

MANIFESTASI GAIB ALAM DALAM MANTRA: DARI DEWI SRI HINGGA AVATAAR

Sony Sukmawan

Mantra bisa diartikan sebagai susunan kata yang berunsur puisi (seperti rima dan irama) yang dianggap mengandung kekuatan gaib, biasanya diucapkan oleh dukun atau pawang untuk menandingi kekuatan gaib yang lain. Jika dicermati, kekuatan gaib dalam mantra tidak hanya muncul dari kata-kata mantra tetapi juga di(muncul)kan dari kehadiran-kehadiran gaib yang ada dalam mantra. Kehadiran gaib yang mampu memunculkan kekuatan gaib dalam mantra tersebut dapat terwujud dalam sosok (*baureksa* 'pelindung') alam. Alam psikologis (gaib) adalah alam yang dialami manusia sebagai imajinasi. Alam ini tidak 'nyata' dalam istilah biologis atau abstrak dalam hal kognitif, tetapi berada di antara dunia fisik dan dunia nonfisik. Dalam masyarakat tradisional, alam jenis ini biasanya muncul sebagai roh, roh penolong dalam bentuk hewan, atau roh pelindung yang tidak diharapkan, yang menakutkan dalam konteks-konteks religius.

Kata Kunci: *kehadiran psikologis alam, mantra, Dewi Sri*

PENDAHULUAN

Alam dalam makna yang luas mengacu kepada fenomena dunia fisik dan juga kehidupan secara umum. Skala alam terbentang dari sub-atomik sampai kosmik. Kata alam dapat mengacu secara umum kepada berbagai jenis tanaman hidup dan hewan, dan dalam beberapa kasus mengacu kepada proses yang berhubungan dengan benda mati, seperti cuaca dan geologi di bumi, dan materi serta energi dari mana semua hal tersebut tersusun darinya. Kata ini juga dapat diartikan sebagai lingkungan alam dan hal-hal yang belum diubah secara substansial oleh campur tangan manusia, atau yang bertahan meskipun ada intervensi manusia.

Konstruksi lingkungan, seringkali dari jenis yang normatif, sering tertanam dalam tradisi lisan dan adat (Simmons, 1993: 14). Dalam konteks penggunaan bahasa yang spesifik (sastra) dan konteks budaya yang spesifik (Jawa), alam menjadi medium pencitraan yang umum. Lingkungan alam yang harmonis dan seimbang digambarkan dalam karya sastra Jawa. Gambaran alam yang indah, harmonis, dan selaras tercermin dalam pelukisan hutan, gunung, persawahan, lingkungan suatu tempat tinggal. Pencitraan alam yang ideal ini menjadi warna

yang mampu membuat hidup karya sastra Jawa masa lampau, khususnya dalam karya *kakawin*. Dalam karya sastra Jawa baru, pencitraan alam disampaikan secara tersirat (Mumfangati, 2008).

Dalam kajian ini, alam yang digambarkan kehadirannya dalam mantra meliputi unsur hewan, tumbuh-tumbuhan, tanah, air, angin, api, dan hutan. Sebagai ilmu magis verbal eksplisit, mantra mengandung tindak tutur yang memiliki kemampuan gaib, atau hanya sebagai gambaran praktik ilmu magis nonverbal (Noth, 1995). Mantra bisa diartikan sebagai susunan kata yang berunsur puisi (seperti rima dan irama) yang dianggap mengandung kekuatan gaib, biasanya diucapkan oleh dukun atau pawang untuk menandingi kekuatan gaib yang lain (Kamus Besar Bahasa Indonesia, 2001). Jika dicermati, kekuatan gaib dalam mantra tidak hanya muncul dari kata-kata mantra tetapi juga di(muncul)kan dari kehadiran-kehadiran gaib yang ada dalam mantra. Kehadiran gaib yang mampu memunculkan kekuatan gaib dalam mantra tersebut dapat terwujud dalam sosok (*baureksa* ‘pelindung’) alam.

