Al-Falaq, An-Nas, dan Al-Baqarah ayat 1-5. Setelah membaca ayat-ayat tersebut, Kiai Pengulu menyuruh Kiai Ketif membaca doa maulid yang kemudian diamini oleh semua orang yang ada di dalam masjid.¹¹⁷

Setelah Kiai ketif membaca doa, Kiai Pengulu pun meminta para kiai dan tetua-tetua lainnya untuk mencicipi nasi pada *ancak* yang ada di depan mereka masing-masing dengan menuturkan kalimat “*Silaq Kiai Lebè, silaq Kiai Ketif, silaq Raden Timuq Orong, Raden Bat Orong, silaq Toaq Lokaq Karang Bajo, silaqta wajibin sami silaq*” ‘silakan, Kiai Kiai Lebè, Kiai Ketif, Raden Timuq Orong, Raden Bat Orong, Tetua Karang Bajo, mari kita mulai makan bersama, mari!’.

¹¹⁷ Doa Maulid yang dibaca adalah dalam bentuk tulisan arab yang ditulis pada sebuah buku.

Kemudian dijawab dengan serentak oleh Kiai Lebè, Kiai Ketif dan tetua-tetua lainnya yang duduk di depan dengan menuturkan kata “*silag*” ‘mari’. Mereka pun memulai mencicipi satu persatu hidangan nasi yang ada di setiap *ancak*. Apabila telah mencicipi nasi di satu *ancak*, maka dipindahkan ke sebelah kiri ataupun ke sebelah kanan, kemudian kembali mencicipi nasi yang ada pada *ancak* lainnya hingga *ancak* yang ada di hadapan masing-masing habis (kecuali *ancak* besar tidak dipindahkan oleh Kiai Pengulu dan Raden Bayan Timur). Kiai Pengulu dan Raden Bayan Timur pertama-tama mencicipi nasi yang ada di *ancak* besar, kemudian dilanjutkan mencicipi nasi yang ada di *ancak* kecil, sedangkan yang lainnya hanya mencicipi nasi yang ada pada *ancak* kecil karena memang mereka tidak disuguhkan *ancak* besar.

Setelah Kiai Pengulu mengucapkan kalimat “*silagta wajibin sami silag*” ‘mari kita mulai makan bersama, mari!’ dan dijawab “*silag*” ‘mari’ oleh tetua-tetua lainnya, maka Kiai Kagungan dan tetua lainnya itu langsung mencuci tangan dengan air *cerek* ‘kendi’ yang ada di depan masing-masing. Mereka pun menunjukkan etika makan yang mungkin jarang ditemukan di daerah lain, yakni mereka mengawali makan nasi yang ada di *ancak* dengan menggunakan tiga jari tangan (ibu jari, telunjuk, dan jari tengah) sebanyak tiga kali suapan, dan itu pun dalam satu suap hanya memakan satu butir nasi.¹¹⁸ Setelah menyuapkan nasi sebanyak tiga kali suapan dengan tiga jari, Kiai Pengulu menuturkan kalimat lagi, yakni “*silag belèqang sami, silag*” ‘mari besarkan semuanya, mari’. Maksud kalimat tersebut adalah Kiai Pengulu mengajak Kiai Lebe, Kiai Ketif, dan tetua lainnya untuk makan dengan cara biasa (dengan lima jari). Setelah Kiai Pengulu menuturkan kalimat tersebut, maka semuanya pun makan dengan cara biasa. Saya melihat, setiap orang hanya memakan beberapa suap (dua suap atau tiga suap bahkan ada juga yang

¹¹⁸Berdasarkan hasil wawancara dengan Kiai Pengulu Bayan, bahwa setelah membaca doa sebelum makan, maka diawali memakan nasi yang ada di *ancak* itu dengan tiga jari dalam tiga kali suapan (sebutir nasi untuk sekali suap). Niat dalam setiap menyuapkan sebutir nasi berbeda-beda, yakni pada suap pertama dengan kalimat niat “*Bismillah Baginda Allah*”, suap kedua dengan kalimat “*Bismillah Baginda Muhammad*”, dan suap ketiga dengan kalimat “*Bismillah Baginda Adam*”. Lebih lanjut dijelaskan bahwa makna ketiga kalimat niat tersebut sangat berkaitan (tidak terpisahkan) yang memberikan kesadaran bagi setiap orang yang makan bahwa makanan apa pun yang ia makan termasuk nasi merupakan ciptaan dan karunia yang diberikan Allah SWT yang semuanya diciptakan oleh Allah SWT dari Nur Muhammad dan semua makanan itu dimakan oleh Nabi Adam dan keturunannya.

sesuap) nasi di setiap *ancak* yang ada di depan mereka. Setiap selesai makan nasi pada satu *ancak*, maka dilanjutkan dengan makan nasi pada *ancak* lainnya.

Setelah selesai *meriap* ‘makan’, rombongan-rombongan pembawa *ancak* pun keluar dengan teratur dari Masjid Kuno. Sebelum keluar, mereka bersalaman dengan Kiai Kagungan dan tetua-tetua lainnya yang ada di depan. Rombongan yang kali pertama keluar adalah rombongan yang paling terakhir masuk dan yang terakhir keluar adalah rombongan yang kali pertama masuk: rombongan Karang Bajo, diikuti rombongan karang Salah, diikuti rombongan Timuq Orong, dan terakhir rombongan Bat Orong serta Praja Mulud.

Pada saat Keluar dari masjid, terlihat rombongan pembawa *ancak* dari Karang Bajo diiring musik *gendang gerantung* yang dibawa oleh beberapa pemuda dari Karang Bajo. Selain itu, terlihat juga Melokaq Penguban yang membawa *pajeng agung* ‘payung agung’ bangun dari tempat duduknya setelah *Praja Mulud* keluar dari masjid, ia pun mengiring Praja Mulud pulang ke Bayan Bat Orong.

Dari sejumlah rombongan pembawa *ancak* yang keluar dari masjid, ada beberapa perwakilan dari masing-masing gubuk, yakni gubuk Kiai Pengulu, gubuk Bat Orong, gubuk Timuq Orong, dan gubuk Karang Bajo tetap bersama Kiai Pengulu di dalam masjid karena mereka akan melakukan kegiatan *melusut*.¹¹⁹ Setiap perwakilan gubuk tersebut membuka *sinjang* dan *bebao*. Kain *sinjang* dan kain *bebao* yang telah dibuka itu kemudian dimasukkan ke *keben* masing-masing gubuk (*keben* ditaruh di dalam masjid sejak dilakukan kegiatan *memajang* dan *ngengelat*). Setiap perwakilan gubuk yang selesai *melusut* langsung keluar dari masjid dan pulang ke gubuk masing-masing (tidak saling tunggu). Kami melihat Kiai Pengulu beserta dua pemuda perwakilan gubuk Kiai Pengulu paling terakhir keluar dari masjid karena mereka harus menggulung tali tasik yang telah digunakan sebagai pelafon *bebao*. Kira-kira pukul 17:40 WITA, Kiai Pengulu keluar dari masjid dan pintu masjid pun digembok. Pada waktu itu, ratusan orang yang tadinya ramai menyaksikan *Praja Mulud* pun bubar meninggalkan *bencingah* ‘halaman’ Masjid Kuno.

Setelah semua rombongan pembawa *ancak* kembali ke gubuk masing-masing, terlihat di setiap gubuk dilakukan kegiatan *meriap* ‘makan’. Di gubuk-gubuk yang ada di selatan Masjid Kuno, khususnya di gubuk Kiai Pengulu dilakukan kegiatan *periapan*

¹¹⁹ *Melusut* adalah kegiatan membuka *pajangan* dan *bebao*.

‘makan’ dengan mengundang beberapa tetua dari gubuk-gubuk lainnya, sedangkan di gubuk Bat Orong hanya mengundang Kiai Pengulu. Di gubuk Kiai Ketif, Timuq Orong, dan Karang Salah hanya dilakukan acara *meriap* ‘makan’ biasa, yakni bersama para pembawa *ancak*, keluarga, dan kerabat.

Di gubuk Kiai Pengulu, kegiatan *meriap* ‘makan’ dimulai setelah magrib. Sebelum tamu undangan datang, Kiai Pengulu dan beberapa orang yang ada di gubuk Kiai Pengulu saat itu mempersiapkan segala keperluan untuk menjamu tamu undangan, termasuk mempersiapkan nasi, lauk, *ceret* ‘kendi’, *kocor* ‘teko’, *pebuan penguinang*, *dupa*, dan rokok. Nasi disajikan pada piring dan lauk disajikan pada cawan yang kemudian ditaruh di atas *sampaq*. Kira-kira ada tujuh *sampaq* yang diisi dengan nasi dan lauk. Nasi dan lauk yang ada di *sampaq* itu ditutup dengan kudung yang kemudian disimpan di rumah dinas Kiai Pengulu. Dupa, rokok, dan *pebuang penguinang* ditaruh di *beruqaq*. Sesaat sebelum tamu undangan datang, Kiai Santri diminta oleh Kiai Pengulu naik ke *beruqaq* untuk menyambut tamu undangan. Kiai Santri itu berpakaian adat lengkap, yakni mengenakan baju putih, *sapuaq* ‘ikat kepala’ berwarna putih, dan *londong abang* ‘sarung tenun merah’. Sebelum naik ke *beruqaq*, ia mencuci kakinya di sebelah utara *beruqaq* atau di dekat pintu *ider-ider* ‘kain penutup *beruqaq*’. Di utara *beruqaq* itu sudah disiapkan air menggunakan ember. Air di ember sengaja disiapkan di tempat itu untuk digunakan oleh para tamu undangan untuk mencuci kaki sebelum naik ke *beruqaq*.¹²⁰ Sesaat setelah Kiai Santri naik ke *beruqaq agung*, tamu undangan pun mulai berdatangan, seperti perwakilan Pemangku Bayan Timur, perwakilan Bayan Barat, Kiai Ketif, perwakilan Kiai Lebè, perwakilan pembekel Karang Bajo, dan beberapa perwakilan *toaq lokaq* ‘tetua’ Karang Bajo. Setiap tamu undangan yang datang terlihat mencuci kaki sebelum naik ke *beruqaq agung*. Setelah itu, akan naik ke *beruqaq* melalui pintu *ider-ider* ‘kain penutup *beruqaq*’ di bagian utara (di dekat mereka mencuci kaki). Setiap tamu undangan yang akan naik ke *beruqaq* terlihat menundukkan kepala tepat di depan *ider-ider* ‘kain penutup *beruqaq*’ sebagai bentuk penghormatan terhadap tempat yang akan ditempati duduk, kemudian memberi salam dan langsung naik ke *beruqaq*. Setiap tamu undangan yang naik ke *beruqaq* akan

¹²⁰Ember diletakkan di atas *rantok*. Di gubuk Kiai Pengulu, *rantok* memang diletakkan di utara *beruqaq agung*, baik sebelum maupun sesudah melakukan kegiatan *menutu* ‘menumbuk’. *Rantok* itulah yang dijadikan sebagai tangga naik ke *beruqaq agung* oleh tamu undangan ketika melakukan kegiatan *meriap* ‘makan’.

bersalaman dengan tamu yang sudah datang lebih awal, kemudian mengambil tempat duduk: saat melakukan pengamatan pada perayaan *Mulud Adat* tahun 2021, perwakilan Pemangku Timuq Orong duduk paling selatan di sisi kiri *beruqaq* dan di samping kanannya duduk beberapa tamu undangan lainnya, sedangkan perwakilan Kiai Lebè duduk di ujung selatan sisi kanan *beruqaq* (duduk berhadapan dengan perwakilan Pemangku Timuq Orong), Kiai Ketif duduk di samping kiri perwakilan Kiai Lebè. Kiai Santri yang merupakan perwakilan Kiai Pengulu duduk di samping kiri Kiai Ketif.



