



KEBUDAYAAN:

# SEBUAH AGENDA

Dalam Bingkai  
Pulau Timor dan  
Sekitarnya



Penyunting  
**Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.**



# KEBUDAYAAN: SEBUAH AGENDA

(Dalam Bingkai Pulau Timor  
dan Sekitarnya)

puстака-indo.blogspot.com

Sanksi Pelanggaran Pasal 72:  
Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002  
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud dalam Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# KEBUDAYAAN: SEBUAH AGENDA

(Dalam Bingkai Pulau Timor  
dan Sekitarnya)

PENYUNTING  
GREGOR NEONBASU SVD, PhD



Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, Jakarta



**KEBUDAYAAN: SEBUAH AGENDA**  
(Dalam Bingkai Pulau Timor dan Sekitarnya)  
Penyunting:  
Gregor Neonbasu SVD, PhD

GM 20601130001

Copyright ©2013 Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama  
Kompas Gramedia Building Blok I Lt. 5  
Jalan Palmerah Barat No. 29–37  
Jakarta 10270

Desain cover: Agus Purwanta  
Setting: Fitri Yuniar

Pertama kali diterbitkan dalam bahasa Indonesia  
Oleh Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama  
Anggota IKAPI  
Jakarta 2013

*Cetakan pertama Februari 2013*

Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang  
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini  
tanpa izin tertulis dari Penerbit

ISBN: 978-979-22-9343-2

[www.gramediapustakautama.com](http://www.gramediapustakautama.com)

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta

---

Isi di luar tanggung jawab Percetakan

# DAFTAR ISI

|   |     |
|---|-----|
| Pengantar <i>Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.</i>                 | vii |
| Menjadi Manusia Berbudaya: <i>Editor</i>                    | xxi |
| Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor:                         |     |
| <i>Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.</i>                           | 1   |
| Hari-hari Pertama di Pulau Timor: <i>Dr. David Hicks</i>    | 51  |
| Pandangan Orang Timor Terhadap Alam Sekitar:                |     |
| <i>Piet Manehat SVD, M.A.</i>                               | 73  |
| Uma Kakaluk dan Uma Lulik: <i>Dr Eman Ulu, M.Ed.</i>        | 89  |
| Pusaka Keramat Nenek Moyang: <i>Gabriel Atok SVD, MS.c.</i> | 97  |
| Kure': Sebuah Tradisi Religius di Kote-Noemutu:             |     |
| <i>Andreas Tefa Sa'u SVD, Mag. Theol., Lic. Miss</i>        | 107 |
| Pemikiran Dualistik-Kosmis Masyarakat Biboki -              |     |
| Atoin Pah Meto: <i>Drs. M. Valens Boy, Pr, Lic.Bibl</i>     | 127 |
| Mutiara Yang Tercecer: <i>Drs. Piet Salu SVD, M.A.</i>      | 137 |
| Manusia dan Bahasa: <i>Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.</i>       | 159 |
| Strategi Budaya Orang Rote dan Kisah Penciptaan:            |     |
| <i>Pdt. Lintje H. Pelly Ph.D.</i>                           | 191 |

|  |     |
|--|-----|
| Amu Hawu, Bangunan Berperspektif Gender:<br><i>Pdt Paoina Ngefak-Bara Pa, S.Th.</i>                | 217 |
| Model Perkawinan dan Dampak Biologisnya dalam<br>Populasi: <i>Prof. Dr. Habil Josef Glinka SVD</i> | 275 |
| The Paradox of Powerlessness: Timor in Historical<br>Perspective: <i>Prof. Dr. James J. Fox</i>    | 301 |
| Para Penulis   | 331 |
| Biografi Editor  | 335 |

# PENGANTAR

(Sebuah Panduan Menuju Inti Buku)

**Gregor Neonbasu SVD, Ph. D.**

Telah dua puluh tahun (1992 s/d 2012) beredar dengan penampilan yang biasa dan sederhana, kini Serial Buku ***Agenda Budaya Pulau Timor*** tampil dengan gaya berbeda dan nama pun berbeda, walau isi hampir sama. Muncul para penulis ternama semisal antropolog **Prof. Dr. James J. Fox** kelahiran USA yang telah lama berkarya pada Universitas Nasional Australia - The Australian National University of Canberra – dan seorang konfrater senior dari Serikat Sabda Allah [SVD], guru besar antropologi ragawi **Prof. Dr. Habil Yoseph Glinka SVD**, asal Polandia dan telah lama berkarya di Indonesia, kini mengabdikan diri pada Universitas Erlangga Surabaya. Beliau juga adalah anggota aktif Institut Anthropolis yang berpusat di Jerman. Isi ringkas tulisan mereka akan dapat diikuti dalam uraian buku ini.

Manakah misi **Kebudayaan: Sebuah Agenda**? Editor dan inisiator telah mengungkap hal yang sangat mendasar ini dalam tulisan berjudul "Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor" dengan berangkat dari disiplin ilmu antropologi. Antara lain disebut, "*Kekuatan yang ada pada kami untuk memulai serial ini adalah semata kecintaan akan butir-butir budaya yang semakin hari terasa semakin punah.*" Berangkat dari suatu asumsi umum akan tergesernya tradisi, warisan leluhur dan budaya oleh merembesnya pengaruh modern, maka studi butir-butir budaya – dan sebut juga usaha mengais kearifan lokal – merupakan suatu usaha terpuji.

Hal menarik dari tulisan ini adalah usaha untuk mempertemukan dua sumber yang seakan bertolak belakang, namun mengkaji realitas sejarah dan manusia yang sama yakni antara *tradisi lisan dan mitos* di satu pihak dan *sumber tertulis* pada pihak lain. Dari kemasan yang pertama terungkap satu fenomena baru – dalam perspektif sejarah – yakni ketika dikemukakan sebuah tradisi lisan di Pantai Selatan Kolbano: Balbos (Timor Tengah Selatan, TTS), mengenai kedatangan misionaris **Paderi Moizes OP** pada tahun 1312<sup>1</sup>, yang tidak pernah disebut dalam Sejarah Gereja Timor. Seturut tradisi tersebut, estafet karya misi perdana diteruskan ke Pulau Alor,

---

<sup>1</sup>Bandingkan sebuah tulisan kami berjudul "Spreading the Gospel throughout Timor. An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts", dimuat dalam VERBUM SVD 48:2, 2007: 175-200, terlebih hal 276-177.

baru kemudian Oekusi dan Noemuti sebagaimana dituturkan Sejarah Gereja resmi. Dalam tulisan pertama ini disebut juga sebuah sumber rujukan bagi dasar penulisan sejarah Timor, yakni karya **Duarte Barbosa** yang ditulis tahun 1518, sebuah sumber yang boleh dikata sangat tua mengisahkan relasi yang sangat bersahabat antara para Raja Timor dan Orang China yang berimigrasi ke kawasan Pulau Atol, Timor.

Satu catatan penting dari beberapa penggal lepas tradisi lisan yang dikaji adalah membedah *persepsi* masyarakat dengan bertolak dari analisis tradisi lisan dengan memakai pisau *hermeneutik* (*hermeneuein*, kata bahasa Yunani) yakni menafsirkan kata-kata, pikiran dan ujaran sesuai konteks dan lingkungan ekologi dari mana sebuah sumber berasal. Seraya diperkaya dengan ilmu *Eksegese*, yakni strategi dasar untuk menafsir Kitab Suci, penulis mengaplikasi prinsip tersebut dengan tetap setia pada pengalaman asli penutur, perasaan dan mentalitas masyarakat, tanda dan simbol, lingkungan ekologi dan langgam bahasa si penutur. Setiap tradisi lisan kehilangan makna apabila ditafsir terlepas dari konteksnya: konteks sosial, konteks budaya, konteks religi, konteks filsafat, konteks imajinasi, dan lain sebagainya. Selain itu, editor juga menyajikan tulisan lain berjudul “Manusia dan Bahasa”, di mana bahasa dikaji dalam perspektif serta kajian strukturalisme. Sebagai sebuah *perspektif*, bahasa merupakan *conditio sine qua non* bagi semua *actio* manusia di mana dan kapan pun. Lalu dalam pengertiannya dengan *strukturalisme*,

bahasa sebagai fenomena dasar manusia untuk menghasilkan karya-karya bermartabat dan terpuji bagi masyarakat.

Mengenai sumber tertulis disebut **Kevin Sherlock** yang karyanya tersohor berjudul ***A Bibliography of Timor*** (1980) sungguh mendapat apreasi sangat khusus dari Prof Fox, ketika memberi pengantar istimewa di dalamnya. Sherlock mengumpulkan semua tulisan tentang Timor dan sekitarnya berupa judul buku, artikel, makalah, video dan karya-karya akademik lainnya dalam karya tersebut. Tentu saja, catatan itu masih harus dilengkapi dengan berbagai sumber tertulis dari lembaga pendidikan lain di seluruh dunia yang mengkaji mengenai Timor dan pulau-pulau kerabat.

Akan terlihat dalam akhir terbitan sebuah tulisan Prof: Fox, "The Paradox of Powerlessness: Timor in Historical Perspective" yang pada prinsipnya merefleksi berbagai sumber tertulis mengenai Timor di abad-abad awal 15 dan 16. Dasar dan kajian geologis sangat kuat dalam tulisan Fox untuk melukis sejarah Pulau Timor dengan memberi hasil-hasil khas yang menjadi daya tarik kaum imigran ke wilayah Timor. Ternyata daya tarik untuk masuk Timor bukan hanya hasil-hasil bumi semata, melainkan juga sistem kehidupan sosial yang memberi posisi teratas pada kaum lemah. Realitas yang sangat peka ini diramu dalam gaya yang khas untuk mengkaji data-data lapangan dengan mamadukan daya tarik sosial-ekonomi Timor untuk memberi sebuah perspektif mengenai kekhasan pulau itu sampai memikat hati para pedagang dari Gujarat dan China, sehingga mereka bertandang ke kawasan tersebut.

Tulisan Prof Fox yang dipersembahkan di Oslo bersamaan dengan pemberian Hadiah Nobel kepada Uskup Emeritus Carlos Ximenes Belo SDB dan Jose Ramos Horta (mantan Perdana Menteri dan Presiden Timor Leste) menyebut *Maromak Oan*, sebuah kerajaan mitologis yang secara politis diklaim sebagai kekuatan intern mahadahsyat yang mempersatukan raja-raja di seluruh wilayah Pulau Timor. Walau di kemudian hari, berkat tipu muslihat Belanda, sentrum kekuatan Kerajaan itu dipatahkan sama sekali dan akhirnya tumbang, kendati pengaruhnya tidak sedemikian mudah dihilangkan. Di kemudian hari terbit sebuah drama politik tradisional yang sangat licik yang dimainkan oleh Belanda dengan para raja asli Pulau Timor tahun 1756 – yang lazim disebut dengan nama *Contract Paravicini* – berisi tipu muslihat Belanda untuk mematahkan persekutuan para raja di bawah Kerajaan Maromak Oan.

**Gregor Neonbasu** dalam tulisan pertama “Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor” mengutip Prof. Fox (tulisan Fox yang lain, yang tidak nampak dalam terbitan ini) dan melengkapinya dengan sebuah sumber karya **Van der Chijs** berjudul “*Koepang omstreeks 1750. Bijdrage tot de kennis van het bestuur en de politiek der O.I. Compagnie op een afgelegen buitenbezitting*” (*Kupang sekitar tahun 1750. Sumbangan untuk pengetahuan manajemen dan kebijaksanaan pemerintahan Hindia Belanda dalam mendeteksi kepemilikan*, 1872), mengkaji strategi politik Belanda ketika memperdaya masyarakat sederhana dengan menjanjikan yang

muluk-muluk hanya untuk menanamkan pengaruhnya dalam sistem kehidupan sosial masyarakat ketika itu. Inilah inti dari misi *Contract Paravicini*.

Tidak mudah merekam tradisi lisan dan mitologi untuk menulis sejarah suatu daerah. **David Hicks** mengawali penelitiannya di Timor Leste dan Timor Barat dengan membuat catatan harian sebagaimana dapat dilihat dalam buku ini. Ternyata tulisannya bukan sekadar coretan seorang turis – peziarah dan petualang – tetapi merupakan sebuah karya tentang pengamatan budaya Makassai di Timor. Persoalan pelik dan sangat eksistensial yang dialaminya pada hari-hari pertama adalah kesulitan menyangkut tempat tinggal. Ia menulis, “Saya akan bekerja di tengah komunitas sebagai orang yang sama sekali asing”... “Hampir semua orang Tetum adalah Kristen, sedangkan orang yang berbicara bahasa lain semuanya menyembah berhala”... “Orang kampung tidak suka melihat kata-kata yang diucapkannya dicatat”... “Di antara keturunan yang terpelajar dari para raja... saya melihat sikap merendahkan kebudayaan sendiri.”

Yang dicatat David Hicks mengenai cara berpikir, pola berkata, dan sistem bertindak dari salah satu suku di Timor, justru menjadi pusat perhatian uraian dalam karya tersebut. Sementara itu ada beberapa karya lain dalam buku ini yang mengkaji perspektif dan persepsi Masyarakat Timor yang sama, misalnya **Piet Manehat SVD** (alm.) dan **M. Valens Boy Pr.** Piet Manehat dalam manuskripnya berjudul “Pandangan

Orang Timor Terhadap Alam Sekitar” memberi sebuah refleksi berkenaan dengan pandangan Orang Timor terhadap alam berdasarkan ceritera-ceritera yang tercecer mengenai hutan, saat menanam, waktu panen, sikap manusia terhadap laut, hujan, api, binatang dan lain-lain yang dianggap sebagai satu kesatuan kosmos. Analisis yang teliti mengenai tradisi lisan membimbing beliau untuk mengatakan, “Orang Timor melihat bahwa keseluruhan alam dunia mempunyai daya hidup. Dengan demikian manusia Timor harus membina hubungan baik dengan alam sekitar karena hidup atau matinya seseorang anak manusia ditentukan oleh hubungannya yang baik dan harmonis dengan dunia sekitar.... Segala kekuatan dan kuasa diyakini manusia sebagai unsur yang akan membalaas secara otomatis semua perbuatan manusia dengan hal yang baik atau yang jahat.”

Ekseget **M. Valens Boy** menelaah Masyarakat Timor dalam refleksi kritis berjudul “Pemikiran Dualitis-Kosmis Masyarakat Biboki, Atoni Pah Meto”. Tulisannya memang sangat singkat, namun amat signifikan dan sungguh padat, melukis corak berpikir masyarakat Biboki, Timor Tengah Utara yang benar-benar khas dibanding dengan kelompok suku yang terkategorii dalam Masyarakat *Atoni Pah Meto*. Perlukisan dinilai sebagai aplikasi sebuah strategi resfleksi yang sangat cekatan, karena merangkai dengan tepat fakta dan kontemplasi seraya mengkaji realitas yang tersembunyi di balik setiap peristiwa yang dialami manusia sehari-hari. Term teknis *feto-mone* (saudari-

saudara) dijadikan sebagai prototipe atau model dari setiap sistem jejaring yang harus diakarkan dalam hati dan sanubari setiap warga masyarakat. Penulis sangat konsisten merangkai hubungan yang sangat integralistik antara latar belakang pemikiran Orang Biboki dan sistem nama serta paradigma sosial masyarakat setempat.

Menindak lanjuti refleksi data dari tradisi lisan dan dalam cara pandang berbeda, **Piet Salu SVD** secara pragmatik masuk lebih mendalam dengan menyumbang sebuah tulisan yang sangat menggigit mengenai kondisi riil Masyarakat Timor. Misi tulisan berkisar sekitar sebuah meditasi atas konteks Timor yang pada sisi tertentu sangat kering, namun amat kaya dengan berbagai potensi. Persoalan yang diangkat Piet Salu dalam tulisannya adalah memberdayakan kreativitas akal budi manusia untuk mengoptimalkan berbagai potensi bagi pengembangan mutu hidup setiap orang yang menetap di Pulau Timor.

Dalam kaca bedah berbeda, ada sebuah tulisan mengenai sebuah pemahaman struktural akan pentingnya tempat ke-diaman atau rumah dalam perspektif pengembangan wisata.

**Eman Ulu** dalam tulisan berjudul “Uma Kakaluk dan Uma Lulik” merefleksi rumah adat Timor Leste *Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik* (istilah Tetum) sebagai museum tradisional warisan nenek moyang. Kedua Uma ini memiliki serangkaian peraturan dan larangan yang patut ditaati. Benda-benda yang disimpan di sana pun hanyalah yang memiliki fungsi dan kegunaan yang

besar dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Barang pusaka tersebut dapat juga berasal dari seorang bangsawan/raja yang berjasa, atau barang yang dipakai dalam perang antar suku. Barang peralatan perang didahului dengan upacara *Hatur Diman* (meletakkan tombak). Penulis menyinggung beberapa nama barang kekayaan suku yang dapat ditemukan dalam "museum-museum tradisional" itu.

Hal yang sama dapat ditemukan dalam tulisan **Gabriel Atok SVD** (alm.) berjudul "Pusaka Keramat Nenek Moyang", yang secara terang-terangan menjelaskan bahwa pusaka keramat biasanya merupakan barang yang umumnya dihormati oleh seluruh anggota suku. Barang-barang tersebut diyakini memiliki kekuatan magis yang dapat mendatangkan berkat, tetapi bisa juga kutukan, malapetaka, penderitaan bagi seluruh suku, tergantung dari cara penggunaan dan penghormatan. Hanya pemuka adat/ketua suku yang bisa mendekati, melihat dan meraba barang-barang tersebut, sedangkan kaum wanita dan pemuda dilarang karena bisa mendatangkan malapetaka. Penulis mendaftar beberapa yang dianggap keramat/berkekuatan magis antara lain: keris/pedang, tombak, parang, kain sarung, ikat pinggang, kalung, anting-anting, gelang, cincin, sisir emas, batu bundar, dan tempat sirih-pinang.

Masih dalam pembicaraan yang sama mengenai pentingnya sebuah rumah, **Andreas Tefa Sa'u SVD** menulis sebuah artikel berjudul "Kure: Sebuah Tradisi Religius di Kote-Noemuti". Ini satu refleksi menarik untuk mengkaji sebuah

perkampungan tradisional di Timor Tengah Utara – Noemuti Kote – ketika masih berada dalam mazhab Portugis sekitar 1640-an. Saat itu Noemuti adalah satu-satunya wilayah bekas jajahan Portugis di tengah-tengah wilayah jajahan Belanda di Timor. Pada waktu itu, untuk tetap menguasai seluruh wilayah tersebut, penjajah wajibkan semua anggota masyarakat membangun rumah-rumah adat marga utama (kira-kira 32 rumah adat) pada satu lahan tertentu, yang mudah dikontrol. Karena itu Kote dijadikan sebagai duplikat Noemuti, yakni rumah adat semua warga masyarakat Noemuti dikumpulkan di Kote, dengan catatan bahwa para tetua adat di seluruh wilayah itu datang ke rumah adat mereka di Kote setiap tahun untuk menghadiri perayaan syukur adat dan disertai dengan penyampaian permohonan kepada para leluhur dan Yang Ilahi.

Yang menarik dari tulisan ini, diutarakan bahwa benda-benda sakral milik suku yang ada di dalam rumah adat dilepaskan, kemudian diganti dengan benda-benda sakral dalam tradisi Kristen (patung, gambar kudus, dll) sehingga terjadi semacam persenyawaan antara tradisi religius asli masyarakat setempat dan tradisi religius Kristen. Di dalam rumah adat di Kote inilah *Kure* dipraktikkan. *Kure* merupakan kegiatan doa bersama dari satu rumah adat ke yang lainnya dengan formulasi doanya berasal dari tradisi Katolik yang diadakan pada hari-hari Pekan Suci. Tujuan perayaan ini adalah untuk membantu memelihara iman umat yang kurang mendapat pelayanan sakramental. Sebagai balas jasa, atau sebut saja tanda

terima kasih, pihak pemilik dan penjaga *ume mnasi* (rumah adat) memberi hasil bumi kepada setiap peserta yang datang berdoa di tempat itu.

Masih dalam perspektif rumah, **Paoina Ngefak Bara Pa** menyumbang sebuah tulisan sangat signifikan mengenai makna filosofis dari pendirian sebuah rumah di Sabu-Raijua. Rumah adalah salah satu kebutuhan pokok manusia, demikian kata kunci yang dijadikan sebagai fondasi refleksi yang sungguh sangat mendalam mengenai makna ekologis dari pendirian rumah di dalam konteks kehidupan Orang Sabu. Masyarakat Sabu memenuhi kebutuhan tersebut dengan membangun sebuah tempat tinggal yang disebut *Amu*. Serentak secara filosofis, kegiatan membangun rumah merupakan kreativitas terpuji Masyarakat Sabu untuk merilis sebuah harmonisasi yang berdaya guna.

Seperti berlaku bagi masyarakat Rote dan Semau, Orang Sabu mengenal rumah adat – atau rumah leluhur dan rumah tradisional – yang disebut *Amu dari Hawu*, yang secara etimologis diasalkan pada makna berikut: *Amu* artinya rumah; *Hawu* adalah nama penemu Pulau Sabu. Karena *Hawu* adalah penemu pertama, pulau itu disebut *rai Hawu* (tanah Hawu). Nama *Hawu* menjadi istilah yang sangat berpengaruh dan sangat spiritual, terutama dalam pemaknaan identitas politik, sosial budaya, ekologi, bahasa, dan keturunan (genealogi). Nama *Hawu* sekaligus menjadi “hak paten” untuk menjaga identitas Orang Sabu dalam perjumpaan dengan budaya luar

sebagaimana terlihat dalam istilah-istilah seperti *ei Hawu* (sarung Hawu), *donahu Hawu* (gula Hawu), *tudi Hawu* (pisau Hawu), *hiji Hawu* (selimut laki-laki Hawu), *koa Hawu* (perahu Hawu), *kii Hawu* (kambing Hawu), dan *terae Hawu* (jagung Hawu). Selanjutnya, silahkan kecapi refleksi penulis dalam buku ini.

Sebelum tulisan mengenai Rumah Sabu, seorang antropolog **Pdt Lintje H. Pella** melukis strategi budaya Orang Rote dengan mengkaji dampaknya pada pengembangan iman kristiani di antara masyarakat lokal. Yang menarik dari tulisan tersebut adalah telaah budaya – dari perspektif bahasa – mengenai corak berpikir masyarakat lokal dengan pola kisah Penciptaan dalam Kitab Suci Orang Kristen umumnya. Penulis menemukan kaitan yang sangat erat antara pola mengungkap realitas antara konsepsi Yudeo-Kristiani dan lingkup berpikir Orang Rote. Narasi puitis Kisah Pencipta misalnya dalam Kitab Suci (Kej. 1-3) ditemukan juga dalam kisah-kisah suci Orang Rote. Dalam arti spiritualitas tradisional dalam bingkai budaya dan *milleu* masyarakat Rote dapat disejajarkan dengan konsepsi teologis (dan filosofis) dari tradisi Yudeo-Kristiani. Untuk selanjutnya, silahkan kecapi tulisan tersebut dalam terbitan ini.

*Last but not least*, seorang senior dalam Kongregasi Serikat Sabda Allah (SVD) **Yosef Glinka SVD**, Anggota Institut Anthropos di Jerman, menyumbang tulisan brilian dengan judul “Model Perkawinan dan Dampak Biologisnya dalam Populasi” yang secara teliti mengurai satu model perkawinan

dengan menerangkan bahwa dalam perkawinan, aspek budaya dan aspek biologis manusia sangat erat terkait karena menyangkut prokreasi dalam populasi. Dengan sangat teliti dan amat cermat penulis mengkaji proses kawin-mawin, antara lain menganalisis asal-usul suami dan istri, yang turut mempengaruhi kondisi biologis anak-anak yang dilahirkan. Letak kampung dari suami dan istri dapat mempengaruhi peredaran gen-gen, dan hal itu berakibat sangat dalam bagi anak-anak yang lahir dari pasangan-pasangan tersebut. Diberi contoh ekstrem, pasangan yang berasal dari satu kakek-nenek memiliki genotipe serupa, sehingga anak-anak mereka merupakan homozigot, dalam sebagian besar genotipe. Untuk mengetahui pembahasan selanjutnya, baca tulisan tersebut dalam terbitan ini, yang di dalamnya memuat istilah-istilah biologis-akademik yang sangat menarik.

Sebagai catatan akhir, syukur dan terima kasih atas kerjasama yang baik dengan berbagai pihak, terutama dengan para kontributor yang telah merelakan waktu dan kesempatan untuk menulis bagi produksi karya buku edisi perdana. Terima kasih juga kepada pihak PT Gramedia Pustaka Utama yang telah mempublikasi karya ilmiah ini serentak membantu kami dalam usaha melestarikan budaya, terutama nilai-nilai tradisional yang ada di Timor dan sekitarnya (termasuk Nusa Tenggara Timur), sesuai dengan semangat pembaharuan dan niat untuk menyumbangkan sesuatu yang baik dan luhur bagi karya-karya yang bermanfaat bagi kemajuan nilai-nilai kemanusiaan.

Terbitan ini tentu terselenggara berkat bantuan tak berhingga nilainya dari banyak pihak. Terimakasih dialamatkan kepada semua pihak yang telah mendukung kami baik secara langsung maupun tak langsung, dan sekali lagi kepada para kontributor naskah. Pantas kami menyebut para pembantu, Br Elfried Kobesi SVD, P. Pascal Seran SVD, saudara Nikomedes Sene, Mario Sesfao, dkk., yang telah membantu proses selesainya penerbitan edisi perdana. Serial ini terbuka untuk menerima kontribusi dari para pakar, para peminat yang ingin menyumbangkan hasil penelitian, telaah antropologis, kajian di bidang ilmu dan disiplin sosial tertentu. Untuk kontribusi tulisan, naskah, dan komentar serta refleksi hubungi [gregnbs@gmail.com](mailto:gregnbs@gmail.com). Semoga Tuhan senantiasa mencerahkan berkat dari kelimpahan-Nya Yang Ilahi bagi karya ini selanjutnya.

Kupang, 3 September 2012

Pesta St. Gregorius Agung

**Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.**

-

# MENJADI MANUSIA BERBUDAYA

*T*empus mutantur, et nos mutamur in illid, waktu berubah dan kita (ikut) berubah juga di dalamnya. Pepatah Latin ini masih aktual hingga kini, di mana kita disadarkan akan hubungan yang sangat erat antara waktu dan kreativitas manusia. Dalam bingkai kehidupan sosial, pepatah ini menekankan bahwa di sela-sela waktu, berkembang juga cara-cara manusia mengekspresikan diri, yang pada gilirannya juga amat kuat mempengaruhi usaha manusia untuk mencari makna tentang dirinya, tentang orang lain, dan tentang diri bersama orang lain, alam raya, dan Yang Ilahi.

Serial ini dalam arti tertentu berupaya sejauh mungkin dapat menjahit pelbagai ekspresi manusia dalam sebuah bingkai budaya popular yang menyenangkan. Media ini akan secara berkala memberi perspektif baru akan warisan budaya, dengan dua cara pandang (1) seberapa jauh ciri corak warisan budaya manusia yang masih harus dipelihara, dan (2) seberapa dalam terjadi integrasi sosial di antara manusia dalam

keseluruhan jejaring sosial dari sebuah kehidupan bersama untuk membentuk budaya baru dengan memberi nuansa baru pula bagi semua orang dari latar budaya yang berbeda.

Hal teramat penting yang akan menjadi tolok ukur serial ini adalah usaha untuk mengaplikasi sebuah analisis budaya yang jujur, terbuka, dan sungguh mendalam dengan memperhatikan kualitas akademik dan makna praktisnya bagi kepentingan banyak orang dalam masyarakat. Berkenaan dengan kajian budaya, media ini akan berupaya untuk secara strukturalistik mengembangkan sebuah analisis gejala sosial, yang akan diatur sedemikian rupa agar memberi kontribusi baru bagi pengembangan hidup bersama yang lebih terbuka.

Secara manajerial teks-teks budaya berupa tradisi-tradisi lisan, yang masih tersimpan di hati masyarakat, akan menjadi sasaran refleksi media ini. Pada titik ini kita sesungguhnya membutuhkan sebuah catatan khusus mengenai kebudayaan dalam bingkai membangun jejaring agenda yang benar. Karena itu, serial ini akan berusaha untuk mengadakan revitalisasi budaya dalam arti menggali tradisi-tradisi, kebiasaan-kebiasaan, kearifan-kearifan lokal, pelbagai nilai dan keutamaan untuk dijadikan sebagai landasan refleksi budaya yang lebih luas dan mondial. Tujuan dari metode kerja ini adalah membentuk dalam benak dan hati manusia-manusia berbudaya dengan berdiri di atas budaya sendiri yang suci dan luhur serta bermartabat.

Karya *editing* ini merupakan revisi atas dua naskah buku

*Agenda Budaya Pulau Timor* yang pernah terbit: edisi pertama tahun 1990 dan edisi kedua tahun 1992, dengan beberapa perbaikan, baik dari segi bahasa maupun dari aspek kualitas ilmu dan teknologi media. Kiranya usaha yang baik ini bermanfaat bagi sidang pembaca.

Editor



# SEBUAH AGENDA UNTUK MENGKAJI TIMOR

(Refleksi Antropologis)

**Gregor Neonbasu SVD, Ph.D.**

## PENGANTAR

Cikal bakal terbitnya *Kebudayaan: Sebuah Agenda* memang telah lama membekas, yakni sekitar dua dekade yang lalu, mungkin persisnya sekitar tahun 1980-an. Dalam perspektif sejarah, ini sebuah jangka waktu yang belum terlalu lama karena masih segar dalam ingatan. Walau demikian, ada seribu satu kisah yang boleh dibilang sangat panjang, berliku, penuh tantangan yang sering membuat pipi jadi basah kuyup karena linangan air mata yang segera muncul tanpa diundang sekalipun. Paradigma kisah panjang ini disimpan saja untuk kesempatan lain yang lebih pas, baru dituangkan dalam bentuk

tulisan, misalnya nanti pada perayaan khusus dan istimewa seperti hari ulang tahun.

Agenda terbitan yang sedang dirancang ini membutuhkan strategi refleksi mengenai Timor dan sekitarnya, dalam perspektif disiplin yang multidimensi untuk menemukan kekayaan yang terpendam dalam kandungan daerah tersebut dan pulau-pulau sekitar. Untuk itulah sejumlah peneliti luar dan dalam negeri berpartisipasi dalam menyumbang karya, refleksi, kontemplasi, meditasi, analisis, dan telaah untuk membedah kawasan yang sedang dijadikan pusat pergumulan karya akademik. Selain tulisan-tulisan yang pernah terbit, edisi perdana juga memuat kajian-kajian lain dalam nuansa budaya untuk menelaah dengan lebih seksama kearifan lokal yang telah lama terpasteri dalam sanubari dan perilaku masyarakat semenjak para leluhur.

## MISI SEBUAH SERIAL KEBUDAYAAN

Kekuatan yang ada pada kami untuk memulai serial ini adalah semata kecintaan akan butir-butir budaya yang semakin hari terasa semakin punah. Fenomena yang sering memporakporanda apresiasi manusia terhadap realitas sosial ini tersebab oleh respek masyarakat yang kelewatan diikat pada modernisme yang seakan merampok seluruh perhatian masyarakat untuk (1) di satu pihak tidak saja memuja-muja produk modern, melainkan juga pada pihak lain (2) memandang rendah dan

menilai butir budaya dan warisan kultur para leluhur sebagai sesuatu yang *out of date* (ketinggalan zaman). Segala yang telah lewat, terlebih warisan para leluhur, sering dinilai tidak mempunyai arti apa-apa. Paradigma kehidupan masyarakat sedang bergeser: dari yang tradisional menuju yang lebih modern. Perhatian manusia berpindah total untuk hanya perduli dengan yang pragmatik. Karena itu, masa silam dilewatkan begitu saja, kendati dalam konteks Timor, paradigma dan perwajahan *modernismus* itu masih dicampuri pelbagai unsur tradisi leluhur yang tidak mudah dilepaskan oleh masyarakat.

Hal kedua – yang tidak kalah pentingnya – yang juga menjadi motivasi penerbitan serial ini adalah respek kami yang tulus kepada para pemula – peneliti budaya Timor (baca: juga peneliti budaya umumnya dari kawasan di luar Pulau Timor) dan peminat warisan tradisi lokal – yang sudah dengan susah payah merintis usaha pengumpulan butir-butir budaya dan proses penulisannya. Mereka telah dengan itikad terpuji mengangkat pena dan menulis dengan elok untuk tidak saja meneruskan sejarah<sup>2</sup> budaya Pulau Timor, melainkan juga

---

<sup>2</sup>Dalam sebuah komunikasi pribadi dengan Prof. Dr. James J. Fox (2002), disebutnya inti dari penulisan sejarah, yakni sebagai usaha mengkaji konteks dan menyusun fakta untuk kemudian diungkap dalam tulisan yang menarik agar di kemudian hari dapat dibaca. Sejarah suatu daerah tidak pernah sekali selesai dalam sebuah tulisan, termasuk yang lengkap sekalipun. "Sejarah selalu berbeda antara penutur yang satu dengan yang lain oleh karena setiap orang cenderung

mempublikasi refleksi, meditasi dan kontemplasi mengenai masyarakat lokal. Timor kini dikenal di mana-mana oleh karena coretan atas kenangan jerih lelah para akademisi, para musafir, para misionaris, para pendeta, para peminat yang dengan tekun mengungkapkan refleksi, meditasi, pemahaman, dan kesan mereka yang khas terhadap pulau “buaya yang sedang tidur lelap”.

Paradigma kehidupan masyarakat kini sedang dilanda arus modernisme yang sangat kuat, seirama pula dengan spirit tradisi para leluhur yang melekat dalam bentuk kehidupan masyarakat, yang kini terpola dalam pelbagai corak kehidupan di desa-desa yang masih sangat lekat mewarisi kebiasaan-kebiasaan masa silam, yang walau ketinggalan zaman sekalipun, namun justru dinilai masih amat positif memberi sesuatu yang bermakna bagi kehidupan sehari-hari. Seakan, kekuatan *modernimus* tidak mampu membantu manusia untuk menghadapi persoalan-persoalan hidup sehari-hari, sehingga kompensasi positifnya adalah manusia modern lari pada warisan leluhur untuk mencari ketenangan hidup, dan pada waktu yang sama mereka menemukan jalan keluar untuk mengatasi pelbagai kesulitan dan persoalan.

Ketika memulai edisi revisi, penulis mengingat sebuah ucapan-

---

untuk berlandas pada apa yang dialami, apa yang menjadi patokan refleksi, dan apa yang menjadi tujuan dan sasaran dari permenungannya sendiri”, komentar-ku atas pemikiran Prof. Fox.

an penyair Jerman, Goethe: "Orang yang tidak dapat belajar dari masa silam berarti dia tidak memanfaatkan akalnya." Penyair Goethe mendorong kami untuk sibuk dengan perkara mengais kembali butir-butir budaya Pulau Timor di satu pihak, dan pada pihak lain, penyair yang sama memberanikan kami untuk meredaksi ulang kedua serial (*Agenda Budaya Pulau Timor*) yang pernah terbit. Akal kami dituntun untuk memberi kreasi baru atas produk masyarakat dan kreativitas para leluhur yang terpadu dalam warisan budaya masyarakat. Usaha dan kreativitas tersebut sedapat mungkin memberi masukan yang berarti kepada masyarakat untuk secara positif menilai dengan hati baru warisan budaya para leluhur.

Tahun 1990, serial perdana *Agenda Budaya Pulau Timor* terbit dan beredar dengan penampilan seadanya tanpa didukung oleh manajemen materi yang mencukupi dari perspektif otoritas sumber ilmu mengenai Timor. Kelemahan ini didukung oleh kekurangan manajerial dalam prinsip redaksional ketika terbit serial kedua pada tahun 1992. Yang pantas dicatat dan terus disimpan dalam kenangan adalah tekad yang sangat kuat dan usaha yang tiada kenal lelah untuk terus menggali harta karun budaya Pulau Timor yang nampaknya semakin tercecer. Semua kritik dan tanggapan direnungkan dengan penuh mendalam, lalu terbit kini serial yang sama dengan wajah dan nama baru. Itu pun melewati sebuah lorong panjang yang kelok dan berliku ketika muncul diskusi dan debat di antara para pakar, termasuk mereka yang buta ke-

nop terhadap budaya namun selalu kreatif bertindak sebagai pakar avonturir.

Suatu waktu ketika sedang di puncak menyelesaikan studi antropologi pada The Australian National University di Canberra (Januari 2005), penulis tersentak untuk meredaksi ulang kedua serial yang telah terbit dan beredar. Ketika masih sebagai Direktur Pusat Penelitian (Puslit) MANSE NSAE, kami mengambil keputusan untuk menerbitkan ulang kedua serial dengan menambah di sana sini tulisan-tulisan dan refleksi budaya lain, sementara beberapa naskah yang telah terbit dalam kedua serial tersebut tetap dipertahankan. Dengan demikian, dirasa sangat perlu sebuah agenda kajian terhadap Pulau Timor untuk menyamakan persepsi dan perspektif mengenai kawasan yang dinilai sangat strategis dari berbagai pertimbangan ilmu dan teknologi. Pemikiran dasar lalu berkembang, di mana perhatian kami tidak saja terpasung oleh usaha yang runtut untuk hanya merefleksi kandungan Pulau Timor, melainkan juga mengkaji pulau-pulau sekitar dan bahkan kawasan mana saja dengan sikap yang cermat dan cerdas untuk mengkaji pengetahuan masyarakat.