KEHADIRAN ALAM

Salah satu aspek penting dalam pembentukan budaya manusia adalah bahasa. Pada aspek ini, alam secara tradisional telah mengisi lanskap bahasa manusia. Ungkapan ‘tubuhmu sekuat macan’, ‘kau bak mawar berduri’, ‘api asmara’, dan ‘bumi pertiwi’ merupakan bukti bahwa alam telah sedemikian rupa berkembang dalam fantasi manusia dan membentuk metafora manusia. Dalam contoh ini, alam berada dalam angan-angan manusia. mereka tidak mempunyai jasad yang nyata tetapi lebih seperti roh. Fungsi estetik ungkapan di atas dicipta ulang dari fisik dan karakter alam yang sesungguhnya ke dalam representasi sastra, ke dalam kehadirannya yang diimajinasikan. Alam dalam contoh ungkapan di atas juga membawa sebuah ide, yaitu jasadnya yang terhubung ke dalam asosiasi pikiran pembaca adalah sebagai kehadiran yang menganimasi dan dianimasikan (Bandingkan Bleakley, 2000).

Kehadiran alam dalam bahasa (sastra) telah melampaui pemahaman literal yang dikenal selama ini, yakni hadir sebagai ‘mahkluk alam’ atau ‘mahkluk biologis’. alam dapat hadir beragam, baik secara konseptual maupun

psikologis. Dengan adanya variasi kehadiran alam secara konseptual dan psikologi, bahasa imajinasi dalam budaya akan menjadi sangat kaya.

Kehadiran ‘Psikologis’ Hewan: *The Terrible Family*

Di antara ‘Makhluk Biologis’ dan ‘Makhluk Mental’ dan di antara hewan dalam jasadnya secara biologis dan hewan dalam pikiran, terdapat hewan psikologis. Hewan psikologis adalah hewan yang dialami manusia sebagai imajinasi. Hewan ini bukan ‘nyata’ dalam istilah biologis atau abstrak dalam hal kognitif, tetapi berada di antara dunia fisik dan dunia nonfisik. Dalam masyarakat tradisional, hewan jenis ini biasanya muncul sebagai roh, roh penolong dalam bentuk hewan, atau roh pelindung yang tidak diharapkan, yang menakutkan (*The Terrible Family*), dalam konteks-konteks religius (Bleakley, 2000: 40).

Kehadiran hewan secara psikologis dominan dijumpai dalam ragam tradisi lisan, terlebih tradisi lisan yang muncul di tengah-tengah ritual masyarakat setempat, misalnya tradisi pemujaan mantra dan *ngujub*. Kemunculan hewan psikologis tersebut juga beragam maujud, mulai dari perwujudannya sebagai roh, perwujudannya sebagai roh pelindung/penyelamat/pengayom, maupun perwujudannya sebagai roh yang menakutkan.

Dalam Mantra *Tandur* ‘tanam’ disebutkan *Dhadhung Awuk* sebagai roh penguasa/raja segala macam hewan hama yang keberadaannya membawahkan keberadaan hewan imajiner lain dengan sebutan *Mbok Sri Susupan* dan *Mbok Sri Dhodhotan* (disebutkan dalam Mantra *Ngawerohi* Bumi). Karena keberadaannya yang mengancam dan menakutkan, saat akan memulai bercocok tanam, masyarakat setempat kerap meminta pertolongan kepada roh *Sang Asri* (Dewi Sri) agar mencegah *Dhadhung Awuk* merusak tanaman mereka (Mantra *Tandur*).

Masyarakat setempat, melalui sesepuh desa, juga lazim meminta perlindungan kepada ‘Penguasa Ladang’, *Kaki Bumi Nini Bumi* ‘Kakek Bumi Nenek Bumi’ agar segala macam hama tidak mengancam bakal tanaman mereka. Hal ini lazim dilakukan saat akan memulai tradisi *Mbubak* (memulai menggarap ladang) dengan terlebih dahulu *ngaweruhi* ‘memberi tahu’ Bumi.

Tidak hanya menjadi penyebab rusaknya tanaman yang berujung kepada kegagalan panen, *Kaki Dhadhung Awuk* juga diyakini menjadi penyebab sakitnya

hewan ternak. Secara harfiah, *Dhadhung* berarti *tampar gedhe* (*kanggo nancang sapi*) ‘tambang besar yang digunakan mengikat leher sapi’ (Bausastra Jawa, 2001: 142); sedangkan *Awuk* bermakna *bosok* ‘busuk’ (Bausastra Jawa, 2001: 34). Dapat ditafsirkan *Dhadhung Awuk* merepresentasikan kekuatan mencelakakan (*sangkala, cilaka, alanangan*) yang harus dihindari atau di jauhi. Dalam ‘Mantra penyembuh Lembu /kambing’ terungkap hal ini.