Gambar 171 | Tamu undangan naik ke *Beruqaq* Kiai Pengulu dengan mencuci kaki terlebih dahulu (Foto: Suliadi)

Setelah semua tamu undangan datang, Kiai Pengulu meminta para pemuda (ada juga orang dewasa) yang merupakan keturunannya untuk mengambil nasi di *sampaq* yang sudah disiapkan. Sejum-

lah laki-laki pun memasuki rumah dinas Kiai Pengulu untuk mengambil hidangan pada *sampaq*. Selain membawa *sampaq*, di antara mereka juga ada yang membawa beberapa *cerek* ‘kendi’ dan *kocor* ‘teko’. Mereka berbaris dengan apik, paling depan adalah ada satu orang membawa *cerek* ‘kendi’, kemudian di belakangnya ada enam orang membawa *sampaq*, di belakangnya lagi ada dua orang yang membawa *cerek* ‘kendi’, di belakangnya lagi ada satu orang membawa *sampaq*, dan tiga orang membawa *kocor* ‘teko’. Dari rumah dinas Kiai Pengulu, Mereka berjalan keluar melewati *jebak* ‘pintu gerbang’ bagian utara, kemudian belok kanan menuju *bencingah* ‘halaman’ *berugaq* bagian utara. Diantara mereka, hanya satu orang yang naik ke *berugaq*, yakni pembawa *cerek* ‘kendi’ yang pertama, sedangkan yang lainnya hanya berada di bawah. Setelah pembawa *cerek* ‘kendi’ yang pertama itu naik ke *berugaq*, ia pun lansung meletakkan *cerek* ‘kendi’ yang ia bawa di lantai *berugaq* paling selatan atau tepatnya di depan perwakilan Kiai Lebè. Kemudian ia berkali-kali kembali ke lantai *berugaq* bagian utara (ke depan pintu *ider-ider*) untuk mengambil *sampaq* ataupun yang lainnya hingga semua yang dibawa oleh rombongannya itu habis dinaikkan ke *berugaq*. *Sampaq*, *cerek* ‘kendi’, dan *kocor* ‘teko’ dijejerkan di tengah-tengah lantai *berugaq* mengikuti panjangnya lantai *berugaq* atau diletakkan di hadapan para tamu undangan (satu *sampaq* untuk sepasang tamu undangan, yakni satu tamu sebelah kiri dan satu tamu sebelah kanan). Setelah semuanya di atur, ia pun turun dari *berugaq*, kemudian Kiai Pengulu dibantu oleh beberapa pemuda menggulung *ider-ider* ke atas supaya tamu undangan tidak kepanasan atau keringatan ketika menikmati jamuan makan. Setelah *ider-ider* itu digulung, Kiai Pengulu pun menyalami semua tamu undangan, kemudian ia duduk bersila di tanah dekat cendi tiang *berugaq* bagian barat daya. Di tempat itu, ia melakukan proses *menyilaq* atau menyilakan semua tamu undangan untuk memulai dzikir atau memohon doa sebelum *meriap* ‘makan’. Kalimat yang dituturkan oleh Kiai Pengulu adalah sebagai berikut.

“*Silaq Kiai Lebè, silaq Kiai Ketif, silaq Kiai Santri, silaq Raden, silaq Pembekel, silaq Toaq Lokaq Sami, agung-alip nyata-samar luah-dalem, silaq ita ngangkat sereat Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam. Siq kute keras penyakit roga leleq timuq, bat, lauq, daya agin dasida siq Kuasa jangkayangnya. Lan semalih ampoq, tunas lolo, buaq tetaletan guna mandi berkat doa Lebe, Ketif. Silaq terima tanggap!*”

‘Silakan Kiai Lebè, silakan Kiai Ketif, silakan Kiai Santri, silakan Raden, silakan Pembekel, silakan tetua semuanya, agung-alip, nyata-samar luar-dalam. Mari kita memperingati Maulid Nabi Muhammad. Karena begitu kerasnya penyakit yang ada di bumi, baik di bagian timur, barat, utara, maupun selatan, semoga Dia Yang Maha Kuasa mengangkatnya. Selain itu juga, memohon kepada Dia Yang Maha Kuasa supaya memelihara tanaman, baik pohonnya maupun buahnya supaya bertahan (tidak gugur), melalui keberkahan doa Kiai Lebè, Kiai Ketif. Mohon terima permohonan ini!’

Setelah Kiai Pengulu menuturkan kalimat tersebut, kemudian dijawab oleh perwakilan Kiai Lebè dengan menuturkan kata “silaq” ‘mari’. Kiai Pengulu pun berdiri dan pindah ke halaman *beruqat*. Di sana ia duduk sembari merokok bersama orang-orang yang ada di halaman *beruqat*. Perwakilan Kiai Lebè pun mulai memimpin kegiatan di *beruqat*. Pertama-tama, ia membakar kemenyan pada dupa yang ada di depannya, kemudian ia memimpin pembacaan ayat-ayat pendek Alquran, yakni surat Al-fatihah, Al-Ikhlâs, Al-A’la, Ad-Duha, At-Takasur, Al-Kafirun, Al-Falaq, An-Nas, dan Al-Baqarah ayat 1-5. Setelah itu, ia pun memimpin pembacaan doa maulid (ia membawa dua lembar kertas berisi doa maulid bertuliskan bahasa Arab) dan diamini oleh semua tamu undangan.

Kemudian, setelah Kiai Lebè membaca doa maulid, ia pun meminta semua tamu undangan untuk memulai menikmati hidangan nasi yang ada di *sampaq*. Ia menuturkan kalimat “Silaq Kiai Ketif, silaq Kiai Santri, silaq Raden, silaq toaq lokaq sami, silaqta wajibin sami, silaq!” ‘mari Kiai Ketif, Kiai Santri, Raden, dan tetua semuanya, mari kita memulai semuanya, mari!’ Kudung-kudung penutup *sampaq* itu pun dibuka (dipindahkan oleh beberapa pemuda), kemudian semua tamu undangan mencuci tangan dan memulai menikmati makan nasi dan lauk yang ada di *sampaq*. Dalam konteks ini, cara mereka makan pun sama dengan cara yang ditampilkan pada saat makan di Masjid Kuno, yakni pertama-tama mereka makan dengan tiga jari untuk tiga kali suapan pertama (satu suap memakan sebutir nasi). Setelah itu, Kiai Lebè menuturkan kalimat kedua, yakni “*silaq beleqang sami, silaq!*” ‘mari dibesarkan semuanya, mari!’ yang merupakan kalimat instruksi untuk memulai makan nasi dan lauk dengan cara yang biasa (umum), yakni menggunakan lima jari.



Gambar 172 | Tamu undangan makan di Berugaq Kiai Pengulu (Foto: Suliadi)

Kira-kira delapan (8) menit setelah semua tamu undangan di *berugaq* mulai makan, Kiai Pengulu meminta beberapa pemuda untuk membawa nasi dan lauk sebagai *pengimbuh* ‘tambahan’ untuk para tamu. Beberapa pemuda mengambil nasi dan lauk *pengimbuh* yang sudah disiapkan oleh Naq Pengulu di rumah dinas. Sebelum memberikan nasi dan lauk sebagai *pengimbuh* ‘tambahan’ itu ke tamu undangan, ada seorang pemuda berdiri di selatan *berugaq* (di dekat perwakilan Kiai Lebè), ia bertindak sebagai juru bicara untuk menawarkan nasi dan lauk *pengimbuh* ‘tambahan’ itu kepada tamu undangan. Ia menuturkan kalimat berikut.

“*Aku lakoq nugraha, tarihang pengimbuh nasi-jangan, leleq daya dait lauq, leleq lauq dait daya kalih timuq bat, kalih timuq-bat menabeq sekali*”—‘Saya minta izin menawarkan tambahan nasi dan

lauk, dari selatan hingga utara, dari utara hingga selatan, begitu juga timur dan barat, perkenankan sekali ini.’

Maksud kalimat yang dituturkan oleh pemuda di atas adalah bahwa ia menawarkan nasi dan lauk sebagai tambahan kepada tamu undangan, baik tamu undangan yang duduk di lantai selatan *beruqaq* maupun tamu undangan yang duduk di lantai bagian utara ataupun tamu yang duduk di lantai bagian utara dan yang duduk di lantai bagian selatan. Hal itu mengisyaratkan bahwa pemuda yang bertindak sebagai juru bicara itu ingin menawarkan tambahan nasi dan lauk kepada semua tamu, bukan kepada tamu tertentu.

Setelah pemuda yang bertindak sebagai juru bicara itu menuturkan kalimat di atas, beberapa pemuda pun mulai memberikan tambahan nasi dan lauk: tambahan nasi dan lauk terlihat di taruh pada setiap *sampaq*. Beberapa saat kemudian (kira-kira 15 menit setelah menerima tambahan nasi dan lauk), semua tamu undangan mulai menyudahi makannya. Melihat hal itu, Kiai Lebè menuturkan kalimat “*silaqta banjuri*” yang berarti ‘mari kita akhiri’. Dengan kalimat tersebut, Kiai Lebè meminta semua tamu undangan untuk sama-sama mengakhiri makannya. Mendengar Kiai Lebè menuturkan kalimat tersebut, semua tamu undangan mengakhiri makannya sembari menuturkan kata “*silaq*” ‘mari’, kemudian mereka mencuci tangan dan minum. Setelah itu, semua *sampaq* kembali ditutup dengan kudung, kemudian dilakukan pembacaan doa selamat yang dipimpin oleh Kiai Ketif. Setelah itu, semua *sampaq*, *cerek* ‘kendi’ dan *kocor* ‘teko’ dibawa oleh para pemuda dan orang dewasa ke rumah dinas Kiai Pengulu dengan mengikuti jalan yang dilewati pada saat berangkat tadi. Terlihat juga pada saat itu, Kiai Pengulu berjalan di pinggir-pinggir *beruqaq* untuk menyalami semua tamu undangan. Setelah bersalaman, Kiai Pengulu pun kembali ke *bencingah* ‘halaman’ *beruqaq*.

Sesaat setelah *sampaq*, *cerek* ‘kendi’ dan *kocor* ‘teko’ dibawa masuk ke rumah dinas Kiai Pengulu, Kiai Lebè mengajak tamu lainnya untuk *mamaq* ‘makan sirih-pinang’. Sebelum hal itu dilakukan, Kiai Lebè menuturkan kalimat berikut.

“*Silaq Kiai Ketif, silaq Kiai Santri, silaq Raden, silaq toaq lokaq sami, silaqta terimaq pebuan penginangan karahayuan baroq saweq periapan ngangkat sereat mulud Nabi Muhammad, silaq!*”

‘Mari Kiai Ketif, mari Kiai Santri, mari Raden, mari tetua semuanya, mari kita terima sirih-pinang kerahayuan baru

selesai makan dalam rangka memperingati kelahiran Nabi Muhammad, mari!’

Setelah menuturkan kalimat tersebut, perwakilan Kiai Lebè beserta tamu undangan lainnya memakan sirih-pinang, ada juga yang merokok. Beberapa menit kemudian, semua tamu undangan itu pamit pulang. Pada saat itu, meskipun *ider-ider* di semua sisi *beruqaq* dalam keadaan terbuka, semua tamu undangan itu tidak turun dari sisi yang berbeda, tetapi mereka tetap turun melalui pintu masuk *ider-ider* di lantai *beruqaq* bagian utara. Mereka turun satu per satu, yakni diawali dari tamu yang duduk di dekat pintu *ider-ider*. Kemudian, setelah semua tamu undangan pulang, di *beruqaq* Kiai Pengulu itu dilakukan kegiatan *melusut*, yakni membuka *ider-ider*, *sinjang*, dan *bebao* yang telah dipasang pada *beruqaq*. Kegiatan *melusut* itu dilakukan oleh Kiai Santri bersama beberapa pemuda. Semua kain *bebao*, kain *sinjang*, dan *ider-ider* dilipat rapi, serta tali tasik juga digulung. Semua itu di masukkan ke *keben* yang kemudian dibawa masuk ke rumah dinas Kiai Pengulu. Setelah itu, di rumah Kiai Pengulu sudah tidak ada kegiatan lagi.

Kiai Pengulu sendiri beberapa menit setelah dilakukan kegiatan *melusut*, pergi memenuhi undangan Pembekel Bat Orong untuk *periapan* ‘makan’. Ketika tiba di gubuk Bat Orong, ia langsung duduk di *beruqaq* (ia duduk di pojok lantai selatan *beruqaq*). Di *beruqaq* itu tidak ada tamu undangan yang lain, di sana hanya ada Praja Mulud, Penguban, dan tokoh-tokoh Bat Orong.¹²¹ Melihat Kiai Pengulu sudah datang, beberapa tokoh dan pemuda Bat Orong segera mengeluarkan segala keperluan untuk *periapan* ‘makan’. Dari dalam rumah dinas Pembekel Bat Orong, beberapa pemuda dan tokoh keluar membawa dupa, *pebuan penguinang* ‘tempat sirih-pinang’, *cerek* ‘kendi’, *kocor* ‘teko’, dan *sampaq* yang telah diisi nasi dan lauk (*sampaq* terdiri atas empat buah). *Sampaq* itu diletakkan di tengah-tengah *beruqaq*: satu *sampaq* untuk dua orang. Pada saat itu, Penguban, Pelawangan, dan dua tokoh Bat Orong duduk di sisi timur lantai *beruqaq*, sedangkan empat Praja Mulud duduk di sisi barat lantai *beruqaq*. Dalam hal ini, yang duduk di sisi timur berhadapan dengan yang duduk di sisi kiri sehingga Penguban, Pelawangan, dan dua tokoh Bat Orong sama-sama duduk berhadapan dengan satu

¹²¹ Praja Mulud, penguban, dan pimpinan Praja Mulud, yakni perwakilan Melokaq Pelawangan pada saat pulang dari Masjid Kuno tidak pulang ke gubuk masing-masing, tetapi mereka tetap duduk di *beruqaq agung* Bat Orong untuk menunggu kegiatan *periapan* ‘makan’.

orang Praja Mulud. Setelah semua suguhan *periapan* ‘makan’ disiapkan di atas *beruqaq*, seorang tetua Pelawangan duduk di pelataran *beruqaq* sisi timur (di dekat *rantok*), ia bertindak sebagai *penyilaq* ‘juru bicara’ yang menyilakan Kiai Pengulu untuk memulai acara *periapan* ‘makan’. Tetua itu menuturkan kalimat berikut.