## **TIMOR DALAM SEJARAH AWAL**

Fokus yang menjadi titik tuju adalah seringkas catatan mengenai Timor pada awal mula dengan berpedoman pada sumber-sumber lisan dan beberapa naskah tulisan. Bagian pertama

merupakan rekaman tutur tradisional yang walau sumbernya sering tidak jelas, namun substansinya sangat menarik, yakni membeberkan sejarah perkembangan Pulau Timor secara gamblang. Bagian kedua merupakan sebuah sari pati berbagai tulisan mengenai Pulau Timor, kendati tidak meliputi semua bibliografi yang pernah terbit di berbagai tempat di seluruh dunia. Pusat perhatian bagian terakhir adalah karya-karya akademik, laporan-laporan, dan berbagai analisis yang pernah dikerjakan oleh para ahli.

## TRADISI LISAN DAN MITOS

Kata kunci terdapat pada refleksi *figure* atau *character* tertentu yang terselip dalam kisah tradisi lisan mengenai Timor dengan berpedoman pada mitos-mitos yang dimiliki masyarakat pada daerah atau kawasan tertentu, walau hanya sekadarnya saja. Maksud dari pemaparan tradisi lisan seperti ini adalah untuk melihat peta dan kondisi Timor di masa silam berkaitan dengan relasi manusia dengan ekologi, kejadian, dan kebutuhan manusia sehari-hari.

Siapakah yang pertama mendiami Pulau Timor? Sebuah sumber di sekitar Gunung Mutis (barat) dan di Gunung Lakanan (timur) – walau dalam cara berbeda – menyebut satu karakter yang berpusat di Fatumea dan Siat. Adalah sebuah nama mitologis dari Kerajaan Tkesnai yakni seseorang yang disebut dengan nama Tsutai Neno yang kemudian menikah lalu melahirkan empat putri dan satu putra: Taku Kesnai menikah

dengan Belu Mau; Balakan Kesnai menikah dengan Sabu Mau; Roera Kesnai nikah dengan Rote Mau; Surasi Kesnai menikah dengan Nai Neno.<sup>3</sup> Putra tunggal adalah Neno Kesnai yang menurunkan Tefnai, Funai, Nesnai, Balnai, Olnai, Seunai dan Teunai yang kemudian menyebar ke seluruh wilayah Timor Barat. Menurut sumber yang sama, para pendatang gelombang pertama adalah Boki Taek (Neno Biboki), Sana Taek (Uisfinit), Natu Taek (Banunaek) dan Nuba Taek (Nubatonis).<sup>4</sup>

Keempat peziarah ini lazim dijuluki *mone ha // nai ha* (empat lelaki // empat tuan)<sup>5</sup> yang mengelilingi Pulau Timor

---

<sup>3</sup>Tutur tradisi lisan tentang asal-usul biasanya berbentuk panjang dan melelahkan oleh karena hampir ribuan nama disebut untuk menunjuk jejaring yang dimilikinya. Di sini kami tidak melakukannya oleh karena terbatasnya ruang. Keturunan Surasi Kesnai adalah penduduk asli (naija tuaf ahunut, tuan tanah awal) Noemuti yang lazim disebut dengan nama-nama: Neon Tunfini // Tsanai Mnasi // Tunfini Mnasi.

<sup>4</sup>Mengenai figur Taek, ada sumber lain dari timur (Timor Leste) yang mengatakan bahwa terdapat delapan bersaudara: (1) Boki Taek, (2) Sana Taek, (3) Nube Taek, (4) Natu Taek, (5) Elo Taek, (6) Mafo Taek, (7) Afoan Taek, dan (8) Saku Taek. Ke-8 bersaudara ini berziarah mengelilingi Pulau Timor hingga masing-masing mendapat tempat seperti disebut berikut: Biboki, Insana, Amanuban, Amanatun, Elo Abi, Miomafo, Amfoan. Ada sumber lain lagi yang masih menambahkan beberapa nama antara lain Rasi Taek dan nama-nama lain yang kemudian ditambahkan dengan Taek (Neonbasu 2005: 63-64, 2011: 56-57).

<sup>5</sup>Istilah empat lelaki // empat tuan sering sangat kontekstual, dalam arti maknanya disesuaikan dengan kondisi setempat. Karena itu terapannya selalu sejalan dengan nama-nama yang diyakini sebagai sumber yang memberi inspirasi baru untuk kehidupan dan perkembangan masyarakat tertentu. Sebutan empat nama sudah merupakan sebuah tren yang sangat lama dan amat tradisional yang selalu digunakan semenjak masyarakat awal untuk melukis kondisi Pulau Timor

sebelum mengambil keputusan untuk menetapkan sebuah tempat tertentu sebagai landasan dasar untuk membagi kawasan-kawasan di dataran Pulau Timor. Entitas yang memperkenalkan diri sebagai ayah dari para peziarah ini adalah Taek Neno atau Taek Malaka yang menikah dengan Hoar Nain Haholek (putri Mau Kiak dan Buik Kiak) yang adalah nenek moyang penduduk Belu (Melus). Si calon permaisuri tinggal bersama orang tuanya di Marlilu.<sup>6</sup> Sebuah sumber di sekitar Gunung Lakaan menyebut bahwa Raja Tkesnai II adalah Taek Sonbao yang bergelar Manuaman Lakan oleh karena dia lahir titisan Dewata, atau utusan Yang Tertinggi.

---

dalam perspektif lokasi (*topogeny*). Misalnya di bagian timur Pulau Timor dikenal nama-nama yang berpasangan empat: Luca // Viqueque, Aesusu // Aesahe; Bina // Burabo'o, Matebian // Tetekura, Lautem // Koforenu, Lospalos // Pesadani. Pasangan empat untuk nama tempat berlaku juga untuk nama karakter atau figur (orang atau suku) yang saling berkerabat.

<sup>6</sup>Mengenai nama Taek Malaka, sebuah sumber rahasia menyampaikan kepada penulis bahwa ada manusia pertama Pulau Timor yang bernama Tae Dinik yang mempunyai delapan anak: (1) Luru Berek Taek, (2) Tetik Berek Taek, (3) Ae Berek Taek, (4) Hoar Berek Taek, (5) Buar Berek Taek, (6) Fai Berek Taek, (7) Muti Berek Taek dan (8) Bui Berek Taek (Neonbasu 2005: 59-60, 2011: 56-58). Informasi selanjutnya menjelaskan bahwa ke delapan bersaudara tersebut berasal dari kandungan Mutis-Bobnain, yang kemudian dikenal secara luas sebagai citra untuk menyebut nama-nama berikut: Luru Berek Taek untuk Boki Taek, Tetik Berek Taek untuk Sana Taek, Sae Berek Taek untuk Natun Taek, Hoar Berek Taek untuk Nuba Taek, Buar Berek Taek untuk Rasi Taek, Fai Berek Taek untuk Foan Taek, Muti Berek Taek untuk Molo Taek dan Bui Berek Taek untuk Benu Taek. Tentu perlu studi mendalam (lagi) untuk sedapat mungkin mengidentifikasi secara lebih benar dan lengkap nama-nama tersebut sesuai konteks kehidupan di masa-masa awal keberadaan Pulau Timor.

Gelar tradisional yang diberi kepada Manuaman Lakan adalah *turu-monu // bada-dina* yang berarti asal-usul mereka sangat rahasia karena untuk mencari informasi sekitar nama itu hanya bisa dipahami dengan merefleksi ide tentang Yang Ilahi. Mereka tidak berasal dari tempat sekitar itu, melainkan sebuah lokasi yang sulit diidentifikasi karena keterbatasan kemampuan manusia dan asal-usul yang melampaui segala sesuatu yang fisik. Tentang perkara yang sama, sumber lain mengatakan bahwa usaha untuk mengidentifikasi asal-usul Manuaman Lakan adalah sesuatu yang tabu, sesuatu yang harus didahului oleh pelaksanaan ritus yang rumit dan sangat berbelit. Dengan demikian, untuk memperoleh sebuah kisah logis mengenai Manuaman Lakan, hal itu tidaklah mudah.<sup>7</sup>

Satu sumber tradisi lisan menyebut nama tempat gandaan di sekitar Gunung Lakaan: Manuaman // Lakan, Halimodok // Takirin. Di Takirin berdiri sebuah *megalith* yang lazim disebut *Ksadan Takirin*: tempat pertemuan Takirin.<sup>8</sup> Di sini

---

<sup>7</sup>Alkisah, ada empat anak dari leluhur Manuaman Lakan yakni (1) Atok Lakan, (2) Taek Lakan, (3) Balok Loa Lorok, dan (4) Elok Loa Lorok. Keempatnya saling mengawini yang dalam ungkapan lokal disebut karas taka mutu // beran rai libur. Sebuah tulisan dalam Bahasa Inggris diterbitkan dalam Jurnal LIA DADOLIN edisi perdana mengupas Manuaman Lakan (Neonbasu 2008: 160-189).

<sup>8</sup>Mengenai nama Takirin, kini menyebar beberapa versi yakni Fehalaran, dari sebelah timur Lakaan, Fatumea dan Tahakae. Masing-masing versi menjelaskan posisi tempat Takirin dalam konteks otoritas Kerajaan Tkesnai I pada awal mula kepemimpinan di Timor sekitar abad 16 dan 17. Salah satu versi mengidentifikasi nama Takirin sebagai awal berdirinya Kerajaan Fehalaran. Yang sangat krusial

tersimpan empat buah *megalith* yaitu (1) sebuah bangunan lambang kehidupan yang berupa tali pusar manusia pertama, (2) megalith untuk urusan perang, yakni kuburan seorang pahlawan terkenal dengan batu sesajen, (3) *megalith* untuk tempat pertemuan, yakni aras depan bangunan raksasa di mana terdapat tempat sangat istimewa bagi seorang pimpinan dan para pembantu serta para panglima perang, (4) *megalith* lambang kerajaan, yakni istana kerajaan ketika raja mengendalikan roda pertemuan raksasa kerajaan (Kedati Sonbai, 1991: 5-6).<sup>9</sup>

Misalnya *megalith* pertama *lambang kehidupan*: bangunan keramat yang dihormati sebagai tempat suci yang sangat sakral. Bangunan khusus ini terdiri dari beberapa bagian; pertama terdiri dari dua tingkat susunan batu. Susunan bagian pertama adalah beberapa batu besar yang langsung di atas permukaan tanah sebagai simbol penciptaan dunia pertama. Susunan batu tingkat kedua lebih kecil dari yang pertama yang melambangkan daratan. Dalam ungkapan masyarakat

---

mengenai informasi sekitar kerajaan-kerajaan pertama di Timor adalah otoritas sumber yang cukup bervariasi dan sering saling bertentangan satu terhadap yang lainnya.

<sup>9</sup>B. Kedati Sonbai menulis sebuah *paper* (bisa disebut juga diktat) berjudul Menggali Masa Lampau Timor di Sekitar Lakaan (1991) setebal 54 halaman – tidak dipublikasi – yang memuat beberapa informasi mengenai daerah-daerah di sekitar Gunung Lakaan, antara lain Halimodok // Takirin, Kota Mutin // Sadan, Fatubesi // Fatulotu, Lasiolat // Balok, Ama // Fulan, Fehan // Maudemu, dan Nobelu serta beringin ajaib.

setempat (bahasa Tetun) disebut *rai se manu matan bua klaut*; artinya tanah masih setampuk pinang, yang kemudian perlahan-lahan bertambah luas. Di atas susunan batu tingkat kedua terdapat dua buah batu. Di sebelah kanan kelihatan seperti periuk (simbol wanita), dan yang lain di sebelah kiri, bentuknya bulat seperti telur (simbol laki-laki). Tradisi lisan yang dituturkan masyarakat setempat mengisahkan bahwa kedua benda alami tersebut sebagai lukisan akan *kehidupan pertama* yang diterima para leluhur dari Yang Ilahi.<sup>10</sup> Dalam ungkapan lokal, *megalith* ini disebut

- |                              |  |
|------------------------------|--|
| 1. Uru dato // knuk dato     | Rahim sumber bagi segala               |
| 2. Asu dato // nahoia fatin  | Tempat induk anjing pertama<br>beranak |
| 3. Manu dato // natolu fatin | Tempat induk ayam pertama<br>bertelur  |

Ketiga baris syair di atas memberi perspektif kepada kita bahwa *megalith* melambangkan sumber kehidupan bagi segala sesuatu yang ada di muka bumi. Pada bagian bawah dari batu bulat (simbol laki-laki) terdapat sebuah pusaran yang menurut kisah masyarakat sekitar bahwa itulah bukti otentik

---

<sup>10</sup>Pada sebelah-menyebelah batu lambang kehidupan berdiri dua buah batu pelat bagi tiang penghimpit daratan, yang melukis ide keperawanan yakni terbukanya kerjasama antara Yang Ilahi dan dunia, yang dikenal dengan nama “foho no rai // ina no ama” yang mengasalkan segala sesuatu di muka bumi.

asal-usul semua manusia, baik yang berkulit putih, maupun hitam dan sawo matang (Kedati Sonbai 1991: 6-7). Pusaran itu disebut *boit dato // knaran dato* (tempat asal // pusat kehidupan). Masyarakat sangat memberi respek yang tulus kepada benda-benda warisan leluhur dengan memelihara dan meletakkan sesajen sesuai dengan maksud si pemberi.

Yang kedua, *megalith perang* yakni sebuah bangunan sangat sederhana yang hanya berupa sebuah lingkaran yang dipagari dengan beberapa batu dan di tengahnya terletak tiga buah batu cepar. Di atas bebatuan inilah disimpan hati, jantung, dan lidah *Kokobutak Nobelu* (pahlawan pembangkang) untuk diupacarakan (*hamis*) sebagai lambang untuk menghimpun semua suku dari mana-mana ke tempat tersebut. Di kala kembali dari medan perang,<sup>11</sup> kepala manusia diletakkan di atas batu itu seraya diikuti dengan perayaan tradisional kemenangan di dalam sebuah gua dekat Halimodok, yakni Tula Bei Kas Aimau namanya. Lazim *megalith* disebut *Ksadan Mane*, (*ksadan* laki-laki) yang menjadi simbol kekuatan kaum lelaki, atau para pahlawan perang.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>Dalam khazanah Uab Meto disebut Tiban Nakaf yakni upacara membawa kepala manusia dari medan perang ke tengah kampung. Perayaan ini disemarakai oleh arakan persembahan berupa kepala manusia dengan tarian bsoot (tandak) yang meriah dan takanab (kalimat berpuisi) sekitar deklarasi keperkasaan para pahlawan di medan tempur.

<sup>12</sup>Di tempat yang sama kaum pria dan wanita menunjukkan respeknya yang tulus kepada para raja: masyarakat bernyanyi dan menari untuk mengagungkan

Yang ketiga, *megalith* tempat pertemuan atau biasa disebut *Ksadan Feto*. Sesuai tutur sejarah tua adat setempat, lokasi pertemuan tersebut didirikan oleh Raja Taus Sonbai dan Suri Liurai di Fatumea dan Siat, yang ketika itu menjabat Liurai Kerajaan Tkesnai I, pada abad ke 16/17. Sesuai nama, di sini lah dilaksanakan berbagai pertemuan di peringkat kerajaan, termasuk perayaan syukur kerajaan. Selain itu lokasi yang sama melambangkan keutuhan dan persatuan masyarakat seluruh wilayah kerajaan. Salah satu hasil pertemuan adalah mengutus ke enam pahlawan untuk menundukkan seorang pahlawan pembangkang Kokobutak Nobelu yang dijuluki Lafaek Kokobutak Nobelu. Para pejuang yang pergi ke medan laga adalah Baununu Torah (Lakaan), Mali Faibatar (Fohoren), Bere Mau Rabas dan Kasa Tabelu (Fatumea), Siri Sama Oin dan Mali Lasakat (Tahakae). Selanjutnya keenam pahlawan diutus ke Timor Timur (Timor Leste sekarang) untuk menaklukkan Kerajaan Lakis dan Taknirin.

Perjalanan perang sangat sukses ketika Lakis dan Taknirin ditundukkan. Kedua orang putra dan putri mahkota yang memerintah Lakis dan Taknirin berhasil dibunuh. Kepala Raja Koli Bein dari Lakis diboyong dalam upacara besar ke Fohoren untuk dijadikan sebagai sesajen kepada Loro Fohoren.

---

keharuman raja dari masa ke masa. Sementara keperkasaan para pahlawan dipuja di tempat yang sama ketika masyarakat memberi hormat yang ikhlas kepada pemimpin wilayah kerajaan.

Sedangkan kepala Raja Putri dari Taknirin diarak dalam perayaan kerajaan ke Lakaan // Takirin, yang kemudian ditanamkan pada dasar bangunan *megalith* pertemuan di Takirin. Nama Putri Raja adalah Luru Bein, saudari dari Koli Bein dari Lakis. Oleh karena kepala wanita inilah yang menjadi dasar bangunan *megalith* tempat pertemuan, maka bangunan sejarah tersebut kemudian diberi nama Ksadan Feto.<sup>13</sup>

Yang keempat, *megalith* lambang kerajaan yang merujuk pada bangunan *Ksadan Feto* sebagai lambang kebesaran kerajaan Liurai dan Sonbai yang sudah dipersatukan kembali. Tempat ini menjadi simbol kebanggaan Kerajaan Tkesnai II yang terdiri dari 28 sub-kerajaan di seluruh daratan Pulau Timor: barat dan timur bersama-sama. Pada zaman Kerajaan Majapahit, ketika armada Gajah Mada datang ke Timor dan

---

<sup>13</sup>Ketika dibangun Ksadan Feto, dikisahkan bahwa lebih dari 17 kerajaan di seluruh daratan Timor hadir dalam sebuah perayaan raksasa dan amat agung. Ke tujuh belas kerajaan inilah yang membentuk koalisi dan diberi nama sebagai Kerajaan Tkesnai I. Selain Kerajaan Tkesnai I, masih ada tiga buah rumah adat besar yakni (1) Rumah Suku Klau Halek, yakni suku penguasa di Halimodok, (2) Rumah Suku Leowes, yakni suku pengawal atau penjaga Ksadan, yakni keturunan Fahi Berek di Haliwaik, dan (3) Rumah Suku Manehat (Manehat // Mamulak) yang adalah juru kunci, penentu segala strategi kehidupan sosial di lingkungan sekitar Tkesnai I. Tahap berikut adalah Raja Taek Sonbao dari Fatumea berhasil mempersatukan semua kerajaan di Timor, dan sebanyak 20 buah kerajaan membentuk Kerajaan Tkesnai Besar II yang berpusat di Fatumea, yang beberapa tahun kemudian dipindahkan ke Lakaan, yakni Kota Mutin. Di sinilah kekuatan Liurai dan Sonbai yang tadinya terpisah, kini dipersatukan lagi dan muncullah karakter tak tertandingi Manuaman Lakan yang berarti ayam jantan pemberani dari Lakaan.

mengunjungi Ksadan Feto, Patih Gajah Mada menerima pernyataan dari raja-raja Kerajaan Tkesnai untuk bergabung menjadi satu dalam Kerajaan Nusantara.

Sesuai tradisi lisan masyarakat setempat, pada sekitar awal abad ke-15, pusat Kerajaan Tkesnai dipindahkan dari Lakaan ke Belu Selatan, yakni pada kekuasaan Atok Sonbao (Suri Nurak). Perpindahan pusat kerajaan juga mengubah dengan drastis paradigma kehidupan masyarakat serta posisi Ksadan Takirin yang mulai sepi dari pertemuan para raja. Mulai dari Atok Lakaan Putra Bei Lou dan Suri Berek sampai dengan Atok Samara I, mereka menetap di Lasiolat dan bukan lagi di Ksadan Takirin. Selanjutnya Ksadan Takirin menjadi harta dan warisan Kerajaan Fehalaran yang tidak terawat lagi.

**Elisabeth M. L. Bere** dalam skripsi “Sejarah Kenaian Asumanu di Belu, Tasifeto Timur ( $\pm$  abad III sampai tahun 1966)”<sup>14</sup> mengumpulkan tradisi lisan di wilayah Gunung Lakaan ketika menyebut *Taletek Sanulu // Taruik Sanulu* (sepuluh bukit-gunung // sepuluh bukit barisan) yang dahulu

---

<sup>14</sup>Skripsi Elsaibeth M. L. Bere ini diajukan untuk melengkapi tugas-tugas dan memenuhi syarat-syarat untuk mencapai Gelar Sarjana Ilmu Pendidikan pada Universitas Negeri Nusa Cendana Kupang, Program Studi Pendidikan Sejarah, Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan tahun 1993. Skripsi ini patut disalut karena menuturkan tradisi lisan yang direkam dari para ahli tradisional di kampung-kampung, yang kemudian diramu dengan beberapa kisah dari literatur, antara lain misalnya karya H.G. Schulte-Nordholt, *The Political System of the Atoni of Timor* (1971).

kala didiami oleh *Usi Sanulu // Bei Sanulu* (sepuluh Tuan // sepuluh Leluhur) yang di kemudian hari dikenal dengan nama *Klunin Sanulu // Baat Sanulu* (sepuluh tempat // sepuluh akar) atau lazim disebut juga *Dasi Sanulu // Aluk Sanulu* (sepuluh pangeran // sepuluh bangsawan). Dijelaskannya term teknis *sepuluh pangeran // sepuluh bangsawan* sebagai landasan untuk berdirinya Loro Fehalaran dengan membawahi Biboki, Kowa // Railekis, Torlai // Balibo, Bobi // Knuan, Maubara, Diruati // Mau Ubun, Rai Mau // Rai Likusaen, Bobonaro // Honaro, Fatululi // Railuli, Lamaknen, Makir, Lamaksanulu, Liurai Wesei // Liurai Wehali, Loro Lakekun // Loro Dirma. Bahkan wilayah Fehalaran juga meliputi wilayah Mandeu, Naetimu, Lidak, dan Dualilu.<sup>15</sup>

Antara kerajaan-kerajaan di wilayah timur dan barat Pulau Timor terjalin sebuah relasi kekeluargaan yang sangat intim yang dalam istilah Kerajaan Fehalaran disebut *Isin babilak // Knidin babilak* (perkawinan parental) dan *Feto sawa // Uma mane* (perkawinan patrilineal) dengan tetap memberi hormat yang tinggi kepada Loro Fehalaran sebagai *mak hahoris na'in* (yang melahirkan // pemberi wanita). Para penutur adat di sekitar Gunung Lakaan mengatakan bahwa sekitar tahun 200 s/d 1650 Sesudah Masehi sudah berkuasa Manuaman Lakan

---

<sup>15</sup>Beberapa informasi mengenai klunin sanulu // baat sanulu dikutipnya dari A.D.M Parera (teks asli 1971, teks edisi revisi 1994) dengan mencari penjelasan pada para tutur tua adat (Bere 1993: 3-4, 7). Juga dapat dibaca sebuah tulisan dalam edisi perdana Jurnal LIA DADOLIN tentang Fehalaran (Neonbasu Ibid).

yang membawahi beberapa kerajaan antara lain: Halimodok // Takirin, Lasaka // Bei Temi, Dua Lasi // Lasi Olat dan Asu Manu // Dua Manu. Masyarakat sekitar mengenal sebuah mitos tentang raksasa besar untuk mengidentifikasi manusia pertama di Pulau Timor, yang dalam perspektif Fehalaran disebut dengan nama Bei Lera atau Ema Fukun Sanulu // Ema Roa Atus (manusia beruas panjang sepuluh // manusia beruas sepuluh buku) yang hanya dikenal dari jejaknya yang hampir ditemukan di mana-mana di seluruh kawasan Pulau Timor. Orang Atoni Pah Meto mengenalnya sebagai *Bali Neno Tlakpah* (*Bali Neno* yang melanglang ke segala tempat). Keturunan manusia raksasa ini dinamakan *Ema fatu oan* // *Ema ai oan*, *Ema took oan* // *Ema teki oan* (seorang anak batu // seorang anak kayu, seorang anak tokek // seorang anak cecak) yang menjelaskan kecekatan langkah manusia raksasa tersebut yang dalam waktu terbatas dapat mengelilingi Pulau Timor (Bere 1993: 68-71, 95).

Seirama dengan mitos manusia raksasa, Bere juga melukis sebuah sosok gadis cantik yang pada awal mula menghuni sembilan puncak gunung yang muncul dari permukaan laut, lalu perlahan-lahan membentuk Pulau Timor. Gadis tersebut diberi nama Putri Dewata, dan pada tahap berikut muncul seorang pria perkasa yang disebut Putra Dewata. Keduanya disebut dengan satu nama: Putra dan Putri Dewata ketika mereka menetap di puncak Gunung Lakaan // Fohoren Nutetu. Disebut pula bahwa ada tiga gadis cantik lain, yang

masing-masing mendiami Bei Ulu Molik, Foho Lulik dan Foho Bei Lano. Walau ketiganya memiliki wilayah secara terpisah, namun sejarah mengisahkan bahwa asal-usul mereka hanyalah satu, yang dalam pola berpikir lokal dikenal sebagai berikut:

- |   |  |
|---|--|
| 1. Foho bot tolu // rai bot<br>tolu       | Tiga gunung besar // tiga<br>tanah besar                 |
| 2. No nian nain // no nian<br>hulun       | Ada tuannya // ada<br>pemimpinnya                        |
| 3. Fatuk butuk tolu // Lalian<br>bot tolu | Tiga tumpuk batu // tiga<br>batu tungku                  |
| 4. Tutur no tane,                         | Menjunjung dan menata,                                   |
| 5. Sanan lulik // buik lulik              | Periuk pemali // belanga<br>sakti                        |
| 6. Hasan tolu // ktuik tolu               | Tiga jalur // tiga lajur                                 |
| 7. Karas taka mutu // belan<br>rai libur  | Dada ditempel jadi satu //<br>sisi dihimpit bersama-sama |

Kata-kata syair pendek di atas melukis tiga Putri leluhur (Nai Dasi Bui Lorok, Nai Dasi Naba (Faru) Lorok dan Nai Dasi Liu Lorok) yang pada zaman purbakala mendiami tiga gunung // tiga bukit. Penguasa ketiga bukit yang dihuni oleh ketiga gadis itu adalah Fohoren Nutetu // Foho Manuaman Lakan, yang kemudian membagi Timor menjadi hanya tiga bagian sebagai berikut: Pertama, penguasa Bei Ulu Molik menyebarluaskan keturunannya ke arah selatan dan barat daya yaitu Fatumea //

Dakolo, Lakekun // Dirma, kemudian ke Wehali // Wewiku dan seterusnya. Kedua, Manuaman Lakan ke arah utara dan timur laut: Silawan, Kowa Railekis, Tor Lai Balibo, Bobi Knuan Maubara, Diruati Mau Ubun, Kutubaba Kailaku, Atsabe Leimea, termasuk Dili dan Bobonaro. Ketiga, penguasa Fohoren Nutetu menyebar ke arah timur: Lamaknen, sebagian Bobonaro, Ainaro, Viqueque sampai Lospalos (Bere 1993: 135-137).

Sebuah sumber yang lazim dikutip oleh para peneliti Timor ADM Parera menyebut Maromak Oan yang memerintah Kerajaan besar Wehali-Wewiku<sup>16</sup> yang berkerabat dengan dua kerajaan besar lain di Timor ketika itu, yakni Likusaen di Timor Leste dan Sonbai di Timor Barat (1994: 229-230). Maromak Oan dikenal sebagai tokoh tradisional yang menangani pelbagai ikhwat berkenaan dengan praktik religi Orang Timor. Masih berkaitan erat dengan sumber yang sama, dikisahkan juga mengenai tiga akar yang lazim disebut *un teun // baan teun* (tiga pokok // tiga akar) yakni Belu Mau, Sabu Mau dan Timau. Semua suku yang mengasalkan diri pada ketiga nama

---

<sup>16</sup>Penjelasan mengenai Wehali-Wewiku dapat dilihat pada karya Tom Therik, "Wehali the Female Land, Traditions of a Timorese Ritual Centre" (2004: 219). Di sini Therik meneruskan tradisi lisan bahwa Liurai Sonbai adalah Putra dari Wehali yang diutus ke wilayah Atoni Pah Meto. Sementara, tradisi lisan yang saya rekam di sekitar Gunung Mutis justru menuturkan empat lelaki // empat tuan yakni Liurai Sila, Sonbai Sila, Afoan Sila, dan Beun Sila, ketika bersama-sama mengelilingi Pulau Timor untuk mencari tempat tinggal tetap. Lihat uraian selanjutnya dalam teks ini.

ini masih memiliki satu garis keturunan, dalam arti mereka memiliki hubungan satu terhadap yang lain. Parera menulis bahwa pada kemudian hari suku-suku lain juga mengidentifikasi diri sejajar dengan ketiga nama di atas: Roti Mau, Kisar Mau, dan Pus Mau untuk menggambarkan saling keterkaitan yang sulit terpisahkan (jejaring suku dan relasi kekeluargaan) satu terhadap yang lainnya (Neonbasu 1994: 36).

Kita kembali menyambung kisah gelombang pendatang pertama ke Pulau Timor. Gelombang pendatang kedua adalah kelompok Sila yakni Liurai Sila, Sonbai Sila, Beun Sila (Ambenu), dan Afoa Sila (Amfoan). Ayah mereka adalah Sila Unu dengan adik kandungnya Sila Manas.<sup>17</sup> Konon, kedua kakak beradik Sila Unu dan Sila Muni ini menetap di sekitar daerah Gunung Ramelau di Timor Leste (Parera dan Neonbasu 1997: 193-194).<sup>18</sup> Sila Unu menurunkan empat Putra: Liurai, Sonbai, Afoan dan Benu. Tanpa disebutkan alasan yang jelas, keempat Putra ini berpindah tempat ke Lakaan, lalu dari sana

---

<sup>17</sup>Ada sebuah versi di sekitar Gunung Mutis bahwa pada sekitar abad ke-4, ketika Pulau Timor masih digenangi air, menetap di puncak Mutis seorang bernama Fai Tsutai Kune. Kisah ini kemudian meneruskan bahwa ada dua orang lain lagi yakni Nai Jabi dan Nai Besi Tlela.

<sup>18</sup>Kisah dan mitos yang sama disampaikan pada pertama kalinya ketika penulis memberi *paper* pada Sarasehan Budaya di Kefamenanu 14 September 1996 pada acara Festival Budaya Timor IV yang diikuti oleh peserta dan utusan dari Kabupaten Kupang, TTS, TTU, Belu, Viqueque, Kovalima, Bobonaro, dan Ambenu. Naskah itu kemudian diterbitkan bersama beberapa tulisan dengan editor Frans M. Parera dari Gramedia-Jakarta dan Gregor Neonbasu SVD.

mereka mulai menjelajahi Pulau Timor hingga tiba di puncak Gunung Mutis. Di tempat inilah keempat Putra itu membagi Pulau Timor menjadi empat bagian: (1) Liurai Sila,<sup>19</sup> (2) Sonbai Sila,<sup>20</sup> (3) Afoan Sila dan (4) Beun Sila (Neonbasu 2005: 65, 211, 222; 2011: 187-194). Dalam bingkai sumber tersebut, telah ada terlebih dahulu jejaring geografis antar puncak Ramelau - Lakaan dan Mutis, yang sejak awal mula selalu dilalui para leluhur untuk menemukan sumber kehidupan bagi penduduk Pulau Timor.

Sebelum para musafir ini menempati daerahnya masing-masing, mereka mengelilingi Gunung Mutis hingga menemukan *lalan faon // se'i faon, noel faon // nono faon, suaf faon // autuf faon, ume ni fanu // lopo ni fanu* (delapan jalan // delapan lorong, delapan sungai // delapan kali kecil, delapan usuk // delapan bukit, rumah delapan tiang // lumbung delapan tiang),<sup>21</sup> dan *ulan fua faon // sen sene*

---

<sup>19</sup>Mengenai hubungan Sonbai dan Liurai sebagai sesama saudara, baca karya Schulte-Nordholt 1971: 263.

<sup>20</sup>Dalam tutur tradisi lisan, Sonbai inilah dinasti yang lama memerintah Kerajaan Besar Oenam (cara mengeja orang-orang dari wilayah Miomafo, Mollo, Amanuban-Amanatun-Fatuleu dan Kupang) atau Oenaem (cara mengeja orang-orang dari Insana dan Biboki). Wilayah pemerintahan Sonbai adalah Noel Sesfano (Tarus-Kupang), Fatule'u, Mollo, Miomafo, Insana dan Biboki. Jadi hampir seluruh wilayah Atoni Pah Meto.

<sup>21</sup>Mengenai istilah Uab Meto suaf faon // autuf faon sering diidentifikasi dengan berbagai versi sesuai kepentingan dan perspektif masing-masing penutur. Misalnya kekuasaan Raja Miomafo (Usi Kono) merangkumi delapan nama tempat sebagai berikut: (1) Salu // Miomafo, (2) Lemun // Nu'naun, (3)

*fua faon* (delapan butir hujan // delapan gumpalan es). Arti yang sebenarnya dari ungkapan “delapan” memang masih dirahasiakan, dan para penafsir selalu menekankan bahwa kisah tersebut tidak mudah diuraikan tanpa mengikuti sebuah upacara dan ritus tradisional yang amat arkaik dan sangat kompleks di sekitar mesbah di kaki Gunung Mutis.<sup>22</sup> Perayaan tradisional yang memenuhi syarat untuk mengkaji rahasia di balik istilah angka delapan yang sama juga harus melibatkan semua orang – masyarakat dari berbagai suku – yang masih memiliki relasi alami dengan lingkungan Gunung Mutis. Dengan demikian sebuah kearifan lokal dapat dipetik dari analisis nama dan sistem ekologi sekitar Gunung Mutis, yaitu bahwa ada *kebersamaan* yang tulus untuk menjelaskan segala perkara berkenaan dengan masa silam dan hidup sekarang untuk mencipta sebuah masa depan yang lebih baik.

---

Muitsam // Bobnain, (4) Haonfam // Nuamolo, (5) Keb'am // Kuafeun, (6) Sapa' naek // Naikaki, (7) Netpala // Faotbena dan (8) Tu'fuf // Fatu'hoebeti. Sementara masih harus dilengkapi dengan sebuah nama gandaan lain yakni Ajepenan // Bijaelesunan.

<sup>22</sup>Kamis 2 November 2006 penulis bersama staf Puslit MANSE NSAE dan para pemuka adat Noepesu yakni Bapak Balthasar Nale, Yohanes Tefa, Anton Banu, dan Antonius Anone, diikuti juga oleh sejumlah masyarakat setempat, berniat ke puncak Gunung Mutis. Rombongan ini melakukan beberapa upacara ritus: di pintu gerbang, lalu di pelataran altar tua (hau naes uf) dan kuburan Suni Banu (karakter yang oleh masyarakat setempat sebagai anak sulung Kain dalam Kitab Suci Perjanjian Lama). Ritus-ritus ini memberi pemahaman baru kepada rombongan untuk boleh melaksanakan ziarah pada beberapa daerah sejarah di sekitar kaki Gunung Mutis.

Ketiga tempat jejaring sejarah – Ramelau, Lakaan, dan Mutis – selalu diberi respek yang tinggi dan bila nama-nama itu diucapkan, orang harus memberi rasa hormat yang mendalam. Rasa hormat selalu akan menurunkan *ao mina* // *ao leko* (kehidupan // kesejahteraan) dari pemilik segala-gala (Yang Ilahi) bagi mereka yang menunjuk sikap hormat. Nama-nama itu selalu memberi perspektif baru dan membimbing seseorang untuk memperoleh persepsi baru, apabila ada sikap ikhlas yang bening untuk menyebutnya dalam waktu-waktu kritis. Itu berarti nama-nama itu senantiasa memiliki fungsi khusus dan peran istimewa dalam kehidupan sosial kemasyarakatan, jika nama-nama itu menggema dalam hati dan budi.