Semilahirohmanirohim
Surdatsurti gajah galak guntur geni
Kaki Dhadhung Awuk Nini Dhadhung Awuk
aja sira ganggugawe raja kayaku
ketiban iduku putih ketiban iduku abang

‘Bismilahirahmanirahim
Surdatsurti gajah buas Gun-tur api
Kakek Dhadhung Awuk Nenek Dhadhung Awuk
Jangan kau usik sapiku
Tertimpa liurku putih tertim-pa liurku merah’

Dalam pewayangan lakon *Ciptaning* karya Mangkunagara VII, dikisahkan bahwa *Dhadhung Awuk* atau *Sang Hyang Slewah* (menyimbolkan sisi baik[putih] dan sisi jahat[hitam] dalam dirinya) adalah penggembala kerbau *Andanu* milik Betara Guru/Betari Durga. Kerbau biasa disebut *pancal panggung* karena dipercaya dapat menolak bala, mengusir hama, serta untuk pengobatan. Kehadiran psikologis *Dhadhung Awuk* diharapkan dapat menjaga dan menyelamatkan kepentingan masyarakat (sebagaimana tugasnya menjaga kerbau *Andanu*) sehingga masyarakat terhindar dari bencana (sebagaimana keyakinan masyarakat bahwa kerbau/*andanu* dapat mengusir hama atau menolak bala).

Selain *Dhadhung Awuk*, kehadiran psikologis hewan yang ‘kental’ dipengaruhi latar (religio) kultural masyarakat adalah *Singa Buntut dan Singa Siung*. Ungkapan ini dipengaruhi oleh tembang pangkur *Warawedha* karya Sunan Kalijaga. *Warawedha* (*wara* ‘pitutur’, *Wedha* ‘air jernih dan sejuk’) adalah bentuk pitutur atau nasihat yang dapat menyejukkan dan membersihkan jiwa, yang kutipannya sebagai berikut.

Singgah-singgah kala singgah, pan suminggah kala-durga sumingkir, singa ama singa wulu, sing suku singa sirah, singa tenggak klawan kala singa buntut, pada sira sumingkira, muliha asal-ireki.

‘Menyingkir dan menjauhlah kala-durga
singa ama, singa bulu, singa kepala, singa ekor
kembalilah ke asalmu’

Penggalan tembang di atas menjelaskan bahwa segala bentuk *kala* (rintangan, halangan) ditimbulkan oleh kekuatan jahat (*kala-Durga*). Kekuatan jahat dengan sebutan *singa ama*, *singa wulu* diminta untuk menyingkir dan tidak menghalangi jalan hidup manusia. Singa di samping menyimbolkan *kala* juga melambangkan nafsu hewani: keganasan, keberingasan.

Sifat imajinasi dan hubungannya dengan (kebudayaan) manusia membuat hewan-hewan psikologis tidak stabil dalam ikatan waktu dan ruang. Imajinasi hewan ada dalam diri manusia, berada di ‘rumah’nya yaitu di dalam ‘imajinasi manusia’ dan konstruksi mental manusia. Sementara itu, harus diakui bahwa mereka tidak dapat ditebak dalam penampakannya dan terkadang menjadi ‘tamu yang tidak diundang’ ketika mereka hadir sebagai imajinasi yang menakutkan. Hal inilah yang membuat manusia menghargai kehadirannya (Bleakley, 2000: 58).

Ragam Kehadiran Gaib Dewi Sri

Kehadiran tumbuhan dalam dalam mantra melampaui pemahaman literal yang dikenal selama ini sebagai sebagai ‘mahkluk biologis’. Tumbuhan telah hadir secara beragam, baik secara konseptual maupun psikologis. Tumbuhan ‘psikologis’ terletak di antara ‘tumbuhan biologis’ dan ‘tumbuhan pikiran’. Sebagaimana ‘hewan psikologis’, ‘tumbuhan psikologis’ dialami manusia sebagai imajinasi. Tumbuhan ini tidak berada dalam alam ‘skala’ dan tidak juga berada di alam ‘nirskala’. Kemunculan tumbuhan jenis ini biasanya dalam bentuk roh, misalnya dalam ‘Mantra Kesehatan Hewan Piaraan’ ditemukan roh penguasa padang rumput, Joko Sengon; dan dalam ‘Mantra Petik Kopi’ disebutkan *Mbok Sri Jrenggi* dan *Mbok Sri Dompok* sebagai roh penguasa tanaman kopi.