“Silaq Kiai Pengulu, Toaq Lokaq Sami, agung-alip nyata-samar luah-dalem. aku suruq siq Pembekel Bat Orong peruakan nasi sampak ngangkat sereat mulud Nabi Muhammad. Lan semalih ampoq, siq kute keras penyakit roga timuq, bat, lauq, daya agin dasida siq Kuasa jangkayangnya. Lan semalih ampoq, tunas lolo, buaq tetaletan guna mandi berkat doa Kiai Pengulu. Silaq terima tanggap!”

‘Mari Kiai Pengulu, tetua semuanya, agung-alip nyata-samar, luar-dalam, Saya disuruh oleh Pembekel Bat Orong membawa nasi di *sampak* dalam rangka memperingati Maulid Nabi Muhammad. Selain itu juga, karena begitu kerasnya penyakit yang ada di bumi bagian timur, barat, utara, dan selatan semoga Dia Yang Maha Kuasa mengangkatnya. Selain itu juga, permohonan kepada Dia Yang Maha Kuasa supaya memelihara tanaman, baik pohonnya maupun buahnya supaya bertahan (tidak gugur), melalui keberkahan doa Kiai Pengulu. Mohon terima permohonan ini!’

Setelah juru bicara itu menuturkan kalimat tersebut, kemudian dijawab oleh Kiai Pengulu dengan menuturkan kata “*silaq*” ‘mari’. Kiai Pengulu pun langsung membakar kemenyan pada dupa, kemudian membaca ayat-ayat pendek Alquran dan doa mulud. Setelah itu, dilanjutkan dengan acara makan. Dalam hal ini, Kiai Pengulu tidak ikut makan, tetapi ia hanya ikut menyaksikan. Orang-orang yang makan pada saat itu adalah Penguban, Pimpinan Praja Mulud (perwakilan Melokaq Pelawangan), dan Praja Mulud serta dua tetua Bat Orong. Mereka makan seperti yang dipraktikkan oleh orang-orang yang makan di Masjid Kuno atau yang makan di *beruqaq* Kiai Pengulu. Setelah acara makan tersebut, Kiai Pengulu, *Praja Mulud*, Penguban, dan Pimpinan *Praja Mulud* (Melokaq Pelawangan) pulang ke gubuk masing-masing (Penguban tetap membawa payung agung pulang ke Karang Bajo untuk disimpan kembali di rumah dinas Inan Meniq). Setelah semuanya pulang, pemuda dan tetua-tetua Bat Orong menurunkan *bebao* dari *beruqaq* yang kemudian disimpan di rumah dinas Pembekel Bat Orong.



Gambar 173 | Acara makan bersama di *Berugaq Agung Bat Orong* (Foto: Lalu Ardi)

Di Karang Bajo, suasana di *kampu* dan di luar *kampu* setelah pulang dari Masjid Kuno terlihat sangat ramai. Kira-kira pukul 18.00 WITA, di dalam *kampu* dilakukan kegiatan gotong royong *bisoq berugaq* ‘membersihkan *berugaq*’ oleh para pemuda karena di tempat itu akan dilakukan kegiatan *memajang* dan *ngengelat*. Di *berugaq malang* (timur *berugaq*) ada beberapa pemuda duduk dengan raut muka penuh semangat sembari menabuh *gendang gerantung* untuk mengiringi kegiatan membersihkan *berugaq agung*. Setelah *berugaq agung* dibersihkan, beberapa pemuda menggelar tikar daun pandan di lantai selatan dan utara *berugaq*.

Kira-kira pukul 19:00 WITA, suasana di *bencingah* ‘halaman’ *berugaq* yang di dalam *Kampu Karang Bajo* terlihat ramai. Laki-laki dan perempuan (tua-muda) duduk di batu-batu fondasi sebelah selatan *berugaq agung* dan *berugaq malang* bahkan ada yang duduk di tanah *bencingah* ‘halaman’ *berugaq agung*. Seorang laki-laki tua, yakni Melokaq Singgan tampak menancapkan beberapa batang *jojor lilit* yang sudah menyala di sela-sela batu dengan maksud dapat menerangi tempat itu. Beberapa menit kemudian, enam perempuan yang memakai *jong* dan dua pemuda keluar dari kediaman Melokaq

Gantungan Rombog, berjalan menuju *beruqaq agung*. Mereka adalah petugas yang bertugas *memajang* dan *ngengelat* di *beruqaq agung*. Keenam perempuan itu adalah perwakilan Inaq Lokaq Gantungan Rombong yang membawa sebuah baskom kecil berisi minyak *blonyo*, Naq Lokaq Mekel (diwakili oleh anak gadis Pembekel Karang Bajo) yang membawa sebuah *keben*, Naq Lokaq Lebè, Naq Lokaq Penyunat, Naq Lokaq Pande, dan Naq Lokaq *penjeleng*. Setelah tiba di *bencingah* ‘halaman’ *beruqaq agung*, mereka berdiri di utara *beruqaq*, kemudian satu per satu naik ke *beruqaq agung* dengan terlebih dahulu mencuci kedua kaki di atas batu yang ada di bawah pinggir utara lantai *beruqaq agung* (ada seorang laki-laki yang berdiri di sebelah utara lantai *beruqaq agung* yang menuangkan air kendi ke kaki-kaki keenam perempuan dan dua pemuda itu), kemudian naik ke *beruqaq agung* menuju lantai bagian selatan. Mereka duduk berhadapan: tiga perempuan dan satu laki-laki di sebelah barat menghadap ke timur dan tiga perempuan dan satu laki-laki di sebelah timur menghadap ke barat. *Keben* dan sebuah baskom yang mereka bawa diletakkan di tengah-tengah mereka duduk (tepat di depan Naq Lokaq Gantungan Rombong). Naq Lokaq Gantungan Rombong pun membuka *keben* untuk mengambil kain *sinjang*, kemudian *sinjang* itu diberikan kepada lima rekan perempuannya, masing-masing diberikan satu buah kain *sinjang* dengan warna berbeda, yakni warna biru untuk Naq Lokaq Gantungan Rombong; warna merah untuk Naq Lokaq Lebè, Naq Lokaq Pembekel, Naq Lokaq Penyunat, dan Naq Lokaq Naq Lokaq Pande; dan warna cokelat untuk Naq Lokaq *penjeleng*. Selain itu, Naq Lokaq Gantungan Rombong juga memberikan satu benang pengikat warna putih untuk semua personel. Setelah itu, mereka menuju tiang *beruqaq agung* yang berbeda: Naq Lokaq Gantungan Rombong duduk di depan tiang selatan *beruqaq agung* bagian timur, Naq Lokaq Lebè duduk di depan tiang selatan *beruqaq agung* bagian barat, Naq Lokaq Pembekel duduk di depan tiang tengah *beruqaq agung* bagian barat, Naq Lokaq Penyunat duduk di depan tiang tengah *beruqaq agung* bagian timur, Naq Lokaq Pande duduk di depan tiang utara *beruqaq agung* bagian timur, dan Naq Lokaq *penjeleng* duduk di depan tiang utara *beruqaq agung* bagian barat. Naq Lokaq Gantungan Rombong kemudian memimpin kegiatan *memajang* dengan menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, ita memajang ngangkat sereat nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh semua perempuan yang membawa kain *sinjang*. Mereka pun mulai melilitkan kain *sinjang* ke tiang *beruqaq agung* di hadapan mereka

duduk, kemudian mengikat ujung atas-bawah kain *sinjang* menggunakan benang pengikat warna putih (pada waktu memasang dan mengikat *sinjang*, perempuan-perempuan itu dibantu oleh dua pemuda yang ikut naik ke *beruqaq agung* dan oleh beberapa laki-laki dan perempuan yang berdiri di samping *beruqaq agung*).

Setelah itu, semua perempuan yang *memajang* tadi tetap duduk di depan tiang-tiang *beruqaq* yang telah mereka *pajangi*, kemudian Naq Lokaq Gantungan Rombong kembali menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, ita masang ider-ider ngangkat sereat nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh semua perempuan dan laki-laki yang ada di atas *beruqaq agung*. Kedua pemuda yang di atas *beruqaq* itu kemudian mengambil *ider-ider* di *kemben* dan mulai memasangnya dengan dibantu oleh beberapa laki-laki yang berdiri di samping-samping *beruqaq*. *Ider-ider* itu dipasang mengelilingi semua tiang *beruqaq agung* dan kedua ujung bagian atas *ider-ider* diikat dengan kencang di tengah-tengah sisi utara *beruqaq agung* (atas tangga batu), sedangkan bagian bawahnya dibiarkan terbuka di sehingga membentuk model segitiga yang dijadikan sebagai pintu keluar-masuk ketika naik atau turun dari *beruqaq agung*.

Setelah *ider-ider* di pasang, Naq Lokaq gantungan Rombong kembali menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, ita ngengelat ngangkat sereat nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh semua perempuan dan laki-laki yang di atas *beruqaq agung*. Kedua pemuda di atas *beruqaq agung* itu mengambil seikat tali di *keben*, kemudian mereka menggunakan tali itu sebagai pelafon *bebao*. Tali itu dipasang di balok atas *beruqaq agung*. pertama-tama tali itu diikatkan pada balok atas sebelah barat di dekat tiang paling selatan kemudian di tarik lurus ke balok atas sebelah timur, lalu diikatkan pada katik bambu dan katik bambu itu diselipkan pada usuk atap, dan kira-kira dalam jarak 40 cm di tarik lurus lagi ke balok atas sebelah barat, lalu diikat pada katik bambu dan katik bambu itu diselipkan pada usuk atap, dan kira-kira dalam jarak 40 cm di tarik lurus lagi ke balok atas sebelah timur, begitu seterusnya hingga balok atas tiang bagian utara *beruqaq agung*. Setelah itu, kedua pemuda itu mengambil tiga kain *tembasaq* ‘kain kafan’ di *keben* (dua berwarna putih dan satu berwarna biru). Setiap *tembasaq* ‘kain kafan’ kira-kira lebih dari sepuluh (10) meter. Kedua pemuda itu pun langsung *ngengelat* ‘memasang’ satu per satu *tembasaq* ‘kain kafan’ itu sebagai *bebao* di atas tali pelafon, yang dimulai dari ujung selatan

hingga ujung utara. *Tembasaq* ‘kain kafan’ yang terakhir dipasang adalah yang berwarna biru yang diposisikan di sisi plafon bagian timur. Ujung utara dan ujung selatan *tembasaq* ‘kain kafan’ itu dibiarkan merumbai ke bawah menutupi *ider-ider* sehingga sisi *beruqaq agung* bagian utara dan selatan tertutup.



Gambar 174 | Memajang di *Beruqaq Agung* Kampu Karang Bajo (Foto: Suliadi)



Gambar 175 | Keadaan *Beruqaq Agung* di Kampu Karang Bajo setelah dipasang *ider-ider* dan *bebao* (dokumentasi: suliadi)

Setelah kegiatan *ngengelat* ‘memasang *bebao*’, keenam perempuan dan dua pemuda itu kembali duduk ke tempat semula di lantai *beruqaq* bagian selatan. Naq Lokaq Gantungan Rombong *menyilaq* ‘meminta’ untuk makan sirih-pinang dengan menuturkan kalimat “*silaq toaq lokaq, nyaka mantri, agung alip, luar-dalem, ita terima pebuan penguinang baroq sawek memajang dait ngengelat ngangkat sereat nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh yang lainnya. Mereka semua terlihat mengunyah sirih pinang. Setelah itu, Naq Lokaq Gantungan Rombong memberikan rekan-rekannya yang *memajang* dan *ngengelat* semacam kapas yang sudah celupkan ke minyak *blonyo*. Maka tibalah saat yang ditunggu-tunggu oleh warga yang duduk di *bencingah* ‘halaman’ *beruqaq agung*, yakni mereka meminta *disembèq* oleh Naq Lokaq Gantungan Rombong dengan minyak *blonyo*. Semua warga yang tadinya duduk di *bencingah* ‘halaman’ *beruqaq agung* dan yang duduk di batu-batu yang ada selatan *beruqaq agung* dan *beruqaq malang* tampaknya mulai ramai berdiri, lalu berbaris bahkan tampak ada yang berebutan untuk bisa menempati posisi paling depan. Mereka berdiri mulai dari sisi selatan *beruqaq agung* (di samping *ider-ider* bagian selatan) hingga dekat *jebak utama* ‘pintu masuk’ *kampu* itu penuh. Naq Lokaq Gantungan Rombong pun *menyembèq* mereka satu per satu menggunakan minyak *blonyo* melalui celah bagian bawah *ider-ider* sisi *beruqaq agung* bagian selatan.¹²² Setiap orang yang sudah *menyembèq* dengan minyak *blonyo* langsung keluar barisan melalui jalur sebelah barat *beruqaq agung*. Kegiatan *menyembèq* pada malam itu berlangsung lumayan lama karena banyaknya warga yang meminta *disembèq* bahkan ada yang meminta untuk dibawa pulang. Seorang warga yang sudah *disembèq* menjelaskan kepada kami bahwa dirinya *menyembèq* menggunakan minyak *blonyo* supaya dirinya terhindar dari malapetaka khususnya terhindar atas kekuatan mantra-mantra jahat yang dikirimkan oleh orang yang tidak senang padanya. Selain itu, dia juga menjelaskan bahwa minyak *blonyo* itu juga mengandung khasiat tertentu, yakni dapat digunakan sebagai obat yang *sepenggawe* ‘multifungsi’, misal-

¹²² Masyarakat Sasak Bayan, kadang-kadang menyebut kegiatan *menyembèq* dengan minyak *blonyo* dengan istilah *memblonyo* ‘menandai dahi dengan minyak *blonyo*’: kata *blonyo* dibubuhi prefiks {meng-} sehingga menjadi {meng- + *blonyo*} → *memblonyo*.

nya sebagai obat sakit perut dan lainnya bahkan juga dapat membuat orang lain akan merasa kasihan (disebut sebagai *sehasih-hasih*) atau disenangi oleh orang lain. Setelah semua warga *disembeq* menggunakan minyak *blonyo* (berakhir kira-kira pukul 21.00 WITA), petugas yang *memajang* dan *ngengelat* itu pun turun dari *beruqaq agung* yang diawali oleh kedua pemuda dan terakhir adalah Naq Lokaq Gantungan Rombong.