Misalnya dalam kehidupan sehari-hari, untuk menyebut betapa pentingnya Gunung Mutis masyarakat memakai beberapa baris syair lokal sebagai berikut:

- |                                       |  |
|---------------------------------------|--|
| 1. Kalu ka mtok meu<br>Mutis          | Jika tidak duduk (menetap) di<br>Mutis       |
| 2. Hanfa ka ntea ma fefka<br>ka ntea  | Suara tidak sampai dan mulut<br>tidak sampai |
| 3. Kalu ka mtok meu<br>Mutis          | Jika tidak duduk (menetap) di<br>Mutis       |
| 4. Hitunu ma hit tata                 | Kakak sulung dan saudara<br>sulung           |
| 5. Ona ka nahinef ma ona<br>ka nenaf. | Nanti tidak tahu dan tidak<br>dengar         |

Kata-kata ini menunjuk bahwa sebagai tempat, Mutis selalu memberi inspirasi kepada keempat Putra pertama Pulau Timor untuk membagi dengan searif mungkin wilayah “daratan buaya yang sedang tidur lelap” kepada mereka masing-masing sesuai kemampuan untuk dikembangkan sesuai petunjuk dan titah Sang Khalik. Perspektif ini terungkap secara simbolik dalam baris pertama dan kedua syair di atas. Sesuai tradisi dan kearifan lokal, Mutis memiliki *kekuatan alamiah* yang senantiasa diturunkan kepada setiap orang yang dengan itikad baik ingin memperoleh kekuatan tersebut bagi kehidupannya sehari-hari. Dalam ribuan tradisi lisan orang Timor, tempat selalu dikaitkan dengan karakter tertentu untuk tidak saja menunjuk ikhwal kepemilikan melainkan juga memberi perspektif kepada relasi yang sulit dipisahkan antara manusia dan sistem ekologi.

Istilah *Uab Meto* dalam baris kedua menunjuk pada konsepsi mengenai kemampuan manusia untuk berbicara hingga sampai pada sebuah keputusan yang benar-benar memuaskan. Di sini, Mutis dilihat sebagai sebuah “sistem lingkungan alam” yang senantiasa memberi input dan persepsi yang segar bagi semua orang yang menetap di sekitarnya, terlebih berkenaan dengan usaha masyarakat untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hidup bersama misalnya. Kualitas kehidupan sosial diukur oleh paradigma kehidupan yang terkandung dalam perut Mutis. Berarti sistem ekologi sekitar Mutis memberi makna yang “sangat bernilai dan amat mendalam” bagi dinamika kehidupan masyarakat lokal. Warga masyarakat di

sekitar kawasan tersebut selalu mendapat angin segar dari lingkungan alam yang tiada henti mengantara manusia yang hidup, leluhur, paradigma alam raya, dan Yang Ilahi.

Di sini juga mestinya dipahami bahwa setiap pembicaraan manusia sangat ditentukan oleh lingkungan sekitar. Dalam arti keputusan manusia dalam segala hal berkenaan dengan kehidupannya amat tergantung pada lingkungan di mana ia tinggal dan hidup. Di pelana panorama alam yang sangat akrab, masyarakat lokal menerima anugerah kehidupan dari lingkungan sekitar yang mengalir langsung dari puncak Gunung Mutis, yang selalu disebut dengan nama gandaan Bab'ain (Bobnain). Berdasarkan analisis *orthography*, Mutis-Babnain diasalkan pada kata-kata Uab Meto *mu tis ma mbab kai nai* (teteskanlah [kelimpahan ke atas kami] dan peliharalah kami semua).<sup>23</sup> Artinya, semua penduduk Timor memperoleh kesejahteraan dari kandungan Mutis-Bobnain. Ini menunjuk pada kesejahteraan dan damai yang diterima manusia setiap saat dari kandungan dan pusara Gunung Mutis.

Baris ketiga dan keempat menjelaskan bahwa dalam konteks tradisi lisan di atas, para leluhur disapa sebagai *hit unu // hit*

---

<sup>23</sup>Secara geografis, hampir semua penduduk di kawasan Timor memperoleh rezeki dari Mutis. Sebut saja misalnya beberapa sumber air berasal dari Gunung Mutis: Oel Ni Anin, Oe la' Lali, Oel Sonla'i, Oel Ani' Ba'at, Oel le Matan, Oel Kofin, Laliun, Maonsin, Ajaob Belo, Maon Muti, Oe Lua, Nefo Nahnnunus, Keba, Pah Uf, Oe Ma'muit, Kabis, Kana' Nae, Oe Mofa, Mnesat Batan, dan lain-lain (sumber dari para pemangku Adat Noepesu-Eban, Kefamenanu).

tata (kakak sulung // saudara sulung), yang mustahil melakukan sesuatu (yang baik dan terpuji) tanpa masyarakat datang terlebih dahulu ke Mutis. Hal ini berlaku untuk masyarakat dewasa ini juga, dalam arti, sekiranya seseorang belum pernah menginjakkan kakinya di Mutis, pintu gerbang menuju kebahagiaan dan kehidupan yang sesungguhnya tidak akan terbuka baginya. Lingkungan alam Mutis senantiasa memberi perspektif plus dan nilai paling luhur kepada semua orang yang selalu rindu untuk memperoleh hidup yang lebih baik di masa yang akan datang. Pemahaman demikian menanamkan sebuah perasaan religi pada orang-orang setempat bahwa pelaksanaan ritus di sekitar Gunung Mutis selalu membawa berkat berlimpah bagi manusia.

Dari Gunung Mutis kita berpindah ke utara, wilayah Beun Sila, Ambeno-Timor Leste. Sebuah tradisi lisan di sekitar Bihala-Oekusi menyebut bahwa sekitar tahun 1510-an, terjadilah perkelahian yang sangat hebat antara pedagang kayu cendana Portugis dan para pemerintahan lokal Timor. Pertikaian itu pernah terjadi di Lifau, Oekusi, yang kemudian dilaporkan kepada Raja Oenam yakni Manas Sonbai di Peke daerah Mollo. Atas informasi yang tidak menyenangkan itu, Raja Oenam mengundang semua raja Timor termasuk para pasukan perang dari masing-masing kerajaan yang disebut *meo* (kucing, nama untuk menyebut para perwira perang), untuk mengikuti pertemuan raya di Nunheun-Oe-

kusi yang kemudian disebut dalam bahasa adat *Ekut Nunheun*<sup>24</sup> // *tefas Nunheun* (pertemuan Nunheun // perjumpaan Nunheun).

Nama tempat *Nunheun* secara ortografis disebut demikian karena di sekitar Nunhenu itu terdapat sebuah pohon beringin besar. Masyarakat sekitar bercerita bahwa dahulu kala para raja dari seluruh daratan Pulau Timor mengadakan pertemuan di tempat itu untuk mencari jalan keluar guna menyelesaikan persoalan-persoalan yang sering muncul di dalam masyarakat. Kerumunan orang di bawah naungan pohon beringin inilah yang disebut *Nunheun* (*nun* dari kata Uab Meto *nunu* = beringin; *heun* dari kata sifat Uab Meto *naheun* = penuh [dengan kerumunan manusia dari mana-mana]); sehingga nama tempat *Nunheun* mengingatkan orang akan pertemuan sejumlah besar orang dari mana-mana di tempat itu. Salah satu hasil dari pertemuan Nunheun adalah semua pedagang Portugis harus segera mengungsi ke Goa, India. Semenjak saat itu terputuslah perdagangan kayu cendana dengan Portugal, sedangkan dengan China masih terus berlanjut.

---

<sup>24</sup>Istilah Uab Meto dan nama tempat Nunheun, sering ditulis Nunhenu dan dibaca juga demikian oleh para pendatang yang baru belajar Uab Meto. Ada istilah Sulat Lifau ma Nainonot // Atu Lifau ma Nainonot (Surat Lifau dan Nainonot // Tulisan Lifau dan Nainonot) yang menunjuk pada nama-nama tempat yang berdekatan dengan Oekusi: Lifau-Nainonot, Kabuksala-Snaemnanu, Loilkase-Mataunome, Sabu-Oekusi, Baki-Sonan, Sonlai-Naijuf. Tradisi menyebut nama tempat secara berpasangan merupakan strategi berbahasa yang paling tradisional dan sangat tua, untuk melukis relasi antar suku yang mendiami tempat-tempat tersebut.

## SUMBER TERTULIS

**Kevin Sherlock** menulis sebuah karya besar berjudul *A Bibliography of Timor*<sup>25</sup> yang antara lain memuat berbagai tulisan mengenai Timor, Rote dan Sabu serta pulau-pulau kecil sekitarnya.<sup>26</sup> Judul-judul tulisan yang dimuat dalam karya Sherlock itu terbilang mulai abad ke-12/13 hingga abad ke-20.<sup>27</sup> Alasan utama penyusunan buku tersebut, seperti terbaca dalam halaman pengantar, adalah kekaguman atas posisi Pulau Timor, sebagaimana terungkap dalam kata-kata awal Prof. Dr. James J. Fox. Terungkap bahwa di hari-hari perdana perjalanan sang musafir sejaman Dinasti Yuan di China yakni Inspektur Perdagangan Seberang Lautan Chau Yu Kua yang pada tahun

---

<sup>25</sup>Kevin Sherlock (1980) dengan sangat tekun mengumpulkan berbagai tulisan dari mana-mana mengenai Pulau Timor. Kumpulan mengenai Timor barat terbanyak dalam Bahasa Belanda, dan mengenai Timor Leste dalam Bahasa Portugis. Tidak tertinggal juga beberapa sumber dalam Bahasa Jerman, Perancis, Spanyol dan beberapa bahasa asing lainnya.

<sup>26</sup>Sherlock dalam pengantar buku ini menyebut barisan para pakar dari luar dan dalam bingkai The Australian National University (Prof. Dr. Antonio de Almeide, Charles R. Bryant, Helder Ferreira Carapeta, Robert B. Cribb, Irmgard Fox [istri Prof. Dr. James J. Fox], Fr. Maurice Heading, David Hicks, Helen Hill, Finngeir Hiorth, Helen Jarvis, Gil D. Jennex, Janice Kenny, Dave Macey dll, xvi) yang sudah membantu menyelesaikan 292 halaman buku. Yang istimewa dari buku Sherlock adalah bahwa semua tulisan, karya, telaah, dan meditasi tentang Timor disebut semuanya dengan sangat teliti berkenaan dengan tahun terbit.

<sup>27</sup>Batas tahun buku-buku yang dimuat dalam karya Sherlock adalah tahun 1979; karya-karya tahun 1980 dan seterusnya belum masuk dalam karya tersebut.

1225 mengatakan bahwa Tiwu (Timor)<sup>28</sup> sangat kaya dengan hasil kayu cendana. Sebutan Timor ketika itu *Ti-wu* atau *Ti-men*, bertepatan dengan singgahnya para pelaut ke kawasan itu sekitar abad ke-12 dan ke-13 (Fox 1990: 5). Kurang ada sumber tertulis dan bukti-bukti nyata mengenai apakah pada waktu itu telah ada permandian atau belum.

Sherlock dalam karyanya menyebut sumber-sumber tulisan mengenai Timor yang berupa *monograph*, artikel dalam serial buku dan koleksi, publikasi resmi, bahan-bahan dari koran, sumber harian-mingguan dibatasi; bahan-bahan yang belum diterbitkan juga dibatasi. Mengenai sumber-sumber tulisan mengenai Pulau Timor, Fox dalam sebuah tulisan (termuat dalam edisi ini) *The Paradox of Powerlessness: Timor in Historical Perspective* (1996) mengulas babakan penemuan Timor dalam nuansa yang lebih kaya, walau di sini akan disebut beberapa pristiwa yang tidak disebut dalam naskah tulisan Prof Fox.

Nampak dalam berbagai catatan tentang Timor bahwa sejak awal abad ke-12 Timor telah dikenal sebagai penghasil kayu cendana, madu, dan lilin yang sangat diminati para pedagang internasional. Hasil-hasil bumi ini menambah kualitas keharuman nama Timor ke segala penjuru dunia. Hasil bumi yang sangat langka ini juga menunjang jenjang hierarki sosial

---

<sup>28</sup>Ucapan Tiwu mungkin dapat dibandingkan dengan bagaimana Orang Roti menyebut salah satu daerah di pulau Roti yakni Dimu yang lazim disebut dengan nama Timu (Fox, 1977:12).

serta garis pisah antara penguasa dan rakyat jelata. Dalam arti, para musafir yang berjumpa dengan para penguasa dari kawasan tersebut menikahi para Putri raja, dan kemudian berkembang biak salah satu ras baru seperti yang disebut *Kaes Metan* di Noemuti (TTU) dan Oekusi (Timor Leste). Mereka disebut juga dengan nama *Mestizo* di Timor Leste yang ternyata di kemudian hari mereka bertindak melewati kebengisan orang-orang kulit putih. Strategi menikahi Putri raja (atau keluarga dekat kerajaan) tidak saja semata bertujuan untuk mempererat tali persahabatan dengan golongan elite masyarakat lokal, melainkan juga untuk mempermudah para musafir dalam usaha memperoleh produk-produk langka dari kalangan masyarakat.

Sebuah tradisi lisan yang ditemukan (2006-2007) mengatakan bahwa pada 5 April 1312 Armada Niaga Portugis mendarat di muara Sungai Toiusapi, pantai Tualeu, Timor Tengah Selatan. Dalam perjalanan ini hadir seorang pastor Dominkian, **P. Moizes OP**, yang pada 1 Januari 1313 memberkati Kapela Santa Maria Bunda Gereja Balbos. Dari tempat inilah kemudian karya Pewartaan Injil disebarluaskan ke Noemuti. Tanggal 7 Maret 1317 dipermandikan di gereja Balbos 1999 orang dari masyarakat setempat. Tanggal 7 November 1348, P. Moizes OP wafat dan dikebumikan di Balbos pada 9 November 1348. Tradisi lisan itu menyebut juga beberapa kawasan yang menjadi daerah pastoral Pastor Moizes adalah wilayah Timor Tengah Selatan: Boking, Kolbano, Bitan, Elo-Abi, Tnais (Bijeli)

dan Nefokoko. Kunjungan berahmat ini dibantu oleh kemurahan hati para pedangang China di daerah-daerah pelabuhan ekspor: Boking, Kolbano, dan Bitan. Sedangkan di luar daerah Timor Tengah Selatan adalah Kupang, Oepoli, Oekusi, dan Weliman di Belu.<sup>29</sup> Tentu informasi ini perlu dikonfirmasi kebenarannya dengan sumber tertulis para imam OP.

**Ormeling** dalam halaman-halaman pertama karyanya *The Timor Problem*<sup>30</sup> menyebut beberapa usaha akademik yang membutuhkan refleksi lanjut dengan memperhatikan konteks sosial masyarakat setempat. Antara lain disebut Arsip Negara

---

<sup>29</sup>Sumber tentang kedatangan Pastor Moizes ini dikutip dari pembicaraan dengan Uskup Agung Kupang: Mgr. Petrus Turang Pr. yang mengatakan kepada penulis bahwa pihaknya telah melayangkan sebuah surat resmi ke pusat para Imam OP untuk menanyakan bukti sejarah tertulis mengenai hal yang sangat mengejutkan itu. Informasi ini kemudian saya terima secara tertulis dari Pastor Paroki Panite, Rm. Emanuel Bere Damian Pr. yang menerima kisah ini dari Guru Agama Tikhau dan Koster Simon Petrus Nenot'ek. Kami ditugaskan Uskup Agung Kupang untuk menggali salah satu kuburan di sekitar Oetuke (Balbos) yang dikisahkan dari generasi ke generasi sebagai kuburan Pastor Moizes OP. Namun hasil penelitian dari tengkorak-tengkorak yang ditemukan tidak menunjukkan bahwa ada misionaris Eropa yang datang ke tempat itu pada abad ke-13 dan ke-14. Penelitian lalu berhenti dan tidak dilanjutkan lagi, walau penulis (yang memimpin tim penelitian tersebut) masih terus berupaya untuk menelusuri beberapa informasi lain dari sumber tradisi lisan berbeda di sekitar tempat tersebut (Bdk. sebuah tulisan kami yang sudah disebut sebelumnya "Spreading the Gospel throughout Timor. An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts", dalam VERBUM SVD, 48:2 2007:175-200).

<sup>30</sup>Ormeling (1957) melukiskan dengan teliti masalah yang dihadapinya ketika membuat penelitian dan pelaporan mengenai Pulau Timor. Selain tanah pertanian, juga disebut kekayaan hutan Ampupu yang berada di sekitar Gunung Mutis.

yang meliputi laporan-laporan umum (*Algemene Verslagen*) dan laporan budaya (*Kultuur Verslagen*) mengenai strategi bertani masyarakat desa.<sup>31</sup> Tersiar sebuah rumor ketika para pedagang berlomba-lomba datang ke Timor dan meneliti kawasan itu, *gout en coperberge* (*Gold and copper mountains*) yang berarti faktor emas dan tembaga dari daerah-daerah pegunungan di Timor itulah yang menjadi penarik bagi para pedagang dari Eropa dan daratan Asia (China) untuk mendatangi kawasan ini. Berturut-turut berdatangan para peneliti bersamaan dengan para pedagang seperti **Dirk van Hogendorp** (1799), **van der Chijs** (1871), **Haga** (1881) yang menulis tentang kondisi Masyarakat Kupang (Ormeling 1957: 1-2).

Ormeling masih menyebut **Reinwardt** (1821) yang menemukan Noel Noni di Miomafo, kemudian sebuah tim dari Natuurkundige Commissie (Komisi Ilmu Fisika) yang berke-

---

<sup>31</sup>Schulte-Nordholt dalam karyanya *The Political System of the Atoni of Timor* menulis dengan sangat detail mengenai tema *hidup bertani* masyarakat Timor (1971: 52-59). Diuraikannya dengan sangat mendalam mengenai strategi masyarakat Timor masa silam ketika untuk pertama kali membuka sebuah lahan untuk bertani, hingga lahan itu menghasilkan panen bagi kebutuhan hidup keluarga masyarakat setempat. Ahli lain yang membuat studi mengenai tema yang sama di Timor Leste adalah Joachim K. Metzner dalam karyanya *Man and Environment in East Timor* (1977) yang memfokuskan studinya pada kawasan Baucau dan Viqueque sebagai kemungkinan membangun basis kehidupan yang terencana bagi masa depan Masyarakat Timor Leste. Lebih dari 200-an halaman karya Metzner ini terpusat pada kajian mengenai tanah, ekologi dan perencanaan bagi pembangunan masa depan masyarakat setempat.

dudukan di Batavia (Jakarta) bersama **Dr. Salomon Muller** (1839-1844). Tim ini dilengkapi dengan laporan-laporan **Veth** (1855) dan **Zondervan** (1888).<sup>32</sup> Disebutnya juga seorang ahli tumbuh-tumbuhan Belanda **Teyssmann** (1844) yang ketika bertugas ke Indonesia menyempatkan diri mengunjungi Pulau Timor antara 1840-1880. Setelah itu datang juga seorang ahli tumbuhan dan ahli ethnografi dari Inggris **Forbes** (1882-1883) yang mengunjungi Timor Barat dan Timor Leste. **Prof. Veth** meneliti populasi dan ciri khas suku-suku yang mendiami Timor, Papua, Celebes, dan Halmahera. Para pakar lain sezaman **Dr. Muller** adalah **Mr Gramberg**, sebagai penemu tipe-tipe khusus manusia Timor yang dapat dibanding dengan ras Negroide, Jawa, dan Malayu.<sup>33</sup> Seorang Belanda **Ten Kate** (1894), ahli geografi melanglang kawasan Amarasi, Amfoan lalu menuju Bauho dan Lamaknen. Temuan yang terakhir dari Ten Kate sungguh memberi sumbangan sangat besar bagi berbagai studi, tidak saja geologi dan ekologi, melainkan berbagai aspek kehidupan Orang Timor. Masih harus ditambah dalam barisan ini **Grijzen** (1904) yang membuat laporan pertama mengenai analisis sosial Masyarakat Belu (Ormeling 1957: 2-3).

Laporan dan catatan yang spesifik dari **Henri Zondervan**

---

<sup>32</sup>Ormeling (1957: 3) menyebut berbagai sumber baik pemerintah maupun lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang membuat laporan terperinci mengenai Pulau Timor.

<sup>33</sup>Baca juga Zondervan 1888: 342-345

berjudul “*Timor en de Timoreezien*” (Timor dan Orang Timor, 1888) menyebut sederet nama para penulis Timor sebelumnya (Zondervan 1888: 342-345). Catatan yang sangat teliti dari Zondervan dapat dijadikan sebagai bahan studi menarik tentang banyak hal mengenai Timor. Ia mengamati dengan cermat penyebaran penduduk dan ciri khas manusia Timor, seberapa mampu masyarakat mengonsumsi pakaian, perkembangan pendidikan, ide tentang Yang Ilahi, perumahan dan barang-barang hiasan sehari-hari, kearifan sosial dan strategi menyelesaikan perkelahian tradisional seperti perkelahian dan perampukan, pola membuat rumah, sistem kekerabatan dan pelbagai macam hal sekitar kehidupan sosial dan keluarga yang lebih luas. Ditulisnya catatan pengalaman De Castro dan Pigafetta – maupun pengalamannya sendiri – mengenai kebiasaan masyarakat pedesaan di Timor yang sudah menggunakan emas sebagai alat tukar dan uang resmi di kawasan pasar ketika hendak berbelanja (Zondervan, 1888: 363, 392, 398).

Sebelumnya **Heijmering, G.** (1847) menulis *Bijdragen tot de geschiedenis van het eiland Timor* (Sumbangan bagi Sejarah Pulau Timor), lalu tahun 1885 **Adolf Bastian** menulis *Timor und Umliegende Inseln: In Indonesien oder die Inseln des Malayischen Archipels* (Timor dan pulau sekitar: Termasuk Indonesia atau Kepulauan Malayu). Dua karya terakhir ini membahas ras Timor yang disebut kesamaannya dengan beberapa suku di Papua sebagaimana juga menjadi pusat studi dari Prof. Veth dan akademisi lainnya. Banyak peneliti Timor

menjadikan dokumen-dokumen pemerintah Belanda dan Jepang – juga catatan awal menjelang kemerdekaan RI – sebagai bahan pembanding untuk studi mengenai Timor.

**Dr. Alb. C. Kruyt** dalam karyanya “*Verslag van een reis door Timor*” (Laporan dari Perjalanan Melalui Timor)<sup>34</sup> memberi berbagai hal khusus mengenai Masyarakat Timor di daerah-daerah pedalaman yang ternyata sering sulit dipahami dengan kacamata dan perspektif dunia sekarang. Pada bulan Oktober dan November 1920 ia berada di Kapan daerah Mollo, lalu ia melanglang ke Amanuban dan Amanatun untuk mengunjungi Kerajaan Annas, lalu Camplong dan Fatuleu. Pelbagai kebiasaan (*habitus*) dan tradisi masyarakat sederhana diungkap dengan sebuah perlukisan yang sangat mengesankan. Ia mencatat seadanya saja, apa yang dilihatnya sendiri; segala yang dialami ketika berjumpa dengan orang-orang desa dimasukan dalam buku hariannya. Para peneliti di bidang antropologi sangat meminati catatan-catatan langsung seperti yang dilakukan Kruyt.

Di Timor Leste, para serdadu Portugis membuat catatan yang hampir sama dengan fokus pada usaha pertanian di kawasan itu. Hasil kreativitas para serdadu diberi judul *Boletim de Comercio, Agricultura e Fomento* (Dili, 1914-1920) yakni

---

<sup>34</sup>Alb. C. Kruyt (1921) menulis laporan kejadian yang dialaminya ketika berada di antara orang-orang Timor di daerah-daerah pedalaman. Hampir semua praktik kehidupan masyarakat sederhana masuk dalam rekaman beliau.

laporan kegiatan tentara Portugis di daerah Baucau dan Viqueque. Laporan itu sangat diapresiasi oleh pemerintahan tertinggi di Dili (waktu itu) untuk mengembangkan sebuah usaha pertanian yang lebih sesuai dengan kebutuhan riil masyarakat di seluruh kawasan tersebut (Metzner 1977: xxvii – xxviii).

Sebuah hasil studi tentang Timor di masa lampau sebenarnya dapat ditemukan juga dalam **Godfried W. Locher** sekitar tahun 1940-an ketika ia mempelajari relasi antara mitos, sejarah dan sistem ekologi dalam kaitannya dengan model kepemimpinan di Timor. Ia juga mendalami aspek lingkungan fisik dalam kaitannya dengan antropologi, sementara ia juga berupaya untuk mempelajari cara berpikir suku Atoni Pah Meto dalam kaitannya dengan strategi mereka menghubungkan dunia dan lingkungan sosial di mana mereka menetap. Namun semua hasil kumpulan yang telah dilakukan bertahun-tahun itu musnah terbakar ketika terjadi Perang Dunia saat itu (Locher, 1988: 25-26).<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>Schulte-Nordholt (1971: 266) dalam karyanya menulis bahwa Locher mengumpulkan banyak cerita dan kisah serta mitos mengenai Timor di masa silam. Terlebih dilukis relasi antara Kune dan Sonbai dalam bingkai menguasai Pulau Timor, yang kemudian dilengkapi dengan bahan dari Muller.

## PERLU STUDI TENTANG TIMOR

Tidak saja di Negara Portugal (baca: juga Spanyol dan Belanda), melainkan juga daerah-daerah yang disinggahi para musafir Eropa, berlaku kata-kata *Cuius regio eius religio* yang berarti siapa punya negeri (termasuk yang bakal diduduki), agamanya lah yang berlaku. Pemerintah Portugal dan para musafirnya menjamin semua warga yang dijumpainya dipermandikan menjadi Katolik. Dari data sejarah resmi diketahui dari tulisan **Anthonio de Franca** bahwa pada tahun 1522 sudah ada pastor Katolik pertama yang berkarya di Timor, yang kemudian tahun 1526-1541 menyusul misionaris lain **Anthonio da Cruz OP**. Daerah yang sering dikunjungi adalah Belu, Timor Tengah Utara; Oekusi dan wilayah Timor Tengah Selatan hanya sambil lalu saja.

Di bidang ilmu dan teknologi, muncul para peniliti tentang Timor sudah sejak awal abad ke-15. Misalnya, tulisan **Fei Hsin** (1436) dan **Wang Ch'i-tsung** (1618) memuat gambaran mengenai ciri khas fisik dan pola kehidupan masyarakat Pulau Timor. Antara lain disebut bahwa mereka menghitung dengan mempergunakan batu-batu cepat dan simpul tali. Informasi seperti ini hendaknya diteliti dengan mendalami alasan-alasan paling fundamental mengapa masyarakat menggunakan sistem dan cara hitung seperti itu. Berbagai laporan tentang Timor ketika itu menyebut sekian banyak hal yang sedang terjadi di antara masyarakat di daerah-daerah pedesaan dan semuanya

membutuhkan penelitian lanjutan. Paling tidak harus diteliti lebih mendalam mengenai strategi berbudaya masyarakat biasa ketika berpapasan dengan hal-hal yang gemerlap di alam raya, yang ternyata melampaui kemampuan manusia. Dari laporan-laporan tersebut dapat dilihat sebuah dinamika yang hidup di dalam sosialitas manusia Timor. Masyarakat sedang berkembang dari kondisi “apa adanya” menjadi lebih.

Jika terjadi pertikaian, misalnya, selalu muncul strategi berbudaya baru dari masyarakat setempat untuk sesegera mungkin menyelesaikan persoalan dengan cara dan strategi tradisional yang biasa dan kontekstual pula. Berbagai negosiasi – baik politis, sosiologis, maupun aspek kehidupan manusia lainnya – selalu dilakukan dengan melibatkan banyak pihak, termasuk para penjajah dan orang asing yang datang ke kawasan tersebut. Misalnya, sebuah perjanjian antara Belanda dan beberapa suku asli, termasuk Timor, *Contract Paravicini* (1756)<sup>36</sup> mengungkap satu sandiwarा politik yang sangat besar oleh karena Belanda menggunakan tipu muslihatnya untuk memperdaya masyarakat dalam sebuah usaha yang sangat licik. Sasaran upaya itu adalah untuk menanamkan pengaruh penjajah di dalam kehidupan sosial masyarakat.<sup>37</sup> Van der

---

<sup>36</sup>Yang merancang perjanjian tersebut adalah seorang Italia bernama Paravicini yang bekerja sebagai pegawai pada zaman VOC Belanda. Perjanjian yang sama memberi rasa aman kepada Belanda untuk tidak merasa takut dan bimbang lagi dengan sikap para raja dan masyarakat Timor ketika itu.

<sup>37</sup>Baca Fox dalam karyanya *Harvest of the Palm, Ecological Change in Eastern*

Chijs mengomentari perjanjian itu dalam tulisan berjudul *"Koepang omstreeks 1750. Bijdrage tot de kennis van het bestuur en de politiek der O.I. Compagnie op een afgelegen buitenbezitting* (Kupang sekitar tahun 1750. Sumbangan untuk pengetahuan managemen dan kebijakan pemerintahan Hindia Belanda dalam mendeteksi kepemilikan, 1872). Dilukiskannya strategi politik Belanda ketika memperdaya masyarakat sederhana dengan menjanjikan yang muluk-muluk hanya untuk menanamkan pengaruhnya dalam sistem kehidupan sosial masyarakat sehari-hari. Masyarakat diarahkan sedemikian rupa untuk tetap hidup di bawah tekanan Belanda, tanpa mengeluh, karena beberapa janji tentang masa depan diumbar untuk menutup mulut masyarakat sederhana. Sebagai gantinya beberapa warga yang fasih berbicara diangkat sebagai pembantu Belanda, dan bahkan mereka diangkat menjadi raja, walau mereka bukan keturunan raja atau sama sekali tidak berhubungan kerabat dengan para raja.<sup>38</sup> Secara tegas, Contract Paravicini adalah sebuah praktik memecah belah warga masyarakat yang dilakukan dengan sedemikian manis untuk mengurangi otoritas para pemimpin tradisional Timor.

---

Indonesia yang menyebut Contract Paravicini tahun 1756 yang secara politis menundukkan para raja Timor (hal. 67, 72).

<sup>38</sup>Tom Therik dalam karyanya Wehali, the Female Land, Traditions of a Timorese Ritual Centre (Wehali, Tanah Wanita, Pusat Ritus dari Tradisi-Tradisi Seorang Anak Timor) juga menyinggung Contract Paracivini yang sama (2004: 51).

Nyata benar bahwa Paravicini merupakan lanjutan taktik Belanda setelah mengalahkan pasukan rakyat dalam Perang Penfui (1749), yang membuat para pemimpin rakyat jadi lunak. Dalam taktik itu, diadakan upacara di mana “para raja” diundang dan diterima secara besar-besaran. Orang-orang (baik Timor maupun dari pulau-pulau sekitar) yang membubuhkan nama dan tanda tangan pada kontrak itu bukan raja atau pemimpin dalam arti yang benar. Belanda hanya memakai orang-orang sederhana untuk memecah-belah masyarakat dan mengurangi otoritas atau kekuatan para raja yang memimpin saat itu. Belanda menggunakan strateginya untuk menghancurkan keperkasaan para pemimpin raja dengan memilih raja-raja tandingan pada wilayah kerajaan tertentu. Berbagai perjanjian dan kontrak politik dilakukan pemerintahan kolonial untuk mengambil hati masyarakat sebagai strategi budaya dalam menguasai masyarakat lokal.

Belanda masih sering meragukan ketaatan para raja Timor setelah membubuhkan tanda tangan dalam perjanjian tersebut. Karena itu Belanda menempuh strategi baru yakni menghubungi Portugal untuk membagi Timor atas dua bagian, yang dilaksanakan di Lisabon dan Nederland pada tahun 1854, dan kemudian diumumkan sekaligus ditanda-tangani di Nusantara pada tahun 1859. Pembagian ini disahkan setahun setelah itu yakni pada tahun 1860. Semenjak saat itu kedua penjajah Belanda dan Portugal masing-masing berusaha menanamkan pengaruhnya, tidak saja berupa kekuasaan belaka, melainkan

juga kegiatan akademik di bidang penelitian dan penulisan laporan – sesuai dengan kepentingan masing-masing penjajah – mengenai kondisi kehidupan masyarakat sehari-hari.

Sudah ada banyak studi mengenai Timor, namun kekayaan Timor dalam perspektif budaya masih terlampaui melimpah untuk dikaji dalam beberapa karya hingga kini. Selain studi kepustakaan sebagaimana yang dilakukan oleh para akademisi dan lembaga-lembaga swadaya masyarakat, sangat penting juga dilakukan catatan lepas untuk mengkaji tradisi-tradisi lisan yang masih tercecer di mana-mana di seluruh pelosok Pulau Timor. Rekaman tradisi lisan yang teliti akan memberi persepsi baru dan serentak menjadi inspirasi yang sangat menarik bagi refleksi budaya untuk lebih dalam memahami Pulau Timor.

## PENUTUP

Kemajuan yang semakin kosmopolit seirama dengan perubahan dalam masyarakat dewasa ini bergerak semakin bervariasi dan sering sulit dipahami. Kondisi seperti ini sangat membutuhkan sebuah agenda untuk mengkaji dengan cermat paradigma kehidupan dalam bingkai masyarakat yang pluralistik dengan tidak melupakan dasar-dasar kehidupan sosial masyarakat Timor di masa silam. Dalam bingkai Pulau Timor dan terlebih di pelana merefleksi dinamika kehidupan sosial dan fluktuasi kepentingan harga dan martabat manusia, apa yang disebut *agenda* untuk memetakan pelbagai kemungkinan

dalam rangka membangun manusia Timor, budaya dan tradisi merupakan kunci usaha dan sentra karya manusia. Usaha, sentra karya dan kajian itu dapat berupa multidisipliner dan tidak saja refleksi dan kajian antropologis. Kendati, dalam bingkai penerbitan serial ini, telaah dan penelitian budaya sangat penting dan amat mendesak untuk mengemas lebih dalam butir-butir budaya Pulau Timor dalam sebuah bingkai kehidupan masa kini yang lebih dinamis.

**Kevin Sherlock** telah memberi kontribusi yang sangat berarti bagi usaha untuk merefleksi kandungan Pulau Timor bertepatan dengan diterbitkan karyanya yang cemerlang *A Bibliography of Timor*, di mana ia dengan sikap akademisi yang patut disalut memetakan pelbagai tulisan mengenai Timor, dan serentak memberi tuntutan intelektual bagi para peminat untuk mengkaji Pulau Timor ke masa depan. Serial kebudayaan ini juga akan mengikuti jejak yang sama dengan memusatkan perhatian pada rekaman-rekaman data primer, yakni langsung berhadapan dengan masyarakat di daerah-daerah pedesaan sebagaimana dilakukan oleh para musafir budaya beberapa puluh tahun silam ketika pertama kali berkenalan dengan Pulau Timor.

Semua pembaca diundang untuk berpartisipasi, apakah untuk menyumbangkan tulisan dan refleksi, atau memberi komentar akademik atas tulisan-tulisan yang dimuat dalam terbitan ini.

Kupang, 16 Agustus 2012

## BIBLIOGRAFI

Ataupah, H.

1992. "Ekologi, Penyebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat." Thesis Doktor, tidak dipublikasikan. Jakarta: Universitas Indonesia.

Bere, E.M.L.

1993. "Sejarah Kenaian Asumanu di Belu, Tasifeto Timur (+ Abad III sampai tahun 1966)". Skripsi Sarjana Ilmu Pendidikan pada Universitas Nusa Cendana Kupang, Program Studi Pendidikan Sejarah, Jurusan Pendidikan Ilmu Pengetahuan Sosial, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan.

Boxer, C.R.

1947. "The Topasses of Timor". Amsterdam: Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling 73, Afdeeling Volkenkunde 24. 1948. *Fidalgos in the Far East: 1550 - 1770*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Castro, A. de

1862. "Resume historique de l'establissemment Portugais a Timor, des us et coutumes de ses habitans". *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 11:465-506.

Chijs, J.A. van der,

1872. "Koepang omstreeks 1750. Bijdrage tot de kennis van het bestuur en de politiek der O.I. Compagnie op een afgelegen buitenbezitting". (Kupang sekitar tahun 1750, sumbang untuk pengetahuan manajemen dan

- kebijakan Pemerintahan Hindia Belanda dalam mendekati kepemilikan). *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, 18: 209-227.
- Dames, M.L. (ed).
1921. *The Book of Duarte Barbosa*. London: The Hakluyt Society, London.
- Dampier, W.
1703. *Voyage to New Holland in the year 1699* (Reprinted: 1939: London; The Argonaut Press).
- Fox, James J.
1977. *Harvest of the Palm: Ecological Change in Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
1980. "The 'Movement of the Spirit' in the Timor Area: Christian Traditions and Ethnic Identities" in Fox, J.J. (ed), *Indonesia: The Making of Culture*, 235-246. Canberra: Research School of Pacific Studies.
1981. "Sailing to Kupang" in *Hemisphere* 25,6. 374-377.
1983. "The Great Lord Rests at the Centre: the Paradox of Powerlessness in European-Timorese Relations", in *Canberra Anthropology* 5(2): 22-33.
1988. "The Historical Consequences of Changing Patterns of Livelihood on Timor" in D. Wade-Marshall and P. Loveday (eds), *Contemporary Issues in Development*, Vol 1, pp.259-279. Canberra: Research School of Pacific Studies.
1990. "Akibat Historis Perubahan Pola Penghidupan Terhadap Pulau Timor". Paper dipresentasi pada NTT Integrated

- Area Development Project (Proyek Pengembangan Wilayah Terpadu NTT), Kefamenanu.
1996. "The Paradox of Powerlessness: Timor in Historical Perspectives". Paper presented at The Nobel Peace Prize Symposium: Focus on East Timor. University of Oslo: 9 Desember 1996.
- Francillon, G.
1980. "Incursions upon Wehali: A Modern History of an Ancient Empire" in Fox, J.J. (ed): *The Flow of Life*, pp.248-265; Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Friedberg, C.
1977. "The Development of Traditional Agricultural Practices in Western Timor" in Friedman, J. and Rowlands (eds), *The Evolution of Social System*, London: Duckworth.
- Hamilton, A.
1727. *A New Account of the East Indies* (Reprinted 1930: London: The Argonaut Press).
- Hamilton, W.
1979. "Tectonics of the Indonesian Region". Geological Survey Professional Paper 1078. Washington, D.C.: United States Government Printing Office.
- Heijmering, G.
1847. "Bijdragen tot de geschiedenis van het eiland Timor" (Sumbangan bagi Sejarah Pulau Timor), *Tijdschrift voor Nederlandsch-Indie*, 9(3): 1-62, 121-232
- Kedati, B. S.
1991. "Menggali Masa Lampau Timor di Sekitar Lakaan". Paper yang tidak dipublikasi. Wedomu, Atambua.