Satu nama tokoh mitologis masyarakat Jawa, yang diberi sebutan beragam oleh masyarakat Lereng Arjuna adalah Dewi Sri atau Dewi Padi. Tokoh mitologi legendaris ini hampir selalu disebut dalam setiap rapalan mantra pengayoman. Dengan penamaan yang beragam: *Sri Langgeng*, *Mbok Sri Kati*, *Sang Asri*, *Mbok Sri Jrenggi*, *Mbok Sri Dompok*, *Mbok Sri Kuncung*, Dewi Sri selalu dijadikan tumpuan dalam menjaga ‘keselamatan’ ladang dan tanaman mereka. Selain

merujuk kepada roh penguasa tanaman, roh penjaga tanaman juga hadir dalam mantra masyarakat, salah satunya dapat dilihat dalam ‘Mantra Petik’ berikut ini.

Semilahirahmanirahim

*Niat engsun ngobong menyan sari menyan
Menyan arane arum gandane enak rasana
sak pleruh aku ngaweruhi kaki resa nini resa kaki tungguk nini tungguk
kaki jaga nini jaga kaki bumi nini bumi
bumi ikang dititipi wiji semangkin sampun wancine dipun pundut
dadosaken kemantenan dinten*

*Mbok Sri Kati sing lungo sonjo ngetan parene,
sing lunga sanja ngidul parane
Sing lunga sanja ngulon paran,
sing lunga sanja ngalor parene
siro nglumpuko iki kate ono adekke ratu anyar putih rupane
ono nggening gedong roh kencono denok
Mbok Sri Kati siro tak dadekno kemantenan dino selasa
siro tankeno owah tan keno gengser
siro kudu tetep mantep madep maring allah ,
Lailahailalah.*

Bismilahirohmanirohim

*Niat saya membakar kemenyan sari kemenyan
kemenyan sebutannya harum baunya lezat rasanya
keperluanku memberitahu Kakek-Nenek Resa,
Kakek-Nenek Tungguk Kakek Jaga Nini Jaga Kakek Bumi Nenek Bumi
Bumi yang dititipi benih Sekarang sudah waktunya diambil
jadikanlah pengantin hari....
Nenek Sri Kati yang pergi ke Timur tujuannya
Yang pergi ke Selatan tujuannya
yang pergi ke Barat tujuannya,
yang pergi ke Utara tujuannya
berkumpullah, akan ada ratu baru yang putih parasnya
ada di gedung ruh kencana denok (rumah pemilik padi)
Nenek Sri Kati Engkau akan kujadikan kemantin hari...
Engkau mantapkan hati, jangan ragu
Engkau harus tetap, mantap, menghadap kepada Allah,
Lailahailalah*

Di samping roh penguasa padi (*Mbok Sri Kati*) ; penguasa kopi (*Mbok Sri Jrenggi* dan *Mbok Sri Dompok*); dan penguasa jagung (*Mbok Sri Kuncung*), masyarakat memercayai adanya roh penguasa tanah *Kaki Resa-Nini Resa*, roh penunggu tanaman *Kaki Tungguk-Nini Tungguk*, serta adanya roh penjaga tanaman *Kaki jaga Nini Jaga*. Beragam roh tersebut hadir secara bersama-sama melindungi tanaman dari gangguan hawa, dari gangguan roh-roh jahat, dan pada akhirnya menjamin keselamatan kehidupan mereka: *tulus rahayu besuki slamet*.

Terwujudkan keadaan *tulus rahayu besuki slamet* ‘keselamatan yang

tulus, yang sungguh-sungguh’ merupakan tujuan tunggal dalam setiap ritual *slametan*. Untuk menandai sangat pentingnya kondisi *slamet* ini, dalam mantra di atas ditegaskan kata *slamet* dengan sinonimnya: *rahayu*. *Rahayu* bermakna *slamet, begja, luput kacilakan utawa kasangsaran* ‘selamat, beruntung, terlepas dari kecelakaan atau kesengsaraan’ (Bausastra Jawa, 2001: 652). Kata *Slamet* lebih beragam lagi maknanya, yaitu: (1) *wilujeng, sugeng* ‘sehat’; (2) *ora ana apa-apa, ora apa-apa* ‘tidak terjadi apa-apa’; (3) *luput saka bebaya* ‘terlepas dari bahaya’; (4) *waras, kawarasan* ‘sehat rohani’ (Bausastra Jawa, 2001: 729). *slamet* menjadi harapan dan tujuan satu-satunya yang ditegaskan pada akhir unjukan doa. *Slamet* menjadi harapan sekaligus tujuan semua makhluk, tidak terbatas pada manusia dengan segala kepentingannya tetapi berlaku pula bagi tanaman sebagai sumber penghidupan mereka dan berlaku pula untuk keseluruhan semesta.