Kira-kira pukul 21.15 WITA, Pembekel Karang Bajo mengutus beberapa laki-laki dewasa untuk mengundang Kiai Kagungan (Kiai Pengulu, Ketif, dan Lebè) dan *toaq lokaq* ‘sesepuh’ lainnya di Gubuk Timuq Orong, Gubuk Bat Orong, Gubuk Pelawangan, dan Gubuk Karang Salah. Kira-kira pukul 22.00 WITA, semua tamu undangan utusan Kiai Kagungan dan utusan gubuk-gubuk yang diundang itu berdatangan dan duduk di *beruqaq agung*. Sebelum naik ke *beruqaq agung*, semua tamu undangan itu mencuci kaki di atas tangga batu yang ada di bawah pintu *ider-ider*, kemudian naik ke lantai *beruqaq agung* melalui pintu *ider-ide*. Di atas *beruqaq agung* itu, semua tamu undangan itu duduk bersila dengan berjejer dari selatan ke utara memenuhi kedua lantai *beruqaq agung*. Mereka duduk berhadapan: di sebelah barat adalah perwakilan Kiai Pengulu yang pada saat itu diwakili oleh Kiai Santri (duduk paling selatan), Kiai Ketif, Kiai Lebè, dan dua orang Kiai Santri, sedangkan di sebelah timur adalah perwakilan gubuk Bat Orong (paling selatan), Perwakilan gubuk Pelawangan, perwakilan gubuk Karang Salah, dan dua orang *penyanding* (penerima tamu) yang merupakan perwakilan Gubuk Karang Bajo, yakni Melokaq Senaru dan perwakilan Melokaq Loang Godek. Beberapa saat kemudian setelah semua tamu undangan itu naik ke *beruqaq agung*, lebih dari sepuluh pemuda keluar dari kediaman Melokaq Gantungan Rombong membawa satu buah *pebuan pedupayan* yang berisi *batun dupa* dan kemenyan (dibawa oleh pemuda paling depan), 1 buah *pebuan penguinang* (dibawa oleh pemuda kedua), 1 buah *cerek* ‘kendi’ (dibawa oleh pemuda ketiga), 5 buah *sampaq* berisi hidangan makanan dan jembung kecil berisi air cuci tangan yang semuanya ditutup menggunakan *caping* (dibawa oleh pemuda keempat, kelima, keenam, ketujuh, dan kedelapan), 5 buah *cerek* ‘kendi’ (dibawa oleh pemuda kesembilan, kesepuluh, kesebelas, keduabelas, dan ketiga belas). Pemuda pertama, kedua, dan ketiga setelah mencuci kaki di tangga batu bawah pintu *ider-ider* langsung naik ke *beruqaq agung* (pemuda-pemuda lainnya tetap di bawah). Ketiga pemuda itu berjalan dengan posisi badan menjongkok menuju lantai selatan *beruqaq agung* dan meletakkan *pebuan pedupayan*, *pebuan*

penginang, dan satu *cerek* ‘kendi’ kendi di depan perwakilan Kiai Pengulu. Ketiga pemuda itu pun mundur untuk mengambil *sampaq* dan *cerek* ‘kendi’ yang disodorkan oleh pemuda-pemuda yang di bawah *beruqaq agung* melalui pintu *ider-ider*. Kelima *sampaq* dan lima *cerek* ‘kendi’ itu pun diletakkan di depan semua tamu. Setelah itu, ketiga pemuda itu tidak turun, tetapi duduk paling utara di dekat pintu *ider-ider*, sedangkan pemuda-pemuda lainnya tadi duduk di *bencingah* ‘halaman’ *beruqaq agung* bersama semua warga.

Setelah hidangan makanan di taruh di depan tamu undangan yang ada di *beruqaq agung*, Pembekel Karang Bajo terlihat berdiri di *bencingah* ‘halaman’ timur *beruqaq agung* dan berpidato menggunakan bahasa Sasak. Dalam pidatonya, ia menyampaikann terima kasih atas kehadiran semua warga yang datang merayakan ritual *Mulud Adat*. Ia juga meminta semua orang yang menyerahkan kaul untuk maklum bahwa Melokaq Gantungan Rombong hanya akan menyebut dua atau tiga orang dari jumlah orang yang menyerahkan kaul (sebagai perwakilan) yang disebabkan terlalu banyak nama-nama orang yang menyerahkan kaul sehingga apabila disebut nama semua orang yang menyerahkan kaul itu, maka akan membutuhkan waktu yang lama.

Sesaat kemudian (kira-kira pukul 22:15 WITA), Melokaq Gantungan Rombong keluar dari kediamannya, didampingi beberapa *toaq lokaq* ‘sesepuh’ gubuk Karang Bajo. Ia dan beberapa orang yang mendampinginya itu duduk di selatan rumah dinas Inan Pedangan. Di tempat itu, dengan suara yang lumayan keras ia *mentabeq* ‘mohon izin’ kepada tamu agung yang duduk di *beruqaq agung* untuk menyampaikan sejumlah *saur sesangi* ‘bayar kaul’ yang dibawa oleh warga. Dalam penyampaianya, ia menggunakan bahasa Sasak dan dipandu oleh Melokaq Walin Gumi. Ia menyampaikan bahwa *jejoloq* yang dibawa oleh warga yang datang merayakan ritual *Mulud Adat* ke *Kampu Karang Bajo* berupa *pare bulu* ‘padi bulu, kelapa, gerege’ ‘kayu bakar’, *meniq* ‘beras’, sirih, pinang, ayam, kambing, kerbau, dan sejumlah uang. Ia menyebut bahwa kambing yang diterima berjumlah 84 ekor dan kerbau berjumlah 2 ekor (jumlah yang lainnya tidak disebut): jumlah kaul kambing dan kerbau yang diterima dalam setiap pelaksanaan *Mulud Adat* berbeda karena sangat ditentukan oleh banyaknya orang yang menyerahkan kaul. Ia menyebut dua nama orang yang *saur sesangi* ‘bayar kaul’ dan yang lainnya disebut secara umum (karena terlalu banyak) dengan menuturkan kalimat “*selapuq siq saur sangi*” ‘semua yang bayar kaul’. Ia berharap semoga semua orang yang telah ikhlas menyerahkan bayar kaul dan

yang membawa *jejoloq* lainnya selalu mendapat kemudahan hidup, diberikan rizki yang melimpah. Terakhir, ia memohon dengan hormat kepada Kiai Kagungan dan tamu agung lainnya yang duduk di *beruqaq* untuk mendoakan semua orang yang telah rida *saur sesangi* ‘bayar kaul’ dan bagi semua orang yang membawa *jejoloq* lain supaya diberikan rejeki melimpah oleh Sang Maha Pencipta.

Setelah diizinkan oleh Melokaq Gantungan Rombong, Perwakilan Kiai Pengulu bersama-sama dengan tamu agung lainnya di *beruqaq* mulai membaca Surat Al-fatihah, Al-Ikhlâs, Al-A’la, Ad-Duha, At-Takasur, Al-Kafirun, Al-Falaq, An-Nas, Al-Baqarah ayat 1-5, dan ditutup dengan doa maulid. Setelah itu, Perwakilan Kiai Pengulu *menyilaq* ‘menyilakan’ semua tamu untuk mulai makan hidangan di hadapan masing-masing (di *sampak*). Perwakilan Kiai Pengulu menuturkan kalimat “*silaq Kiai Lebè, Kiai Ketif, Kiai Santri, toaq lokaq, agung alip, luar-dalem ita terimaq periapan ngangkat sereat mulud Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq*” oleh semua tamu agung lainnya. Semua tamu agung di *beruqaq agung* itu pun membuka caping penutup *sampak* dan mulai makan dengan cara *begibung* bersama tamu di hadapannya: satu *sampak* untuk dua orang. Sese kali di sele-sela makan, perwakilan Kiai Pengulu menuturkan kalimat “*silaq Kiai Lebè, Kiai Ketif, Kiai Santri, toaq lokaq, agung alip, luar-dalem, taek lauq taek daya, silaq kuatang meriap, silaq...*”, kemudian dijawab “*silaq...*” oleh tamu agung lainnya. Kalimat kedua yang dituturkan oleh perwakilan Kiai Pengulu tersebut memberikan informasi bahwa ia meminta semua tamu undangan untuk serius mencicipi hidangan. Seperti yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak lainnya, dalam proses *begibung* tersebut juga terlihat *mendèt* (sebutan orang yang bertugas membawa tambahan nasi atau lauk) yang membawa *pengimbuh*, yakni tambahan nasi dan lauk untuk tamu. Pada waktu itu, ada dua orang pemuda yang disuruh oleh Pembekel Karang Bajo untuk menyerahkan nasi dan lauk sebagai tambahan hidangan (dalam satu *sampak* ada tambahan satu piring nasi dan satu jembung lauk). Tambahan nasi dan lauk itu tidak diberikan begitu saja kepada tamu agung, tetapi kedua *mendet* itu berdiri di depan pintu masuk *ider-ider* dan seorang di antara mereka menuturkan kalimat “*aku lakoq nugraha tarihang pengimbuh nasi jangan leleq daya jangka dait lauq, leleq lauq jangka dait daya, silaq*”—‘saya mohon izin menawarkan tambahan nasi-laik dari selatan hingga utara, dari utara hingga selatan, silakan!’ Kemudian di jawab “*silaq*” ‘silakan’ oleh semua tamu agung. Ihwal menarik atas kalimat yang dituturkan oleh

mendet tersebut adalah bahwa ia tidak hanya menyilakan seseorang untuk menambah nasi dan lauk, tetapi semua tamu agung. Hal ini dapat dilihat atas keterangan yang dituturkannya, yakni “*leleq daya jangka dait lauq, leleq lauq jangka dait daya*” ‘dari selatan hingga utara, dari utara hingga selatan’. Artinya, bahwa semua tamu agung yang duduk di bagian selatan dan bagian utara diminta untuk menambah nasi dan lauk. Setelah dijawab *silaq* ‘silakan’ oleh semua tamu agung, kemudian kedua *mendet* tersebut meletakkan tambahan nasi dan lauk di setiap *sampaq*.

Setelah semua tamu agung selesai makan, tetua yang duduk paling utara di *beruqaq agung* itu menuturkan kalimat “*Kiai Pengulu, Kiai Lebè, Kiai Ketif, Kiai Santri, toaq lokaq, agung alip, luar-dalem, kanggo kami nguleqang dulang nene?*”, kemudian dijawab “*silaq*” oleh semua tamu undangan. Para pemuda yang tadinya membawa *sampak* dan *cerek* ‘kendi’ berdiri di luar pintu inder-ider dan satu per satu mengambil *sampak* dan *cerek* ‘kendi’ yang dikeluarkan oleh tiga pemuda dari atas *beruqaq agung* atau dari dalam lingkaran *ider-ider* yang dibawa ke kediaman Melokaq Gantungan Rombong. Ada dua barang bawaan yang ditinggal di *beruqaq agung*, yakni *pebuan penguinang* dan *pebuan batun dupa*. Sesaat setelah *sampak* dan *cerek* ‘kendi’ dikeluarkan dari *beruqaq agung*, Melokaq Gantungan Rombong dan beberapa *toaq lokaq* ‘sesepuh’ Karang Bajo bersalaman dengan semua tamu agung di *beruqaq agung* yang diawali dari tamu agung yang duduk di sebelah barat, yakni dari perwakilan Kiai Pengulu, Kiai Lebè, Kiai Ketif, dan dua santri, kemudian dilanjutkan bersalaman dengan tamu agung yang duduk di sebelah timur. Setelah itu, perwakilan Kiai Pengulu, menyilakan semua tamu undangan yang ada di *beruqaq* untuk makan sirih-pinang dengan menuturkan kalimat “*silaq Kiai Lebè, Kiai Ketif, Kiai Santri, toaq lokaq, agung alip, luar-dalem, ita terimaq pebuan penguinang sawek meriap ngangkat sereat Mulud Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*”, kemudian dijawab “*silaq*” oleh tamu agung lainnya. Mereka memakan sirih-pinang itu sama-sama sedikit. Terakhir, perwakilan Kiai Pengulu membagi *batun dupa* berupa sejumlah uang kepada semua tamu agung. Setelah itu, mereka pun turun dari *beruqaq* dengan cara mundur ketika berada di depan pintu *ider-ider*. Setelah turun dari *beruqaq agung*, semua tamu agung itu langsung berpamitan untuk pulang ke gubuk masing-masing.