Kruyt, A.C.

1921. "Verslag van een reis door Timor" (Laporan dari Perjalanan Melalui Timor). *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, Leiden*,, 2<sup>nd</sup> ser. 38: 769-807

Locher, G. W.

1988. "Changing World and its Interpretation", dalam Moyer, D.S. dan Henri J.M. Claessen (eds.) *Time Past, Tim Present, Time Future*, hal. 25-41. Dordrecht-Holland: Foris Publications.

McWilliam, A. R.

1989. "Narrating the Gate and the Path: Place and Precedence in Southwest Timor". Unpublished PhD Thesis. Canberra: The Australian National University.

Metzner, J.K.

1977. *Man and Environment in Eastern Timor*. Canberra: The Australian National University

Muller, S.

1837 (1857). *In his Reizen en onderzoeken in den Indischen Archipel; gedaan tusschen de jaren 1828 en 1836*. 2 Vols. Amsterdam.

Neonbasu, G.

2002 "On Valuing the Culture", yang termuat dalam *Society Matters*, media SVD Provinsi Australia-Selandia Baru, Vol 12, No 1, Summer 2002: 6

2005. "We Seek Our Roots: The Oral Tradition of Biboki, West

- Timor". Disertasi doktoral pada The Australian National University of Canberra, yang telah dipersiapkan (2009) untuk diterbitkan sebagai buku oleh Institut Anthropos di Jerman (April 2010)
- 2007a. "Spreading the Gospel throughout Timor. An Overview and reflection on Earlier Missionary Efforts" yang termuat dalam *Verbum SVD*, fasc 2, vol 48 2007: 175-200
- 2007b. "Corruption and Tradition: An Anthropological Review" yang termuat dalam *Aequitas Iuris*, Jurnal Fakultas Hukum UNIKA Widya Mandira Kupang, Vol 1 No 1, Juli 2007: 57-61
- 2007c. "Pandangan Tentang Yang Ilahi (Dalam Perspektif Orang Biboki, Timor barat)" termuat dalam *Jurnal Litbangda NTT*. Juli-Sept 2007: 39-54
- 2008a. "A Note on Fehalaran of Northern Tetun: A Geographical Glimpse)", yang termuat dalam Jurnal *LIA D ADOLIN*, Vol 1 No 1, Januari 2008: 160-189
- 2008b. "Human Rights and the Challenges ( A Reflection from the current period of time)" yang termuat dalam *Aequitas Iuris*, Jurnal Fakultas Hukum UNIKA Widya Mandira Kupang, Vol 2 No 1, Juli 2008: 1-10
2009. "Resolving Traditional Disputes, the Path for an Appropriate Development (A Case Study among Biboki people of West Timor-Indonesia", termuat dalam *Aequitas Iuris*, Jurnal Fakultas Hukum Universitas Katolik Widya Mandira Kupang, Vol 3, Nomor 1, Juni 2009: 13-35.

2010. "Hermeneutics and Our Mission", *VERBUM SVD*, Fasciculus 4, Vol 51, hal 395-421.
2011. *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*. Germany: Academic Press Fribourg Switzerland.
- Ormeling, F.J.
1957. *The Timor Problem*. Djakarta: J.B. Wolters.
- Parera, A. D. M.
1994. *Sejarah Pemerintahan Raja-Raja Timor*. Diredaksi ulang oleh Gregor Neonbasu SVD. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Parera, F.M. dan Neonbasu SVD, G.
1997. *Sinar Hari Esok*. Penerbit Funisia: Jakarta.
- Pigafetta, A.
1969. *Magellan's Voyage*. (Translated and edited by R.A. Skelton), New Haven: Yale University Press.
- Rockhill, W.W.
1915. "Notes on relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coast of the Indian Ocean during the fourteen century". *T'oung Pao* 16: 236-271.
- Schulte-Nordholt, H. G.
1971. *The Political System of the Atoni of Timor*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sherlock, K.
1980. *A Bibliography of Timor*. Canberra: The Australian National University.
- Stapel, F.W. (ed).

1955. *Corpus diplomaticum Neerlando-Indicum*. Vol 6. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Therik, G. T.
1995. "Wehali. The Four Corner Land: The Cosmology and Traditions of a Timorese Ritual Centre". Unpublished PhD Thesis. Canberra: The Australian National University.
2004. *Wehali The Female Land, Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Canberra: Department of Anthropology, The Australian National University. Published in association with Pandanus Books of Research School of Pacific and Asian Studies.
- Zondervan, H.
1888. "Timor en de Timoreezzen" (Timor dan Orang Timor), *Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, Leiden*, 2<sup>nd</sup> ser., 5(1): 30-140, 5(2): 339-416.

# HARI-HARI PERTAMA DI PULAU TIMOR

**Dr. David Hicks**

Tetum adalah suku yang tinggal di pulau Timor, Nusa Tenggara Timur, yang berbatasan dengan Timor Leste. Dia berada di tengah komunitas yang terbelakang tetapi memiliki dan menampilkan aneka ragam seni budaya, komunitasnya antara lain: keyakinan, keagamaan, praktik kekerabatan, sastra, eko-logi, bahkan arsitektur rumah dengan warna yang khas.

David Hicks adalah seorang sarjana antropologi yang lahir di New Port, Gwent, Inggris, pada tanggal 26 Juli 1936. Beliau pernah berdiam dan bekerja selama 15 bulan dengan bermukim di Kampung Mamulak dan Manehat, yang bersama-sama membentuk paruhan aristokratis dari kerajaan yang dikenal dengan nama Caraubato. Kerajaan ini terletak di salah satu dari tiga daerah utama yang didiami oleh suku Tetum.

Di situlah, David bersama dengan istrinya meneliti tentang keyakinan yang menjadi dasar ideologi agama Tetum, mengurai ritus yang mengawali daur kehidupan Orang Tetum, hubungan antara upacara dan ekologi, dan sejumlah upacara khas lainnya. Ia mengabadikan semuanya dalam bentuk foto-foto dan tulisan yang menarik.

Hasilnya, ia menulis sebuah buku yang berjudul Roh Orang Tetum dan Kekerabatannya, yang diterbitkan akhir bulan Desember 1985 oleh Penerbit Sinar Harapan terjemahan dari buku aslinya Tetum Ghost and Kin (Mayfield Publishing Company, 1976).

Berikut, sebagian cukilannya, tentang suasana kerja dan aspek-aspek mendasar dari kehidupan orang Tetum. Sebuah karya tentang perjalanan budaya suatu suku, yang ditulis dengan penuh kesungguhan, bukan sekadar catatan seorang turis yang baru turun dari kapal pesiar.

\*\*\*

Roh jahat tidak terlihat. Tetapi orang-orang yang menamakan dirinya orang Tetum dapat merasakan kehadirannya.

Saya ulurkan tangan saya untuk ikut memegang peti mati berisi jenazah sesepuh yang terkenal, Fahi Caik. Tiba-tiba saya rasakan tangan pak tua Thomas Soares menahan tangan saya.

Thomas adalah sesepuh yang lain lagi. Orangnya hati-hati. Umurnya tujuh puluh tahun. Mereka berasal dari kampung Manehat (Komunitas Empat Saudara).

Pada sore hari yang lembab di Pulau Timor daerah khatulistiwa Indonesia, para pemikul peti mati mengayun-ayunkan badannya sedemikian rupa, hingga saya takut mayat akan terlempar ke luar.

Thomas Soares memperingatkan, "Jiwa si mati mencoba masuk ke mayat kembali. Mundur! Ini berbahaya buat Tuan!"

Apakah ia hanya berpura-pura mengkhawatirkan sesuatu, agar ia dapat mencegah saya melihat akhir dari upacara kematian yang mempesona ini?

"Kalau rohnya hanya mau masuk kembali, mengapa mesti repot-repot dengan saya? Saya tidak akan menghalanginya," jawab saya.

"Mungkin begitu. Tetapi pendapat Tuan itu tak berlaku. Anak-anak yang memikul peti ini terlalu kuat. Sebentar lagi si mati akan naik darah," jelasnya. "Dengarkan nasihat saya, dan mundurlah! Kami orang Tetum tahu apa yang kami lakukan. Jiwa si mati akan melampiaskan kebencian kepada orang yang tak kenal tipu dayanya."

Demi ketentraman, saya pun mengakhiri percakapan sampai di situ. Thomas mengajak saya menyingkir ke tempat yang lebih aman.

Setelah meninggalkan hutan yang melingkar, iring-iringan jenazah pun bergegas masuk ke makam.

## HARI-HARI PERTAMA DI PULAU TIMOR

Timor memikat minat saya, karena menurut laporan para misionaris terdapat hubungan yang erat antara kekerabatan dan agama di tengah masyarakat-masyarakat yang ada di pulau itu. Untuk memperoleh lebih banyak pengetahuan tentang Timor dan mendapatkan dukungan resmi bagi permohonan visa, saya tinggal di Lisabon sejak Januari sampai April 1965. Bulan Desember, istri saya menerima visa untuk pergi ke sana, dan pada bulan itu juga anak kami, Paul, lahir. Ketika kami meninggalkan Inggris, sore hari tanggal 2 Februari 1966, Paul baru berumur beberapa minggu.

Yang menjadi pikiran utama waktu itu adalah dua masalah yang selalu harus dipecahkan oleh setiap pekerja lapangan: bahasa dan tempat tinggal. Saya tak mendapat kesempatan mempelajari bahasa Tetun lisan, dan mendapat mimpi-mimpi buruk tentang kembali ke universitas dengan buku tulis yang masih kosong.

Kesulitan menyangkut tempat tinggal ialah bahwa tak seorang pun mengundang saya. Saya akan bekerja di tengah komunitas, sebagai orang yang sama sekali asing. Bahkan nama dan tempat komunitas "saya" itu belum saya ketahui. Pikiran saya berkali-kali kembali kepada persoalan di mana kami akan tidur pada malam pertama, dan penerimaan macam apa yang akan kami alami. Saya membayangkan akan tidur di suatu rimba yang dihuni barisan ular berbisa, atau

lebih buruk lagi, mungkin kami harus bisa puas untuk tidur saja di ladang jagung yang dihuni tikus, sesudah ditolak memasuki komunitas yang lebih saya pilih.

“Kesulitan menyangkut tempat tinggal ialah bahwa tak seorang pun mengundang saya. Saya akan bekerja di tengah komunitas, sebagai orang yang sama sekali asing.”

Dalam perjalanan itulah kami bersantai, dan tiba di pelabuhan udara Baucau pada hari Rabu tanggal 9 Maret 1966. Kami belum mengetahui waktu itu, tetapi ternyata kami mesti menghabiskan waktu tiga bulan dahulu, sebelum akhirnya dapat tinggal di Viqueque. Kami pergunakan waktu tiga hari untuk menempuh jarak 130 kilometer dari Baucau ke Dili dengan jip untuk memperkenalkan diri kepada Gubernur.

Perjalanan itu seharusnya hanya memakan waktu lima setengah jam, tetapi karena kendaraan dua kali rusak, kempes sebuah ban, dan sopir mendapat kesulitan menyeberangi sungai Manatuto (rintangan terbesar antara kedua pemukiman itu), kami habiskan waktu delapan jam. Kami tiba pukul 17.30.

Di Dili kami mengetahui bahwa satu-satunya rumah yang dapat kami pergunakan di kampung Viqueque adalah sebuah toko China yang sudah tutup, milik satu perusahaan dagang

yang berpusat di Dili. Kami mendapat izin menyewanya, dan kami mendapat pemberitahuan bahwa arsitek perusahaan itu akan mengunjungi Viqueque minggu berikutnya untuk menetapkan berapa banyak pekerjaan dibutuhkan untuk menyiapkan gedung itu sebagai tempat kediaman. Setelah yakin akan hal tersebut, kami kembali tanggal 30 Maret ke penginapan yang menyenangkan di Baucau dengan nyonya rumahnya yang penuh perhatian, yaitu Nona Maria da Figueria.

Dalam perjalanan ke Viqueque, arsitek itu melewati Baucau pada tanggal 2 April dan menginap di penginapan tersebut. Ketika ia bertanya, apakah kami ingin melihat calon tempat tinggal kami, dan kami menyambut baik. Tetapi ketika saya melihat toko itu, yang jaraknya 67 km, di Viqueque, ternyata benar-benar rumah itu membutuhkan perbaikan, sehingga selama dua jam perjalanan pulang itu saya merasa sengsara.

Kelihatannya minggu-minggu mendatang akan terbuang sia-sia, namun ternyata kemudian bahwa masa depan sama sekali tidak suram. Saya dapat melakukan kerja lapangan di tengah masyarakat Makassai yang tersebar di sekitar penginapan Baucau, dan kemudian kami dapat melakukan perjalanan ke sekitar sebagian timur jauh pulau itu, berkat seorang Letnan Portugis yang senang membantu dan telah mengantarkan kami dengan jipnya. Juga, dengan tinggal di Baucau.

Obat-obatan, makanan bayi, pita film, pakaian, dan barang-barang lain tidak mungkin didapat di Viqueque. Pengelola penginapan dan teman-teman lain dari Baucau

dapat membantu kami memperoleh barang-barang yang lebih sukar dari Australia. Dan kami pun tahu, kalau kehidupan kami sehari-hari di lapangan ternyata berat, kami dapat memulihkan kekuatan di Baucau bersama orang-orang yang bersahabat, di tengah lingkungan yang penuh ketentraman. Apa saja yang tak bisa diperoleh di Timor dapat diterbangkan dari Australia ke Baucau. Teman-teman kami di sana menyelesaikan urusan-urusan kami seperti persoalan pabean, surat-surat resmi, dan pengangkutan ke Viqueque.

“Saya dapat melakukan kerja lapangan di tengah masyarakat Makassai yang terbesar di sekitar penginapan Baucau, dan kemudian kami dapat melakukan perjalanan ke sekitar bagian Timur jauh pulau itu, berkat seorang Letnan Portugis yang senang membantu dan telah mengantarkan kami dengan jipnya.”

Kami datang di rumah kami di Viqueque, pada hari Kamis tanggal 2 Juni, sebelum kerja pembetulan selesai. Begitu menetap, saya mengetahui beberapa hal, misalnya: Kampung Viqueque adalah pusat geografis untuk kerajaan lain; hampir sebagian besar penghuni pos berbicara bahasa Tetum. Hampir sejumlah itu juga berbicara bahasa *Makassai* dan bahasa lain yang namanya *Cairui*. Hampir semua orang Tetum adalah Kristen, sedangkan orang yang berbicara bahasa lain memeluk

keyakinan tradisional mereka. Di tiap-tiap raja memiliki satu rumah di kerajaannya sendiri dan satu lagi di kampung Viqueque, sehingga ia selalu dapat dekat apabila administrator membutuhkannya.

Sekretariat daerah memberikan kepada saya peta pos dan daftar ke lima puluh kampungnya (yang dikelompokkan dalam sepuluh kerajaan). Dan ketika kemudian saya meminta nasihat dari *Uma Uai’Craik* (salah satu dari sepuluh kerajaan itu) sebagai orang yang banyak memperoleh informasi, ia pun dapat mengatakan kepada saya apakah sebuah kampung penghuni Tetum atau non Tetum, Kristen atau bukan.

Saya menghendaki kampung Tetum yang mayoritasnya memeluk keyakinan tradisional mereka. Katanya jumlah kampung seperti itu sedikit, tetapi satu dua ada di kerajaan Tetum yang paling jauh, Bibileu. Kampung itu delapan jam perjalanan naik kuda mendaki perbukitan yang juga dihuni oleh orang Makassai dan Cairui. Letaknya kelihatan cukup terpencil, hingga dapat melindungi adat kebiasaan nenek moyangnya.

Dengan bekal keterangan ini saya mengajukan pertanyaan kepada administrator, barangkali hal yang paling efisien di pulau itu, apakah ia dapat menyiapkan satu rumah untuk saya di Bibileu. Pada tanggal 12 Agustus ia mengatakan kepada saya, sekarang punya satu rumah di kampung yang namanya Hare Oan. Ditambahkannya, sepuluh hari lagi sensus tahunan untuk seluruh Pos Dalam Negeri akan dimulai, disertai penelitian tentang kerajaan khusus ini. Sensus ini dilakukan oleh sekitar empat

orang pejabat yang akan berkuda dari kerajaan yang satu ke kerajaan yang lain, dan ia menawarkan kepada saya untuk ikut.

Tim sensus tinggal di masing-masing kerajaan menurut keperluan dalam melaksanakan penelitian. Daftar pertanyaan untuk setiap orang kampung di kerajaan itu diisi di tempat kediaman raja. Tergantung pada besar kecilnya jumlah penduduk, pekerjaan ini akan menghabiskan waktu sekurang-kurangnya tiga jam atau sebanyak-banyaknya lima belas jam. Satu kerajaan yang terletak jauh dari kampung Viqueque dan berpenduduk besar bisa menyibukkan tim di tempat kediaman raja selama dua hari satu malam.

Bibileu adalah kerajaan terbesar keempat di Pos Dalam Negeri, jadi teman-teman saya menginap di sana pada tanggal 12 Agustus. Saya membantu dan menambahkan pertanyaan-pertanyaan pendek, ketika masing-masing orang Timor itu berjalan menuju meja kami. "Apa agama anda? Bahasa apa yang anda pakai?" Bagi saya, agama adalah ukuran akulturası.

Ketika kuda-kuda sudah kami naiki untuk membawa tim itu ke kerajaan berikut, yaitu kerajaan Uai Mori, saya mengetahui bahwa orang Tetum di Bibileu sudah lebih jauh Kristen daripada yang dikatakan orang kepada saya. Karena itu, saya putuskan untuk menemukan sendiri bagaimana hubungan sesungguhnya antara agama dan bahasa di seluruh Pos Dalam Negeri. Saya bertanya kepada sekretaris, apakah saya dapat menyertai tim ke Uai Mori. Dia segera menyetujui.

Diselingi sejumlah kunjungan ke kampung Viqueque untuk

bersantai dengan Maxine dan Paul, saya habiskan waktu dua minggu berikutnya untuk mengumpulkan informasi dari semua kerajaan di Pos Dalam Negeri. Ketika pulang sesudah mengadakan perjalanan singkat terakhir, saya putuskan bahwa sebelum pergi ke Hare Oan, akan saya habiskan waktu beberapa hari untuk menyaring data-data yang sudah saya kumpulkan untuk meyakinkan diri saya bahwa kampung yang jauh letaknya itu benar-benar sangat cocok dengan kebutuhan saya.

Segera saya mengetahui bahwa keterangan sang raja itu tidak sepenuhnya cocok atau akurat. Kebanyakan yang dikatakannya memang baik, tetapi tidak tahu bahwa dari lima kerajaan yang mayoritas Tetum di Pos Dalam Negeri (Caraubalo, Uma Uai Craik, Balaraunain, Uma Kiik, dan Bibileu) bukan yang terakhir yang paling banyak pemeluk agama tradisional, melainkan yang pertama. Sedangkan kerajaan yang paling dekat dengan ideal saya adalah justru yang saya tinggali! Dari enam kampung Tetum yang ada di situ, Mamulak dan Mane Hat sungguh memiliki lebih banyak pemeluk kepercayaan tradisional daripada orang Kristen.

Saya pun merasa senang, tetapi kini ada masalah rumah untuk saya di Bibileu. Saya harus minta kepada administrator agar memberitahukan kepada kepala Pos Bibileu bahwa rencana saya mengalami perubahan. Demikianlah, dengan sedikit malu saya meminta rumah lain, kali ini di Mane Hat atau Mamulak. Sekali lagi administrator menyetujui. Saya tinggalkan

rumahnya dengan perasaan puas, karena saya segera akan menjadi penghuni salah satu dari kedua kampung itu.

Namun nyatanya rumah itu tidak pernah dibangun. Komunikasi antara raja Caraubalo dan administrator mungkin telah mengalami hambatan atau barangkali administrator takut bahwa saya akan mengubah lagi pikiran saya untuk kedua kalinya. Karena itu, semua kerja lapangan saya lancarkan dari rumah kami di kampung Viqueque. Istri saya dan saya setiap hari berjalan dari kampung Viqueque ke dusun Caraubalo yang menjadi kepentingan kami. Tinggal di sana pagi hari atau sore hari, dan kadang-kadang juga petang hari.

Para pekerja lapangan yang terlatih dalam penelitian biasanya berharap dapat tinggal di jantung komunitas pribumi, seraya mempelajari bahasanya dan secara akrab terlibat penuh dalam adat kebiasaan komunitas tersebut. Saya sendiri tak pernah memikirkan yang lain dari itu. Selama beberapa minggu, saya menganggap perjalanan harian saya dari kampung Viqueque itu sekadar sebagai cara untuk mengisi masa interim, sementara rumah saya yang baru sedang dibangun. Namun perkembangan peristiwa justru lebih baik lagi. Hidup di tengah komunitas akan memungkinkan kami lebih cepat mempelajari bahasa Tetum, dan kami sendiri akan lebih cepat dan lebih kuat diterima sebagai anggota kehidupan kampung. Di dalam komunitas yang anggota-anggotanya masih merasa khawatir mengenai maksud-maksud kami, akan lebih sukar

bagi kami untuk menggali hal-hal yang tersembunyi. Kami mesti lebih cepat bersahabat.

“Orang kampung tidak suka melihat kata-kata yang diucapkannya dicatat, karena itu kami harus menyimpan saja informasi apa pun yang kami dapat dalam ingatan kami sampai akhir hari. Di Viqueque setidaknya saya sendirian dan bisa kerja sampai larut malam kalau mau.”

Namun ada dua keuntungan kalau kami tinggal di luar komunitas itu. Pertama, kami lebih dapat menjaga kesehatan kami dan kesehatan bayi kami. Aturan kesehatan sehari-hari yang kami paksakan kepada para pembantu lelaki dan perempuan kami di Viqueque rasanya tidak cocok untuk sebuah dukuh.

Kedua, orang kampung tidak suka melihat atau mendengar kata-kata yang mereka ucapkan dicatat. Karena itu, kami harus menyimpan saja informasi apa pun yang kami dapat dalam ingatan kami, sampai akhir hari itu. Di Viqueque, setidaknya saya dapat menyusun catatan-catatan saya sendirian dan bisa kerja sampai larut malam kalau mau. Dukuh hanya memiliki sedikit *privacy*. Kalau kami menulis di sana, akan muncul pertanyaan-pertanyaan yang aneh.

## Bekerja

Pada bulan September dan Oktober, saya meninggalkan rumah dan mengembara menelusuri jalan-jalan setapak yang menghubungkan berbagai dukuh dengan maksud menemukan orang yang mau bercakap-cakap dengan orang asing yang penguasaan bahasa Tetumnya lebih buruk daripada seorang anak umur empat tahun. Karena sulit mengerti maksud saya, hanya sedikit orang yang cukup sabar dan mau berbicara dengan saya. Karena itu, berjam-jam saya habiskan untuk mengembara sendirian, menelusuri jalan-jalan setapak dan memasukkan ciri-ciri lingkungan yang menonjol ke dalam peta yang sedang saya buat.

Kalau ada orang yang punya waktu untuk berbicara, se-sudah menanyakan nama dan kampungnya saya pun mencari nama sesuatu ciri setempat untuk peta saya. Tetapi saya belum juga dapat melakukan kontak yang betul-betul produktif sampai datangnya kesempatan pada suatu sore, ketika berjalan-jalan melintasi sebuah dukuh yang kemudian saya ketahui bernama Cailulik, bersama seorang serdadu Timor yang bermarkas di kampung Viqueque. Waktu itu kami bertemu dengan sejumlah orang yang sedang makan. Dengan bahasa Tetum yang lancar sekali, teman saya itu bertanya apa yang sedang terjadi. Seorang pemuda umur empat belas tahun bangkit berdiri dan menyampaikan kepadanya bahwa acara makan itu ialah untuk merayakan ritus terakhir bagi kematian penduduk dukuh yang telah dikubur tepat setahun

sebelumnya. Waktu itu saya tak dapat mengerti apa yang dikemukakan pemuda itu.

Ia menyampaikan bahwa namanya Rui Lopes. Katanya, rumahnya di dukuh yang tak jauh letaknya dari situ; yaitu dukuh Baria Laran. Ia bertanya dalam bahasa Tetum, tapi saya dapat menangkap apa yang dikatakannya. Karena itu saya memberikan jawaban langsung kepada Rui dalam bahasa Portugis dan saya jelaskan alasan saya untuk datang ke Timor. Rui tak dapat menerima jawaban saya itu dengan sungguh-sungguh. Kenapa orang "yang beradab" mempelajari bahasa yang tak dikenal dan adat kebiasaan "terbelakang" dari bangsa yang cara hidupnya "primitif"? demikian ia bertanya kepada saya beberapa minggu kemudian. Rui mendapat pendidikan dari kaum misionaris Kristen di Sekolah Tinggi Dili, dan menganggap selera budaya yang baru di perolehnya itu lebih tinggi daripada tradisi orangtuanya.

Di antara keturunan yang terpelajar dari para raja, terutama anak-anak salah seorang raja, saya melihat sikap merendahkan kebudayaan sendiri seperti itu juga. Mereka meminta kami mengabaikan saja, kalau mereka kami tanya tentang agama tradisional atau lembaga-lembaga kekerabatan mereka. Dan mereka pun menggambarkan dirinya sebagai berada di barisan depan suatu masyarakat yang lebih baru. Namun, sekalipun jauh lebih dipengaruhi pengaruh barat daripada orang-orang kampung, mereka tetap saja orang Timor. Sebagai orang-orang yang menduduki status menengah antara dua kebudayaan,

mereka akan mengalami kesulitan menyesuaikan warisan campuran Timor-Barat/Eropanya itu dengan Indonesia. Pada tahun 1966 dan 1967, mereka sama sekali tak dapat percaya bahwa kegiatan-kegiatan orang kampung bisa menarik perhatian orang luar. Karena itu, lama sebelumnya Maxine dan saya pun tidak mencoba menjelaskan maksud-maksud kami.

“Di antara keturunan yang terpelajar dari para raja, terutama anak-anak salah seorang raja, saya melihat sikap merendahkan kebudayaan sendiri. Mereka minta kami mengabaikan saja, kalau mereka kami tanya tentang agama tradisional atau lembaga-lembaga kerabatan mereka.”

Rui bukan anak seorang raja. Orangtuanya tinggal di Mamulak; bukan di kampung Viqueque. Minggu-minggu berlalu dan sikapnya untuk merendahkan tradisinya sendiri pun luntur. Semakin banyak ia mangkir dari sekolah untuk jangka waktu yang lama. Ia mulai menyadari bahwa usaha kami ada nilainya. Sore pertama itu ia menyatakan kepada kami bahwa ayahnya, Paulo Lopes (nama Tetumnya adalah Funo Nahak) ingin menyambut kami di rumahnya di dukuh Baria Laran. Dapatkah kami datang besok? Ia akan merasa senang dapat datang dulu ke rumah kami untuk menunjukkan jalan kepada kami. “Jangan lupa kamera Tuan!”

Hari berikutnya, kami mengetahui bahwa Paulo yang berumur empat puluh itu pernah memperoleh pendidikan Eropa, tetapi pendidikannya terganggu oleh penyerbuan Jepang pada tahun 1942. Ia menyimpan banyak kenangan yang tak menyenangkan mengenai berbagai peristiwa yang terjadi pada masa perang itu, yang menurut keyakinannya telah menghalanginya membuat sebuah tempat bagi dirinya di dunia, di luar kampungnya.

Namun, beberapa tahun bersekolah itu setidak-tidaknya telah memungkinkannya berbicara penuh keyakinan dengan para anggota pemerintahan. Bertahun-tahun lamanya para pejabat telah terbiasa menggunakan jasa Paulo, ketimbang kepala kampung yang resmi, apabila mereka ingin menyampaikan kebijakan-kebijakannya kepada penduduk Mamulak. Dengan demikian, pengaruh politik Paulo naik dan prestise sosialnya meningkat. Paulo dan anaknya berbicara dengan nada merendahkan tentang sebagian orang kampung yang masih memeluk kepercayaan tradisional dan buta huruf. Kepala kampung adalah seorang di antaranya.

Karena Paulo lahir di tengah kelompok sosial yang dinamakan *Tuna* (Belut) dan karena tidak memiliki jabatan politik ini, untuk selamanya ia pun tidak dapat dipilih untuk jabatan itu. Hal ini demikian menjengkelkannya, hingga senang ia dapat melampiaskan kebencianya terhadap pemegang jabatan yang sedang bertugas, dan mencoba meningkatkan prestisinya sendiri di tengah komunitas.

“Kemudian kami ketahui bahwa Paulo telah berhasil menaikkan kedudukan sosialnya dengan kunjungan kami itu. Juga kunjungan itu merupakan pertukaran keuntungan yang adil.”

Paulo juga menyimpang dari jalannya untuk menyambut tamu-tamu dari Eropa. Dengan kehadiran mereka, ia dapat memamerkan kecanggihannya di hadapan kawan-kawan yang begitu terkesan. Sekalipun Paulo meremehkan para pemeluk kepercayaan tradisional, tetapi ia berusaha memperkuat kedudukannya dalam komunitas dengan menyediakan waktu melimpah dan memberikan secara royal kepada orang-orang kampung yang lain. Ia disukai dan dihormati oleh kebanyakan orang kampung itu, tetapi betul-betul tidak populer di mata satu orang yang namanya Loi Funok, orang-orang yang dengan teguh menjunjung tinggi agama lama, yang akan kita kenal kemudian.

Esoknya Rui mengantarkan kami ke rumah ayahnya. Di situ Paulo, istrinya Joana dan anggota-anggota keluarga yang lain sudah berkumpul untuk menyambut kami. Kami bercakap-cakap, makan daging babi dan sayuran hijau, dan minum anggur. Akhirnya mulailah saya memperoleh data tentang “Bangsa saya” itu. Karena bahasa Tetum saya masih lambat, kami berbicara bahasa Portugis. Itulah terakhir kali saya menggunakan bahasa Portugis, dengan penduduk kampung. Sejak hari itu seluruh percakapan, saya lakukan dalam bahasa

Tetum, termasuk juga dengan Paulo. Ketika sore berganti dengan malam, kami pun pulang.

Di rumah, malam itu saya catat bahwa Maxine dan saya dapat mengingat kembali pembicaraan Paulo tentang kehidupan kampung. Pembicaraan itu memenuhi enam setengah halaman buku catatan saya. Satu-satunya kecelakaan yang kami alami ialah bahwa film di dalam kamera macet.

Kemudian hari kami ketahui bahwa Paulo telah berhasil menaikkan kedudukan sosialnya dengan kunjungan kami itu. Jadi kunjungan itu merupakan pertukaran keuntungan yang adil. Untung bagi saya, bahwa Paulo memiliki banyak saingan yang tidak ingin dilangkahi kecemerlangannya. Sesudah Paulo membuka perkenalan itu, undangan-undangan pun mengalir masuk. Kunjungan kami ke dukuh-dukuh menjadi berlipat ganda demikian hebat, hingga saya pun cepat dapat memenuhi buku catatan saya. Kemudian saya beralih ke mesin tulis. Mesin tulis lebih rapih, serta memungkinkan pembuatan salinan.

“Karena saya semula berhubungan dengan para pejabat dan para raja, dan tinggal pula di kampung pemerintahan itu sendiri, sukar bagi saya menghapuskan kesan hubungan dengan birokrasi tersebut. Tetapi pada waktunya, dengan menekan sampai sekecil-kecilnya hubungan dengan para pejabat itu saya pun dapat menghapusnya.”

Sikap-sikap seperti ditunjukkan oleh anak-anak kepala itu menjangkiti juga orang kampung, yang kebanyakan dibebani rasa rendah diri budayanya. Kaum misionaris yang kami kenal di Timor telah mengorbankan waktu bertahun-tahun dalam hidupnya untuk orang Timor dan membaktikan diri demi kesejahteraan mereka. Tetapi mereka yakin bahwa agama-agama orang pribumi itu salah dan adat kebiasaan tertentu orang Timor tidak bermoral. Bersama dengan para pejabat Portugis, mereka adalah anggota dari suatu peradaban yang teknologinya maju, dan berusaha mengubah cara-cara hidup tradisional itu atas nama "kemajuan".

Berhadapan dengan "kamajuan" itu, penduduk setempat menganggap kepercayaan dan praktik-praktik mereka sendiri sebagai terbelakang, dan merasa bahwa diri mereka lebih rendah daripada orang luar.

Bekerja di tengah-tengah orang seperti itu, seorang ahli antropologi bisa mengalami kesulitan dalam memperoleh jawaban yang tulus atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukannya, dan bisa membangkitkan perhatian yang tak diinginkan dari orang-orang sok di situ, yang merasa dirinya sebagai pelopor orde yang baru dan maju. Sebagian dari orang-orang yang mengenakan pakaian Eropa dan secara agresif menggunakan bahasa Portugis, biasanya mengerumuni kami, ketika pertama kali kami mengunjungi dukuh-dukuh itu. Tetapi ketika mereka mengetahui bahwa kami menilai lebih adat kebiasaan Tetum yang asli daripada adat kebiasaan Eropa yang hanya tempelan, mereka pun meninggalkan kami.

Apabila saya mulai berbicara dengan seseorang tentang suatu kebiasaan yang oleh para misionaris dinyatakan sebagai kebiasaan yang memalukan, ia akan mengalihkan percakapan kepada pokok pembicaraan yang tidak begitu peka. Apabila saya menuliskan sesuatu dalam buku catatan saya, pemberi informasi ini akan berhenti bicara. Maxine dan saya mesti mengingat saja penggalan-penggalan informasi itu dan menuliskannya nanti di rumah sendiri. Tetapi kata-kata Tetum dan bentuk-bentuk sastra lisan dibolehkan kami catat secara terbuka oleh orang kampung. Mereka merasa tergelitik oleh usaha kami untuk menguasai bahasa mereka dan mereka ingin sekali memastikan bahwa kami sudah mencatat kata-kata itu, jangan-jangan kami lupa.

Orang-orang yang memedulikan warisan nenek moyangnya tahu bahwa angkatan mendatang akan mengabaikan cerita-cerita kuno itu, dan mereka ingin agar cerita-cerita itu diabaikan saja. Orang boleh mencoba untuk tidak menghubungkan diri dengan sesuatu kelompok pun, tetapi dengan berbuat demikian ia akan menanggung risiko menjadi asing dengan semua lapisan yang ada.

Karena semula saya berhubungan dengan para pejabat dan para raja, dan tinggal pula di kampung pemerintahan itu sendiri, sukar bagi saya menghapuskan kesan hubungan dengan birokrasi tersebut. Tetapi pada waktunya, dengan menekan sampai sekecil-kecilnya hubungan dengan para pejabat itu, saya pun dapat menghapusnya.

Kewaspadaan mereka meningkat, ketika mereka melihat saya bekerjasama dengan tim sensus di rumah raja mereka. Di mata mereka, hubungan ini menjadikan saya seorang birokrat, dan ini merupakan identifikasi yang tidak menyenangkan pada bulan-bulan pertama saya melakukan kerja lapangan, ketika tak seorang pun di Mamulak mengetahui dengan jelas apa yang hendak saya lakukan. Tujuan sensus itu memang memperoleh data untuk pemungutan pajak, dan karena orang-orang kampung itu lemah ingatannya manakala para pejabat bertanya, berapa ekor ternak yang mereka miliki (ukuran untuk pemungutan pajak), maka sungguh beralasan bahwa mereka merasa khawatir, ketika saya mulai melakukan apa yang oleh mereka tampak sebagai pemeriksaan keuangan. Para pejabat lapangan biasanya mesti menghadapi masalah pengambilan keputusan dengan lapisan, kasta atau kelompok yang hendak mereka identifikasi. Keputusan mereka itulah yang nantinya akan menentukan, jenis informasi apa yang akan mereka terima dan dengan pandangan lapisan sosial yang mana mereka akan berkenalan.

\*\*\*



# PANDANGAN ORANG TIMOR TERHADAP ALAM SEKITAR

**Piet Manehat SVD, M.A.**

## PENDAHULUAN

Kebudayaan adalah cara berpikir, cara hidup, cara bertindak, dan cara berkarya seseorang. Dari analisis mendasar tentang kebudayaan, jelas sekali bahwa manusia pada prinsipnya hidup dalam perpaduan dunia kemarin, dunia hari ini, dan dunia hari esok.