Kekuatan Avataar: *Nabi Kilir, Kaki Bumi, Kebyar, Raja Ababil*

Unsur alam psikologis dialami masyarakat tradisional sebagai imajinasi. Entitas imajinatif ini terletak di antara kehadiran biologis dan kehadiran mental. Unsur alam imajinatif ini tidak kasat mata secara biologis dan hadir di antara dunia fisik dan dunia nonfisik. Kehadiran unsur alam secara psikologis ini sangat dipengaruhi oleh kepercayaan masyarakat. Unsur alam yang hadir secara imajinatif dalam sastra lisan di antaranya adalah bumi, tanah, air, angin, petir, dan batu. Kehadiran bumi secara psikologis dapat dilihat dalam mantra berikut ini.

*Semilairahmanirahim
Kaki Bumi Nini Bumi
Bumi siro tak titipi wiji pari (jagung)
Wiji dadi gumal mati*

‘Bismilahirahmanirahim’
‘Kakek Bumi, Nenek Bumi’
‘bumimu saya titipi biji padi’
‘biji tumbuh, rumput mati’

(Mantra *Ngaweruhi* Bumi)

*Kaki Resa Nini Resa sing mbaureksa bumi srani,
Kakek Resa Nenek Resa yang menguasai bumi tempat bermukim*

(Mantra *Mundut* ‘panen’)

*sak pleruh aku ngaweruhi Kaki Resa Nini Resa
keperluanku memberitahu Kakek Resa Nenek Resa
Kaki Tungguk Nini Tungguk
Kakek Tungguk(penjaga ladang) Nenek Tungguk
Kaki jogo nini jogo kaki bumi nini bumi*

Kakek Jaga Nini Jaga Kakek Bumi Nenek Bumi
bumi ikang dititipi wiji semangkin sampun wancine dipun pundut
Bumi yang dititipi benih Sekarang sudah waktunya diambil
dadosaken kemantenan dinten
jadikanlah kemantin hari....

(Mantra petik)

Kaki Bumi Nini Bumi
bumi tak bublak dino

Kakek Bumi Nenek Bumi
Bumi saya mulai saya garap hari..

(Mantra Membajak)

Semilahirahmanirohim
Bismilahirahmanirahim
Kaki Bumi Nini Bumi, Bumi sira tan kena owah tan kena gingsir
Kakek Bumi Nenek Bumi, Bumi kau mantapkan hati Tak boleh ragu,

(Mantra Menambang Batu)

Kaki Bumi Nini Bumi ‘Kakek Bumi, Nenek Bumi’ dan *Kaki Resa Nini Resa* ‘Kakek Resa Nenek Resa’ adalah kehadiran psikologis bumi dan atau tanah yang hampir selalu di-*sambat* dalam rapalan mantra. Mereka adalah roh penguasa bumi yang paling sering muncul dalam mantra. Sebutan yang lain bagi (roh) bumi atau tanah adalah *Kaki Tungguk Nini Tungguk* ‘Kakek Tungguk Nenek Tungguk’ dan *Kaki Jaga Nini Jaga* ‘Kakek Jaga Nini Jaga’ (penjaga ladang/sawah). Bumi atau tanah memiliki beberapa nama sesuai dengan aspek-aspek yang dicerap oleh pengalaman manusia. Sebutan yang jamak ini mirip dengan penamaan langit dalam kitab Weda yang berjumlah lebih dari dua puluh. Kata-kata yang berbeda ini dipercaya sama dengan pribadi-pribadi yang berbeda. Tapi di saat yang sama, pribadi tersebut dianggap sama-sama keturunan udara. Untuk menerangkan tali kekeluargaan ini, mereka dibayangkan berada dalam satu keluarga, silsilah, status perkawinan, dan sejarah; genealogi, status perkawinan dan sejarah (Bandingkan Durkheim, 2011:121-122). Jika imajinasi kehadiran ini dikonkretkan maka bumi atau tanah dikelilingi dan dilingkupi oleh roh pelindung dan pengayomnya dengan bermacam-macam tugas: ada yang menguasai, ada yang menjaga, dan ada yang menunggu.

Selain tanah atau bumi sendiri, unsur bumi yang lain yang hadir secara psikologis dalam mantra adalah batu, air, dan hutan.