Di *bencingah* ‘halaman’ kediaman Melokaq Gantungan Rombong, laki-laki dan perempuan ramai berkumpul di tempat itu. Pembekel Karang Bajo meminta semua warga dan tamu undangan lainnya

untuk makan bersama di tempat itu. Warga-warga yang ada di luar *kampu* pun pada waktu itu dipanggil untuk *meriap* ‘makan’ ke dalam *kampu*. Mereka makan di tempat itu menggunakan piring (tidak *begibung*), setiap orang membawa satu piring nasi dan satu jembung lauk, kemudian duduk makan di *bencingah* ‘halaman’ kediaman Melokaq Gantungan Rombong. Hal menarik yang terlihat ketika itu adalah Pembekel Karang Bajo meminta semua warga untuk membawa pulang sisa nasi dan lauk yang mereka ambil bahkan dengan sengaja diberikan kantong plastik sebagai wadah oleh Pembekel. Terkait hal ini, nasi atau lauk yang dibawa pulang oleh warga ataupun oleh tamu undangan disebut dengan istilah *kelèmboqan* atau *berkat* yang berarti ‘buah tangan’. Setelah makan, semua warga dan tamu berpamitan pulang kepada semua *toaq lokaq* ‘sesepuh’ yang duduk di *berugaq agung* Melokaq Gantungan Rombong.

Akhir dari proses ritual *Mulud Adat* di Karang Bajo adalah kegiatan *nguleqang* ‘mengembalikan’ *gendang gerantung* dan *melusut*. Setelah selesai makan bersama di kediaman Melokaq Gantungan Rombong, Pembekel Karang Bajo dan Melokaq Pande meminta beberapa pemuda untuk *melusut* dan *nguleqang* ‘mengembalikan’ *gendang gerantung* ke Bayan Barat. Pada waktu itu, sejumlah pemuda dibagi menjadi dua kelompok, yakni kelompok *melusut* yang dipimpin oleh Pembekel Karang Bajo dan kelompok *nguleqang* ‘mengembalikan’ *gendang gerantung* yang dipimpin oleh Melokaq Pande. Kami mengikuti kelompok yang *nguleqang* ‘mengembalikan’ *gendang gerantung*. Jumlah mereka lebih sedikit dari jumlah petugas pada waktu *ngalu* ‘menjemput’ *gendang gerantung*, yakni sekitar sembilan orang. Kira-kira pukul 23:30 WITA, petugas yang *nguleqang* ‘mengembalikan’ *gendang gerantung* itu berangkat dari *Kampu Karang Bajo* menuju Bayan Bat Orong dengan melewati jalan yang sama pada waktu *ngalu* ‘menjemput’ *gendang gerantung*. Sepanjang perjalanan, musik *gendang gerantung* itu tetap ditabuh supaya dideengar oleh masyarakat luas bahwa pergerakan bunyi *gendang gerantung* dari gubuk Karang Bajo menuju Bayan Bat Orong itu sebagai isyarat yang memberikan informasi bahwa kegiatan *Mulud Adat* sudah selesai. Ketika tiba di kediaman Pembekel Bayan Bat Orong (kira-kira pukul 23:40 WITA), kedatangan mereka disambut oleh Pembekel dan tetua Bat Orong lainnya. Mereka disuruh duduk di *berugaq* dan mereka pun langsung menabuh musik *gendang gerantung* bersama Pembekel Bat Orong. Kira-kira sepuluh menit kemudian, petugas yang mengembalikan *gendang gerantung* itu pamit pulang. Akan tetapi, meskipun petugas yang mengembalikan *gen-*

dang gerantung itu pulang, musik *gendang gerantung* tetap ditabuh oleh Pembekel Bat Orong bersama tetua-tetua yang ada di sana. Terkait hal ini, Pembekel Bat Orong menjelaskan bahwa ketika musik *gendang gerantung* itu dikembalikan oleh petugas dari Karang Bajo, alat musik itu tidak boleh langsung disimpan di *bale belèq* ‘rumah besar’, tetapi terlebih dahulu dimainkan (ditabuh) di *berugaq* selama beberapa jam bahkan apabila orang-orang yang memainkan musik *gendang gerantung* tidak mengantuk dan tetap semangat, maka akan ditabuh hingga pagi hari. Lebih lanjut, ia menandakan bahwa musik *gendang gerantung* tetap ditabuh ketika dikembalikan oleh petugas dari Karang Bajo bukan hanya memberikan informasi kepada masyarakat gubuk Bayan Barat bahwa musik *gendang gerantung* telah dikembalikan oleh rombongan Karang Bajo, tetapi juga dijadikan sebagai simbol perjalanan hidup manusia, yakni manusia yang pada waktu kelahirannya berwujud seperti manusia, maka pada waktu meninggal dalam menghadap Allah *Subhahanahu wa ta’ala* juga harus tetap berwujud manusia.

Bab IV

Nilai-Nilai Kultural

Mulud Adat

Nilai kultural merupakan hal-hal istimewa yang mengakar dalam suatu kebudayaan yang dapat dijadikan sebagai pedoman oleh masyarakat suatu budaya. Hal-hal istimewa dalam suatu kebudayaan secara fundamental dikemas dengan rapi oleh pemroduksi budaya menjadi sesuatu yang berharga dan bermanfaat untuk menata sendi-sendi kehidupan. Dalam hal ini, nilai yang terdapat dalam suatu budaya akan memberi daya hidup terhadap keberlangsungan budaya itu sendiri. Artinya, apabila suatu budaya tidak memberi nilai yang dapat dimanfaatkan dalam kehidupan, maka budaya itu akan cenderung tidak dihiraukan oleh masyarakat suatu budaya.

Nilai budaya sebagai hasil kemasan pikiran pada dasarnya merupakan cita-cita (*ambition*) yang diidamkan dan direalisasikan oleh para pelaku budaya dalam realitas kehidupan. Dalam hal ini, nilai budaya dipandang sebagai sesuatu yang sentral (pokok) dan menjadi ukuran ataupun pijakan dalam membentuk kehidupan yang bermakna dalam suatu kelompok masyarakat. Dengan kalimat lain, di dalam budaya yang diproduksi oleh kelompok masyarakat tertentu telah terpatri hal-hal ideal (positif) sebagai penuntun (*guide*) yang berpotensi mewujudkan kehidupan yang bermakna.

Ritual *Mulud Adat* yang dilakukan oleh masyarakat Sasak Bayan merupakan salah satu jenis ritual yang di dalamnya terdapat nilai-nilai kehidupan yang adiluhung. Nilai-nilai yang dimaksud dapat disimak pada uraian berikut.

Nilai Religius

Umat Islam melaksanakan ritual keagamaan merupakan wujud atas implementasi nilai-nilai luhur yang dikemas berdasarkan pemahaman dan keyakinan. Terkait hal ini, dalam ritual *Mulud Adat* yang dilaksanakan oleh masyarakat Sasak Bayan juga terdapat nilai-nilai religius yang tereksprosi dalam berbagai kegiatan. *Pertama*, pada kegiatan *nunang pare bulu* ‘menurunkan padi bulu’ dari *sambi* ataupun dari *gelèng*. Pada kegiatan tersebut, terlihat jelas kepercayaan masyarakat Sasak Bayan bahwa apa yang dimiliki manusia merupakan karunia yang didapat atas kasih sayang Sang Pencipta, Allah *Subhahanahu wa ta’ala*. Hal ini teramati atas pengucapan ayat Alquran, Surat Alfatiha, yakni *Bismillahirrahmaanirrahim* ‘dengan menyebut nama Allah Yang Mahapengasih lagi Mahapenyayang’ pada saat mengambil beberapa ikat padi bulu untuk digunakan sebagai bahan makanan dalam ritual. Selain itu, kegiatan tersebut juga menggambarkan kepercayaan terhadap keberadaan Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*. Hal itu teramati pada kalimat “*ngangkat sereat Mulud Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*” ‘melaksanakan perayaan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*’ pada saat akan mengambil padi bulu di *gelèng* atau *sambi*. Artinya, kalimat tersebut merepresentasikan adanya pengakuan masyarakat Sasak Bayan terhadap Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* sebagai utusan Allah *Subhahanahu wa ta’ala* untuk membawa risalah Agama Islam bagi seluruh umat manusia. Ihwal ini juga terlihat dalam kegiatan-kegiatan lainnya, seperti pada kegiatan *menutu pare bulu* ‘menumbuk padi bulu’, *buang unggun* ‘membuang sekam’, dan lainnya dengan selalu menuturkan kalimat “*ngangkat sereat mulud Nabi Muhammad Shallallahu alaihi wasallam*” ‘melaksanakan perayaan kelahiran Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam*’.

Kedua, nilai religius teramati pada kegiatan *memajang* dan *ngengelat* di *Mesigit Lokaq* ‘Masjid Kuno’. Kegiatan *memajang* dan *ngengelat* menyimpan makna yang amat luhur, yakni *memajang* sebagai simbol yang menggambarkan bahwa hati harus dikuatkan dalam beribadah kepada Allah *Subhahanahu wa ta’ala*, sedangkan *ngengelat* sebagai simbol yang menggambarkan bahwa dalam beribadah hendaknya pikiran dan hati benar-benar harus dalam keadaan suci dan difokuskan hanya untuk mengingat Allah *Subhahanahu wa ta’ala*.

Ketiga, nilai religius teramati pada kegiatan menyembelih hewan. Penyembelihan hewan (ayam, kambing, dan kerbau) dilakukan bukan oleh sembarang orang, tetapi dilakukan oleh Kiai Kagungan (Kiai Pengulu, Kiai Lebè, Kiai Ketif, dan Kiai Mudim) atau oleh Kiai Santri karena mereka dianggap memiliki pengetahuan agama yang lebih dan pengetahuan tentang cara penyembelihan. Alat yang digunakan untuk menyembelih adalah benda tajam, seperti pisau dan golok. Bagian hewan yang disembelih adalah bagian leher atau pangkal leher. Hewan yang disembelih dihadapkan ke kiblat dengan rusuk kiri di bawah, dan mengucapkan *Bismillahirrahmaanirrahim* ketika mulai menyembelih.

Keempat, nilai religius tergambar pada kegiatan mengiring *Praja Mulud*. Dalam konteks ini, masyarakat Sasak Bayan membangun konsep bahwa *Praja Mulud* sebagai simbol pernikahan antara Nabi Adam dan Siti Hawa. Hal ini menggambarkan bahwa masyarakat Sasak Bayan meyakini kehadiran semua manusia di dunia ini tidak terlepas atas terjadinya pernikahan Nabi Adam dan Siti Hawa.

Nilai Gotong Royong

Nilai gotong royong merupakan salah satu nilai kehidupan yang terlihat jelas di hampir semua proses kegiatan *Mulud Adat*. Misalnya, dalam kegiatan *ngalu gendang gerantung* ‘menjemput gendang gerantung’, *menutu pare bulu* ‘menumbuk padi bulu’, *mengaq balen unggun* ‘membuat tempat unggun’, *bisoq meni* ‘mencuci beras’, pembersihan jalan, kegiatan memasak, dan kegiatan lainnya. Gotong royong dalam semua proses kegiatan tersebut tidak hanya dilakukan untuk mempercepat penyelesaian kegiatan, tetapi juga menambah semangat kerja para petugas.

Adanya gotong royong dalam proses kegiatan *Mulud Adat* memberikan gambaran, bahwa masyarakat Sasak Bayan memiliki kekompakan. Terkait hal ini, kekompakan yang ditampilkan tidak hanya oleh golongan tua, tetapi juga oleh golongan muda, baik oleh laki-laki maupun perempuan. Golongan tua dan golongan muda yang memegang jabatan adat juga ikut terlibat dalam kegiatan sehingga menambah semangat anggota masyarakat lainnya untuk terus bahu-membahu dalam menyelesaikan suatu kegiatan.

Hal menarik yang dapat dilihat pada kegiatan ritual *Mulud Adat* adalah adanya kerja sama yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan. Hal ini dapat dilihat pada kegiatan membersihkan dan mempersiapkan bumbu masak, kegiatan memasak daging, dan kegiatan memeras parutan kelapa. Kegiatan-kegiatan itu tidak dilakukan oleh

perempuan, tetapi oleh laki-laki. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kekompakan dalam menyelesaikan kegiatan-kegiatan yang menyokong pelaksanaan ritual.

Nilai Kesetaraan

Kesetaraan (egalitarianisme) merupakan suatu sikap yang luhur yang dimiliki oleh seseorang dengan memosisikan dirinya sama dengan posisi orang lain. Dalam hal ini, seseorang tidak menganggap orang lain lebih rendah dari dirinya ataupun tidak menganggap dirinya lebih tinggi daripada orang lain. Dengan kalimat lain, kesetaraan (egalitarianisme) merujuk pada martabat setiap individu untuk tidak diperlakukan secara berbeda. Dalam pada itu, kesetaraan (egalitarianisme) dapat terwujud dengan tidak menonjolkan peranti-peranti yang menunjukkan adanya perbedaan.

Dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, kesetaraan (egalitarianisme) dapat terlihat pada saat setiap orang memasuki *kampu*. Setiap orang yang berasal golongan apa pun, baik tetua adat, masyarakat biasa maupun pejabat pemerintah, ketika memasuki *kampu*, maka harus mengikuti aturan adat yang telah diberlakukan sejak zaman leluhur masyarakat Bayan. Tidak ada pihak tertentu yang diistimewakan untuk bisa masuk *kampu* tanpa mengikuti aturan yang sudah ada. Misalnya, aturan tidak boleh memakai alas kaki (sandal ataupun sepatu), setiap orang yang akan masuk *kampu* akan melepas sandal ataupun sepatu di luar *jebak utama* ‘gerbang utama’ *kampu*. Hal itu dilakukan oleh semua orang yang akan masuk *kampu*, baik anak-anak, pemuda, orang dewasa, pejabat adat, masyarakat biasa maupun pejabat pemerintah.

Selain itu, setiap orang yang memasuki *kampu*, apabila hendak menyerahkan *jejoloq* dan mau *menyembèq* di *Inan Meniq*, terlihat sangat beraturan, mereka membentuk barisan sehingga tidak ada yang saling mendahului. Siapa pun yang datang belakangan, baik pejabat adat maupun pejabat pemerintah, tidak boleh mendahului orang yang di depannya meskipun orang di depannya adalah masyarakat biasa. Setiap pengunjung ketika berada di dalam *kampu*, mereka semua terlihat sama, tidak ada yang terlihat lebih tinggi ataupun lebih rendah.

Nilai Tanggung Jawab

Nilai tanggung jawab merefleksikan sikap seseorang atau kelompok orang dalam melaksanakan tugas dan kewajiban yang diemban. Dalam pelaksanaan ritual *Mulud Adat*, setiap selesai proses kegiatan sangat didukung atas tanggung jawab para petugas yang mengerjakan kegiatan itu. Para petugas yang diberi tanggung jawab menyelesaikan suatu kegiatan, ada yang dibentuk secara berkelompok dan ada juga yang individual. Petugas yang berkelompok, misalnya petugas yang *menu tu pare* ‘menumbuk padi’, petugas *ngalu gendang gerantung* ‘menjemput *gendang gerantung*’, petugas *nyintrang ancak* ‘mengantar *ancak*’, petugas *bisoq meni q* ‘mencuci beras’, petugas *memajang* ‘menghiasi tiang masjid atau tiang *beruqaq*’ dan *ngengelat* ‘memasang langit-langit’, dan lainnya. Kemudian, petugas individual hanya mengerjakan suatu kegiatan secara mandiri berdasarkan amanat dari pimpinan adat, misalnya petugas yang memayungi *Praja Mulud* (Melokaq Pengubun) atau petugas yang menghiasi *Praja Mulud*.

Setiap kegiatan yang kerjakan oleh para petugas, dikerjakan dengan penuh tanggung jawab, yakni tidak dikerjakan setengah-setengah, tetapi dikerjakan sampai tuntas. Artinya, petugas tidak akan berhenti mengerjakan suatu kegiatan yang menjadi tugas mereka sebelum kegiatan yang diemban itu selesai. Dalam hal *menu tu pare* ‘menumbuk padi, orang-orang yang diberi tugas tidak melaksanakan kegiatan itu setengah hati, tetapi melakukan kegiatan itu dengan penuh kebulatan tekad hingga padi yang ditumbuk itu menghasilkan beras. Hal menarik lainnya adalah kegiatan *nguleang gendang gerantung* ‘mengembalikan *gendang gerantung*’. Terkait hal ini, sekelompok laki-laki dari gubuk Karang Bajo tidak hanya melaksanakan perintah tetua adat untuk menjemput *gendang gerantung* ke gubuk Bayan Bat Orong, tetapi juga bertanggungjawab dalam membawa *gendang gerantung* itu kembali ke gubuk Bat Orong ketika semua rangkaian *Mulud* telah usai.

Nilai Etika (Sopan Santun)

Kesopanan dan kesantunan merupakan dua kata yang menggambarkan budi luhur (etika). Kesopanan merujuk pada etika dalam bersikap atau berperilaku, sedangkan kesantunan merujuk pada etika bertutur kata. Kesantunan dalam konteks kegiatan *Mulud Adat* dapat dilihat pada kegiatan mengundang para *toaq lokaq* ‘tetua’ di tiap gubuk. Orang-orang yang disuruh mengundang akan merujuk

orang yang diundang dengan menggunakan pronomina *basa alus* ‘bahasa halus’, yakni pronomina *epè*.

Selanjutnya, kesopanan dalam kegiatan *Mulud Adat* dapat dilihat pada kegiatan *ngalu gendang gerantung* ‘menjemput gendang gerantung’. Para penjemput *gendang gerantung* ketika tiba di kediaman Pembekel Bat Orong, mereka tidak langsung duduk di *berugaq* sebelum disuruh oleh Pembekel Bat Orong sebagai pemilik rumah. Ihwal tersebut dipraktikkan oleh para penjemput *gendang gerantung* sebagai refleksi tabiat penghargaan terhadap tuan rumah. Hal yang sama juga diperlihatkan oleh Melokaq Penguban ketika menjemput *Praja Mulud* di Bayan Barat, yakni ia duduk di *berugaq* setelah disuruh oleh tetua Bayan Bat Orong yang duduk di *berugaq*. Selain kedua realitas tersebut, realisasi kesopanan juga dapat dilihat pada perilaku yang ditampilkan oleh para penjemput *gendang gerantung* sebelum berangkat menjemput *gendang gerantung* ke gubuk Bayan Bat Orong, yakni mereka meminta restu kepada salah seorang tokoh yang dianggap paling tua, yakni kepada Melokaq Gantungan Rombong. Perilaku tersebut sebagai refleksi bahwa generasi muda masyarakat Sasak Bayan masih menghormati golongan tua.

Nilai Kebersihan

Dalam perayaan *Mulud Adat*, ada beberapa kegiatan menarik yang merepresentasikan terekspresinya nilai kebersihan, seperti kegiatan mencuci *rantok* dan alat tumbuk padi lainnya, kegiatan mencuci *berugaq* sebelum *memajang* dan *ngengelat*, dan kegiatan *bisoq meni* ‘mencuci beras’. *Rantok* dan alat penumbuk lainnya, seperti *lesong*, *anak lesong*, dan *tempan* sengaja dicuci supaya kotoran ataupun bakteri-bakteri yang lengket di alat-alat penumbuk padi tersebut hilang sehingga tidak bercampur dengan padi yang akan ditumbuk. Dengan kalimat lain, alat-alat penumbuk padi tersebut dicuci supaya beras dari padi yang ditumbuk menjadi bersih, tidak terkena kotoran. Selain itu, alasan lain adalah supaya beras dari padi yang ditumbuk menjadi berkah.

Kegiatan mencuci *berugaq* (di kediaman Kiai Pengulu dan di Kampu Karang Bajo) dilakukan supaya kotoran-kotoran yang menempel di lantai ataupun di *teken* ‘tiang’ *berugaq* itu hilang. Menurut Kiai Pengulu, *berugaq* yang akan dijadikan sebagai tempat *memajang* dan *ngengelat* harus suci dari najis supaya kegiatan itu mendapatkan keberkahan. Lebih lanjut, ia menandakan bahwa kegiatan *mema-*

jang dan *ngengelat* merupakan simbol terhadap hal yang suci sehingga tempat pelaksanaannya pun harus suci dari najis.

Adapun kegiatan *bisoq meniq* ‘mencuci beras’ pada dasarnya memiliki tujuan yang sama seperti pada kegiatan memasak di luar ritual *Mulud Adat* atau pada kegiatan memasak sehari-hari di rumah, yakni supaya beras yang akan dimasak itu bersih dari debu ataupun dari kotoran lainnya, seperti bersih dari sisa-sisa kulit bulir padi. Namun demikian, pencucian beras pada kegiatan ritual *Mulud Adat* itu memiliki tujuan ganda, yakni (1) menghilangkan debu dan membersihkan beras dari kulit bulir padi yang belum bersih ditampi, dan (2) beras-beras yang digunakan dalam perayaan ritual *Mulud Adat* dicuci ke sungai, pada dasarnya memiliki maksud tertentu, yakni supaya air cucian beras itu bermanfaat bagi biota hewan yang hidup di sungai, seperti ikan, udang, kepiting, dan lainnya.

Selain terekspresi pada tiga kegiatan di atas, nilai kebersihan juga dapat dilihat pada saat mempersiapkan nasi *ancak*. Setelah nasi dan lauk disajikan di *ancak*, baik di *ancak* kecil maupun di *ancak* besar, kemudian ditutup menggunakan daun pisang. Hal itu dimaksudkan supaya nasi dan lauk yang ada di *ancak* itu tidak dikerumuni lalat ataupun supaya tidak kena debu.

Nilai Cinta Budaya

Budaya merupakan hasil kreasi pikiran yang menghasilkan pengetahuan, tindakan, dan artefak. Budaya di suatu daerah pada dasarnya adalah sebuah produk yang kali pertama diproduksi oleh seseorang atau kelompok orang yang pertama mendiami suatu daerah itu. Budaya yang diproduksi oleh pendahulu yang mendiami suatu daerah biasanya akan terus dilanggengkan di daerah itu dengan diwariskan kepada keturunan, baik secara lisan (verbal) maupun secara nonverbal. Langgeng ataupun punahnya suatu budaya sangat bergantung pada keberadaan pewaris budaya itu sendiri. Di berbagai daerah, meskipun orang-orang yang pertama kali memproduksi suatu budaya sudah tiada, tetapi budaya yang diproduksi itu masih tetap ada, tetap hidup bahkan dikembangkan oleh generasi penerus (Poerwanto, 2010:88). Pewarisan budaya di suatu daerah sering dilakukan dengan melibatkan generasi penerus secara langsung dalam praktik-praktik budaya, misalnya dalam pelaksanaan ritual. Akan tetapi, tidak bisa dimungkiri bahwa budaya yang diwariskan oleh leluhur suatu daerah kadang-kadang tidak mampu bertahan dalam suasana kehidupan yang berbeda. Hal itu disebabkan

banyak faktor, misalnya faktor dari dalam (evolusi independen), yakni adanya keinginan pewaris budaya yang secara personal atau kolektif untuk menghilangkan budaya warisan leluhur dan mengganti dengan kebudayaan baru yang dianggap lebih menguntungkan karena dianggap sesuai dengan tuntutan zaman. Apabila hal itu terjadi, maka dapat dipastikan bahwa yang berubah tidak hanya wujud budaya yang diwariskan oleh leluhur, tetapi juga persepsi (konsep) awal yang terkemas dalam budaya itu sendiri. Kenyataan menunjukkan bahwa ketika budaya suatu daerah telah berubah dan persepsi masyarakat pendukung telah terganti dengan persepsi yang dibangun dari adopsi budaya baru, tidak jarang menimbulkan ketimpangan dan kegamangan tatanan hidup masyarakat di daerah itu.

Sehubungan dengan itu, masyarakat suatu daerah yang ingin terus menjaga tatanan kehidupan sesuai dengan identitas budaya warisan leluhur, maka tidak ada cara yang paling ampuh selain dengan mencintai budaya warisan leluhur itu sendiri (bdk. Sibarani, 2015). Inilah yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Bayan, dari satu generasi ke generasi berikutnya selalu menjaga dan melestarikan budaya warisan leluhur, misalnya dengan tetap merayakan ritual *Mulud* Nabi Muhammad *Shallallahu alaihi wasallam* yang tetap dirayakan secara adat (cara yang diwariskan leluhur) sehingga menjadi identitas tersendiri. Kesadaran untuk selalu menjaga dan melestarikan perayaan *Mulud* secara adat ini merupakan wujud kecintaan dan kebanggaan masyarakat Sasak Bayan atas warisan leluhur mereka.

Wujud cinta budaya yang direalisasikan oleh masyarakat Sasak Bayan dalam perayaan *Mulud Adat* dapat dicermati pada penggunaan produk budaya. Produk budaya yang dimaksud di sini, produk pakaian, alat kesenian, alat penumbuk, dan beras yang digunakan sebagai bahan nasi. Dalam perayaan ritual *Mulud Adat* bahkan pada perayaan ritual-ritual lainnya, masyarakat Sasak Bayan tampak selalu mengenakan pakaian berupa *londong abang* 'sarung warna merah' (laki-laki memiliki rambu dan perempuan tidak memiliki rambu), memakai penutup kepala, yakni, *jong* untuk perempuan dan *sapug* untuk laki-laki yang semuanya itu merupakan hasil tenun asli masyarakat setempat.

Produk kesenian asli masyarakat Sasak yang dipertunjukkan pada kegiatan *Mulud* adat adalah *temetian* atau *peresean*. Pertunjukan tersebut dilakukan di halaman Masjid Kuno sebagai refleksi tapak tilas penyebaran agama Islam oleh para wali di bumi Bayan. Selain itu, produk kesenian juga terlihat pada penggunaan musik

tradisional *gendang gerantung* yang merupakan warisan penyebar agama Islam. Musik tradisional *gendang gerantung* selalu ditabuh untuk mengiringi dan memeriahkan rangkaian *Mulud Adat*.