Cara berpikir seseorang diatur oleh pengalaman perpaduan yang mendasar dari ketiga waktu di atas. Cara bertindak dan berkarya manusia juga tidak bisa terlepas dari perpaduan pengalaman yang sama. Adalah satu hal yang sungguh luas, kalau kita mau berbicara tentang pandangan orang Timor terhadap alam sekitar. Usaha tersebut membawa kita pada

suatu kekayaan pengalaman khusus, yakni kebudayaan manusia-manusia Timor terhadap alam sekitar. Untuk tujuan yang sama, kita pasti harus berpijak pada pola hidup dan pandangan masyarakat setempat, yang tercermin dalam pola hidup sehari-hari.

## POLA DAN PANDANGAN HIDUP

Seturut ceritera turun-temurun, selain orang Timor secara keseluruhan, dikenal juga cara dan pola hidup manusia *Atoni Pah Meto*. Orang mengenal mereka sebagai peramu, yang berarti suka berpindah-pindah tempat akibat peperangan atau bahaya penyakit, atau tersebar oleh keagamaan asli dan alam sekitar yang tidak bersahabat dengan umat manusia. Keadaan yang tidak bersahabat disebut: *afu i nata'an* (Uab Meto) atau *rai nee makaas/manas* (Tetun), yang secara harfiah berarti tanah tempat tinggal ini panas.

Istilah ini merujuk pada kondisi kehidupan yang tidak bersahabat karena perang atau penyakit, dan lain sebagainya seperti disebut sebelumnya. Menurut ceritera orang-orang tua di Timor, pola meramu bukan pratanda bahwa mereka semata-mata hidup dari penghasilan hutan, tetapi mereka berpindah tempat untuk mencari lokasi menetap yang cocok, yakni tempat tinggal yang aman dari mara bahaya.

Dalam pola atau cara hidup orang Timor, mereka memandang dirinya sebagai citra yang berada dengan orang lain,

atau insan yang hidup bersama dengan wujud lain di dunia. Manusia dan makhluk yang lain bukannya saling bertentangan, tetapi berada di sekitar makhluk yang lain: matahari, bulan, bintang, tanah, binatang, dan lain sebagainya. Dan cukup jelas bahwa pola berpikir ini masih hidup dalam keseharian orang Timor kini.

Selain pola atau cara hidup meramu, orang-orang Timor mengenal pola atau cara hidup bertani/berladang. Setelah menemukan tempat yang cocok dan aman, warga masyarakat mulai mengusahakan di tempat tersebut, di mana lokasi yang sama justru dilihat sebagai tempat yang sangat cocok untuk berladang atau bertani. Strategi kehidupan masyarakat untuk seterusnya boleh dikata mereka bukan lagi konsumtif tetapi lebih merupakan komunitas produktif.

Dengan pola dan cara hidup yang baru, orang Timor memandang dunia dan lingkungan sekitar, kebun atau ladang, sebagai satu dunia kecil (mikro) di antara dunia besar/luar (makro-kosmos). Orang Timor melihat bahwa keseluruhan alam dunia mempunyai daya hidup, yakni sebuah dinamika kehidupan yang pantas diapresiasi karena manusia adalah bagian integral dari alam raya. Dalam situasi demikian orang Timor harus membina hubungan baik dengan alam sekitar, karena hidup atau matinya seseorang anak manusia ditentukan oleh seberapa jauh ia menjalin relasi dengan dunia sekitar. Segala kekuatan dan kuasa diyakini sebagai unsur yang akan membalas secara otomatis semua perbuatan manusia

dengan hal yang baik atau yang jahat. Ini tergantung pada kualifikasi tindakan manusia sehari-hari. Pengalaman hidup orang Timor yang berdasarkan cara dan pola hidup yang sama akan dapat ditemukan dalam contoh-contoh berikut, di mana manusia mengalami bahwa alam sekitar selalu mempengaruhi, memberi tanda dan arti, serta membawa rezeki baik dan/atau buruk kepada kehidupan manusia.

## PANDANGAN ORANG TIMOR TERHADAP ALAM

Akan dijumpai banyak cerita (apakah itu mitologi, atau legenda atau kisah-kisah lain) mengenai pandangan orang Timor terhadap alam sekitar. Karena orang Timor terbagi lagi atas beberapa suku yang masing-masing mempunyai cerita sendiri-sendiri tentang alam, pasti saja ada beberapa kisah yang berbeda, walau sama substansinya; juga ada yang sama dalam versi yang bermacam rupa.

Pandangan Orang Timor terhadap alam sekitar dikumpulkan berdasarkan cerita-cerita yang tercecer mengenai hutan, waktu menanam, kebudayaan memetik hasil panen, kebiasaan bekerja di laut, hujan, api, binatang, dan lain-lain yang dianggap sebagai satu kesatuan kosmos. Tentunya kisah-kisah di balik relasi yang sangat mendasar antara orang Timor dengan berbagai ikhwatil atau dapat menjadi sumbangsih budaya yang sangat berarti bagi kemajuan kebudayaan bangsa terutama bagi pengenalan kebudayaan orang Timor khususnya.

## HUTAN

Orang Timor umumnya, dan masyarakat Atoni Pah Meto khususnya, menganggap hutan sebagai tempat bersemayam makhluk-makhluk halus. Makhluk-makhluk halus yang jahat biasa dikenal dengan nama *nainna* (jin), *atoisa* (hantu), dan *diabu* (setan). Hutan tidak boleh diganggu atau dirusak oleh manusia, sebab penghuni hutan akan marah dan bakal mendatangkan penderitaan dan kematian.

Hutan masih dibagi lagi menjadi dua bagian yaitu: hutan yang dianggap keramat dan hutan yang tidak keramat. Hutan model pertama dapat disamakan dengan hutan lindung di mana masyarakat sama sekali tidak boleh menjadikannya sebagai lahan pertanian atau perkebunan. Sedangkan model hutan yang kedua diizinkan untuk dijadikan sebagai lahan pertanian. Pelanggaran terhadap hutan model pertama dapat mendatangkan balasan bagi si pelanggar.

Tentang hutan yang tidak keramat, masih ada ketentuan lain sebelum seseorang memutuskan untuk menjadikannya sebagai lahan pertanian. Bila si A misalnya telah memilih sebuah kawasan hutan untuk dijadikan sebagai kebun, mula-mula ia harus memberi tanda pada pohon-pohon dan semak-semak yang ada di sekitar. Tanda pada pohon-pohon itu dapat berupa tanda x (silang) atau + (salib) yang dibubuhkan dengan memberi sayatan pada kulit pohon. Sedangkan tanda yang dibuat pada semak-semak, dapat berupa membersihkannya

dengan cara sebagian rerumputan diikatkan pada pohon-pohon yang ada di sekitar wilayah tersebut. Hal ini dimaksudkan sebagai patokan (tanda) bahwa tanah tersebut telah dimiliki seseorang.

Setelah pekerjaan memberi tanda, si A kembali ke rumah untuk menunggu datangnya izin dari pemilik hutan. Izin itu berupa tanda dalam mimpi. Bila ia bermimpi baik, pekerjaan mempersiapkan kebun baru tersebut dapat diteruskan. Tetapi bila mimpi si A ternyata jelek, ia harus memberi persembahan terlebih dahulu kepada pemilik hutan dengan korban sesajen berupa ayam atau babi berwarna tertentu (misalnya babi merah, putih atau hitam).

## MENANAM

Sebelum menanami kebun baru (juga kebun lama), ada kebiasaan dan kepercayaan yang hidup dalam masyarakat, yakni mencari nasib. Maksudnya, mereka mencari tahu tentang panen yang bakal datang, entah melimpah atau gagal dan biasa-biasa saja. Pekerjaan sedemikian menjadi bagian kaum lelaki atau calon pemimpin keluarga.

Caranya adalah sebagai berikut: semua kaum lelaki dalam rumah duduk bersila membentuk sebuah lingkaran menge-lilingi nasi dan padi unggul atau *ane smanaf* (Uab Meto) yang berbentuk bulat (berupa kepalan) dan disusun membentuk kerucut terbalik. Setiap laki-laki yang hadir pada saat itu

makan dari nasi yang sama dengan masing-masing mengambil sebuah bulatan (kepalan) nasi tersebut. Semua kegiatan upacara selalu bermula dari bagian bawahnya. Sudah tentu bahwa bulatan-bulatan nasi mulai jatuh perlahan-lahan. Jika jatuhnya mengarah pada si A, misalnya, maka tahun ini si A akan memperoleh hasil panen yang melimpah, dan seterusnya kalau bulatan-bulatan itu jatuh pada si B, maka yang sama akan dialami pada tahun berikutnya.

Pada waktu menanam kebun, mula-mula tuan kebun menentukan pusat kebun dan membentuk lingkaran-lingkaran kecil di sekitar. Di dalam lingkaran tersebut diletakkan tiga buah batu membentuk sebuah tungku. Tungku itu menyangga sebuah batu datar yang di atasnya diletakkan bibit-bibit unggul dari jenis-jenis tanaman yang bakal ditanam. Selain bibit-bibit yang tersimpan di atasnya, masih ada lagi benda-benda lain yang ikut serta, yaitu sebuah salib (terjadi setelah masuknya pengaruh agama Katolik) yang kemudian di upacarakan dengan doa-doa. Setelah itu barulah mulai menanam dengan berawal dari pusat kebun (*ainuan*, Uab Meto).

## PANEN

Di daerah Makun (Biboki Utara - Timor Tengah Utara, NTT), ada kepercayaan sebagai berikut: jika pada saat musim di mana tanaman mulai siap dipanen (musim menuai) dan saat itu turun hujan dari arah selatan, para petani bersedih karena

hasil panen mereka bakal rusak. Sedangkan kalau hujan datang dari arah timur, mereka gembira karena hasil panen mereka akan membaik. Pada saat itu perjalanan ke luar daerah (misalnya ke Atambua, Kukinu, Lurasik, Kefamenanu, dan lain-lain) boleh dilakukan.

Saat memanen selalu diawali dengan upacara adat. Pemeticikan hasil harus dimulai dari pusat kebun (*ainuan*) yang telah ditemukan sebelumnya. Kemudian, hasilnya disimpan di lumbung yang disebut *lopo*. Jenis unggul masing-masing tanaman disimpan tersendiri pada bagian tengah *lopo*.

## LAUT

Orang Atoni Pah Meto menyebut Laut Timor sebagai *Taes Mone* (Laut Jantan) karena sifatnya kasar, ganas, dan jahat. Sedangkan Laut Sawu disebut sebagai *Taes Feto* (Laut Betina) karena sifatnya lembut, tidak ganas, dan tidak kasar. Orang Belu menyebutnya *Tasi Mane* dan *Tasi Feto*.

Menurut ceritera-ceritera dulu, seluruh daerah seantero Pulau Timor digenangi air, kecuali Nipumnsa (sebuah perbukitan di wilayah perbatasan Biboki Selatan dan Biboki Utara). Bukit ini sangat sakti, sehingga tidak digenangi air. Karena itu, semua orang berlindung di atas bukit tersebut. Akibatnya, semua yang tinggal di sana selamat. Air laut menjadi marah dan tidak mau surut untuk kembali ke asalnya jika orang-orang tidak memberinya korban. Karena itu, orang-

orang menjadi takut, sehingga mereka mulai berunding dan memutuskan untuk mengorbankan seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan, karena sebelumnya air menolak korban berupa sebuah lesung yang penuh berhiaskan *muti* (kalung emas), *tais*, dan *beti* (kain sarung perempuan dan laki-laki). Anak laki-laki yang dikorbankan itu dibuang ke arah selatan dan anak perempuan itu dibuang ke arah utara. Kemudian air membelah menjadi dua bagian: Yang satu mengalir menuju ke selatan menjadi Taes Mone dan satunya mengalir ke utara menjadi Taes Feto.

Di pantai-pantai, ada beberapa pantangan yang mengandung ajaran moral, kebersihan lingkungan, dan kelestarian alam. Antara lain, bila dalam perjalanan, seseorang terantuk pada kayu atau batu, jangan sekali-sekali melontarkan sumpah serapah atau maki-makian secara spontan, karena cara seperti itu bakal mendatangkan bencana dan malapetaka. Kalau seseorang terantuk, hendaknya secara spontan mengatakan kata-kata terhormat, baik dan terpuji, misalnya: terima kasih, syukur, dan lain sebagainya.

Larangan lain, jangan membuang hajat di sembarang tempat, terutama di pantai-pantai; buanglah di tempat yang jaraknya 2 km jauh dari pantai, sebab pantai adalah pekarangan rumah Taes Feto, sehingga tak boleh dikotori. Pada kolam-kolam khusus yang ada ikan atau udang, orang tidak boleh menangkapnya pada sembarang waktu. Bila tidak, akan datang bencana seperti diserang dan disambar buaya.

## HUJAN

Bila hujan tidak pernah datang dalam setahun, orang harus melakukan upacara korban di *Oe Le'u* (sumber air keramat sejak nenek moyang). Mereka percaya bahwa mungkin selama persediaan air melimpah, orang lupa diri dan tidak ingat lagi akan nenek moyang. Karena itu, leluhur marah dan menyembunyikan air ke dalam sebuah batu besar. Untuk memanggil air keluar dari batu besar tersebut, orang harus mengorbankan seekor babi, menyusul membersihkan daerah sekitar batu besar yang sama.

Bila orang dengan halus dan baik-baik membersihkan daerah sekitar mulut batu besar tempat air keluar, tidak lama berselang akan turun hujan. Tetapi sebaliknya, bila hal itu dilakukan dengan kasar, yakni menusuk-nusukkan bambu ke dalam mulut batu besar, maka akan datang banjir, hujan badai, dan angin ribut.

Untuk menghentikan hujan badai, guntur, kilat, dan angin ribut, semua barang tajam seperti pisau, parang, tombak, tofa dan tungku api harus dibuang ke luar, karena semuanya dipandang sebagai barang-barang panas yang dapat melawan badai, guntur, dan sebagainya.

## API

Walaupun sangat berguna untuk kehidupan umat manusia, api merupakan sesuatu yang menimbulkan bahaya, jika tidak dipakai dengan hati-hati. Karena itu, untuk menakut-nakuti anak-anak kecil agar mereka tidak bermain api, bagi mereka diciptakan sebuah model ajaran yang nilainya tersirat dalam larangan dengan alasan yang dikarang-karang. Misalnya, jika mereka bermain-main dengan bara api pada kayu yang digoyang-goyangkannya, maka perut (pusar) kambing atau sapi akan terluka.

*Catatan:* yang dinasihati ini umumnya bakal menjadi gembala ternak, sehingga tentunya mereka sangat mencintai hewan-hewan gembalaannya dan tidak mau hewan mereka terluka. Karena itu mereka tidak akan bermain bara api lagi.

## BULAN

Menurut masyarakat Atoni Pah Meto, Timor Tengah Utara, gerhana bulan terjadi oleh karena seekor anjing raksasa menelan Dewi Bulan. Untuk menolong bulan agar pulih seperti sedia kala, mereka harus menangkap anjing, kemudian menyakitinya agar dipindahkan karena rasa sakitnya, anjing itu bisa melolongi mereka. Pada saat itu, masyarakat hendaknya membunyikan gendang, lesung, bambu, periuk, dan lain-lain. Melolong sangat perlu bagi anjing raksasa, karena hanya

dengan cara itu, Dewi Bulan dapat dimuntahkan kembali dari dalam perut anjing raksasa tersebut.

Kalau bulan purnama tepat terletak di atas kepala dan bersinar terang benderang, itu berarti penyu sedang bertelur di pasir dan bayangannya nampak di atas bulan. Pada saat itulah orang turun ke pantai untuk mencari telur penyu.

## AIR

Air dianggap sebagai pembersih segala sesuatu yang kotor, juga sebagai sumber hidup. Dalam cerita-cerita tempo dulu – bahkan berlaku sampai hari ini – nyata jelas tentang pemindahan rumah adat yang diawali dengan penyucian terlebih dahulu. Seorang ketua adat mengambil *Oe Le'u* (air suci dan keramat) dari sebuah sumber air yang keramat. Di daerah Makun (Biboki - TTU), orang mengambilnya di Maubena. Selama proses pengambilan itu, yaitu pada waktu ketua adat menyentuh *Oe Le'u*, ia akan menjadi kesurupan. Gejalanya, badannya gemetar dan bergetar seperti kena aliran listrik. Jika saat itu ada seseorang menyentuhnya, ia pun segera kejangkitan kesurupan.

Ketua adat lalu membawa *Oe Le'u* ke tempat rencana dibangun rumah adat yang baru, lalu disusuli dengan doa bersama, dan setelah itu baru boleh diikuti dengan pemindahan rumah adat. Bila upacara tersebut tidak dilakukan, orang yang menjaga rumah adat (biasanya laki-laki tertua dari keluarga) akan mati.

## BATU DAN BURUNG

Di daerah Oepaha, kawasan Makun, ada sebuah batu besar berbentuk palungan. Dulu sesekali nenek moyang menggunakan kannya sebagai piring bagi makanan hewan ternak. Batu besar itu sekarang telah dikeramatkan. Bila mengambil *Oe Le'u* di Maubena, pulangnya harus melewati (singgah) pada batu besar itu untuk meminta izin terlebih dahulu.

Dalam ceritera leluhur dan dalam dongeng-dongeng, ada beberapa jenis burung yang dikenal mempunyai hubungan dengan kepercayaan masyarakat Timor. Lalu menurut kepercayaan orang setempat, burung dibedakan menjadi tiga jenis, antara lain sebagai berikut:

- a. Burung yang dianggap mempengaruhi nasib umat manusia secara langsung seperti, burung gagak (*Kol aob*, *Kol ka*, *Naga aoa*, *Kor kaa* atau *Kawa*). Bila burung ini terbang melintasi kampung atau pohon sambil berbicara, itu pertanda bahwa ada kematian di kampung tersebut atau tetangga sekitar. Bila burung tersebut hinggap di kuburan dari orang yang baru saja meninggal, itu pratanda bahwa arwahnya sedang mencari makan. Bila sekawanan burung beterbang pada malam hari melintasi kampung, ini pratanda bahwa akan ada wabah penyakit yang merajalela di sana. Selain burung gagak, ada burung lain lagi yakni *Kol nus* atau *laliun* (putih atau hitam), burung murai atau disebut *Kol kotu*, *marabibit kurok* atau berliku, hantu atau

*ku'u atois, eub* atau kakuk, pontianak atau *smaan*; *kol le'u* atau *laknir*, burung kenari atau *tinialiub* atau *tirilolok*, dan lain-lain.

- b. Burung-burung yang mempunyai hubungan dengan alam memberi tanda bahwa hari mulai siang atau malam, yang berkaitan dengan musim, seperti:
- *Koak, koa buikfa, atae neno.*
  - *Kol ulun, koa buikfa, manu udan wen.*
  - *Tatiub, tutuwik, makleat toor, koa tou/kol musu/nowa/manu kabau.*
  - Palatasan atau *manu kebu* (*kuda kabu*) atau bangau.
  - *Kolo bak-bak, toluk.*
  - Elang atau *teme* atau kikit.
- c. Burung-burung yang ditemukan dalam dongeng masyarakat Timor antara lain puyuh dan *tatiub* (Uab Meto) atau disebut *puija* dan *tatiub* atau *kol puija nok kol tiutiwa* (Uab Meto), atau *fafiur no tutuwiuk* (Tetun). Antara kedua jenis burung ini pernah terjadi peperangan yang akhirnya menghasilkan sebuah perjanjian sebagai berikut: puyuh memiliki daerah tanah, sedangkan *tutuwiuk* memiliki daerah-daerah di atas pohon. Konsekuensinya, burung puyuh tidak bisa hinggap di atas pohon sejak saat itu; dan *tutuwiuk* tak pernah turun ke tanah, sehingga minumnya cukup embun saja di pohon-pohon.

## KERA ATAU MONYET

Kera atau monyet dulunya adalah seorang manusia. Karena ia seorang yang pemalas dan suka mencuri makanan orang lain, ia diadukan ke hadapan dewan penguasa segala makhluk. Akhirnya ia diadili dengan sangat kejam. Dewa memasang sebuah irus di pantatnya yang kemudian berubah menjadi ekor.

Karena itu, ada kepercayaan pada masyarakat Timor bahwa kalau seorang anak malas melakukan suatu pekerjaan, ia tidak boleh dipukul dengan irus, sebab ia akan bertingkah laku seperti monyet, atau bahkan ia dapat berubah rupa menjadi seekor monyet.

## POHON

Cendana adalah kayu yang dianggap keramat atau suci. Orang tidak boleh seenaknya menebang kayu-kayu jenis tersebut, karena hal itu dapat mendatangkan malapetaka bagi mereka yang menebangnya. Ranting-rantingnya dilarang untuk dipakai sebagai kayu bakar karena makanan yang dimasak akan menjadi harum semerbak seperti kayu cendana.

Selain itu, pohon *koknaba* (semacam kedondong hutan), enau, kacang hutan, labu, burung *kaema* (semacam burung nuri yang besar), tidak boleh dimakan, karena bakal mendatangkan gatal-gatal di badan. Pohon *koknaba* tidak boleh dijadikan sebagai kayu bakarsebab dapat mendatangkan berbagai penyakit, termasuk gatal-gatal.

## PENUTUP

Tulisan ini baru merupakan sebagian kecil rekaman tentang pandangan orang Timor terhadap alam sekitar. Pasti masih terlalu jauh dari apa yang diharapkan. Kendati amat minim, inilah sumbangan kami. Untuk seterusnya sangat diharapkan ketekunan dari setiap orang untuk mengumpulkan kisah, cerita-cerita, dan berbagai gambaran mengenai kehidupan orang Timor pada masa silam.

# UMA KAKALUK DAN UMA LULIK

(Museum Tradisional Rakyat Timor Leste)

**Dr. Eman Ulu, M.Ed.**

## PENDAHULUAN

Secara umum, sebetulnya masyarakat Timor Leste belum mengenal apa arti sebuah museum. Namun secara tradisional, dalam pengertian yang tidak umum, museum sebetulnya sudah dikenal dan sudah ada sejak dahulu kala. Yang dimaksudkan dengan museum dalam konteks ini adalah *Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik* (Bahasa Tetun). *Uma Kakaluk* dapat diterjemahkan sebagai “Rumah Pertemuan”. Sedangkan *Uma Lulik* adalah “Rumah Keramat” atau “Rumah Suci”.

*Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik* merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan satu sama lain. *Uma Kakaluk* me-

rupakan satu tempat yang khusus dipersiapkan untuk menyimpan barang-barang seperti obat-obatan yang memiliki kekuatan gaib, dan benda-benda peninggalan budaya, baik yang tidak terlalu keramat maupun yang tidak keramat sama sekali tetapi memiliki fungsi dalam masyarakat. Selain itu, juga sebagai tempat pertemuan ketua-ketua adat, tempat dilaksanakan upacara-upacara adat yang sifatnya ritual, serta sebagai tempat untuk menyimpan *Fini* (bibit-bibit tanaman). Sedangkan *Uma Lulik* dipersiapkan khusus untuk menyimpan benda-benda kuno yang sangat dikeramatkan dan sangat tabu untuk diraba atau dipegang, bahkan tidak dibenarkan untuk melihat isinya.

## ATURAN DAN LARANGAN

Baik *Uma Kakaluk* maupun *Uma Lulik* memiliki serangkaian peraturan dan larangan yang patut ditaati. Semua peraturan dan larangan yang diberlakukan pada kedua *Uma* (Rumah) tersebut disebut sebagai *Uma Fukun* (Hukum Rumah). Hukum Rumah inilah yang mengatur manusia dan alam lingkungannya dengan perantaraan *Lia Na'in* (ahli bicara) yang sifatnya religius, dan secara legislatif dilaksanakan oleh *Dato* (Pemimpin Kampung) dan secara eksekutif dijalankan oleh *Liu Rai* (Raja).

## HAHAN UMA

Dato-dato memiliki kekuasaan penuh terhadap kelengkapan dan keamanan *Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik*. Selain dato-dato, keluarga-keluarganya yang keturunan garis patrilineal juga mempunyai hak dan kekuasaan terhadap *Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik*.

Pada saat-saat tertentu yang sudah ditentukan, kedua *Uma* tersebut diberi makan. Momen inilah yang dinamakan sebagai *Hahan Uma*. Makanan yang diberikan berupa sesajen. Pada saat memberi makan kepada kedua *Uma* tersebut, ditetapkan bahwa ternak-ternak yang akan disembelih harus berasal dari pihak keturunan garis matrilineal, kecuali ternak babi, yang disediakan oleh keturunan garis patrilineal.

Ternak yang pada umumnya disembelih untuk dijadikan sesajen kepada kedua *uma* tersebut berupa babi, kerbau dan kambing. Tanduk kerbau yang telah disembelih tidak dibuang, tetapi dipancang pada tiang di sebelah kanan *Uma Lulik*. Untuk kambing yang telah disembelih, tanduk dan rahangnya dipancang di sebelah kiri *Uma Lulik*. Tanduk dan rahang tersebut melambangkan kehadiran dan keikutsertaan keturunan garis matrilineal dalam upacara adat.

Semakin banyak rahang babi, tanduk kerbau dan kambing yang dipancang pada rumah adat, semakin tinggi pula status sosial bagi masyarakat pendukungnya.

## BENDA-BENDA BUDAYA

Benda-benda budaya di daerah Timor Leste dapat dibagi sebagai berikut:

- Benda budaya yang memiliki nilai historis karya kaum pribumi.
- Benda-benda budaya yang memiliki nilai historis asal luar daerah Timor Leste.
- Benda-benda budaya historis yang memiliki kekuatan magis.
- Benda-benda alamiah yang memiliki fungsi dan peranan dalam masyarakat tetapi sudah jarang digunakan.

## BENDA BUDAYA ASLI

Benda-benda budaya yang memiliki nilai historis karya asli orang Timor Leste memang sangat banyak. Di bawah ini akan diketengahkan sebagian dari benda-benda tersebut sesuai pembagian berikut ini:

1. Benda-benda pehiasan untuk kaum pria dan wanita:
  - *Kaibauk* (bulan sabit)
  - *Belak* (matahari)
  - *Loku* (gelang untuk lengan)
  - *Butilima* (gelang untuk pergelangan tangan)
  - *Keke* (gelang besar untuk pergelangan tangan)
  - *Morten* (kalung asli orang Timor-Timur)

- *Manu Fulun* (bulu ayam)
- *Dasa Rai* (bulu kambing untuk pergelangan kaki)
- *Katana Metan* (pedang hitam)
- *Katana mutin* (pedang putih)
- *Kohe kiu* (tas terbuat dari anyaman)
- *Heti Knotak* (ikat pinggang)
- *Tais bot* (ikat tenunan besar)
- *Tais kahe* (ikat tenunan kecil)
- *Sabulu* (kain tenun khusus wanita)
- *Lensu* (semacam taplak meja)
- *Kadeli* (cincin)
- *Ulu sukun* (sanggul)
- *Sasuit karau dikur* (sisir, terbuat dari tanduk kerbau, dihiasi logam emas atau perak)
- *Mamulik* (anting-anting ukuran besar)
- *Dauriak/tiu oan* (tas kecil, terbuat dari anyaman guna menyimpan tembakau atau benda berharga)

2. Benda-benda perlengkapan rumah tangga:

- *Au kenuk* (semacam gelas terbuat dari tanah liat)
- *Knuru* (sendok dari tempurung kelapa atau kayu)
- *Biti keli/bitit larok* (tikar khusus untuk upacara)
- *Dadarak* (semacam piring yang terbuat dari anyaman)
- *Lafatik* (tempat nasi yang terbuat dari anyaman yang berhias)

### 3. Alat-alat berburu tradisional:

- *Diman* (tombak)
- *Rama* (panah)
- *Hahuk* (sumpit)
- *Hamaen diman* (tombak ditaburi rahmat)

## FUNGSI DAN KEGUNAAN

Benda-benda tersebut di atas memiliki fungsi dan kegunaan yang besar dalam kehidupan. Dan semua benda tersebut akan disimpan di dalam *Uma Kakaluk*, apabila benda-benda itu adalah milik seorang bangsawan/raja yang telah berjasa terhadap rakyatnya. Juga apabila terjadi perang antar suku dan kemnangan berada di satu pihak, maka benda-benda yang digunakan dalam perang tersebut akan disimpan di dalam *Uma Kakaluk* yang didahului dengan suatu upacara *Hatur Diman* (meletakkan tombak) yang kemudian disusul dengan acara makan bersama.

Pada saat itulah, perlengkapan untuk makan, perlengkapan perang, perlengkapan tempat daun sirih/pinang, kapur, dan lain-lain yang ada hubungan dengan itu harus disimpan di *Uma Lulik* dan *Uma Kakaluk* dan tidak boleh diganggu gugat kecuali untuk upacara yang sifatnya religius. Benda-benda tersebut akan kehilangan kesaktiannya apabila kalah dalam perang.

## PENUTUP

*Uma Kakaluk* dan *Uma Lulik* sebagai pusat kegiatan sosial budaya masyarakat Timor Leste perlu dipelihara, karena merupakan warisan budaya asli yang mempunyai nilai sejarah. Kecuali itu, benda-benda tersebut masih mempunyai peranan penting dalam kehidupan bermasyarakat. Karena itu, pada tempatnya kalau benda-benda tersebut tetap dapat dipertahankan untuk disimpan di kedua rumah adat ini.



# **PUSAKA KERAMAT NENEK MOYANG**

**Gabriel Atok, SVD, M.Sc.**

## **PENDAHULUAN**

Menyenggung tentang pusaka, terbayang dalam pikiran harta peninggalan nenek moyang, termasuk orangtua, yang diwariskan kepada anak-anak dan cucu-cucu dalam keluarga, atau juga warisan yang ditinggalkan untuk seluruh keluarga, dan, atau anggota suku.

Pusaka dapat berupa barang bergerak ataupun tak bergerak. Barang pusaka yang bergerak adalah seperti sapi, kerbau, kambing, kuda, dan sebagainya. Barang pusaka yang tak bergerak adalah seperti: rumah dan tanam-tanaman semisal kelapa, pinang, pisang, cengkeh, barang-barang bernilai: mata uang perak, emas, berlian, mutiara, perabot rumah,

senduk, piring, garpu, parang, tembikar, pedang, keris, senjata api, tombak, panah, dan lain-lain. Barang-barang yang tak bergerak yang lain berupa tanah pusaka, sawah, ladang, dan rumah batu.

Barang-barang perhiasan yang menjadi barang pusaka adalah cincin, gelang, kalung, sisir emas/perak, anting-anting. Barang pusaka lain dari hasil tenunan dan kerajinan tangan adalah kain sarung/tenunan asli setempat, batik, selendang, ikat pinggang, destar, baju pria-wanita. Yang berupa barang kerajinan tangan adalah tikar, bantal, sapu tangan, tempat sirih pria dan wanita, bahkan juga barang ukir-ukiran, patung dan lukisan-lukisan tradisional.

Kalau kita menjelajah seluruh daerah Timor, akan ditemukan peninggalan-peninggalan dan warisan nenek moyang yang tersimpan di rumah-rumah adat/rumah pemali. Barang-barang pusaka itu sebagiannya dihormati oleh seluruh anggota suku, sehingga menjadi pusaka keramat dan bahkan dianggap memiliki kekuatan magis yang dapat mendatangkan berkat, kesejahteraan dan kemakmuran bagi semua anggota suku dalam masyarakat. Selain berkat, barang-barang itu juga dapat membawa malapetaka, bencana atau sakit, jika disalahgunakan atau tidak dihormati sebagaimana mestinya.

## JENIS-JENIS BARANG PUSAKA KERAMAT DAN TEMPAT PENYIMPANANNYA

Dari hasil penelitian dan wawancara yang diadakan di berbagai tempat di kawasan pulau Timor, baik di Kabupaten Dati II Kupang, TTS, TTU, maupun di Kabupaten Belu, ditemukan bahwa jenis barang-barang yang dianggap keramat dan mempunyai kekuatan magis adalah antara lain, keris, pedang, tombak, parang, kain sarung, ikat pinggang, perhiasan-perhiasan (kalung, anting-anting, gelang, cincin, sisir emas), batu bundar, saku, dan tempat sirih pinang.

Selain itu, terdapat juga patung-patung peninggalan misionaris Portugis (patung St. Maria, patung Hati Kudus Yesus) yang tersimpan di rumah-rumah suku atau adat. Selain patung, ditemukan juga Kitab Suci orang Katolik/Protestan, rosario, medali orang kudus (misalnya, skapulir St. Ignasius Loyola dan St. Fransiskus Asisi), dan salib.

Dari semuanya ini, ada yang masih tersimpan dan terpelihara dengan baik, sedangkan yang lain sudah rusak atau dirusak. Barang lain seperti senjata kuno (senjata api), meriam Portugis, mata uang Portugis dan mata uang emas/perak dari orang-orang Belanda, plat emas, dan piring. Semua barang keramat tersebut umumnya disimpan dalam rumah-rumah adat, yang lazim disebut *Uma Adat* (Belu) atau *Ume Hadat* (TTU).

## KERAMATNYA BARANG PUSAKA DAN DAMPAKNYA ATAS KEHIDUPAN ANGGOTA SUKU

Barang-barang pusaka seperti disebut di atas benar-benar dianggap keramat atau sakti oleh seluruh warga keluarga atau suku yang menyimpannya, dan hanya pemuka adat atau ketua suku yang dapat mendekati, meraba, dan melihat barang pusaka nenek moyang tersebut. Umumnya kaum wanita, terlebih yang masih muda dan dalam usia subur, tak pernah diperkenankan untuk menghampiri, meraba, atau melihat barang-barang tersebut karena dapat menyebabkan wanita yang bersangkutan menjadi mandul atau sakit atau celaka.

Bila barang pusaka hendak diturunkan dari rumah adat atau rumah pemali, harus terlebih dahulu diadakan upacara ritual, seperti yang diceriterakan oleh pemuka-pemuka adat di Baun (Amarasi, Kupang), Binilaka (Penfui, Kupang), Tunbesi (Niki-Niki, TTS), Kusa, Alas dan Lahurus (Belu). Pertama-tama, seekor ayam merah atau seekor babi diambil dan disembelih. Lalu, tebu merah diambil dan diperas airnya. Sesudah barang keramat tersebut disirami atau dimandikan dengan air tebu merah, air itu sudah menjadi air suci.

Pemuka adat dapat mengambil air suci tersebut untuk mereciki orang sakit agar dapat sembuh, mereciki kebun supaya mendatangkan panen, mereciki pengantin baru supaya memperoleh anak. Pada waktu perang, alat-alat senjata dan orang-orang yang ikut berperang direciki dengan air

suci supaya menang dalam perang dan kebal terhadap senjata musuh. Bahkan bagi yang hendak pergi untuk mencuri, mereka terlebih dahulu direciki air suci supaya tidak tertangkap dan berhasil dalam pencurian!

Di Binilaka (Penfui, Kupang) dan Baun (Amarasi, Kupang), orang yang menjaga pusaka keramat (berupa: patung St. Maria, Medali St. Ignasius Loyola dan St. Fransiskus Xaverius, salib, gong, keris, dan lain-lain) haruslah seorang lelaki dan tidak boleh menikah seumur hidup. "Mereka harus hidup membujang", demikianlah antara lain keterangan dari bapak Otemusu di Baun, dan dari pemuka-pemuka adat di Binilaka. Keterangan bapak Lau di Ailala/Alas dan pemuka-pemuka adat Naetimu, yang didukung oleh pemuka-pemuka adat Leoklaran di Lahurus (Belu), mengatakan bahwa barang pusaka keramat baru dapat dikeluarkan dari rumah adat setelah diadakan upacara ritus tertentu yang sangat kompleks.

Ketika penulis meminta izin untuk melihat barang pusaka nenek moyang dari salah satu rumah adat di Ailala pada tahun 1979, segera muncul reaksi dari anggota suku, dan mereka mengatakan bahwa barang pusaka nenek moyang tak dapat diperlihatkan kepada sembarang orang. Jika ingin melihat, orang itu harus lebih dahulu menyembelih seekor babi, dan hanya ketua suku yang dapat mengeluarkannya dari tempat pemali. Penulis tidak berhasil melihat barang tersebut.

Begitu pula di Haumeni (TTU), sampai sekarang di rumah adat masih tersimpan senjata meriam peninggalan Portugis

abad-abad silam dan kelewang serta barang-barang keramat lainnya yang disimpan atau digantung pada tiang agung rumah adat. Di bagian Kusa, Te'un (Belu), seorang hanya diizinkan melihat barang tersebut dalam rumah adat jika terlebih dahulu diawali dengan upacara ritus adat dan seekor babi disembelih. Demikian penjelasan Pastor Yan Oba SVD, pastor paroki Nurobo yang mengetahui baik tentang situasi adat di Kusa dan Te'un, maupun di Haumeni (TTU) tempat kelahirannya.