Sing kula kaweruhi Nabi Nuh sing ngreksa sela
Yang saya beritahu Nabi Nuh yang menjaga batu

aja sira ganggu gawe anak cucune adam
Jangan kau ganggu anak cucu Adam (Mantra Menambang Batu)

Semilahirahmanirahim
Bismilahirahmanirahim
Nabi Nuh sira tan kena owah tan kena gengser
Nabi Nuh, mantapkanlah hatimu, jangan ragu
sira tak pecah Sing ngreksa watu
kau kupecah Yang menjaga batu (Mantra Pecah Batu)

ing kang kula kawerohi
yang kuberitahu
Nabi Kilir sing ngreksa toya,
Nabi Khidir yang menjaga air
Nabi Nuh sing ngreksa sela,
Nabi Nuh yang menjaga batu
Nabi Alias sing ngreksa wana
Nabi Ilyas yang menjaga hutan. (Mantra mengambil air sumber)

Batu, air, dan hutan yang juga dikenal secara biologis dihadirkan secara psikologis dalam sosok *sing ngreksa sela* ‘penguasa batu’ yang bernama Nabi Nuh; sosok *sing ngreksa toya* ‘yang menjaga air’ yang bernama *Nabi Kilir*, dan sosok *sing ngreksa wana* ‘yang menguasai hutan’ yang bernama Nabi Ilyas. Yang menarik dari penyosokan Nabi sebagai roh penguasa adalah adanya pengaruh agama Islam yang kuat terhadap ‘agama lokal’ mereka. Nabi adalah sosok yang diutus Allah S.W.T untuk menyampaikan wahyu ilahiah yang tertuang dalam kitab suci agama Islam. Indikasi asimilasi (sinkretisasi) nilai-nilai Islam dalam ‘kepercayaan lokal’ secara lebih nyata tampak dalam bagian pembuka mantra *semillairahmanirahim* ‘bismilahirahmanirahim’ yang berarti pengakuan ke- maha pengasih-sayang-an Allah, dan bagian penutup mantra *lailahailah* yang bermakna penyaksian keesaan Allah. Walaupun unsur Islam didapati dalam mantra, nama *Bapa Kuasa Ibu Pertiwi* ‘Bapak Kuasa Ibu Pertiwi’ dan *Bethara Surya kelawan Sasi*, ‘Batara Surya dan juga Betari Bulan’ yang menunjukkan pengaruh kuat agama Hindu, juga memberi warna dan corak khas dalam lanskap keyakinan masyarakat Lereng Arjuna yang terartikulasi dalam sastra lisan mereka.

Setelah kehadiran psikologis batu, air, dan hujan dalam jilmaan nabi, unsur bumi berikutnya adalah angin dan api. Tilas Agama Islam (selain bacaan *Basmalah*) masih tampak dalam penyebutan kehadiran psikologis angin puting beliung sebagai *Raja Ababil*. *Ababil* adalah jenis burung yang merupakan pengejawantahan malaikat, yang dikisahkan dalam kitab suci Alquran.

Semilairahmanirahim
Bismilahirahmanirahim
Raja Ababil kang teka wetan mbalio wetan,
Raja Ababil yang dari Timur kembalilah ke Timur
..... (Mantra menjinakkan angin besar)

Semillairohmanirohim Bismilahirahmanirahim
Kebyar Wetan, Kebyar Kidul, Kebyar Timur, Kebyar Selatan
Kebyar Kulon, Kebyar Lor Kebyar Barat, Kebyar Utara
..... (Mantra menjinakkan kilat)

Semilairahmanirahim
Bismilahirahmanirahim
Kaki Braja Nini Braja
Kakek Braja (raja) Nenek Braja
Braja kang teka wetan aja sira ngulon,
Braja yang datang dari Timur janganlah kau ke Barat
.....(Mantra jika ada hujan angin)

Kehadiran psikologis api dalam wujud *kebyar* ‘gemerlap, bersinar-sinar’, baik itu yang bernama *Kebyar Wetan, Kebyar Kidul, Kebyar Kulon, maupun Kebyar Lor* ‘Kebyar Timur, Kebyar selatan Kebyar barat, Kebyar utara’ mengacu kepada karakter atau sifat yang melekat pada api yakni cahaya dan panas. Sama halnya dengan kehadiran psikologis hujan bercampur angin sebagai *Kaki Braja Nini Braja* ‘Kakek Braja Nenek Braja’ yang mengacu kepada jenis angin: topan. *Braja* adalah *barat gedhe* ‘angin besar’ (*barat* adalah *angin gedhe [lumrah ing mangsa rendheng]*, [Bausastra Jawa, 2001: 47]).