Dalam perayaan ritual *Mulud Adat* dan ritual lainnya, beras yang selalu dimasak adalah beras dari *pare bulu* ‘padi bulu’, yakni padi lokal yang dipercaya merupakan padi pertama yang ditanam oleh leluhur mereka ketika mendiami wilayah Bayan. Nasi dari jenis padi tersebut sifatnya wajib ada dalam setiap ritual adat, meskipun sedikit yang dijadikan sebagai wujud penghormatan atas jasa leluhur. Jenis padi tersebut selalu ditanam setiap tahun supaya tidak punah dan hasil panen disimpan di tempat khusus, yakni di *gelèng* atau *sambi*.

Hal menarik lainnya yang dipraktikkan oleh masyarakat Sasak Bayan dalam perayaan *Mulud Adat* adalah digunakannya alat penumbuk tradisional yang digunakan pada saat menumbuk *pare bulu* ‘padi bulu’, padahal mesin modern penggiling padi ada di tempat mereka. Menurut seorang tetua masyarakat Bayan (RG), *pare bulu* ‘padi bulu’ yang digunakan pada saat ritual tidak boleh digiling menggunakan mesin penggiling modern karena dapat mengurangi kesakralan ritual dan beras hasil penumbukan dengan alat tradisional itu dianggap lebih enak rasanya daripada beras hasil penggilingan modern. Alat tradisional penumbuk *pare bulu* ‘padi bulu’ yang digunakan terdiri atas dua jenis, yakni *rantok* dan *lesong*. *Rantok* digunakan sebagai tempat menumbuk *pare bulu* ‘padi bulu’ yang masih tergabung dengan tangkainya (tempat menggugurkan bulir padi dari tagkai), sedangkan *lesong* digunakan untuk menumbuk bulir-bulir *pare bulu* ‘padi bulu’ yang merupakan hasil tumbukan dari *rantok* sehingga ketika ditumbuk di lesong, maka cangkang bulir *pare bulu* ‘padi bulu’ itu akan terkelupas sehingga menghasilkan beras.

Nilai Kepedulian

Kepedulian merupakan transformasi sifat positif batin seseorang dalam memahami keberadaan orang lain ataupun keberadaan lingkungan sekitar yang diwujudkannyatakan dengan perbuatan konkret. Dalam hal ini, sifat positif batin merujuk pada tumbuh dan hadirnya perasaan atau empati seseorang dalam merasakan sesuatu yang dirasakan oleh orang lain atau merasakan perubahan keadaan lingkungan sekitar.

Dalam konteks ritual *Mulud Adat*, nilai kepedulian yang ditampilkkan oleh masyarakat Sasak Bayan dapat dilihat pada dua hal,

yakni kepedulian terhadap sesama manusia dan kepedulian terhadap ekosistem. Kepedulian terhadap sesama manusia dapat dilihat pada sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat Bayan terhadap keluarga ataupun kerabat dari luar Bayan yang datang ikut merayakan ritual *Mulud Adat* atau hanya datang menyaksikan. Dalam hal ini, masyarakat Sasak Bayan tidak jarang yang memberikan keluarga ataupun kerabat pinjaman pakaian adat khas Bayan terutama ketika keluarga atau kerabat mereka itu ingin memasuki *kampu*. Selain itu, sikap kepedulian terhadap sesama manusia juga dapat dilihat pada keikhlasan masyarakat yang merayakan ritual *Mulud Adat* dalam memberi orang lain makan, misalnya memberi pengunjung yang datang dari luar komunitas. Terkait hal ini, peneliti menyaksikan sendiri pada waktu *meriap* ‘makan’ malam di *Kampu Karang Bajo* (malam terakhir), Pembekel Karang Bajo meminta semua pengunjung yang ada di tempat itu, baik warga asli Bayan (komunitas adat) maupun pengunjung lainnya supaya makan bersama di kediaman Melokaq Gantungan Rombong, bahkan beberapa rombongan wartawan yang meliput kegiatan ritual *Mulud Adat* pun disilakan untuk ikut makan bersama. Hal ini juga terlihat di gubuk-gubuk yang lain, yakni pimpinan adat setiap gubuk akan menawari dan memberi setiap pengunjung yang bertamu untuk makan.

Selanjutnya, kepedulian terhadap ekosistem dapat dilihat pada kegiatan *buang unggun* ‘buang sekam’ padi dan kegiatan *bisoq meni*q ‘cuci beras’ ke sungai. Kegiatan tersebut dilatarbelakangi atas kesadaran para *toaq lokaq* ‘tetua’ masyarakat Bayan terhadap keberadaan hewan yang hidup di sungai, seperti ikan, udang, kepiting, dan lainnya. Artinya, *unggun* ‘sekam’ padi dan air cucian *meni*q ‘beras’ sengaja dibuang ke sungai dengan harapan bisa menjadi makanan ikan, udang, kepiting, dan hewan sungai lainnya.

Nilai Kejujuran dan Keadilan

Jujur secara leksikal berarti ‘tidak berbohong’, sedangkan adil berarti ‘tidak berat sebelah’. Kedua kata tersebut dipraktikkan untuk menggambarkan karakter moral sebagai karakter vital setiap orang, terutama karakter para pemimpin. Predikat moral setiap orang yang diberikan oleh orang lain, yakni sebagai orang baik atau orang tidak baik paling cepat dilihat berdasarkan kedua karakter tersebut. Ketika kedua karakter tersebut melekat dalam kepribadian seseorang, maka seseorang secara spontan akan diberi predikat positif sebagai orang “baik”, sedangkan apabila karakter seseorang itu berlawanan dengan

kedua nilai karakter tersebut, maka orang itu pun secara spontan akan dilabeli dengan predikat negatif sebagai orang “tidak baik”.

Dalam kegiatan *Mulud Adat*, kedua karakter tersebut terlihat jelas dimiliki oleh para pimpinan adat. Sebagai contoh, semua barang bawaan yang dibawa oleh masyarakat adat yang datang untuk merayakan *Mulud Adat* atau yang dibawa oleh orang-orang tertentu untuk *saur ucap* ‘bayar hutang janji’ atau *saur sesangi* ‘bayar nazar’, dilaporkan oleh Melokaq Gantungan Rombong kepada semua masyarakat yang hadir di *Kampu Karang Bajo*. Dalam hal ini, Melokaq Gantungan Rombong melaporkan dengan jujur jumlah kaul yang diterima berdasarkan data yang diberikan oleh Pembekal tentang jumlah hewan yang diterima (sapi dan kerbau) ataupun jenis barang bawaan lainnya sehingga semua masyarakat adat yang hadir dapat mengetahui jumlah kaul yang diterima pada perayaan maulid.

Sementara itu, karakter keadilan yang ditunjukkan oleh pimpinan adat masyarakat Bayan pada saat perayaan *Mulud Adat* dapat dilihat ketika diadakan selamatan di *kampu* gubuk Karang Bajo. Sebelum berakhir kegiatan *Mulud Adat*, di *kampu* gubuk Karang Bajo diadakan selamatan dengan mengundang Kiai Kagungan dan para pimpinan adat lainnya. Semua tamu itu disebut sebagai tamu agung. Hal menarik yang terlihat setelah para undangan itu mulai makan, yakni Kiai Pengulu yang notabenenya sebagai pimpinan tamu undangan terlihat membagikan *batun dupa* berupa uang sedekah yang diterima dari para tetua gubuk Karang Bajo dibagikan kepada semua tamu agung yang duduk bersamanya di *beruqaq*.

Nilai Cinta Kerukunan dan Kedamaian

Rukun dan damai merupakan dua kata yang memiliki makna berdekatan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), rukun berarti tidak bertengkar, sedangkan damai berarti keadaan tidak bermusuhan. Sehubungan dengan itu, cinta rukun dan damai adalah sikap totalitas kesadaran yang diwujudkan oleh seseorang atau sekelompok orang untuk selalu hidup harmonis dengan orang lain atau kelompok lain. Dalam kehidupan sosial, hidup rukun dan damai merupakan fondasi utama terciptanya ketenteraman.

Dalam konteks ritual *Mulud Adat*, cinta rukun dan damai dapat dilihat pada pertunjukan kesenian *temetian*. Pertunjukan tersebut tidak hanya memperlihatkan ketangkasan para *pepadu* ‘petarung’ dalam menjaga diri (tubuh) menggunakan *ende* ‘tameng’ supaya terlindung dari pukulan lawan ataupun ketangkasan memukul tubuh

lawan, tetapi juga secara samar menunjukkan bahwa pertunjukan tersebut dijadikan sebagai ajang adu kekuatan *jampi-jampi* ‘mantra’ kekebalan tubuh. Dalam pertunjukan tersebut, tidak jarang tubuh *pepadu* ‘petarung’ terkena pukulan rotan musuh bahkan ada juga yang kepalanya bocor. Akan tetapi, meskipun ada *pepadu* ‘petarung’ yang terkena pukulan ataupun yang kepalaya bocor, mereka tidak pernah membuat kekacauan setelah bertarung. Dalam hal permainan, pasti ada yang menang dan pasti ada yang kalah, yang menang merasa senang dan yang kalah merasa kecewa bahkan emosi. Dalam permainan *temetian* menunjukkan *pepadu* ‘petarung’ yang kalah ataupun yang menang sama-sama mampu mengontrol emosi mereka, yang menang tidak menunjukkan gelagat mengejek yang kalah dan yang kalah pun tidak menunjukkan emosi amarah atas kekalahannya. Para *pepadu* ‘petarung’ selalu menunjukkan sikap dewasa dengan bersalaman dan bermaafan setelah bertarung yang mengisyaratkan bahwa di antara mereka tidak ada rasa dendam.

Daftar Pustaka

- Adib, Ahmad & Saddhono, Kundharu. (2013). "Paradigma Budaya Islam-Jawa dalam Gerebeg Maulud Kraton-Surakarta", *ALQALAM* 30(2).
- Asnawi. (2005). "Respon Kultural Masyarakat Sasak terhadap Islam". *Ulumuna*, 9(1), hal. 1-19.
- Austin, Peter K. (2010). "Reading the *Lontars*: Endangered Literature Practices of Lombok, Eastern Indonesia", *Imogen Gunn & Mark Turin*, Ed. *Language Documentation and Description* SOAS 8, hal. 27-48.
- Baal, Jan van. (1976). *Pesta Alip di Bayan* (Penerjemah: Nalom Siahaan). Jakarta: Bhratara.
- Bahrie, et.al.. (2003). *Bahan Ajar Muatan Lokal Gumi Sasak untuk Sekolah Dasar/MI Kelas VI*. Selong: KSU Prima Guna.
- Bartholomew, Jhon Ryan. (2001). *Alip Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*. (Penerjemah: Imron Rosidi). Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Bell, Catherine. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Brown, Penelope & Levinson, Stephen C. (1987). *Politeness: Some Universals in Language Usage*. New York: Cambridge University Press.
- Brown, Penny. (2006). *Cognitive Anthropology*, (dalam *Language, Culture, and Society: Key Topics in Linguistic Anthropology*). Cambridge: Cambridge University Press.

- Brown, R & A. Gilman. (1960). "The Pronouns of Power and Solidarity". Dalam T. A. Sebeok., ed., *Style in Language*. New York: John Wiley & Sons.
- Budiwanti, Erni. (2000). *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Wetu Lima*. (Penerjemah: Noor Cholis & Hairus Salim H.S.). Yogyakarta: LKiS.
- Budiwanti, Erni. (2014). "The Purification Movement in Bayan, North Lombok Orthodox Islam vis-à-vis Religious Syncretism". dalam Brigitta Hauser-Schaublin, David D. Harnish.,Ed. *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Leiden: Brill.
- Casson, Ronald W., ed., (1981). *Language, Culture, and Cognition: Anthropological Perspectives*. New York. Macmilan Publihing Co., Inc.
- Cederroth, Sven. (1992). *A Sacred Cloth Religion?: Ceremonies of the Big Feast among the Wetu Telu Sasak (Lombok, Indonesia)*. Denmark: NIAS.
- Cika, I Wayan, et.al,. (2012). *Ritual Mauld Adat Masyarakat Bayan Lombok Utara, Nusa Tenggara Barat*. Universitas Udayana.
- Crystal, David. (2008). *A Dictionary of Linguistics and Phonetic*. US, UK & Australia: Blackwell Publishing.
- Duranti, Alessandro. (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, Emile. (1965). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press.
- Foley, William A. (1997). *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Geertz, Clifford. (1992). *Kebudayaan dan Agama*. (Penerjemah: F.B. Hardirman). Yogyakarta: Kanisius.
- Geertz, Clifford. (1992). *Tafsir Kebudayaan*. (Penerjemah: F.B. Hardirman). Yogyakarta: Kanisius.
- Geertz, Clifford. (2013). *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*. (Penerjemah: Aswab Mahasin & Bur Rusianto). Depok: Komunitas Bambu.
- Geertz, Hildret & Geertz, Clifford. (2017). *Sistem Kekerabatan di Bali*. (Penerjemah: IDK Harya Putra). Denpasar: Udayana University Press.
- Goddart, Cliff & Wierbicka, Anna. (1994). *Semantic and Lexical Universal: Theory and Empirical Finding*. Philadelphia: Jhon Benjamins Publishing Company.