Di Camplong, Pastor Blasius Fernandes SVD (almarhum) juga menyimpan sebuah keris kuno dengan sarungnya. Hulu keris tersebut berukiran bagus. Keris tersebut diserahkan kepada pastor Blasius oleh orang kampung Oelbeba.

Pastor Hendrikus Iku SVD (almarhum), pastor paroki Noelmania, juga menyimpan tombak, pisau, barang jimat yang dianggap keramat dan sakti oleh pemilik-pemiliknya.

Singkatnya, di seluruh daerah Kabupaten Kupang, Kabupaten TTS, Kabupaten TTU, dan Kabupaten Belu masih tersimpan dan terpelihara baik barang-barang pusaka nenek moyang. Masyarakat menganggapnya keramat dan sakti, karena barang-barang itu dapat membawa berkat rezeki dan kesejahteraan bagi anggota suku. Selain berkat, barang-barang pusaka keramat tersebut juga dapat mendatangkan malapetaka dan kutuk bagi yang menyalahgunakan barang-barang tersebut. Jadi, barang-barang itu memiliki dampak positif dan negatif bagi kehidupan manusia dalam masyarakat.

## FUNGSI DAN NILAI BARANG PUSAKA

Dilihat dari segi nilai ekonomis, banyak barang pusaka yang dianggap keramat oleh suku-suku Timor barangkali tak bermafaat lagi. Tetapi jika dilihat dari nilai rohani atau spiritual, barang-barang pusaka ini bernilai tinggi, yakni sebagai satu peninggalan, kenangan, atau tanda mata yang sangat nyata dari para nenek moyang.

Kenangan anggota suku akan nenek moyang senantiasa tetap ada dalam hati anggota suku, karena warisan yang tersimpan di dalam rumah adat. Hubungan antara arwah anggota keluarga/suku yang telah meninggal dan mereka yang masih hidup tetap terjalin. Malahan, setiap kali diadakan perayaan berbagai pesta adat, apakah itu ritus hasil panen, perayaan syukur rumah baru, pesta-pesta nikah, dan lain sebagainya, persembahan kepada arwah nenek moyang selalu menjadi pusat perhatian seluruh rangkaian acara. Orang menaruh makanan (beras, daging, dan hasil panen lain) di rumah pemali/rumah adat dan tempat mengungkapkan kepercayaan kepada para leluhur, maupun di atas makanannya.

Ditinjau dari segi ilmu antropologi budaya atau ilmu sosial dan ilmu kemasyarakatan, barang-barang pusaka yang tersimpan di rumah-rumah adat di seluruh Timor dapat dijadikan sebagai bahan penelitian untuk kepentingan adat istiadat dan kebudayaan orang Timor, yang ternyata mempunyai nilai historis.

Dari segi kerohanian, kita melihat bahwa patung-patung, salib, kontas, Kitab Suci, gambar atau skapulir orang-orang kudus yang tersimpan di rumah-rumah adat merupakan suatu sumbangan terpuji kepada gereja. Barang-barang suci ini mungkin perlu ditempatkan kembali dalam gereja/kapela agar dihormati dengan sepantasnya.

## **PENGARUH ARUS MODERNISASI TERHADAP BARANG PUSAKA NENEK MOYANG**

Bila kita berjalan ke pedalaman pulau Timor, di mana-mana muncul rumah-rumah permanen yang seolah mendesak rumah-rumah tradisional. Gejala seperti itu tentunya dapat mempengaruhi respek masyarakat terhadap rumah-rumah adat atau rumah-rumah pemali tempat tersimpannya pusaka keramat nenek moyang. Akibat dari perkembangan modern tersebut, ada barang-barang pusaka yang dimusnahkan, yakni dibuang, dijual, dan/atau dipakai begitu saja. Pusaka nenek moyang yang dulunya dianggap keramat, kini mulai dianggap biasa dan bahkan tak bernilai lagi.

Bagi yang masih memeliharanya, mereka mulai menyimpan barang pusakanya dalam rumah batu atau rumah permanen dan atau semi permanen. Ada pula yang menganggap atau melihat barang pusaka nenek moyang tersebut sebagai barang berhala, sehingga dimusnahkan begitu saja tanpa melihat nilai-nilai budaya atau nilai-nilai historis di dalamnya. Mereka

menganggap bahwa hal ini bertentangan dengan ajaran agama yang dianutnya.

Tugas kita adalah memberi penjelasan dan pembinaan bagi umat beriman agar memurnikan imannya kepada Tuhan dan tidak menganggap seakan-akan barang pusaka nenek moyangnya mempunyai kuasa gaib dan magis yang dapat menggantikan kuasa Allah.

## PENUTUP

Dari uraian di atas dapat dikatakan secara singkat bahwa barang-barang pusaka keramat di Timor merupakan milik warga suku yang kini terus dipelihara di dalam rumah adat. Hal ini hendaknya tetap dilestarikan. Bila perlu, di kabupaten-kabupaten dibangunkan museum-museum untuk menyimpan barang peninggalan nenek moyang karena ternyata barang-barang itu mempunyai nilai budaya dan sejarah.



# KURE': SEBUAH TRADISI RELIGIUS DI KOTE-NOEMUTI

**Andreas Tefa Sa'u, SVD, Lic., Mag. Theol.**

## KOTE: BEKAS SEBUAH BENTENG

Noemuti adalah salah satu bekas jajahan Portugis di daratan Timor bagian barat. Keadaan ini sudah terjadi sejak kurang lebih tahun 1640-an. Dengan demikian daerah Noemuti menjadi satu-satunya *enclave* Portugis di tengah-tengah wilayah jajahan Belanda dengan ibu kota Noemuti Kote. Kote adalah sebuah sebutan untuk nama ibu kota yang sama dengan nama wilayah, karenanya dispesifikasi dengan sebutan Kote.

Pada masa pendudukan Portugis pusat Kota ini dijadikan sebuah benteng yang aman, yang dilindungi dengan pagar tanaman kaktus berduri pada lapisan luar dan pagar batu tebal pada lapisan dalam. Ketika itu hanya terdapat empat pintu

masuk. Hal ini merupakan strategi politik yang ditempuh oleh penjajah untuk mengatur lalu lintas orang yang masuk ke dalam benteng tersebut, maupun untuk menguasai seluruh wilayah tanpa harus menjelajahi seluruhnya, tetapi hanya dengan kendali dari pusatnya saja.

Seluruh wilayah Noemuti menjadi jajahan Portugis. Namun para petugas lebih memilih tinggal menetap di Kote, yang dijadikan pusat pengendalian pemerintahan saat itu sekaligus sebagai benteng pertahanan. Dari kenyataan perkembangan adat istiadat yang terjadi di seluruh perkampungan, diperoleh kesan bahwa para petugas tidak berhasil mempengaruhi dan menguasai seluruh wilayah. Yang sangat kuat dipertahankan ketika itu adalah pusat pertahanannya, yang sekaligus menjadi benteng mereka. Sebab seluruh perangkat adat istiadat di kampung-kampung tetap dipertahankan dan dijalankan seperti biasa hingga masa kemerdekaan, bahkan hal itu berlangsung terus hingga sekarang. Untuk tetap menguasai seluruh wilayah tersebut diwajibkan pembangunan seluruh rumah adat margamarga utama yang berdomisili di seluruh Noemuti di dalam Kote.

Oleh karena itu, Kote dijadikan sebagai duplikat Noemuti dengan pembagian tempat yang disesuaikan dengan semua perkampungan di seluruh wilayah. Dengan demikian juga para pemuka adat segenap wilayah diwajibkan untuk melaksanakan praktik tradisional adat di dalam rumah adat-rumah adat tersebut setiap tahunnya.

## CAMPUR TANGAN PETUGAS AGAMA

Strategi penjajah saat itu adalah selain menghadirkan petugas pemerintah di setiap daerah jajahan, juga membawa serta para petugas agama, yang pada umumnya diwakili oleh katekis, kalau mereka ketiadaan atau kekurangan imam atau pendeta. Para petugas agama waktu itu mendapat semacam pekerjaan rumah utama untuk menjaga kerohanian para petugas penjajah, selain tugas sampingan untuk menyebarkan agama mereka kepada masyarakat yang dijajah. Bahkan pada saat itu dikenal strategi *cuius regio, eius religio*, yang berarti siapa yang menguasai, maka agama yang dianutnya berlaku untuk seluruh penghuni wilayah jajahan tersebut.

Diduga kuat bahwa pada suatu waktu itu hadir juga beberapa anggota imam dari ordo Dominikan di Kote, yang saat itu dijadikan pusat pengendalian pemerintahan penjajah untuk segenap wilayah Noemuti. Sebagai persiapan menjadi petugas resmi gereja, para imam, dan calonnya harus juga belajar tentang cara-cara paling mudah untuk melakukan pewartaan Sabda Allah agar berhasil guna dan berdaya guna, sesuai dengan instruksi dari Paus di Roma pada awal abad ke-7. Para misionaris yang dikirim ke wilayah Anglo-Saxon di Britania Raya dinasihati agar mereka tidak menghancurkan rumah adat-rumah adat penduduk setempat bersama dengan segala perlengkapan pemali mereka. Kepada mereka dianjurkan untuk mengeluarkan dan menggantikan segala peralatan agama

asli, lalu rumah-rumah itu diberkati, digantikan isinya dengan ditempatkan sarana-sarana dan peralatan-peralatan suci katolik, lalu menjadikan ruangan-ruangan tersebut sebagai tempat-tempat doa katolik.

Praktik yang hampir sama terjadi di Kota, Noemuti dalam rumah adat-rumah adat suku atau marga. Benda-benda magis dan sakral milik suku atau marga dikeluarkan dan diganti dengan benda-benda sakral kekristenan seperti patung-patung kudus dari keluarga kudus Nasaret, orang-orang kudus pelindung negara penjajah, patung St. Paulus, khususnya patung St. Maria dalam berbagai versi (lihat foto di bawah ini).

Arca Rohani Peninggalan Portugis  
di Ume Mnasi Sikbeul, Kota.



PATUNG-PATUNG BERWARNA KUNING INI ADALAH  
PATUNG YANG TERBUAT DARI GADING

Dengan demikian terciptalah sebuah pembaharuan religius, atau terjadi semacam persenyawaan antara Noemuti yang lama dengan nilai-nilai baru. Maksudnya adalah bahwa tradisi religius asli dari masyarakat setempat dipertemukan dengan tradisi religius kekristenan, yang memberikan wajah baru dan identitas yang khusus bagi wilayah Noemuti.

## KURE': KEGIATAN PEMELIHARAAN IMAN UMAT

*Kure'* adalah sebuah istilah asing dalam perbendaharaan bahasa Dawan. Sebab kata ini hanya ditemukan di Noemuti dan hanya digunakan dalam kaitan dengan pelaksanaan kegiatan termaksud. Karena itu kata tersebut hanya digunakan dalam kaitan dengan pembicaraan tentang kegiatan tersebut bersama dengan segala aspek dan unsurnya. Cara penulisan yang digunakan di sini tidak mengikuti cara penulisan bahasa Latin melainkan menggunakan cara penulisan bahasa Indonesia. Karena itu huruf awal dari kata *curre'* atau *cura* ditulis dengan menggunakan abjad "K", sehingga menjadi *Kure'* atau *Kura*.

Kata *Kure'* sendiri, *pertama*, bisa berasal dari bahasa Latin *currere*, yang berarti berjalan, menjelajahi seluruh, merambat. Dalam artian ini kata *Kure'* bisa dimengerti sebagai sebuah kegiatan berjalan sambil berdoa dari rumah adat yang satu menuju rumah adat yang lain. Menjelajahi seluruh rumah adat untuk berdoa bersama-sama.

Kata *Kure'* bisa juga, *kedua*, berasal dari kata latin *cura*,

yang mempunyai pengertian ibadah, penyembahan kepada dewa-dewa, dan pemeliharaan. Bertolak dari akar kata ini maka *Kure'*, yang sudah disesuaikan cara penulisannya mengandung pengertian penyembahan dewa atau Tuhan di dalam semua rumah adat yang telah disiapkan sesuai dengan tradisi persenyawaan yang baru.

Dalam pembicaraan penulis dengan beberapa tokoh adat, yang mempunyai pengetahuan dan pemahaman mendalam tentang adat, dijelaskan bahwa sejak mereka dilahirkan dan ketika menjadi remaja, praktik *Kure'* itu sudah dilaksanakan di Kote pada setiap perayaan paskah. Ketika ditanya tentang tahun permulaan kegiatan tersebut, mereka sendiri tidak mengetahuinya secara pasti, karena kepada mereka tidak diberitahukan hal itu. Usaha untuk mendapatkan dokumen tertulis, yang bisa menjelaskan tentang proses dan tahun terbentuknya praktik tersebut hingga sekarang masih belum memberikan hasil.

Praktik kegiatan tersebut dengan cara dan bentuk yang sangat sederhana memiliki hanya satu-satunya tujuan pada waktu itu dan bahkan sampai sekarang yakni untuk membantu memelihara iman umat, yang mengalami krisis dan kurang mendapatkan pelayanan sakramental secara tetap dan bersambung. Kini kegiatan religius kerakyatan itu dilaksanakan sebagai salah satu bagian dari kegiatan religius pekan suci, yang melibatkan campur tangan pastor paroki, demi menata dan memelihara kelanjutannya.

## WAKTU KEGIATAN

Praktik religius ini dilakukan satu tahun sekali dan terjadi pada hari-hari suci dalam pekan suci, yakni hari Rabu, Kamis, dan Jumat. Pada hari Rabu kegiatan itu dilakukan hanya oleh para pemilik rumah adat, yakni kegiatan membersihkan benda-benda sakral seperti mencuci dan meminyakinya, lalu persiapan tempat kegiatan di dalam dan di sekitar rumah adat tersebut. Juga dilakukan kegiatan doa pada malam hari di dalam rumah itu oleh segenap anggota keluarga (sekarang tidak lagi dilakukan kegiatan doa), dengan tujuan untuk mengusir segala roh jahat dari dalam rumah itu dan sekitarnya.

Kegiatan doa dan penyembahan yang melibatkan masyarakat banyak terjadi pada hari Kamis malam dan Jumat malam sesudah perayaan ekaristi bersama di gereja paroki.

## TEMPAT KEGIATAN

Praktik kegiatan ini terjadi di dalam rumah-rumah adat yang sudah disiapkan untuk menawarkan *Kure'*. Ada sekitar 32 rumah adat yang dibangun di Kote mengelilingi gereja paroki, namun ada beberapa rumah adat yang tidak menawarkan atau menyiapkan kegiatan *Kure'*.



(MODEL *UME MNASI* YANG SESUNGGUHNYA SESUAI  
DENGAN ASLINYA YAITU RUMAH PANGGUNG.)

Menurut cerita para tokoh masyarakat yang sudah tua dikatakan bahwa bentuk rumah adat atau *ume mnasi* dulu adalah rumah panggung seperti yang terlihat dalam foto dan bahwa setiap rumah adat yang menawarkan *Kure'* ditata dengan tanda-tanda khusus sehingga setiap kelompok yang ingin mengadakan kegiatan *Kure'* tidak keliru. Dikatakan bahwa di pintu masuk ditempatkan dua buah obor minyak tanah sebagai penerang bagi kelompok yang hendak datang untuk melaksanakan tugas atau kegiatan religius itu. Juga di pintu masuk setiap rumah adat yang menawarkan kegiatan *Kure'* ditempatkan lilin atau lentera sebagai penerang dan petunjuk.

Arca Suci di Ume Mnasi Tune.  
Penjaganya: Roja Ma'fenat.



(PATUNG-PATUNG INI DIDUGA SUDAH BERUSIA RATUSAN TAHUN)

## PESERTA KEGIATAN

Mereka yang boleh mengikuti kegiatan itu adalah setiap orang yang mempunyai kemauan atau keinginan untuk berjalan dan berdoa. Kegiatan tersebut bukanlah sebuah kegiatan wajib, melainkan sebuah kegiatan yang bersifat spontan, dan dilakukan dalam kelompok-kelompok yang jumlahnya ber variasi dari 3 atau 4 orang sampai 10 orang. Kegiatan ini boleh dilakukan oleh siapa saja yang mampu berjalan.

## FORMULASI DOA

Dari dahulu sampai sekarang baik para peserta kegiatan maupun para pemilik *ume mnasi* belum mendapatkan formulasi baru dalam melaksanakan kegiatan doa-doa di setiap *ume mnasi*. Materi doa yang digunakan dalam kegiatan itu adalah formulasi doa-doa klasik yang sampai sekarang masih berlaku yakni doa Bapa Kami, doa Salam Maria, doa Kemuliaan Kepada Bapa, dan doa Aku Percaya.

Orang bertanya tentang materi doa-doa yang digunakan dalam kegiatan tersebut pada setiap tahunnya: Mengapa justru jenis doa-doa itulah yang selalu digunakan hingga sekarang ini? Bila dilihat dari latar belakang terbentuknya kegiatan *Kure'* ini, harus diakui bahwa materi doa yang disebutkan di atas merupakan materi yang cocok bagi para anggota gereja katolik yang baru, yang rata-rata belum atau tidak tahu menulis dan masih buta aksara. Tujuan utama dari pembentukan kegiatan tersebut adalah pemeliharaan iman umat setempat, yang kurang mendapatkan pelayanan sakramen dari imam secara tetap. Bahkan disinyalir bahwa pada suatu periode, perkembangan iman di daerah tersebut mengalami kemerosotan. Cara di atas adalah salah satu metode yang ditempuh dan dilaksanakan di dalam setiap *ume mnasi* untuk pemeliharaan iman umat, maupun mengingatkan umat akan iman kristen yang sudah lama diterima dari para petugas pewartaan.

Berdasarkan penjelasan di atas ini diharapkan orang memahami alasan penggunaan formulasi doa-doa yang masih sangat sederhana itu. Sering orang menggunakan juga buku-buku doa lainnya hanya sebagai variasi. Tenggang waktu yang disiapkan bagi setiap kelompok doa tidak terlalu lama, karena kelompok lain juga menanti kesempatan untuk berdoa.

## IMBALAN BAGI PESERTA KEGIATAN

Sesuai dengan berbagai kebiasaan yang hingga kini masih terus dilaksanakan, semua anggota keluarga besar yang terkait dengan setiap *ume mnasi* diwajibkan untuk menyumbangkan bagianya masing-masing, yang dalam bahasa adat setempat disebut *pa'*, berupa tebu, sirih dan pinang, mentimun, atau jeruk, atau juga *ut* (sejenis tepung halus yang terbuat dari jagung yang ditumbuk sesudah digoreng), bahkan juga kopi dan lain-lainnya. Semua yang dikeluarkan untuk diberikan atau dibagikan kepada setiap kelompok peserta *Kure'* adalah hasil pengumpulan dari setiap anggota keluarga besar yang terkait. Jadi setiap anggota keluarga besar yang terkait dengan setiap *ume mnasi* diharapkan dan diharuskan untuk memberikan sumbangan sesuai dengan kemampuannya.

Pemberian tersebut adalah sebuah simbol terima kasih dari pihak penerima tamu atau pemilik dan penjaga *ume mnasi* kepada setiap kelompok peserta kegiatan *Kure'* tersebut. Karena tujuan pemberian itu adalah sebuah tanda terima

kasih, jumlah dan jenis pemberian itu tidak boleh dipersoalkan dan tidak boleh ditolak. Apa pun yang diberikan para penjaga dan pemilik *ume mnasi* harus diterima dengan penuh syukur dan terima kasih oleh para peserta *Kure'*.

## PERSYARATAN PENTING BAGI PESERTA

Diceritakan oleh para orangtua bahwa ada suatu aturan tak tertulis yang berbunyi bahwa setiap kelompok peserta *Kure'* harus menyelesaikan putarannya pada semua *ume mnasi* yang menawarkan kegiatan *Kure'*. Bila pada malam pertama hal itu tidak terpenuhi, pada malam kedua, kelompok yang sama harus menyelesaikan atau menutup lingkaran yang masih terbuka. Maksudnya, *ume mnasi* yang dikunjungi pertama kali pada malam pertama ketika memulai kegiatan *Kure'* tersebut, *ume mnasi* yang sama juga harus menjadi yang terakhir atau penutup pada malam yang kedua. Pada malam tersebut kelompok peserta doa yang bersangkutan akan dijamu oleh keluarga untuk minum kopi sebagai tanda terima kasih dari pihak keluarga penerima tamu.

## BANYAK DOKUMEN HANCUR DAN HILANG

Menurut penuturan setiap pemilik *ume mnasi*, pernah di dalam setiap *ume mnasi* tersimpan berbagai dokumen berupa catatan atau tulisan tangan, yang ditinggalkan oleh para lelu-

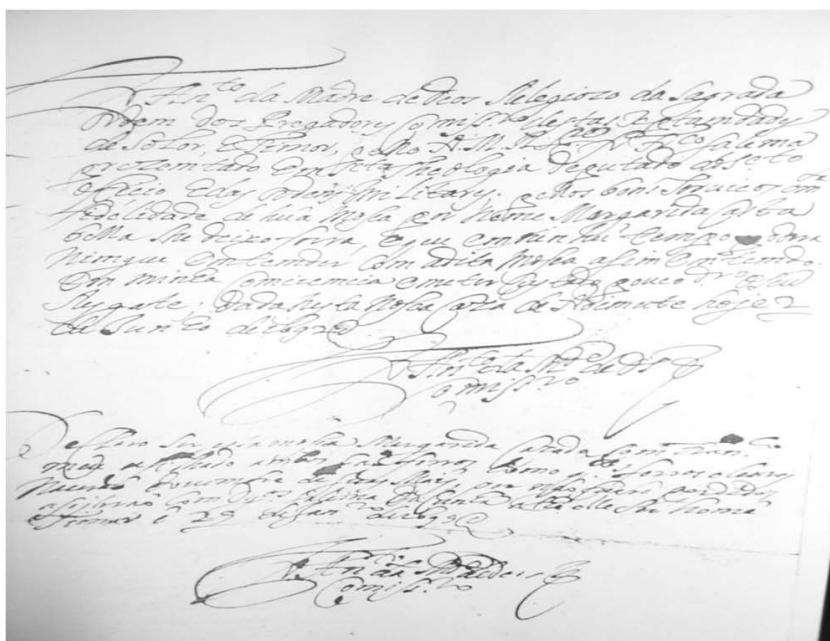
hur setiap marga atau *kanaf*. Mendengar pengakuan seperti itu, saya sendiri berjuang bertahun-tahun untuk mendapatkan dokumen-dokumen yang konon masih tersimpan baik sekali di dalam setiap *ume mnasi*.

Pada perayaan paskah tahun 1999, saya berhasil mendapatkan beberapa dokumen yang disebut-sebut oleh para orangtua. Namun apa yang saya peroleh hanya dari dua *ume mnasi* yakni *ume mnasi Kuabib* dan *ume mnasi Mundu*. *Ume mnasi Kuabib* masih menyimpan baik sekali satu-satunya dokumen tertulis tangan di atas jenis kertas yang tidak lagi ditemukan di pasaran pada zaman sekarang ini. Sementara itu dari *ume mnasi Mundu* saya menemukan lebih dari tiga puluhan dokumen tertulis tangan di atas kertas biasa yang sebagianya sudah termakan zaman dan ngengat. Di dalam *ume mnasi Mundu* itu juga masih tersimpan baik sekali sebuah pedang dari zaman VOC, yang di atasnya tercantum tahun 1750. Pedang ini menjadi sebuah pusaka sakti bagi setiap anggota *ume mnasi* tersebut. Beberapa tahun yang lalu di dalam *ume mnasi Mundu* masih tersimpan sisa mesiu berwarna putih, yang menurut cerita lisan, dulu digunakan oleh Pahlawan Manuel de Mello dalam Perang Oni-Mabun untuk menghalau musuhnya, yang saat itu sedang mengepung benteng Kote, Noemuti.

Mengapa termakan zaman dan ngengat? Berbagai dokumen tertulis tangan tersebut sudah berusia lebih dari dua abad. Semua dokumen pada kedua *ume mnasi* tersebut

ditulis antara tahun 1720-an hingga tahun 1780-an. Semua-nya tertulis dalam bahasa Portugis kuno, yang sangat sulit dimengerti oleh penguasa bahasa Portugis modern sekarang. Hal ini yang menjadi kendala utama dalam upaya pengung-kapan isi semua dokumen tersebut.

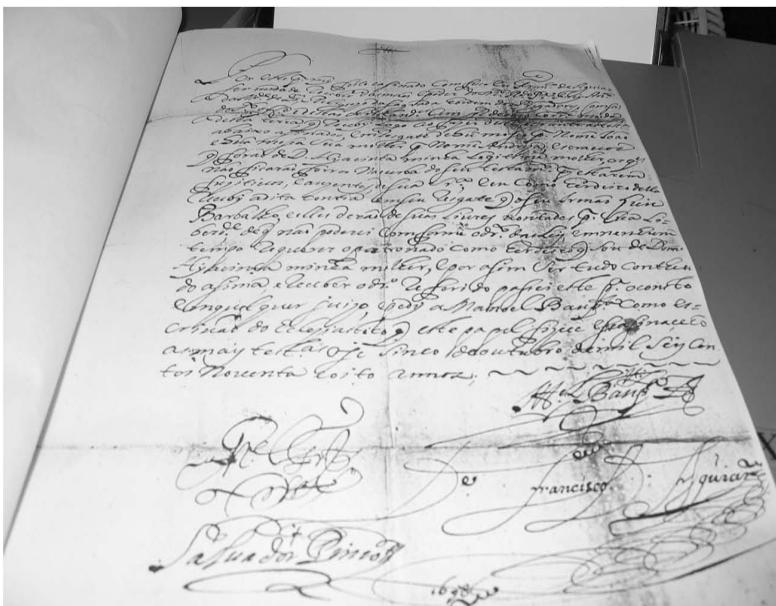
Pada perayaan paskah tahun 2005 saya menyempatkan diri untuk menghadiri perayaan agung itu lagi dengan tujuan untuk mengkonfirmasi dan mencari lagi dokumen tertulis lainnya yang mungkin masih tersimpan di dalam berbagai *ume mnasi*. Saya juga memperoleh informasi bahwa berdasarkan penyimpanan yang tidak baik dan keselamatan dokumen tertulis tersebut yang tidak terjamin, beberapa marga atau suku mengambil dan menyimpannya di dalam rumah marga mereka, yang dibangun terpisah di luar wilayah Kote. Misalnya marga atau *kanaf Laklo* yang tergabung dalam *ume mnasi Piris* di Noapala, menempuh jalan seperti yang disebutkan di atas. Dan di *Ume Laklo* dusun Seungkoa Kelurahan Fautmuti saya menemukan dokumen tertulis tangan berbahasa Portugis sebanyak dua belas lembar surat. Satu lembar dari surat-surat itu yang saya cantumkan di sini sebagai contoh, berisi dua surat berbeda dengan tanggal yang berbeda pula. Surat yang tertulis pada bagian atas tercantum tanggal 2 Juni 1692 dan surat tertulis pada bagian bawahnya tertanggal 29 Januari 1699, atau 1694?.,



(DI LEMBARAN INI TERDAPAT DUA SURAT DENGAN  
TAHUN BERBEDA YAKNI SURAT I TERTERA TAHUN 1692  
DAN SURAT II TERTULIS TAHUN 1699 (ATAU 1694?))

Dokumen tertua ditulis tahun 1692 dan termuda ditulis tahun 1781, yang jauh lebih tua dari tiga puluhan dokumen ter tulis tangan lainnya yang saya ambil dari *Ume Mnasi Mundu*, marga utama Meol di Kote.

Di bawah ini disertakan juga satu lembar surat yang ditulis pada tahun 1698 tanpa tanggal dan bulannya (lihat surat itu di bawah ini).



(SURATINI DITULIS PADA TAHUN 1698)

Selama ratusan tahun semua dokumen tersebut disimpan secara sangat sederhana dan dijaga oleh pemilik *ume miasi*. Ada dokumen yang dijaga dan disimpan sangat baik dan rapih, sehingga keadaan dokumen-dokumen tersebut masih sangat baik, walau usia dokumen tersebut termasuk sangat tua.

Selain itu, diceritakan bahwa banyak dokumen peninggalan para leluhur sudah hancur termakan usia karena masalah teknik penyimpanan atau cara pemeliharaannya. Berdasarkan pengakuan tersebut, saya berusaha membuat fotokopi dari setiap dokumen yang sempat ditunjukkan kepada saya, tentu dengan seizin pemiliknya. Kini dari hasil pencarian tersebut

saya memiliki paling tidak 40-an lembar fotokopi dokumen tersebut.

Kesulitan yang paling utama adalah usaha menerjemahkan dokumen-dokumen tersebut, karena mereka yang menguasai bahasa Portugis juga tidak bisa membaca dan mengerti naskah-naskah tertulis tangan tersebut.

## **GUA MARIA FATIMA: PRAKTIK INKULTURASI TERBARU**

Pada mulanya, gua St. Maria Fatima yang ada sekarang ini adalah bekas tempat istana raja Richardus Luis Sonba'i. Pada suatu saat, pada kesempatan pemberian upeti kepada raja oleh seluruh rakyatnya, raja Richardus Luis Sonba'i terbunuh karena ulahnya yang sudah tidak disukai lagi oleh rakyatnya. Mulanya jenazahnya tidak dikuburkan, tetapi disimpan di dalam istananya dengan alasan tertentu selama puluhan tahun hingga akhirnya hancur dan hanya menyisakan abunya saja. Pada tahun 1956, atas perintah petugas pemerintah di Kefamenanu, abu jasat R.L. Sonba'i dikuburkan di samping gereja paroki Noemuti sekarang. Di atas tempat istana yang sudah kosong tersebut didirikan sebuah salib sebagai tanda baru bagi mereka yang selalu datang ke tempat itu untuk berdoa, yang dipercaya mempunyai kekuatan magis.

Agar tempat itu menjadi tempat doa yang baik, atas inisiatif pastor paroki saat itu yakni Pastor Nikolaus van Amers,

SVD, salib itu diganti dengan patung Bunda Maria dari Fatima. Namun tempatnya dipindahkan di atas sebuah pohon, tepatnya di antara pertemuan tiga cabang sebuah pohon beringin besar, yang menjadi landasan berdiri tegaknya patung itu, tepatnya di sebelah timur bekas istana raja. Tempat itu lalu dikuduskan menjadi Gua St. Maria Fatima, sebuah tempat ziarah umat katolik, pada tanggal 7 Oktober 1957. Pada saat itu pimpinan pemerintahan setempat di Noemuti atas nama Fetor Antonius Mikel Salem menyerahkan seluruh wilayah dan rakyat Noemuti ke dalam perlindungan Bunda Maria dari Fatima, disaksikan oleh pastor paroki bersama segenap umat paroki Noemuti, yang juga adalah rakyat wilayah tersebut.

Wajah Gua St. Maria Fatima yang baru ini nampak setelah mengalami beberapa kali pemugaran yang disesuaikan dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Pemugaran terakhir dilaksanakan pada sekitar akhir tahun 1980-an yang dilengkapi dengan stasi-stasi jalan salib suci dan sebuah altar korban permanen yang terbuat dari beton, dan sebuah pelataran imam yang luas, sebagai antisipasi perayaan tahbisan atau misa perdana setiap imam baru yang terjadi hampir setiap tahunnya, selain sebagai tempat perayaan pada hari-hari pesta gereja lainnya.

Dengan demikian, Gua St. Maria Noemuti menjadi bagian terakhir dari sebuah proses inkulturasdi di Noemuti.



Gua St. Maria Fatima Noemuti  
Diresmikan 1957  
Direnovasi 1987

## MASA DEPAN KEGIATAN *KURE'*

Bagaimana masa depan kegiatan *Kure'*? Perlukah campur tangan paroki dalam kaitan dengan penataan kembali kegiatan *Kure'* dalam setiap *ume mnasi*? Perlukah dan bisakah setiap *ume mnasi* dijadikan sebagai stasi-stasi untuk sebuah jalan salib besar mengelilingi Kote pada setiap Jumat Agung? Pertanyaan-pertanyaan tersebut harus dijawab bersama dan diusahakan jalan keluar yang bisa memberikan jaminan masa depan yang baik bagi kelanjutan kegiatan *Kure'* sekaligus eksistensi semua *ume mnasi*.

Tradisi religius *Kure'* yang masih dilaksanakan di Kote-Noemuti ini adalah satu-satunya yang masih eksis di seluruh Pulau Timor. Adakah kemungkinan untuk dikembangkan

menjadi lebih baik? Hal ini membutuhkan kerja keras berbagai pihak yang harus bergandengan tangan bersatu hati dan berpadu kata untuk melakukan terobosan baru demi membangunkan kembali semangat umat untuk menghidupkan kegiatan *Kure'*. Salah satu terobosan baru adalah jalan salib hidup, yang sudah dilaksanakan sejak dua tahun terakhir. Direncanakan agar jalan salib hidup tahun depan pada hari Jumat Agung dilaksanakan pada setiap *ume mnasi* yang dibagi ke dalam kelompok stasi. Mudah-mudahan terobosan ini membawa pengaruh yang positif bagi kegiatan *Kure'*.

# PEMIKIRAN DUALISTIS - KOSMIS MASYARAKAT BIBOKI - ATOIN METO

**Drs. M. Valens Boy, Pr, Lic. Bibl.**

## PENDAHULUAN

Filsafat bagi banyak orang dirasa angker. Sering filsafat ditafsir salah sebagai ilmu berpolitik, ilmu berspekulasi, ilmu silat lidah, dan ilmu sihir. Filsafat sesungguhnya adalah “ilmu bertanya”. Pertanyaan filsafat bukan “mengapa piring dicuci?” tetapi “mengapa **manusia** mencuci piring?”. Dalam filsafat, **manusia**-lah yang menjadi dasar pertanyaan. Serentak pula **manusia**-lah yang menjadi sumber jawaban. Karena itu, filsafat sebenarnya berbicara tentang hakikat dari “manusia” itu sendiri. Ia berbicara tentang “eksistensi” dan “esensi” manusia.

## FILSAFAT DAN REFLEKSI

Uraian yang mendasar mengenai filsafat sering disejajarkan dengan kajian spektakuler manusia mengenai refleksi. Karena sederhana saja bahwa sering filsafat identik dengan refleksi, yakni sebuah karya intelek mengenai kegiatan berpikir manusia. Pada tataran teori dan praktis, filsafat merupakan sebuah usaha akademik yang penuh disiplin di mana dengan dan melalui karya filsafat, manusia mempersoalkan aspek kehidupannya sehari-hari secara lebih kritis rasional.

Dengan demikian ketika seseorang masuk dalam dunia filsafat, secara natural ia dirangsang secara akademik-formal untuk berpikir cermat dan kritis. Dua agenda karya manusia dapat ditemukan di sini yakni usaha berpikir kritis diarahkan kepada alam, dunia kenyataan yang sedang terbentang di pelupuk karya intelek manusia; dan yang kedua adalah pikiran dan hasil pemikiran manusia yang ditemukan dalam dinding sejarah kehidupan manusia dari zaman yang satu kepada zaman yang lain.

Pada sisi tertentu, kajian filsafat tidak pernah tertutup, melainkan senantiasa terbuka dan memberi sebuah perspektif baru mengenai sebuah budaya yang selalu mencari respek yang ikhlas bagi sikap yang jujur dan terbuka. Dalam arti sempit, filsafat tidak pernah membimbing manusia kepada kesombongan intelektual, karena dengan sikap terbuka si filsuf senantiasa bertanya mengenai perspektif yang terbuka pula, yang ada pada manusia.

Aspek yang sangat melekat dalam eksistensi karya filsafat seperti ini adalah filsafat dalam kehidupan sosial selalu memberi masukan makna yang sangat pasti kepada manusia untuk bertingkah secara lebih manusiawi. Di sini peran serta fungsi filsafat justru sangat khas dan amat istimewa yakni ia memberi pedoman yang pasti kepada manusia untuk berjumpa dengan akar kearifan dan jiwa kebijaksanaan. Manusia pada titik ini menggunakan filsafat untuk mengkaji dengan lebih mudah pelbagai kesulitan, persoalan, dan tantangan di dalam kehidupan bersama.

Berikut ini kita akan masuk ke dalam hati tulisan dengan melihat fakta dan konteks refleksi tulisan karya intelek. Dalam arti, ada beberapa atribut dan istilah lokal yang dengan sangat indah memberi makna baru bagi pemahaman yang benar mengenai kondisi kehidupan bersama. Seakan, kehidupan bersama tergantung pada seberapa jauh manusia menghayati dengan bebas istilah-istilah yang diwariskan dari generasi ke generasi.

## FAKTA DAN KONTEKS

Bila kita merefleksi konteks Timor dengan mengamati fakta secara cermat, lazim dari mulut tua-tua adat, sering terlontar kata-kata *Liurai-Sonbai*. Istilah ini diartikan sebagai berikut. Bahkan pada masa lampau, Kerajaan Biboki serentak mengakui kedaulatan dua Kerajaan Besar yaitu: *Liurai Wehali-*

*Wewiku* dan *Liurai Sonbai*. Istilah-istilah berikut ini melukiskan corak perhubungan antara dua suku atau dua komunitas politik atau dua penguasa: *feto-mone* (wanita-pria), *olif-tataf* (adik-kakak), *mone'-nanan* (luar-dalam).