Bumi, tanah, air, angin, petir, dan batu yang hadir secara psikologis sebagai roh-roh, dewa-dewi, atau kekuatan spiritual bernama *Kaki Bumi Nini Bumi, Kaki Resa Nini Resa, Nabi Nuh, Raja Ababil, Nabi Kilir, Kebyar, dan Kaki Braja Nini Braja*, merupakan kekuatan religius yang diproyeksikan keluar pikiran yang kemudian mencerap dan mengobjektifikasi. Agar bisa diobjektifikasi, kekuatan tersebut harus melekat pada sesuatu yang kemudian menjadi sakral. Objek apapun bisa memainkan peran ini, termasuk unsur-unsur alam. Setelah roh-roh, dewa-dewi, atau kekuatan spiritual tersebut terikat dengan objek khusus, mereka bersemayam di dalam objek tersebut. Masing-masing mereka telah mengalami perubahan diri menjadi *genius loci*. Roh yang menunggu tempat tertentu dan melakukan tugas melindungi individu-individu yang masih hidup (Bandingkan Durkheim, 2011:406).

Ragam wujud kehadiran alam, secara biologis, konseptual, maupun psikologis, telah menjelaskan tiga hal, yaitu (1) pada *aspek ekologis*, pemahaman bahwa alam yang murni dan belum terkontaminasi kepentingan-kepentingan manusia yang antroposentris, dapat melahirkan, menentukan sejarah (kehidupan) manusia merupakan bentuk pemahaman kosmis. Pemahaman seperti ini merefleksikan kearifan kosmis (lingkungan), (2) Pada *aspek kutural*, setiap unsur alam yang dilihat berbeda dengan unsur alam yang lainnya, pada hakikatnya mereka merupakan satu kesatuan organik. Dengan cara yang sama bisa dikatakan bahwa meskipun manusia (sebagai unsur alam) dilihat secara berbeda dengan makhluk lain, sebenarnya mereka memiliki hakikat (yang) satu (kesatuan kosmos), dan (3) Pada *aspek religio-kultural*, peleburan dan kemenyatuan berbagai budaya dan kepercayaan (sinkretisasi) yang memberi corak sastra lisan Lereng Arjuna adalah sifat khas alam. Dengan demikian, adanya sinkretisasi budaya di balik sastra lisan Lereng Arjuna merupakan manifestasi hukum alam, harmoni alam, dan kearifan terhadap alam (lingkungan).

JEJAK SIKAP LAKU EKOLOGIS DALAM MANTRA

Filsafat etika pascamodern menyebutkan ada dua kesalahan fundamental dari cara pandang antroposentris. Pertama, manusia dipahami sebagai makhluk sosial (*social animal*), yang eksistensi dan identitasnya ditentukan oleh komunitas sosialnya. Dalam pandangan ini, manusia tidak dilihat sebagai makhluk ekologis yang identitasnya ikut dibentuk oleh alam. Kedua, etika hanya berlaku bagi komunitas sosial manusia. Berbeda dengan pemikiran antroposentris, cara pandang etika biosentrisme dan ekosentrisme tidak sekadar memandang manusia sebagai makhluk sosial, tetapi pertama-tama memahami manusia sebagai makhluk biologis, makhluk ekologis. Makhluk yang kehidupannya bergantung kepada dan terkait erat dengan semua kehidupan lain di alam semesta. Maka diperluaslah pemahaman etika dari yang hanya dibatasi bagi komunitas manusia menjadi berlaku juga bagi semua makhluk hidup (Keraf, 2010: 3-6).