- Goodwin, Charles & Goodwin, Marjorie Harness. (2004). *Participation*, dalam Alessandro Duranti., ed., *A Companion to Linguistic Anthropology*. USA: Blackwell Publishing.
- Gumperz, J. J. (1972). "Sociolinguistics and Communication in Small Groups". Dalam J. B. Pride and J. Holmes, *Sociolinguistics: Selected Readings*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Gumperz, Jhon J. & Gumperz, Jenny Cook. (1997). "Introduction: language and the communication of social". Dalam Gumperz Jhon J., ed., *Language and social identity*. USA: Cambridge University Press.
- Heath, Shirley Brice & Street, Brian V. (2008). *On Ethnography: Approaches to Language and Literacy Research*. New York & London: Teachers College Press.
- Holmes, J. (2001). *An Introduction to Sociolinguistics*. Essex: Pearson Education Limited.
- Hymes, D. H. (1972). "On Communicative Competence". Dalam J. B. Pride and J. Holmes, *Sociolinguistics: Selected Readings*. Harmondsworth, England: Penguin Books.
- Jamaluddin. (2005). "Sejarah Tradisi Tulis dalam Masyarakat Sasak Lombok", *Ulumuna*, 9(2).
- Jamaluddin. (2011). "Haflat al-Mawlid al-Nabawí wa-Qir'at Kitab al-Barzanji fi Mujtama' Sasak: Manzūrāt Taríkhíyah". *Jurnal Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies* 18(2), hal. 347-370.
- Jamaluddin. (2011). "Islam Sasak: Sejarah Sosial Keagamaan di Lombok (Abad XVI-XIX)", *Jurnal INDO-ISLAMIKA* 1(1), hal. 63-88.
- Jamaluddin. (2018). "Salut as a Gate for The Coming of Islam in Lombok: Archaeological Analysis of The Ancient Mosque in North Lombok", *Heritage of Nusantara: International Journal of Religious Literature and Heritage*, 7(1), hal. 46-78.
- Jamaluddin. (2019). *Jejak-Jejak Arkeologi Islam di Lombok*. Mataram: Sanabil Publishing.
- Jones, Jason. (2007). "Bahasa dan Kelas Sosial", dalam Linda Thomas dan Shan Wareing., ed., *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. (Penerjemah: Sunoto *et.al.*). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kraan, Alfons van der. (1980). *Lombok: Conquest, Colonization and Underdevelopment, 1870-1940*. Singapore: Heinemann Educational Books (Asia).

- Kurdap Selake. (2011). *Mengenal Budaya dan Adat Istiadat Komunitas Suku Sasak di Desa Tradisional Sade*. Mataram: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Provinsi Nusa Tenggara Barat.
- Lakoff, Robin Tolmach. (1990). *Talking Power: The Politics of Language in Our Lives*. New York: Basic Books.
- Laksana, I Ketut Darma. (2009). *Tabu Bahasa: Salah Satu Cara Memahami Kebudayaan Bali*. Denpasar: Udayana University Press.
- Leech, Geoffrey. (1983). *The Principle of Pragmatics*. New York: Longman Group Limited.
- Leech, Geoffrey. (2014). *The Pragmatics of Politeness*. New York: Oxford University Press.
- Leemann, Albert. (1989). "Internal and External Factors of Socio-cultural and Socio-economic Dynamics in Lombok (Nusa Tenggara Barat)", *Anthropogeographie* 8. Zürich: Geographisches Institut der Universität.
- Maarif, Samsul. (2018). *Pasang Surut Rekognisi Agama Leluhur dalam Politik Agama di Indonesia*. Yogyakarta: CRCS-Sekolah Pascasarjana Lintas Disiplin, Universitas Gadjah Mada.
- Mahyuni. (2006). *Speech Style and Cultural Consciousness in Sasak Community*. Mataram: Cerdas Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperCollins.
- Poerwanto, Hari. (2010). *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Poespoprodjo. W. (1999). *Filsafat Moral: Kesusilaan dalam Teori dan Praktek*. Bandung: Pustaka Grafika.
- Prasetiawan, Deni. (2016). "Ekoleksikon Maulid Adat Bayan Lombok Utara sebagai Suplemen Bahan Pembelajaran Bahasa Indonesia Berbasis Lingkungan di SMA". *Retorika*. Vol. 2, No. 2, hal. 233-252.
- Pujileksono, Sugeng. (2016). *Pengantar Antropologi: Memahami Realitas Sosial*. Malang: Intrans Publishing.
- Ratmaja, Lalu. (2011). *Bahan Ajar: Muatan Lokal Budaya Sasak SMP/Mts Kelas IX*. Pringabaya: CV. Gumi Sasak.
- Renadi. (2016). "Kosmologi Wetu Telu". Dalam Sawinggih *et.al.*, *Dari Bayan untuk Indonesia Inklusif*. Mataram: SOMASI NTB.
- Rock, Frances. (2015). "Bursting the Bonds: Policing Linguistic Ethnography", dalam Julia Snell, Sara Shaw & Fiona Copland

- (ed.), *Linguistic Ethnography: Interdisciplinary Explorations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Safwan, Imam, *et.al.* (2013). *Adat dan Nilai-Nilai dalam Perkawinan Suku Sasak Lombok Utara*. Dinas Pendidikan Kebudayaan Pemuda dan Olahraga Kabupaten Lombok Utara.
- Salzman, Zdenek., *et.al.* (2012). *Language, Culture, and Society: An Introduction to Linguistic Anthropology*. Boulder: Westview Press.
- Sandarupa, Stanislaus. (2014). “Kebudayaan Toraja Modal Bangsa, Milik Dunia”, *Jurnal Sosiohumaniora*, 16(1), hal. 1-9.
- Saville, Muriel & Troike. (2003). *The Ethnography of Communication: An Introduction*. New York: Blackwell Publishing.
- Sawinggih, Raden. (2016). “Jati Diri Orang Bayan”, dalam Sawinggih *et.al.*, *Dari Bayan untuk Indonesia Inklusif*. Mataram: SOMASI NTB.
- Scheffler, Israel. (1997). *Symbolic Worlds: Art, Science, Language, Ritual*. New York: Cambridge University Press.
- Sharifian, Farzad. (2017). *Cultural Linguistics: Cultural Conceptualisations and Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Sibarani, Robert. (2004). *Linguistik Antropologi: Antropologi Linguistik-Linguistik Antropologi*. Medan: Poda.
- Sibarani, Robert. (2015). *Pembentukan Karakter: Langkah-Langkah Berbasis Kearifan Lokal*. Jakarta: Asosiasi Tradisi Lisan (ATL).
- Singh, Ishtla. (2007). “Bahasa, Pikiran, dan Representasi”, dalam Linda, Thomas & Wareing, Shan., ed, *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. (Sunoto *et.al.*, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Stanlaw, James, *et.al.* (2017). *Language, Culture, and Society: An Introduction to Linguistic Anthropology*. New York: Routledge.
- Sudirman & Bahri. (2014). *Studi Sejarah dan Budaya Lombok*. Selong: Pusakanda.
- Suliadi & Nirwan. (2022). “Fungsi Kultural Pronomina Persona Pertama dan Kedua dalam Bahasa Sasak: Kajian Linguistik Antropologi”. *KULTURISTIK: Jurnal Bahasa dan Budaya*, 6 (2), hal. 39-50.
- Suliadi. (2020). “Pemaliq dalam Bahasa Sasak: Kajian Linguistik Antropologi” (disertasi). Denpasar: Program Pascasarjana Universitas Udayana.

- Syahid, Achmad. (2019). *Islam Nusantara: Relasi Agama-Budaya dan Tendensi Kuasa Ulama*. Depok: RajaGrafindo Persada.
- Telle, Kari. (2014). "Changing Spiritual Landscapes and Religious Politics on Lombok", dalam Brigitta Hauser-Schaublin, David D. Harnish., Ed. *Between Harmony and Discrimination: Negotiating Religious Identities within Majority-Minority Relationships in Bali and Lombok*. Leiden: Brill.
- Thomborrow, Joanna. (2007). "Bahasa dan Identitas", dalam Linda Thomas dan Shan Wareing., ed., *Bahasa, Masyarakat, dan Kekuasaan*. (Sunoto *et.al.*, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Trudgill, Peter. (2000). *Sociolinguistics: An Introduction to Language and Society*. London: Penguin Group.
- Turner, Victor. (1982). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Uhi, Jannes Alexander. (2016). *Filsafat Kebudayaan: Konstruksi Cornelis Anthonie van Peursen dan Catatan Reflektif*. Yoyakarta: Pustaka Pelajar.
- Van Gennep, Arnold. (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge.
- Wacana, Lalu. (1988). *Sejarah Nusa Tenggara Barat*. Mataram: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Wardhaugh, Ronald & Fuller, Janet M. (2015). *An Introduction to Sociolinguistics* (edisi ketujuh). USA: Wiley Blackwell.
- Wijana, I Dewa Putu & Rohmadi, Muhammad. (2011). *Analisis Wacana Pragmatik: Kajian Teori dan Analisis*. Surakarta: Yuma Pustaka.
- Yule, George. (2014). *Pragmatik*. (Indra Fajar Wahyuni, Penerjemah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Yuliana, Nuryati. (2018). "Terminologi Penanda Verbal Maulud Adat Salut: Kajian Semiotika". *LITERASI*, 8 (2).
- Yuliana, Nuryati., Burhanuddin., & Mahyudi, Johan. (2022). "Sistem Simbol dalam Ritual Maulid Adat Bayan (Analisis Teori Victor Turner)". *Kabilah: Journal of Sosial Community*, 7 (1), hal. 157-166.
- Zuhdi, Muhammad Harfin. (2016). *Parokialitas Wetu Telu: Wajah Sosial Dialektika Agama Lokal di Lombok*. Mataram: Sanabil.

Tentang Penulis



Dr. Suliadi, M.Pd. lahir di Rangsot, Desa Sigar Penjalin, Kabupaten Lombok Utara pada tanggal 5 Juli 1986. Ia menyelesaikan Sekolah Dasar (SD) hingga Sekolah Menengah Atas (SMA) di Kabupaten Lombok Utara. Ia menyelesaikan studi sarjana tahun 2013 pada Program Studi Bahasa dan Sastra Indonesia, Universitas Hamzanwadi Lombok Timur. Studi magister ia selesaikan tahun 2016 pada Program Studi Pendidikan Bahasa Indonesia, Universitas Mataram (UNRAM)

dengan predikat *Cumlaude*. Studi doctoral ia selesaikan tahun 2020 pada Program Studi Ilmu Linguistik, Universitas Udayana dengan predikat Pujian (*Cumlaude*) dan menjadilulusan tercepat dengan konsentrasi kajian pada salah satu cabang Ilmu Linguistik Makro, yakni Linguistik Antropologi. Pada tahun 2021, ia pernah menjadi Dosen Luar Biasa (DLB) di Universitas Nahdlatul Ulama Mataram dan awal tahun 2022, ia juga pernah mengajar di Universitas Teknologi Sumbawa (UTS).



Prof. Mahyuni, MA., Ph.D., lahir di Desa Ganti, Lombok Tengah tahun 1963. Ia merupakan guru besar dalam bidang linguistik terapan pada Program Studi Pendidikan Bahasa Inggris di FKIP Universitas Mataram. Ia menyelesaikan Pendidikan S1 di Program Studi yang sama pada Tahun 1987. Pada tahun 1994, ia menyelesaikan Pendidikan Masternya (S2) di *Macquarie University*, NSW, Australia, sedangkan gelar doktor (Ph.D) ia peroleh dari *The Department of Linguistics and Applied Linguistics, The University of Melbourne*

Victoria Australia, tahun 2004. Disertasi doktornya mengenai gaya bahasa dan dinamikanya terhadap kesadaran berbudaya pada Masyarakat Sasak (*Language style and cultural consciousness*

highlighting language dynamics and socio-cultural consciousness). Secara khusus kajiannya difokuskan pada konsep *tendeh* sebagai episentrum nilai kultural masyarakat Sasak (*Sasak core value*) terimplementasi dalam dinamika kehidupan masyarakat sehari-sehari di tengah gempuran arus modernitas dan tantangan global. Dalam proses penyelesaian disertasinya, ia juga terlibat pada Proyek Penelitian Sasak Lombok dan Sumbawa yang didanai oleh *The Australian Research Grant* dan diketuai Prof. Peter Austin (*Head of Department of Linguistic and Applied Linguistic Melbourne University*). Penelitian kolaboratif antara *The Australian Research Grant* dan *The Humbolt Research Project* tersebut telah mengantarkan Mahyuni mengunjungi Frankfurt Universitas Germany dan *Department of SOAS (London University)* pada tahun 2002-2003. Saat ini, Mahyuni telah banyak melakukan kajian linguistik lanskap sebagai salah satu pendekatan kajian sosiologi bahasa berbasis multietnisitas. Di samping itu, ia juga banyak melakukan kajian terkait isu perubahan bahasa dan sosial-budaya, serta kajian wacana (DA) dan wacana kritis (CDA).