Kerajaan asli Biboki sendiri sering dinamakan *Tnesi-Aluman*, *T'eba-Tautpah*. Kerajaan ini dikuasai oleh seorang kaisar yang bergelar *Loro* (matahari). Kaisar ini mengidentifikasi diri sebagai *feto* (wanita) sebab ia tidak aktif berkuasa. Sedangkan "penguasa" aktif adalah *Monemnasi* yang mengidentifikasi dirinya sebagai *mone* (pria). Antara keduanya terbina hubungan kekuasaan *feto-mone* (wanita-pria). Karena itu, menurut Schulte-Nordholt, di sana terdapat dikhotomi kekuasaan. Pernyataan Nordholt ini nyatanya kurang benar. Tetapi ini bukanlah maksud dari penulisan kami.

Fenomena lain yang menarik adalah penguasa bawahan *Loro Biboki*. Kabinet Kaisar biasa diidentifikasi dengan *Us Tetu* - *Us Tusala* dan *Us Satkele* - *Us Pobaala* (nama orang atau suku bangsawan). Mereka ini merupakan utusan/wakil rakyat. Di antara mereka pun biasanya dijalin hubungan sosial-politis seperti hubungan *feto-mone* (wanita-pria), *olif-tataf* (adik-kakak). Hal lain ialah bahwa komunitas politik pembentukan kerajaan Biboki menjelaskan diri sebagai *Banu-Anonat*, *Tahaf-Nafanu'*: '*Tnesi-Aluman*, *T'eba-Tautpah*'; '*Bukifan-Taitoh*' dan '*Harneno-Manlea*'. Inilah juga yang menjadi dasar refleksi *klunin boes ma baat boes*.

Hal lain yang mengesankan saya adalah keadaan pusat ke-

rajaan kuno Tamkesi, yakni dusun pusat kerajaan Biboki justru ditempatkan persis di antara dua gunung batu yang angker yaitu terletak di antara gunung Tapenpah (pengamat jagat) dan diidentifikasi sebagai *mone* (pria, jantan) dan gunung Oepuah (air yang berpinang) dan diidentifikasi sebagai *feto* (wanita, betina). Secara ekologis, mereka berdiri megah melambangkan kebesaran kosmos. Tapenpah dan Oepuah melambangkan alam raya dan pencipta alam raya.

## KESAN DAN PERNYATAAN

Dari data-data tadi, ada kesan bahwa setiap komunitas politik atau penguasa di Biboki selalu berusaha untuk mempunyai “teman” atau dalam istilah antropologi pasangan yang semartabat. Dan pola “pertemanan” ini khas, mempunyai sistem yang istimewa yaitu: “satu” dengan “satu”, atau dengan kata lain, gandaan (bisa berduaan atau kelipatan dari dua-an itu dan seterusnya). Lebih intim lagi dapat disebut “dwi-tunggal.” Memang terkadang terlihat ada fenomena “empat tunggal” tetapi ini pun merupakan perluasan dari “dua tunggal”.

Kesan yang lain ialah pola perhubungan sosial-politis yang khas antara komunitas-komunitas politik ini selalu bersifat *feto-mone* (wanita-pria) atau *olif-tataf* (adik-kakak). Istilah-istilah ini dalam arti harafiah sesungguhnya melukiskan kekerabatan. Padahal, sering antara kedua komunitas politik itu tidak ada hubungan kekerabatan sama sekali. Tetapi toh antaranya

dibina hubungan yang bertema kekerabatan. Ini merupakan sesuatu yang menimbulkan pertanyaan. Pertanyaan pertama, mengapa pola perhubungan antara komunitas-komunitas sosial politik kebanyakannya mengambil bentuk *feto-mone* (wanita-pria)? Dan mengapa harus bersistem “duaan”, dwi tunggal? Mengapa tidak “tigaan”, “empatan”, “limaan” dan sebagainya? Jelasnya masyarakat ini memilih “gandengan dua-an” sebagai salah satu pola perhubungan mereka.

## PEMIKIRAN DUALISTIS-KOSMIS

Mungkin bisa dikatakan bahwa pertanyaan di atas dapat dijelaskan dari dimensi sosial manusia. Setiap makhluk berintensi, entah secara aktif (sadar) ataupun secara pasif (tak sadar). Dalam keterbukaan manusia mengalami keterbatasan dirinya. Keinsafannya akan hal ini “memaksa” manusia untuk menjalin “kerjasama.” Tetapi toh pernyataan ini belum memuaskan karena “kerjasama” ini khas “duaan”, dan bukan yang lain. Dan “duaan” ini pun masih bersifat “wanita-laki-laki” dan bukan yang lain. Mengapa?

Menurut filsafat China, segala-galanya yang ada dalam alam raya atau kosmos ini sesungguhnya tercipta/ada berkat *Yin* dan *Yang*. *Yin* dan *Yang* merupakan dua prinsip universal yang menjadi dasar segala bentuk polaritas kosmos. *Yin* mewakili: bumi, malam, bulan, betina, air, pasif, lemah. *Yang* mewakili: langit, siang, matahari, jantan, api, aksi, kuat, gembira. *Yin* dan *Yang*

memang berbeda, tetapi keduanya saling melengkapi dan saling menghidupi. *Yin* tak mungkin ada tanpa *Yang* dan sebaliknya. Bila sesuatu hanya mempunyai satu sisi saja, semesta alam akan bersifat statis, disharmonis, bahkan tak ada hidup. Hanya dalam perhubungan yang konstan antara *Yin* dan *Yang*, akan ada dinamisme, harmoni, kemajuan dan hidup itu sendiri.

Tidak dapatkah filsafat China ini menjadi jawaban bagi kita, hanya karena ia eksplisit ditemukan di China? Setiap penjawab pasti menjawab, pasti saja menjawab sesuai dengan nilai filsafat yang ia anuti dan sesuai dengan latar belakang kehidupannya sendiri. Tetapi bagi kami, implisit, filsafat ini bisa menjadi jawaban. Tentu saja tidak persis sama dalam segalanya.

Kita menguji? Menurut Rachmat Subagya, pemikiran dualistik-kosmis merupakan ciri masyarakat Indonesia, bahkan masyarakat Melayu. Dan sebenarnya mental “dwitunggal” ini secara langsung dan primer bersifat keagamaan. Kemudian baru diartikan dan diterapkan pada dunia profan (1979: 100). Dualisme pemikiran kosmis sendiri adalah suatu pola berpikir yang melihat polaritas kosmis sebagai oposit yang saling melengkapi. Polaritas alam itu seperti hidup-mati, terang-gelap, timur-barat, laki-laki/jantan-wanita/betina, dan sebagainya (Glinka, 1982).

Kita bisa menyimpulkan bahwa sistem “duaan” yang mempola pada masyarakat Biboki sebenarnya bersumber pada dimensi sosial manusia dan yang terpenting ialah pada “persentuhannya” dengan tata kosmos atau polaritas kosmos yang selalu mempunyai dua sisi berlawanan. Dan mereka lebih

memilih pola “wanita/betina-laki-laki/jantan” karena inilah salah satu perwujudan polaritas kosmos yang betapapun saling berbeda, saling berlawanan, tetapi serentak saling membantu, saling melengkapi dan saling menghidupkan. *Feto-Mone* (betina/wanita-laki-laki/jantan) memberi hidup dan hidup baru.

## PENUTUP

Perspektif dualistik kosmis mengenai Masyarakat Biboki dapat kiranya memberi masukan bagi pemahaman kita mengenai model dan sistem kehidupan sosial pada masyarakat modern. Setidak-tidaknya apresiasi kita terhadap pola kepemerintahan masa sekarang ini hendaknya direfleksi ulang bertepatan dengan peringkat otoritas yang diberikan masyarakat kepada pemerintah untuk membangun kesejahteraan yang lebih realistik bagi masyarakat luas.

Apa pun dinamika pembangunan masyarakat, semuanya harus tertuju pada puncak harmonisasi, termasuk cita-cita mengembangkan paradigma kesejahteraan di antara warga masyarakat satu terhadap yang lainnya. Dalam arti tertentu, sesuai cakupan refleksi dalam tulisan ini, pemikiran dualistik kosmis yang ada pada Masyarakat Biboki sungguh memberi nuansa baru yang sangat produktif bagi masyarakat lokal untuk memahami kondisi masyarakat yang lebih kondusif untuk mencipta kesejahteraan yang lebih berarti bagi seluruh lapisan masyarakat tanpa kecuali.

## BIBLIOGRAFI

Glinka J.

1982. "Kuliah Pengantar Antropologi Budaya". Semester IV.  
Ledalero.

Gregor Neonbasu

1985. "Feto-Mone, Konsep Keadilan Menurut Masyarakat  
Biboki (Dawan –TTU)" dalam Isaak Servulus SVD (Ed.) *Men-  
cari Keadilan*. Nusa Indah, Ende.

Rachmat Subagya

1982. *Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia*. Yayasan  
Cipta Loka Caraka. Yogyakarta.

Schulte Nordholt, H.G.

1977. *The Political System of the Atoni of Timor*. The Hague.  
The Netherlands.

To Thi Anh.

1982. "Nilai Budaya Timur dan Barat" dalam *Basis*, Septem-  
ber-1982-XXXI-9, Yogyakarta.

Valens Boy

1982. "Sistem Politik Asli Orang Biboki" (Skripsi S 1). STFK  
Ledalero.



# MUTIARA YANG TERCECER

**Drs. Piet Salu, SVD, M.A.**

Pulau Timor adalah sebuah Pulau Atol yang ditemukan serta dikenal pada awal mula oleh seorang ahli Ilmu Bumi Alam berasal dari Jerman. Menurut catatan sang ahli, pulau Timor ada sejak keabadian. Artinya ia ada dalam rencana dan penyelenggaraan Allah. Dan pulau Timor diadakan Allah untuk kemuliaan-Nya, dan demi kebahagiaan semua ciptaan yang tercipta. Hal inilah yang menjadi kebahagiaan dan memiliki suatu arti tersendiri bagi orang Timor. Lebih mulia dari itu, Pulau Timor akan mempunyai arti lebih, bila orang Timor menyadari eksistensi pulau itu sebagai suatu pemberian Pencipta yang merupakan harta terpendam dalam lubuk hati manusia.

Karena Timor hadir untuk kemuliaan Allah dan demi kebahagiaan semua ciptaan yang tercipta, pada daratan dan lautan Timor, juga cakrawala/langit di atas permukaan pulau

tersebut, di setiap zonanya Allah menaburi aneka kekayaan yang adalah hadiah ilahi dari Sang Pencipta. Tanah Timor adalah tetap Tanah Timor. Fauna dan marga satwanya selalu berganti hidup dan model sesuai order yang tak dapat diindera. Berpuluhan-puluhan ahli dan peminat walau telah datang ke Timor dengan bermacam-macam observasi dan penelitian di bidang pertanian, kebudayaan, bahasa, dan lain sebagainya, namun paknya tidak sanggup meninggalkan kesan dan pesan tuntas kepada Putra dan Putri Timor angkatan muda.

Dalam menapaki peredaran sejarah, Manusia Timor, entah sadar atau tidak, ternyata telah bernostalgia, mereka juga telah mencipta beberapa paket nostalgia. Manusia Timor sudah meletakkan aneka rupa batu pijakan sebagai titik-titik sejarah yang terlepas di satu pihak, dan bersambung serta saling memuat pada pihak lain. Mereka yang pernah menghuni Pulau Timor – baik untuk waktu yang lama maupun yang singkat sekalipun – sudah menciptakan Sejarah Pulau Timor. Atau dengan ungkapan simplistik-hiperbolis, kekayaan, dan kemiskinan, dan terlebih kekeringan serta segala sesuatu yang memenuhi tanah Timor, semuanya telah melukis sejarah Pulau Timor secara utuh (*unicum*), rahasia (*misterium*), dan menarik (*termendum*). Teragung dari semuanya, setiap orang Timor yang pernah hidup, atau yang akan ada, juga adalah pembentuk wajah Pulau Timor yang lebih bertampang.

Timor ..... pulau Nusa Cendana!  
dari perutmu aku dikandung  
aku dirawat dalam kandunganmu  
aku dibesarkan dalam kandunganmu  
aku, kau lahirkan untuk hidup dan berkarya!

Timor, darimu aku hidup  
di dalam dirimu aku hidup dan berkarya  
dan untukmu aku berbakti  
aku berhutang budi atas budi baikmu  
terutama aku berhutang budi pada Sang Perencana Ulung

Aku cinta padamu, Timor!  
Jiwa-ragaku aku curahkan demi kejayaanmu  
bagi Timor aku pasrahkan semua  
aku ada karena Timor  
aku mau mati dan dikuburkan di Timor  
Timor ... Bolelebo

Di masa akil balik ini,  
kami boleh menoleh ke belakang  
hendak melihat kepingan-kepingan pengalaman  
tentang pulau Timor yang harum mewangi

Sejumlah pengalaman nostalgia  
masih membekas di benak

mulai dari Kupang sampai Tutuala  
Timor pulau karang  
terbentuk dari himpunan binatang karang

Rahmat terkandung  
mengarang aku  
rahmat berhamburan dan terhambur aku  
aku kau peluk bersama karang  
untuk mengarang nama-Mu

Buah hidupku  
aku laksana karang  
kususun bagai karang  
menghias wajahmu semesta alam  
suatu suntingan masa kini  
kering-kering laksana kulit kerang  
kemilau di mata surya  
bercahaya menambah indah  
suatu suntingan yang indah

Angkatan muda ini sedang memandang bermacam keindahan yang bercermin pada Wajah Pulau Timor, yang terpasang di belahan-belahan pulau ini. Sejumlah legenda, sage, dan dongeng, semuanya ternyata telah meninggalkan kesan dan pesan kepada generasi kini dan nanti akan harta karun Pulau Timor. Namun dalam suatu lirikan tendensius aku ber-

tanya: "Sudah berapa jauh, aku menyadari dan memikirkan kesan dan pesan ini demi keindahan Timor?"

Mari kita melanglang ke seluruh Pulau Timor mulai dari Tutuala, Viqueque, Baucau, Manatuto, Dili, Ainaro, Aileu, Same, Bobonaro, Belu, Timor Tengah Utara, Timor Tengah Selatan, Ambeno sampai di Kupang. Ternyata selain tercecernya mutiara-mutiara Pulau Timor di sana sini, ada pula yang sudah tesisihkan, dan malah tenggelam oleh pengaruh negatif dari perubahan dan perkembangan. Nampaknya ada semacam eliminasi budaya. Selain beberapa aspek kehidupan sebagaimana telah disebut pada tulisan sebelumnya, berikut, satu dua harta karun yang pantas direfleksi.

## TENUN-MENENUN

Orang Timor mengenal dan mengetahui bermacam-macam "rupa tenunan". Setiap daerah mempunyai motif yang khas dengan warna kain yang khusus pula. Orang Belu umumnya tidak menggunakan gambar motif tertentu; polos berwarna merah dengan susunan warna benang yang halus. Sejumlah kaum ibu yang sudah tua biasanya menggunakan tenunan yang berwarna hitam (gelap).

Orang Atoni Pah Meto bagian Insana (TTU) mengenal kain *sotis/buna*, yakni hasil karya tenunan dengan menggunakan rangkaian tangan berbunga yang memang lama dikerjakan dan sangat kuat. Sedangkan orang Atoni Pah Meto di bagian

Miomafo (TTU Barat dan Timur) mengenal sotis juga, tetapi sudah mulai punah perlahan-lahan.

Atoni Pah Meto di Timor Tengah Selatan (TTS) mempunya motif lain lagi, walau hampir sama dengan sesama suku di TTU. Mereka yang di TTS mendiami daerah-daerah pelosok dan masih mengenakan cara-cara tradisional: warna kain umumnya merah, biasanya mempunyai gambar motif buaya, ayam, sapi, kalajengking, buaya, dan pohon.

Gambar-gambar motif itu mengandung arti tertentu antara lain, ekspresi kepribadian yang ditata oleh lingkungan geografis tertentu, yang mengandung makna kedekatan manusia dengan alam, suatu relasi timbal balik yang selalu mengandaikan antara manusia dan lingkungan hidup. Motif yang sama mengandung arti kekerabatan sosial yang tinggi, di mana ia menjadi lambang hidup bermasyarakat yang majemuk tetapi selalu bermuara kepada unitas.

Lebih dari itu, kain atau selimut yang ditenun dan dipakai orang untuk menutupi tubuh menunjukkan suatu penghargaan yang sangat tinggi terhadap tubuh manusia, suatu ekspresi seni yang lebih melihat harga dan martabat manusia.

Sejumlah nilai luhur dari kegiatan tenun tradisional makin terkikis oleh arus modernisasi. Angkatan muda mungkin sering mendengar tentang kain tenunan tradisional yang sama, tetapi mereka tidak mengetahui proses terjadinya. Mereka tidak mengerti lagi sarana-sarana tradisional yang dengannya diciptakan sebuah kain. Katanya, yang kuno dan yang lama sudah

ketinggalan zaman. Sebagai gantinya mereka membeli pakaian dari toko, buatan pabrik. Seakan-akan sudah mati kreativitas seni dan sudah tumpul perasaan usaha seni oleh manjaan teknologi modern.

Mengenai kondisi seperti itu, dapatlah dikatakan bahwa masyarakat telah membuat suatu loncatan hidup. Yakni sebuah perpindahan dari suatu tradisi hidup yang bertolak dari kekosongan menuju ketidaktahuan, di mana masyarakat sedang beranjak di alam tanpa landasan pengalaman budaya yang kuat. Masyarakat seakan mulai lupa daratan, yakni tidak mengetahui akar kehidupannya, seraya dengan sikap kurang kritis berdiri di atas kaki pabrik.

Sarana-sarana dan proses menenun itu berbeda pada setiap daerah di Pulau Timor. Setiap daerah memiliki sarana-sarana tradisional yang kendati di satu pihak berbeda motif, namun pada dasarnya sama. Ada satu kata untuk kain yang hanya disulam dengan tangan yaitu *sotis*. Kebanyakan kain ditenun. Istilah-istilah yang dipakai mungkin berbeda menurut bahasa daerah, tetapi kurang lebih sama dalam artinya.

Umumnya di kawasan wilayah Atoni Pah Meto terdapat istilah yang sama terhadap alat-alat menenun. Sebuah kain tradisional biasa diperoleh dari kapas. Kapas (*abas*) dipanen dari kebun atau dibeli di pasar. Sebuah kain selimut pria (*beti*) atau selimut wanita (*tais*) biasanya membutuhkan banyak kapas. Dari proses awal hingga jadinya sebuah selimut, kurang lebih membutuhkan waktu lima bulan.

Kapas yang sudah tertampung perlu dipisahkan bijinya dengan sebuah alat yang disebut bisnis (dua potong kayu teras yang berjajar dan berbentuk ulir dengan sistem putar berlawanan; atau dua batang as yang disusun sedemikian sehingga pada saat diputar sambil memasukkan kapas, akan terjadi pemisahan biji). Seterusnya, orang akan mengumpulkan kapas yang tak berbiji, yang dikembangkan/diuraikan/diperluas (*nakok abas*). Kapas yang sudah dikembangkan ibarat gumpalan awan yang bening, mulai digulung seperti rokok serutu. Gulungan kapas ini biasa dalam jumlah ribuan batang yang disebut *nasu* atau *abnasu*.

Selain itu sudah disiapkan sepotong kayu teras sepanjang ± 25 cm yang disebut '*ike*' (sepotong kayu teras yang berbentuk gasing panjang). *Ike* digunakan wanita (kaum ibu) untuk mengubah *nasu* menjadi urat benang. *Ike* biasa diputar menari-nari pada sebuah piring atau pecahan periuk tanah; sementara itu gulungan kapas diubah secara lihai menjadi tali benang. Lama-kelamaan batang gasing tadi sudah penuh dengan lilitan benang, lalu diganti dan seterusnya. Piring atau pecahan periuk sebagai tempat *ike* diputar disebut *suti*. Biasanya *suti* ini tersisi abu dapur dengan fungsi untuk mengeringkan keringat pada tangan sehingga dengan mudah menarik *ike* untuk melilitkan benang.

Benang pada *ike* dialihkan pada sebuah alat lain yang disebut *none* = sebuah alat yang berfungsi untuk mengerasakan benang sehingga bulu-bulu benang dapat dihilangkan. Jadi

*none* punya fungsi sebagai pengeras benang. Setelah itu benang diberi warna bermacam-macam dengan menggunakan dedaunan atau campuran kulit-kulit pohon atau dengan tarum/nila. Mereka belum mengenal wanteks. *None* ini berfungsi sebagai pengukur besar kecilnya sebuah kain. Selain menggunakan *none* untuk mengukur sebuah motif kain, benang yang lain digulung menjadi benang bola untuk seterusnya digunakan untuk menyusun urutan warna sebuah kain = *non*.

*Non abas* biasa dibuat pada *s/a* (salaka = format dari kayu bersegi 4) untuk merentangkan benang-benang sesuai tunutan warna sebuah kain yang direncanakan, proses menenun sendiri punya sarana perlengkapan antara lain:

- a. *Senu* = sepotong kayu sekitar 1 meter sebagai pengeras susunan benang.
- b. *Puat* = benang yang dililiti pada sebatang lidi dan digunakan untuk merangkai urat-urat benang menjadi kain. *Puat* ini yang akan diperkeras oleh *senu*.
- c. *Sia/l* = dua lempeng bambu sebagai penyilang benang, atau pemisah benang.
- d. *Apuf* = sepotong kulit kambing/sapi atau kayu yang dipasang pada pinggul.
- e. *Atis* = sebatang kayu pada ujung kain yang sudah ditenun, biasa terletak di pangkuan. Sisi kiri-kanan *atis* dihubungkan dengan *Apuf* oleh seutas tali. Ujung kain diikat pada dua tiang sedang ujung yang lain pada pangkuan ibu yang diikat pada pinggul, dan proses menenun mulai berlangsung.

Biasanya kurang lebih dua bulan lamanya proses menenun tersebut. Susunan sarana-sarana atau alat-alat menenun, sebagaimana beberapa telah disebutkan sebelumnya, mulai dari yang pertama sampai yang terakhir dapat disusun sebagai berikut: *neakna (nekna), siala, pua pua, uta, aetsa, kuib non'a, (taen non'a), senu (senu naek ma seun ana), niu'na nok tanni (niu aisfa)*.

Sangat mengagumkan, sekurang-kurangnya bagi penulis sendiri, bahwa orang Timor semenjak dulu sudah mengetahui struktur sarana menenun dan seni memintal yang sangat berbelit. Mereka memang tidak pintar secara teoretis, tapi mahir dalam berbuat. Kaum tua-tua yang masih hidup sungguh heran menyaksikan kaum muda yang tidak pernah menggubris lagi nilai-nilai kekayaan tradisional. Mentalitas kerja dan ketekunan kaum ibu tempo dulu dalam menenun tidak lagi diwarisi oleh kaum ibu angkatan muda sekarang ini. Semua memakai blus dan rok atau kleit yang memang sudah siap pakai.

Selanjutnya, *Ume Mnasi* merupakan sekolah dasar adat non-formal di mana anak-anak muda masa lampau belajar sungguh-sungguh untuk memintal dan menenun. Barangkali baik, kalau sarana-sarana menenun masa silam ditingkatkan mutu kerjanya untuk memproduksi kain asli/adat daripada mempertebal mentalitas santai dan mentalitas konsumerisme. Jangan sampai lahir sebuah generasi anonim yang berada di zaman modern, tetapi tetap mengembang dan memakai pada

tubuhnya warna-warni konservatisme yang hakikatnya adalah mandul dan bahkan mati perasaan seni, mati tindakan dan perbuatan seni serta mati cinta yang mengabdi.

Jangan sampai lahir ke atas dunia, sebuah generasi yang ibarat boneka-boneka yang berkaca mata dan berjengki serta ber-*long dress*, tetapi sebuah generasi yang tak bersukma. Seperti yang di atas ini, hemat penulis, tidak akan ada, tetapi toh kiranya perlu direfleksi bersama dan juga hendaknya diwaspadai sebelum masyarakat tertinggal kereta. Kalau orang dulu tidak sekolah namun bisa berbuat sesuatu, mengapa generasi yang sekarang sudah masuk dari satu sekolah ke sekolah yang lain, lantas tidak tahu-menahu tentangnya?

## ANYAM-MENGANYAM

Anak-anak masa kini tidak tahu lagi anyam-menganyam dan pintal-memintal. Ketika kami masih berada di Sekolah Dasar (SD), bapak-ibu guru mengajari kami menganyam dan memintal setiap hari Sabtu, yang saat itu lazim disebut dengan *Hari Krida*. Semua anak sekolah wajib berketerampilan, membuat suatu hasil karya, yang darinya anak didik mendapat poin di rapor pendidikan sekolah dasar. Di rumah juga, bapak dan mama mengambil peran yang sama seperti di sekolah: orangtua mengajari kami bagaimana menenun dan memintal yang baik. Proses tersebut biasanya dipercepat dengan ‘rotan.’ Sudah tentu, mereka yang usil dan malas akan dimarahi dan dipukul dengan

rotan juga. Orangtua saat itu berpendapat bahwa anak-anak sebaiknya dilatih semenjak kecil agar kalau sudah besar, mereka tidak memperkuat angkatan kelompok pemalas dan kelompok pencuri. Umumnya orangtua memberi nasihat moral berikut: di ujung rotan selalu ada emas! Proses belajar non-formal di rumah tidak saja berlaku untuk menenun dan memintal, tetapi berlaku juga bagi cara dan metode berkebun dan ukir-mengukir gaya tradisional.

Sangat disesalkan bahwa tindakan seni menganyam sebagaimana yang sudah diutarakan tidak lagi ditingkatkan. Ia sudah merupakan barang peninggalan di museum-museum yang cuma laku dalam kenangan, namun tidak diperbarui. Bila direnungkan secara mendalam, hasil kreasi anyam-menganyam para orangtua ternyata terpanjang kekayaan nilai-nilai budaya warisan kaum leluhur pada zaman lampau. Perasaan dan jiwa serta warna sukma masyarakat umumnya terlukis dengan sangat indah dalam ketelitian memperhalus struktur anyam-menganyam yang tampil dalam variasi warna yang beraneka. Berikut, sejumlah karya seni yang sedang menuju kepunahan.

- a. *Nahe'* (tikar). Benar bahwa hingga kini banyak orang tua Timor masih tahu menganyam tikar dari daun lontar, atau substitusinya seperti daun pandan. Generasi muda kini rupanya tidak lagi mengenal seni menganyam tikar karena di pasar-pasar telah tersedia tikar plastik dan gabus.

- b. *Poni* (bakul). Sampai saat ini di mana-mana generasi tua masih pandai menganyam, teristimewa di kampung-kampung di desa-desa terpencil. Tapi, gadis-gadis desa zaman kini mulai merasa asing, bahkan merasa ganjil bila mereka disuruh menganyam bakul. Sebagai pengganti bakul, kini laku besar ember plastik dan keranjang dari plastik. Sedangkan *poni* saja sulit dibuat, apalagi *olo* yakni lum-bung yang besar dan rumit.
- c. *Taka* (tenasak), *pese/kakehe* (pengipas api), *tupa/lafatik* (niru), *oko/koba/kobas* (tempat sirih-pinang pria), *kabi/snipi* (tempat sirih-pinang wanita), *soka* (solak), *snipi* (senyup), *tuas/kabu* (ketupat), *sobe* (topi).

Semuanya dibuat dari bahan sederhana dan murah, yakni dari daun lontar, daun pandan, daun gewang, atau juga dari kulit bambu yang dihaluskan. Kini di rumah-rumah keluarga, bahan-bahan di atas ternyata sudah diganti dengan sarana-sarana fasilitas produksi pecahan-pecahan *blik* yang mudah karat, dan tumpukan plastik, sedangkan sarana-sarana tradisional sengaja dilupakan orang.

Sekali lagi, rumah adat sebagai sekolah dasar adat-istiadat sebaiknya direhab kembali. Pola dan teknik tradisional anyam-menganyam diremajakan di sana. Atau, barangkali dihidupkan lewat pendidikan informal di asrama-asrama sebagai kegiatan ekstrakurikuler?

## UKIR-MENGUKIR

Anyam-menganyam umumnya adalah pekerjaan yang ditanjani oleh kaum wanita, sedangkan ukir-mengukir menjadi pekerjaan kaum pria. Ini pun merupakan karya seni yang sudah mulai terlupakan. Kaum pria Timor juga memiliki perasaan seni mengukir atau seni menuang besi dengan berbagai bentuk yang sangat bervariasi. Beberapa peninggalan budaya seni yang perlu tuk digali dan ditingkatkan, misalnya:

- a. *Lulat = tatuage*. Biasanya dibuat pada kaki, tangan, dada, dagu, dan bahu. *Lulat* ini berupa gambar sapi, buaya atau kalajengking. Setiap *lulat* mempunyai arti simbolis sesuai konteks suku dan lingkungan alam.
- b. *Ntut bese* = menempa besi. Orang yang terampil menempa besi disebut *apakaet* (penempa besi). Dengan bahan dasar kuningan, *pakaet* atau *pakael* ini dapat memproduksi *bano* (giring-giring), *benas* (parang), *kenat* (senapan), *niti* (gelang), *suni* (kelewang), dan *sene* (gong).
- c. *Bijola* (gitar tradisional) yang tali senarnya dibuat dari usus tupai atau kulit kambing.
- d. *Feku* (suling/peluit) untuk menggembalakan sapi/kerbau di padang.
- e. Lain-lain: *soliub* (suling dari bambu), *sok noah* (senduk dari tempurung), *kili* dan *so'it* (sisir) yang terbuat dari tanduk sapi/kerbau atau dari batang bambu, *ke'e* atau *ket* (gendang) dari kulit kambing, *'nai tepas* (periuk yang

terbuat dari tanah liat), *ni ainaf* (tiang agung) dan *nesu* (pintu), *tuke* (tempat air yang terbuat dari bambu), dan lain-lain.

Semua perasaan seni ukir-mengukir tertuang dalam keterampilan membuat sarana-sarana rumah tangga. Lewat sarana-sarana itulah mereka menggambar, memahat dan menempa bentuk-bentuk tertentu. Kini, hampir tidak ada lagi generasi muda yang memiliki ketekunan dan kesabaran untuk menggali, apalagi mendalami khazanah budaya ukir-mengukir tersebut di atas.

Entahlah, barangkali orang-orang tua dulu sinting sehingga menciptakan begitu banyak barang seni budaya yang begitu bagus dan sangat indah? Barangkali zaman kini memerlukan kelahiran kembali orang-orang sinting baru, untuk kembali mengais warisan budaya yang telah punah. Mungkinkah zaman sekarang justru membutuhkan orang-orang sinting baru untuk berupaya mempertinggi kekayaan lama yang hampir menghilang itu?

## PEMELIHARAAN TERNAK DAN POHON

Sebut saja misalnya sapi, kerbau, kuda, dan kayu cendana. Hewan-hewan dan pohon cendana di Pulau Timor bisa saja akan punah kalau mental konsumerisme sudah menguasai perilaku dan gaya hidup manusia. Orang Timor bernyanyi dan

berdendang tentang kebesaran Pulau Timor yang kaya akan kayu cendana. Orang Timor kagum akan sapi, kerbau, dan kudanya yang masih mengisi padang-padang belantara di seantero daratan Timor. Memang itu bagus, benar, dan bukan dikarang-karang; itu bukanlah suatu mimpi dan bukan suatu idealisme yang masih mengawang, tetapi suatu fakta. Kita masih dapat melihat juga pohon-pohon cendana sebagai model panorama alam Timor.

Namun, ironisnya, orang-orang Timor belum tahu apa model dan rupa minyak cendana itu. Kemungkinan besar besok tidak ada lagi kayu cendana yang tumbuh di Pulau Timor. Boleh diramalkan bahwa belasan tahun lagi orang Timor tak bisa makan daging sapi dan daging kerbau, apalagi susu sapi dan susu kerbau. Tidak lama lagi orang-orang Timor tidak menunggang kuda lagi karena tidak ada kuda untuk tujuan tersebut. Banyak anak Timor tidak tahu lagi, apa yang namanya kerbau itu. Tidak lama lagi anak-anak SD di Timor tidak melihat lagi padang-padang sabana berhiaskan sapi. Boleh jadi besok-besok anak-anak kecil tidak bertemu kerbau di kubangan seperti sekarang masih terlihat di sana-sini. Di sebuah SD, anak-anak tidak tahu lagi membedakan mana sapi dan mana kerbau. Dalam istilah *Uab Meto*, sapi disebut *bijael*, kerbau disebut *bijae meto*. *Meto* artinya kering, sehingga *bijae meto* yang seharusnya kerbau, lantas dimengerti secara harafiah sebagai sapi kering.

Sapi, kerbau, dan kuda sudah berkurang. Ada yang dijual;

banyak yang dibunuh saat berpesta; ada juga yang mati karena musibah dan wabah penyakit. Apalagi, sekarang ada peraturan tentang perluasan kota yang tidak mengizinkan hewan berkeliaran di mana-mana. Pemotongan kayu cendana yang tidak teratur, pembakaran padang-padang sabana tanpa bertanggung jawab terjadi di mana-mana. Sementara itu, peremajaan dan penanaman kembali terasa sangat langka. Hal ini akan mengubah lagu Timor Nusa Cendana menjadi sebuah lagu ‘ratap tangis’ bagi generasi mendatang!

Bila orang Timor tidak mampu lagi merawat dan memelihara Timor dan isinya; bila orang Timor tidak mau meremajakan dan menggali khazanah budaya yang terkubur karena kemalasan dan kebodohan, maka jadikanlah pulau Timor sebagai sebuah museum alami: tempat menyimpan kerang-kerang tercecer, untuk bisa dikenang anak cucu hari esok. Biarlah generasi yang belum ada itu akan ada, mencaci-maki dan mengutuki para pendahulunya sebagai perusak dan pengkhianat kelas wahid bagi Tanah Timor tumpah darahnya.

Kini mestinya terlahir sebuah generasi baru dengan kemampuan teknologi, tetapi memiliki kepribadian yang suka memelihara, melindungi, merawat, mengembangkan, dan mengamankan ekosistem. Diharapkan agar kelangsungan mutiara-mutiara tercecer mengalami kelahiran baru dan menemui masa peremajaan. Demikian pula kelangsungan makluk hidup (manusia, tetumbuhan, dan hewan) dan segala sesuatu yang ada hendaknya mendapat perhatian serius.

Kami ingin meminjam moto Gubernur I Nusa Tenggara Timur, W.J. Lalamentik, yang dicanangkan ketika memangku jabatan Gubernur. Setelah menyaksikan kekeringan dan terjalnya alam Timor, beliau tersentak hati dan mengatakan: "Kalau bukan sekarang, mau kapan lagi; dan kalau bukan Anda, mau siapa lagi?!"

Dengan sentilan moto yang sangat luhur tersebut, penulis beranjak pada pokok berikut, sekadar untuk menunjukkan sejumlah potensi alam yang sudah menampakkan diri untuk digarap dan sejumlah kekayaan yang tetap menjadi menara gading.

## MISTERI KEKAYAAN ALAM: DI MANA DAN SIAPA

Berikut, beberapa fenomena misteri kekayaan Timor yang masih membutuhkan kreativitas masyarakat Timor, baik bagian barat (Indonesia) maupun bagian timur (Timor Leste):

1. Ailembata di kawasan Uatolari, Viqueque di Negara Timor Leste. Kawasan tersebut merupakan sumber minyak tanah yang berpotensi tinggi. Sumber minyak tanah ini sudah pernah dibor oleh orang-orang Australia dalam kerjasama dengan Amerika Serikat (AS) dan Portugal. Sumber minyak ini merupakan titik sentral pembicaraan Indonesia dan Australia – pada masa invasi Indonesia di wilayah tersebut – perihal batas lautan: di sana terdapat parit alamiah atau celah TIMOR sebagai jalur minyak bumi

yang bermuara di pantai Kabupaten Covalima dan Belu Selatan di Nusa Tenggara Timur. Kekayaan besar tersebut telah menawarkan diri bertahun-tahun untuk diolah.

2. Berbagai potensi sumber daya alam dan pertambangan di seluruh perut negara baru Timor Leste yang diobservasi oleh Allied Mining Corp. Ltd pada 1987, Direktorat Sumber Daya Mineral pada 1984-1985, dan Penelitian Bagian Proyek Pengembangan Pertambangan dan Energi Wilayah Timor Leste di Dili pada 1985 (baca buku *13 Tahun Propinsi Timor-Timur Membangun*, yang diterbitkan oleh Pemda Tk. I Timor Timur hal. 4-5).
3. Hasil kopi: untuk seluruh wilayah Timor Leste bahkan di seantero Pulau Timor (termasuk Timor Barat, wilayah Indonesia), Ermera merupakan penghasil kopi terbesar. Sementara itu Bobonaro dan Viqueque bisa menjadi gudang beras untuk seluruh kawasan Timor Leste.
4. Hasil kayu cendana dapat ditemukan di Ambeno (Timor Leste), Biboki Utara dan Biboki Selatan, Timor Tengah Utara, dan Timor Tengah Selatan pada kawasan Negara Kesatuan Republik Indonesia.
5. Hasil asam dan bawang terdapat di Timor Tengah Selatan, Timor Tengah Utara. Hasil bumi lainnya seperti jeruk, apel, ketumbar/kwenter, dan kacang-kacangan dapat ditemukan di Eban (TTU). Boas (Belu) dapat menjadi tempat perusahaan tambang marmer merah.