Gagasan yang memberlakukan etika tidak saja bagi kehidupan manusia, tetapi juga bagi seluruh makhluk hidup, terpotret dengan jelas dalam contoh-contoh mantra di atas. Alam dalam mantra bukan hanya hadir secara alami, fisik

atau biologis, melainkan juga hadir dalam habitatnya yang tidak biasa, yaitu teks bahasa, wacana, pikiran, dan psikologi. Alam menghidupi masyarakatnya bukan hanya dalam pengertian fisik-biologis, melainkan juga dalam pengertian mental-spiritual. Dalam kehadirannya yang ‘psikis’, (roh) alam senantiasa memunculkan ketakziman, kepatuhan, kehati-hatian, kecermatan, dan kontrol spiritual bagi sikap dan perilaku masyarakat agar tidak melakukan tindakan yang berpotensi merusak, mengeksploitasi, dan membawahkan alam. Ungkapan permohonan ijin (*nyambat*) misalnya, merupakan (i) bentuk pengakuan kekuatan sakral adiduniawi yang superior sekaligus pengakuan profanansi diri yang inferior; (ii) bentuk artikulasi kepekaan masyarakat Lereng Arjuna terhadap kesakralan dimensi gaib dunia empiris; (iii) upaya membebaskan diri darinya dengan jalan merohanikan alam; dan (iv) manifestasi sikap tidak mengganggu kehidupan alam.

Diharapkan atau tidak, kehadiran psikis alam tetap menduduki posisi vital dalam kehidupan masyarakat tradisional. Hewan hama, misalnya, dianggap ‘*liyan*’ sehingga kehadirannya sebenarnya ditakuti dan tidak diharapkan oleh masyarakat. Namun demikian, secara psikis, hewan ini selalu (di)hadir(kan) melalui instrumen konseptual bahasa (mantra, *ujub*). Secara tradisional hewan jenis ini selalu dirangkul, dibujuk, serta diajak kompromi dan berdamai. Dalam perspektif mistisisme Timur (Jawa), *liyan* lebih tepat dikatakan sebagai manifestasi yang berbeda dari realitas hakiki yang sama; sebagai realitas organik, tidak terpisah, senantiasa bergerak, serta spiritual sekaligus material.

SIMPULAN

Sastra lisan berpotensi besar mewacanakan lingkungan, bahkan dapat dikatakan bahwa ia adalah wacana ekologi itu sendiri. Dikatakan demikian karena sastra lisan umumnya (i) membahasakan peristiwa dialog personal dan intim antara masyarakat dengan alamnya; (ii) mengungkapkan adanya gambaran masyarakat sebagai komunikator yang baik bagi lingkungannya, yakni mendengarkan alam dengan sepenuh hati; dan (iii) membicarakan adanya peristiwa dialog-ekologi. Peristiwa dan realitas ini mengalami fiksasi, stabilisasi, dan institusionalisasi dalam sastra lisan. Proses ini dikendalikan oleh sistem pemikiran masyarakat pemangkunya, yaitu pemikiran, perenungan, dan

penghayatan bahwa (i) realitas adalah organik, terdiri atas aspek-aspek yang saling terkait, saling terhubung, sekadar manifestasi berbeda dari realitas pokok yang sama, (ii) seluruh bagian manapun dari realitas ditentukan oleh sifat-sifat dari seluruh bagian yang lain, dapat dikatakan bahwa setiap bagian mengandung seluruh bagian yang lain, (iii) semua realitas dipandang sebagai pola-pola transien atau peralihan dari realitas ultimat yang sama, dan (iv) struktur realitas adalah hierarkis yang terdiri atas alam-alam yang luar biasa kayanya, terjalin dengan halus, berkelindan dengan rumitnya—mulai dari alam materi, tubuh, pikiran, jiwa, hingga roh.

DAFTAR RUJUKAN

- Mumfangati, Titi. 2008. Citra Alam dalam Karya Sastra Jawa: Refleksi Keseimbangan Lingkungan. *Jantra*, (online), 3 (5): 361-367, (<http://www.Bpsnt-Jogja>), diakses 1 Juli 2012.
- Noth, Winfried. 2006. *Semiotik*. Diterjemahkan oleh Abdul Syukur Ibrahim (Ed). Surabaya: Airlangga University Press.
- Simmons, I.G. 1993. *Interpreting Nature: Cultural Constructions of the Environment*. London and New York: Routledge.
- Bleakley, Alan. 2000. *The Animalizing Imagination: Totemism, Textuality and Ecocriticism*. London: MCMILLAN PRESS LTD.
- Durkheim, Emile. 2001. *The Elementary Form of The Religious Life: Sejarah Bentuk-bentuk Agama yang Paling Dasar*. Terjemahan Inyik Ridwan Muzir dan M. Syukri. Jogjakarta: IRCiSoD.
- Keraf, Sonny A. 2010. *Etika Lingkungan Hidup*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Tim Penyusun Balai Bahasa Jogjakarta. 2001. *Kamus Basa Jawa: Bausastra Jawa*. Jakarta: Kanisius.