Kami tidak sanggup menyebut satu persatu kekayaan yang terkandung dalam perut tanah Timor. Yang disebut tadi adalah hasil-hasil alami saja, belum merangkum kekayaan budaya.

## SATU DUA CATATAN SEBAGAI USUL/SARAN

Dalam rangka memantapkan usaha membangun Tanah Timor dengan tetap mengandalkan kekayaan-kekayaan yang terdapat di kawasan tersebut, ada beberapa pendapat yang kiranya perlu diperhatikan, sebut saja:

- a. Pendidikan spesialisasi dalam kaitan dengan hasil-hasil bumi di pulau Timor seharusnya mendapat perhatian serius dari pihak Pemda setempat dalam kerjasama dengan pihak swasta.
- b. Kursus-kursus keterampilan di bidang pertanian, kehutanan, dan perikanan harus digalakkan dengan lebih serius.
- c. Sebaiknya dibuka sekolah-sekolah yang menjurus ke arah pertanian seperti SPMA dan perlu mengarahkan sebanyak mungkin generasi muda (para pelajar) untuk menekuni bidang-bidang pertanian, peternakan, dan kehutanan di tingkat perguruan tinggi.
- d. Uang beredar terlalu banyak dan hasil pendapatan perkapita nampak cukup untuk hidup. Namun sekali mendapat hasil, saat itu pun dihabiskan. Barangkali ada resep yang baik untuk membasmi penyakit konsumerisme dan mental cari gampang tanpa peras keringat ini.

- e. Sudah waktunya dibutuhkan sarjana-sarjana pertanian dan ahli-ahli manajemen yang profesional untuk mengubah lumpur menjadi minyak tanah, kayu menjadi minyak, bawang/ketumbar menjadi bumbu, dan seterusnya.



# **MANUSIA DAN BAHASA**

(Sebuah Permenungan Dalam Perspektif  
dan Kajian Strukturalisme)

**Gregor Neonbasu, SVD, Ph.D.**

“MANUSIA akan lumpuh, bila tanpa bahasa.  
Dan mustahil, bila bahasa tanpa manusia.”

## **PENDAHULUAN**

Ketika kata *strukturalisme* tiba di pelupuk mata, pikiran banyak orang langsung tertuju pada pakar struktural-legendaris yang selalu aktual di sepanjang segala zaman ‘dunia akademik’ yakni Claude Levi-Strauss. Tulisan berikut tidak semata memetik inspirasi segar dari refleksi cerdas beliau, melainkan jahitan akademik dari berbagai mentor bahasa yang nanti dikemas dalam meditasi yang terbatas pada fungsi dan peranan bahasa dalam kehidupan sehari-hari.

Ada sebuah teka-teki kuno tentang realitas bahasa dan eksistensi manusia sebagai pemakainya. Manakah yang muncul terlebih dahulu: bahasa atau manusia? Tentu jawabannya adalah manusia, walau harus diperhatikan bahwa jawaban ‘manusia’ bukan harga mati, karena manusia ketika terlahir ke muka bumi sudah dikelilingi oleh bahasa sebagai bagian integral dari lingkungan ekologi. Dengan demikian, bahasa dapat saja mendahului manusia, dalam arti bahasa inilah yang membantu manusia untuk mendayakan segala yang ada di sekelilingnya.

Bahasa adalah satu realitas utama dan sangat sentral dalam hidup manusia sehari-hari. Bahasa membantu manusia untuk menjadi lebih manusiawi. Bahasa memberi perspektif baru kepada manusia untuk menjadi insan yang lebih kreatif. Tanpa bahasa, hidup manusia menjadi tidak berarti, karena bahasa memegang peranan sangat utama dalam membangun komunikasi dengan yang lain. Manusia akan lumpuh, jika tanpa bahasa. Kemajuan-kemajuan yang dialami manusia semenjak zaman lampau hingga zaman teknologi canggih kini tak mungkin ditapaki dan bahkan menjadi sangat sulit dipahami serta diapresiasi seperti sekarang, bila tanpa bahasa. Lebih dari itu, untuk menjalin relasi antara manusia berakal-budi dengan Wujud Tertinggi (Allah Pencipta), termasuk para leluhur, bahasa menduduki tempat sentral. Oleh karena itu bahasa merupakan salah satu unsur hakiki dalam ritualisme umat manusia. Dengan demikian, bahasa sungguh memegang

peranan penting dalam kehidupan manusia, di mana ia benar-benar merupakan satu persyaratan eksistensial dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Tulisan ini berfokus pada permenungan filosofis tentang peranan bahasa sehari-hari (secara umum), dan bahasa ritus (secara khusus) dalam kerangka pengembangan diri manusia menjadi lebih beradab. Karena itu, sistematika artikel permenungan akan berawal dari pengupasan *fenomena bahasa sebagai medium* untuk mengintervensi nilai, diikuti dengan meditasi posisi bahasa sebagai sarana yang ampuh untuk menginventarisasi nilai. Fungsi yang kedua lebih merupakan refleksi lanjutan dari kajian yang pertama. Selanjutnya, paparan akan ditutup dengan refleksi bahasa dalam bingkai praktik ritus, di mana akan disinggung jejaring alami yang sangat mendalam antara bahasa dan mitos.

## BAHASA: INTERVENSI NILAI

Ada banyak definisi tentang bahasa, tergantung dari perspektif mana orang berbicara dan dari aliran mana orang berasal. Landasan berpijak seseorang akan sangat mempengaruhi definisi dan refleksi yang diberi terhadap segala yang dia-preassis, termasuk bidang bahasa dan kebudayaan pada umumnya. Walau ada banyak kajian dan telaah serta refleksi mengenai bahasa, sekiranya batasan berikut dapat menjadi dasar pijak refleksi mengenai pemaknaan hakikat *bahasa* yakni

sebagai (1) metode komunikasi manusia dalam bentuk lisan atau tulisan yang terdiri dari kata-kata terstruktur dan diakui umum; (2) sistem komunikasi yang digunakan secara khas oleh komunitas atau negara tertentu; (3) cara menyatakan pikiran dan perbendaharaan kata dari kelompok manusia tertentu (Wordpower Dictionary, 2003: 542).

Berdasarkan kajian di atas, dapat dikatakan bahwa bahasa merupakan ungkapan pikiran dan perasaan manusia yang secara teratur dinyatakan dalam media alat bunyi. Dengan demikian, sebagai fenomena sosial, bahasa mempunyai peranan sangat penting dalam kehidupan bersama karena tanpa bahasa mustahil terjalin relasi sosial di antara umat manusia. Berikut, beberapa pokok penting dapat dikaji dari telaah di atas:

## **1. Bahasa Memperkenalkan Manusia sebagai Subjek**

Bahasa merupakan sarana (atau alat) dan cermin untuk melihat (dan menghayati) segala sesuatu: apakah segala sesuatu itu ada di dalam bentangan alam raya dan sesuai konteks bicara kita segala yang ada dalam kepribadian seseorang. Bahasa yang saya pakai, misalnya, adalah sebuah cermin bagi orang lain untuk mengetahui ‘siapa saya’ sebenarnya. Aristoteles dalam *De Interpretatione* mengatakan bahwa kata-kata yang diucap seseorang merupakan simbol dari pengalaman mental si subyek dan kata-kata tertulis merupakan simbol dari

kata-kata yang terucap (Sumaryono 1993: 24). Lewat menganalisis cara berbahasa seseorang, terbuka kemungkinan baru untuk mengukur kualitas pribadi si penutur, di mana darinya kita sanggup mengetahui seberapa jauh kemampuan yang ada padanya untuk menanggapai berbagai hal di sekelilingnya. Dalam arti, data-data tersebut juga dapat menjadi ukuran yang masuk akal untuk mengetahui perspektif yang dilakukan seseorang ketika melakukan satu *act* (kegiatan) tertentu. Tingkat kedewasaan dan kemantapan seseorang dalam pengambil sikap atau perilaku tertentu, juga dapat diketahui lewat mengurai bagaimana ia memakai bahasa dalam pergaulan sehari-hari.

Bahasa menyingkap pikiran dan perasaan si penutur tentang dirinya (jiwa dan akal-budi), orang lain (sebagai rekan bicara), dan lingkungan sekitar (sebagai kondisi yang memungkinkan terjadinya dialog). Bahasa membuka tirai (pintu) pribadi seseorang untuk diketahui oleh sesama, sehingga terbuka kemungkinan yang lebih luas bagi terjadinya dialog. Selama fase ini belum dibangun, hampir pasti dialog akan menemui kegagalan. Dengan demikian, bahasa adalah sebuah jembatan antara pihak si penutur dan audiens (pendengar, orang lain), ketika terjadi kesepakatan eksistensial untuk membangun relasi di antara sesama manusia. Manusia berpikir melalui bahasa; ia juga berbicara dan menulis dengan menggunakan bahasa. Lebih dari itu, segala gerak laku dalam hidup bersama dipengaruhi pula oleh bahasa manusia yang sama. Manusia

yang berakal budi mengerti, memahami, bermeditasi, berkontemplasi, dan membuat interpretasi dengan sarana bahasa. Di peringkat seni, bahasa ini juga yang membuka peluang bagi manusia untuk memahaminya sebagai sebuah kreativitas manusia yang khas, istimewa, dan unik. Bahasa dalam hal ini merupakan *conditio sine qua non* bagi manusia, baik bagi dirinya sendiri, maupun dalam kaitannya dengan kehidupan bersama orang lain.

Dalam dan lewat bahasa, si subjek dapat dengan lebih leluasa memilih kata-kata yang cocok untuk mengekspresi pikiran dan perasaan kepada orang lain. Apakah bahasa yang sama itu merupakan ekspresi intelek ataukah luapan emosi belaka? Cassirer mengatakan bahwa Demokritus adalah orang pertama yang mengajukan thesis bahwa bahasa manusia berasal dari bunyi-bunyi tertentu yang semata-mata bersifat emosional. Di sini mau ditekankan aspek individualitas dari bahasa sebagai medium untuk memperkenalkan si subjek. Misalnya di bidang musik, bahasa yang sama membantu manusia untuk memahami Beethoven, ketika ia tampil dengan musiknya yang mengungkap sedimentasi perasaan dan kerinduannya sendiri. Itu dapat dilihat misalnya pada cetusan hatinya yang sangat mendalam pada alunan *Fifth Symphony*. Dalam suatu tulisan, pikiran dan perasaan pengarang dapat dibaca dengan mudah hanya dengan membaca kata-kata dan kalimat yang mengalir dengan cukup baik. Pada konteks berbeda, kebijaksanaan seorang pemimpin, misalnya, dapat

diketahui dengan mudah ketika terungkap dalam pemilihan kata-kata penuh wibawa dan bijaksana, yang semuanya terjalin dalam pembicaraan yang teratur dan rapih. Sebaliknya kebodohan seseorang akan dapat diketahui kalau mendengar bentuk dan isi ungkapan pikiran yang tidak teratur atau semrawut.

Dalam perspektif tertentu bahasa secara intrinsik berisi sebuah pemakluman akan hakikat manusia sebagai serentak makluk individu, insan sosial, dan pribadi ber-Tuhan. Bahasa tidak saja memperkenalkan manusia sebagai subjek, melainkan juga menyingkap kemampuan alamiah manusia untuk membangun jejaring sosial dengan segala yang ada di sekeliling. Hal ini misalnya dapat dibaca pada Miller dan Johnson-Laird yang secara spesifik membuat studi terhadap para penutur bahasa Inggris sebagai berikut:

*“....We maintain that speakers of a common language share their semantic institutions – that there is a social uniformity to be explored. Yet we are aware of the social and cultural differences even among native speakers of English that limit the generality of our analyses to the people who spend large portions of their time producing, receiving, or studying linguistic messages” (Miller and Johnson-Laird 1976: 525).*

Secara intrinsik mau dikatakan bahwa bahasa digunakan untuk menyingkap si penutur sebagai subjek yang sedang melaksanakan suatu tugas, yakni menyampaikan sebuah warta (atau pesan, atau sesuatu) kepada orang lain. Walau di antara kelompok manusia yang menggunakan satu bahasa, bahasa yang sama senantiasa menyingkap inti persona setiap penutur secara berbeda. Sekaligus dalam peringkat tertentu pula bahasa menunjuk pada sebuah keseragaman sosial dari para pemakai bahasa tertentu. Karena itu peran istimewa dari bahasa adalah menunjang kreativitas manusia untuk menjadikan dirinya sebagai makhluk yang semakin bermartabat dan beradab. Bahasa membantu usaha manusia ketika dari dalam hasrat hatinya tercetus rasa rindu untuk menjadi lebih manusiawi dalam kehidupan bermasyarakat. Bahasa menjadi semacam pintu gerbang bagi orang lain untuk memahami manusia sebagai subjek, dan serentak pintu gerbang yang sama menjadi sebuah kemungkinan baru bagi manusia yang sama untuk membangun kehidupan yang beradab.

Bahasa membebaskan manusia dari berbagai perasaan yang menghalang ruang gerak tertentu yang terbatas, untuk seterusnya masuk pada jejaring peluang baru guna menjalin relasi dengan yang lain. Berarti eksistensi manusia sangat ditentukan oleh bahasa, dalam arti, bahasa membuka segala sesuatu yang bersifat misteri dalam diri manusia, agar pada gilirannya “yang lain” bisa mengenal, mengetahui, dan

akhirnya mampu memahami serta menghayatinya (CINTA). Seturut ahli bahasa Jesperson Otto, bahasa secara otentik merupakan penyingkap hal yang paling mendalam – termasuk hal-hal internal yang sangat individual – yang sungguh tersembunyi dalam diri seorang insan berbudi.

Pakar bahasa lain yang sepaham dengan Jesperson yakni Otto Friedrich Bollnow yang ketika mengkaji bahasa manusia berpendapat bahwa berbagai inter-relasi antar subyek yang satu dengan yang lain dapat dikaji dari refleksi mengenai kontak di antara manusia sehari-hari. Cara yang paling sederhana untuk itu adalah mencipta waktu (relatif lama) untuk mendengar dengan tulus ikhlas seraya menganalisis ‘bagaimana manusia bertutur’. Justru pada titik ini akan dapat dipahami struktur dasar kebutuhan manusia, di mana bahasa secara intrinsik tidak hanya sebagai sarana untuk memperkenalkan manusia sebagai subyek yang melakukan sebuah tindakan – menyampaikan sesuatu kepada orang lain – melainkan juga posisi bahasa sebagai sarana untuk mewartakan eksistensi manusia sebagai makhluk yang ada, insan yang hidup dan sedang mencari kemungkinan untuk berkembang menjadi lebih manusiawi. Karena itu benar kata H.G. Gadamer ketika mengatakan *bahasa merupakan modus operandi* dari cara manusia berada di dunia dan merupakan wujud yang seakan-akan merangkul seluruh konstitusi tentang dunia ini (Sumaryono 1993: 26).

## 2. Bahasa Memperkenalkan Dunia kepada Manusia

Jika seseorang berbicara tentang sesuatu, pada prinsipnya itu berarti yang sedang bertutur terlibat dalam karya membangun suatu hubungan (interaksi) dengan sesuatu ‘yang lain’ di luar dirinya. Levi-Strauss, yang sukses membuat observasi mendalam tentang bahasa manusia sehari-hari, mengatakan bahwa bahasa merupakan suatu sintesa dari gejolak pikiran manusia yang senantiasa bergerak, di mana dengannya manusia dapat bergerak dari suatu hal sangat riil (juga termasuk yang i-riil) kepada ‘yang lain.’ Perspektif inilah yang memungkinkan manusia – makhluk berakal budi – untuk sanggup mengenal dan akhirnya secara kreatif mengambil inisiatif untuk bergaul dengan lingkungan sekitar. Kondisi yang sama juga menjadi titik tolak usaha manusia untuk semakin merasa *at home* (me-rumah) pada lingkungan tertentu (yang terkondisi secara struktural dan alamiah), di mana suasana tersebut memberi prospektus baginya untuk menetap karena bantuan bahasa yang sama.

Dengan demikian, lingkungan (baik fisik maupun personil) hanyalah bisa didekati untuk kemudian diketahui dengan pasti, sehingga terbuka kemungkinan baru untuk dihayati, justru berkat bantuan bahasa juga. Karena itu beberapa dik-tum yang hendaknya diperhatikan adalah hanyalah dengan bahasa manusia dapat mengecapi percikan pengalaman yang diwartakan alam raya; dengan bahasa yang sama pula, manusia dapat mengecapi pelbagai kreativitas: baik di bidang

seni, karya sastra, maupun lukisan-lukisan dan berbagai karya serta kreativitas manusia. Amat tidak mungkin dan sungguh sangat mustahil apabila seorang anak manusia berhasrat untuk berkontak dengan lingkungannya tanpa memakai bahasa sebagai medium. Dari sela-sela perkembangan umat manusia di sepanjang segala zaman, bahasa merupakan jembatan emas bagi manusia untuk memperoleh informasi sebanyak mungkin tentang keadaan dan situasi dunia. Selain itu bahasa pulalah yang menyumbangkan (dan menyampaikan) berita tertentu tentang hidup manusia yang semestinya, agar informasi tersebut bisa dipakainya sebagai sarana untuk mengembangkan hidupnya yang sekarang dan di sini (*hic et nunc*). Dengan demikian dapat dikatakan, bahasa sebetulnya merupakan ‘pita bersuara’ yang menghubungkan manusia dengan dunia tempat ia tinggal.

Seorang pakar bahasa, Ferdinand de Saussure yang pada awal usahanya mempelajari ‘struktur dalam’ bahasa-bahasa, dengan tujuan untuk memahami struktur pemikiran manusia – subyek – sebagai latar belakang nuansa tutur bahasa. Tentang soal serupa ia mengatakan, bahasa pada dasarnya memuat satu permainan fenomenal, yang terpusat pada sebuah corak dependensi, yakni terdapatnya suatu sinkronisasi antara saya – ego – di satu pihak, dan ‘yang lain’ – domain – pada pihak lain. *Networking* ini juga merangkumi pengertian manusia tentang sesama yang lain dalam bingkai lingkungan fisik. Menurut pengamatan de Saussure, sinkronisasi tersebut selalu

harus dijaga agar terjalin suatu interaksi yang sesuai, sinkron, sinergis, dan transparan. Hubungan antara saya sebagai subjek dan lingkungan dan institusi tertentu barulah sukses terbentuk, apabila terjaring ‘level kesamaan eksistensial’ antara ‘cara berelasiku’ dengan lingkunganku. Semuanya dapat berjalan karena bahasa, dan karena itu manusia tidak mungkin berbuat apa-apa tanpa memakai sarana bahasa. Untuk mengerti struktur dasar dan kerumitan berspekulasi seperti ini juga dibutuhkan bahasa, di mana melalui sebuah peringkat kualifikasi “saling terbuka untuk saling menerima,” yang diantarai oleh bahasa yang sama, manusia dapat memasuki satu suasana komunikasi yang lebih hidup: yakni ‘tukar-menukar informasi’ akan sesuatu yang aktual bagi kehidupan dalam satu kesamaan.

M. M. Lewis, yang giat menyelidiki hubungan antara bahasa dan pemikiran manusia – dengan pusat perhatian pada anak-anak pra-remaja – mengatakan, bahasa sebetulnya merupakan satu langkah awal, atau lebih tepat titik mula, dari perjalanan manusia mencari suatu nilai bagi kehidupannya. Bahasa ini juga merupakan transformasi riil jawaban atas lingkungannya sebagai penawar nilai (*stimulus*) untuk lebih memahami skala nilai pada dinding ruang dan tempat tertentu. Di sini bahasa sebetulnya menghadapkan manusia pada sesuatu yang sedang hadir di hadapannya dan dengan kreativitas manusia yang sama segala dapat diapresiasi sebagai mana mestinya. Dengan demikian, bahasa adalah unsur yang

memberanikan manusia untuk mendekati lalu mencari tahu hakikat lingkungan yang kini dihuni manusia sesama.

Dalam pengertian yang lebih antropologis, bahasa inilah yang menjelaskan kebudayaan manusia dan serentak menjadi perantara yang nyata bagi pembangunan hubungan manusia yang lebih bermartabat. Dalam fungsinya yang mendasar, bahasa sebetulnya menawarkan suatu rasa aman bagi umat manusia yang berhadapan dengan lingkungan, di mana ia hidup, agar ia bisa bergerak dengan leluasa, bertumbuh sebagaimana mestinya hingga mencapai sebuah kepuhan hidup yang kaya arti. Itulah hakikat bahasa, yakni menghubungkan manusia dengan sesuatu yang terdapat di luar dirinya.

### **3. Bahasa sebagai Pembimbing Memilih Nilai dalam Mengambil Sikap Moral**

Bahasa pada dasarnya berada dan berakar pada realitas budaya. Karena itu bahasa tidak mungkin dijelaskan tanpa referensi secara terus-menerus terhadap konteks yang adalah fondasi bagi bahasa (Miller and Johnson-Laird 1976: 148). Thesis ini bisa dikonfirmasi pada definisi *kebudayaan* dari antropolog Tylor ketika mengatakan bahwa *kebudayaan adalah keseluruhan kompleks yang mencakup perangkat, institusi, kepercayaan, adat istiadat, dan tentu saja termasuk bahasa*. Rumusan ini memberi perspektif lain tentang bahasa sebagai sesuatu yang integral dari kebudayaan; atau bahasa

sebagai produk utama dari kebudayaan, karena bahasa inilah medium tak tertandingi yang dipergunakan manusia untuk merefleksi kebudayaan masyarakat.

Pada sisi tertentu, apreasi terhadap bahasa sebagai salah satu elemen pokok dalam kebudayaan memberi *insight* baru akan “jasa teramat penting” dari peran bahasa sebagai sarana bagi manusia di dalam usahanya mencari kebenaran. Bahasa membantu manusia untuk melihat hidup ini sebagai *sederet kebetulan yang panjang*, sehingga manusia selalu diingatkan ‘*don’t miss the game*’. Bahasa memegang peranan sentral di dalam upaya manusia untuk menyajikan kebenaran secara tepat kepada sesama manusia. Dalam ungkapan berbeda, sifat terdalam bahasa ada pada valensitasnya (kemampuannya) untuk menyampaikan sesuatu kepada manusia dan pada tingkat tertentu membimbing manusia untuk mengakui sesuatu sebagai yang benar-benar bermanfaat bagi kehidupan manusia di tengah perkembangan dunia yang semakin kosmopolit.

Manusia akan dengan sangat mudah mengatur posisinya untuk menanggapi lingkungan sekitar, ini hanya mungkin berkat sesuatu yang disampaikan bahasa kepadanya. Lewat mendengar sesuatu ucapan ‘ini’ atau ‘itu’ (yang baik untuk dirinya sendiri dari perspektif moral dan etika), di situ sebetulnya manusia sudah dihadapkan pada sebuah realitas tertentu, atau suatu ‘*das-sein*’ yang rahasia dan personal jika ternyata sesuatu ‘yang lain’ itu adalah makhluk yang berbudi.

Berarti bahasa dapat diibaratkan sebagai seorang filsuf yang senantiasa aktif sebagai penunjuk jalan yang membimbing dan sebagai tiang pokok yang memberi harapan kepada manusia di tengah samudera kehidupan (B. Russel). Manusia bisa saja berfilsafat dengan amat leluasa, namun bila tanpa bahasa, sia-sialah segala usaha dan upaya manusia untuk berspekulasi atau bermain kata, termasuk yang seni dan super canggih sekali pun. Untuk itu secara artifisial, bahasa sesungguhnya menghadapkan manusia pada suatu *option* (pilihan) tertentu yang tunggal, yang darinya manusia yang sama dapat mengambil sikap untuk menanggapi kondisi kehidupan secara lebih kontekstual. Tentu sudah pasti bahwa pilihan itu sungguh bermakna bagi manusia dalam tata ruang lingkup tertentu untuk menanggapi situasi tertentu pula.

Ernst Cassirer, salah seorang filsuf kebudayaan yang membuat studi mendalam tentang manusia, berpendapat bahwa hidup manusia senantiasa terkungkung dalam satu tekanan alamiah (*natural stress*) yang maha dasyat. Bersama dengan tekanan itu terdapat begitu banyak persoalan – sebagai produk manusia kini – yang senantiasa menekan kreativitas manusia untuk membangun kebersamaan yang lebih kondusif. Bahasa sesuai perannya yang istimewa, selain membantu manusia untuk memahami kemelut alamiah di atas, juga memberi peluang kepada manusia untuk mencari alternatif yang lebih positif di dalam proses pembebasan dari berbagai kemelut sosial. Bahasa dalam arti tertentu mencipta situasi yang

optimal agar manusia mampu membagi informasi (*sharing*) untuk sedapat mungkin mengurai jejaring yang sangat mematikan kreativitasnya.

Bahasa berperan sebagai penentu ‘arah dan orientasi serta sikap hidup yang pasti’ di dalam usaha mengatasi kenyataan hidup yang pelik dan menakutkan. Sudah tentu bahwa bentuk dan isi berita yang disampaikan oleh bahasa ini merupakan hasil interaksi dan interelasi manusia dengan lingkungan sekitar. Dari konsultasi (akibat interaksi dan interelasi tersebut) ini akan ditemukan *nilai* yang senantiasa dicari manusia demi memenuhi keinginan dasariah dalam diri sendiri. Dalam bahasa manusia, khususnya kata dan kalimat yang terpakai manusia untuk mengungkapkan sesuatu, ini sebetulnya merupakan suatu proses penyingkapan inti obyek tertentu melalui penyebutan dimensi yang ditangkap si penutur.

## **Bahasa: Inventarisasi Nilai**

Sebagai catatan, hendaknya diingat bahwa baik manusia maupun hewan, dapat mengeluarkan *suara* yang tidak tergolong sebagai bahasa, atau tidak memiliki karakter kebahasaan, walau suara-suara itu memberi makna tertentu dan secara alamiah dapat membimbing manusia untuk memahaminya (Miller and Johnson-Laird 1976: 620).

Pada uraian terdahulu sudah dibahas peranan bahasa sebagai penyingkap nilai, baik dari si penutur, maupun lingkungan fisik dan personil bagi sang penutur. Pada level berikut, harus

dicatat bahwa bukan setiap nilai yang berhasil diobservasi dengan bantuan bahasa dengan sendirinya diambil manusia untuk membangun serta menyusun perkembangan hidupnya. Karena itu dalam bagian ini akan direfleksi pokok ‘apa yang harus diusahakan manusia’ setelah nilai-nilai itu berhasil disingkap.

## 1. Bahasa Membantu Manusia untuk Menyusun Nilai

Secara tegas, manusia tidak mungkin bersikap indiferen seperti obyek-obyek duniawi. Berhadapan dengan sesuatu, manusia selalu membuat penilaian, mengadakan seleksi, lalu mengambil bagi dirinya nilai tertentu sebagai prioritas yang untuk masa tertentu sangat penting untuk kehidupannya dalam konteks tertentu. Pada peringkat demikian, bahasa sangat memegang peranan teramat pokok untuk membantu manusia membuat sebuah agenda kebutuhan yang kontekstual.

Tidak seorang pun dengan sendirinya mampu memikirkan tentang sistem ide-ide atau sesuatu yang dibutuhkan untuk membangun pemikiran atau menyusun kreativitas masa depan tanpa mengaitkannya dengan bahasa. Proses ini berlangsung dalam tiga tahap berikut:

- a). Dalam setiap lingkungan sosial (*human – infrahuman*), terdapat begitu banyak nilai yang ditawarkan, *sense-datum*. Tawaran di peringkat nilai ini secara alami menimbulkan

perasaan (*feeling*) tertentu dalam diri manusia. Dalam level tertentu, perasaan tersebut berkembang sedemikian sehingga menjadi semakin kuat ketika manusia berusaha memberi tanggapan terhadap *sense-datum* tersebut. Manusia lalu berupaya menyusun dan menentukan sikap tertentu, karena sebagai makhluk berakal, manusia tidak akan tinggal diam. Dalam formulasi berbeda, begitu pada saat manusia berhadapan dengan *sense-datum*, muncul reaksi dari dalam diri manusia, untuk memberi tanggapan, dan itulah jawaban manusia yang paling konkret terhadap penampilan *sense-datum* tersebut.

- b). Sikap yang umumnya diambil manusia adalah suatu penilaian mendasar atas gema nilai dalam *sentiment* (perasaan intern) manusia. Yang perlu diperhatikan di sini adalah *apakah Scheler benar bahwa sentiment manusia bisa menjadi kriterium bagi eksisnya sebuah nilai?* Terlepas dari penilaian tersebut, *sense-datum* memancing perhatian manusia untuk bereaksi. Manusia mendapat inspirasi untuk berkreasi sesuai kualitas *sense-datum* yang tampil di hadapan manusia.
- c). Yang terakhir, sentimen manusia tersebut terungkap secara riil dalam suara, kata, kalimat, atau apa yang disebut bahasa manusia. Ungkapan *sentiment* manusia ini pada hakikatnya memuat nilai tertentu, yakni suatu *option* yang bermakna (akan dibahas dalam bagian berikut).

Bahasa digunakan manusia untuk meletakkan nilai dalam satu kerangka yang jelas dan tepat. Kualifikasi ‘jelas’ berkenaan dengan sasaran atau obyek yang ditunjuk bahasa sebagai landasan bagi si penutur untuk mempengaruhi rekan atau teman bicara. Kualifikasi ‘tepat’ berkaitan dengan maksud yang terkandung dalam khasanah bicara yang disampaikan si subjek. Bahasa memberi perspektif baru kepada manusia untuk menyusun nilai-nilai dalam bingkai yang bermakna, yakni tidak saja berarti bagi kepentingan pribadi (si penutur dan pendengar) melainkan juga masyarakat yang ada di sekitar. Ketika seseorang mengatakan *ini* atau *itu*, di sana sebenarnya si penutur menyusun nilai baru, yang pada gilirannya masyarakat dapat mengecapi pancaran nilai tersebut. Karena itu ketika seseorang mengatakan dan mengungkapkan ‘sesuatu’, pada prinsipnya di sana termuat suatu pengakuan eksistensial atas sebuah *being* dari *material thing* yang manusia alami lewat alat inderawi.

Adalah benar bahwa untuk menyusun nilai-nilai dengan lebih efektif dan spesifik, manusia mustahil melepaskan bahasa. Bahasa adalah data – atau argumentasi – paling terpercaya bagi manusia untuk membuat kualifikasi dan skala di peringkat nilai-nilai. Bahasa membantu manusia untuk menentukan respeknya terhadap suatu *material thing*, yang tentunya memiliki ‘efek guna’ bagi kebutuhan manusia yang sama. Berarti, bahasa membantu manusia untuk memberikan *option* yang tepat atas bobot suatu *material thing*, sehingga

pada tahapan berikut dapat terjadi dengan mudah proses pemilihan bagi kebutuhan sesuai fungsinya yang azasi. Dengan demikian secara metafisis, bahasa membantu menampakkan yang sudah ada, yang telah ditentukan sebagai nilai kepada manusia.

## 2. Bahasa Membantu Manusia untuk Membuat Seleksi

Manusia yang hidup kini menerima bahasa dari orang-orang lain yang pernah hidup lebih dahulu (bahasa sebagai warisan budaya). Ini berarti dalam bahasa telah termuat satu nilai, atau sikap tertentu dan pilihan tertentu pula. Menerima bahasa dari orang-orang lain (para pendahulu) itu berarti manusia menerima sikap dan mengamini hierarki nilai-nilai tertentu. Demikian yang sama, bahasa memberi dinamika baru kepada para penutur sebuah paket ‘pilihan tertentu’ untuk menyampaikan sesuatu dengan cara tertentu pula.

Atas dasar pemikiran ini bahasa lalu dilihat sebagai satu warisan budaya bangsa manusia, yang dipakai oleh orang perorang (dalam lingkup sosial tertentu) untuk menjalin komunikasi antar mereka satu sama lain. Kemudian, selain sifat dan intensi bahasa yang umum itu, terkandung *option* dan hierarki nilai. Tidak berarti proses tersebut akan berjalan secara otomatis (dengan sendirinya). Manusia secara pribadi harus membuat aplikasi personal, yakni menjalani satu seleksi personal (*selection of values* atas dasar *free values*) dalam

penggunaan bahasa dengan mengacu pada gema *sense-datum* dalam sentimen manusia seperti disebut sebelumnya.

Gagasan dan pemikiran tentang bahasa sebagai sarana yang membantu manusia untuk membuat seleksi nilai itu sebetulnya merupakan formulasi bebas dari pengertian tentang fungsi bahasa dalam dunia pendidikan. Pakar bahasa yang lain Otto Frederich Bollnow mengatakan, manusia sangat membutuhkan pendidikan untuk menjadi lebih mandiri, karena itu menjadi lebih manusiawi. Ditekankannya lagi, sarana paling ampuh untuk menggenggam sebuah sukses dalam proses menjadi lebih manusiawi (dalam terang dunia pendidikan) terletak di atas pundak bahasa. Berarti bahasa membantu manusia untuk memilih bagi dirinya sendiri, agar kelak ia dapat menjadi seorang manusia yang lebih manusiawi, beradab dan bermartabat.

Sebuah contoh berikut kiranya memberi perspektif baru untuk pikiran sebelumnya. Bila seseorang berhadapan dengan satu masalah kekalutan yang sungguh pelik (*limited situation*), di sana bahasa memegang peranan utama, yakni menyiapkan sesuatu bagi sentimen manusia – yakni menggerakkan sentimen manusia – untuk bangkit menantang situasi itu dengan cara: manusia yang sama didorong untuk mencari jalan keluar yang memadai. Sehingga dapat dikatakan, bahasa berfungsi sebagai *ekstrapolase* antara reaksi-reaksi yang masuk ke dalam benak seseorang, kemudian dari reaksi-reaksi yang masuk itu, salah satunya akan dipilih sebagai prioritas terhadap yang

lainnya. Spekulasi demikian memberi pemahaman tuntas dan dapat pula menyimpulkan bahwa kalau saya mengatakan ‘ini’ atau ‘itu’, di sana sebetulnya ada hasil dari satu seleksi atas seribu satu kemungkinan yang dibuat oleh pokok rasio manusia (*ratio humana*).

## Bahasa Ritus

Secara alami, semua bahasa bersifat sempurna sejauh bahasa yang sama digunakan untuk mengungkap perasaan-perasaan dan pemikiran-pemikiran yang sesuai konteks tertentu. Dalam arti, bahasa yang sama diakui oleh pengguntnya sebagai strategi yang memadai, sebagai alat komunikasi yang ampuh bagi para pemeluknya. Levi-Strauss berkali-kali menggarisba-wahi hal yang sangat substansial pada bahasa yakni bahwa bahasa terutama berperan sangat penting pada proses dan sistem signifikasi (bdk karyanya *Anthropologie Structurale*, 1958). Pernyataan ini bermaksud untuk mengungkap fungsi utuh bahasa sebagai tanda untuk memaknai segala bentuk perasaan dan pola pemikiran yang dimiliki manusia ketika menggunakan medium bahasa yang sama dalam komunikasi sehari-hari.

Jika bahasa secara otentik berada pada pelana *signifikasi*, bahasa ritus justru berada pada level yang lebih dalam lagi, di mana pola yang digunakannya tidak sama sebagaimana dinamika bahasa dan paradigma berwacana pada umumnya. Penulis mengenang beberapa data penelitian, ketika penulis

menggunakannya untuk melengkapi thesis Ph.D. yakni di kawasan Biboki (2000-2001, baca seterusnya *We Seek Our Roots: The Oral Tradition of Biboki, West Timor [2005]*). Di dalamnya penulis membuat satu studi komparasi dengan menghadapkan data-data tersebut pada Masyarakat Roti (karya Prof. Dr. James J. Fox, antropolog yang berminat untuk mengkaji butir-butir budaya Indonesia Timur). Perbandingan tersebut tidak terlepas dari kajian umum mengenai tempat bahasa dalam bingkai pelaksanaan ritus. Bahasa memiliki posisi sentral dan amat utama dalam kajian yang spektakuler mengenai tata ritualisme masyarakat. Pelbagai disiplin postur manusia dalam melaksanakan segala struktur pelaksanaan ritus, semuanya mustahil dipahami tanpa bahasa.

Satu hal sangat dasariah, walau amat menggangu, adalah pernyataan Levi-Strauss berkenaan dengan kelemahan berbahasa masyarakat primitif, di mana diklaimnya bahwa *masyarakat tradisional sangat kikir* memakai bahasa. Hal ini terutama dapat dilihat ketika manusia memakai bahasa untuk mengungkap realitas *Yang Ilahi* pada saat terlaksananya sebuah ritus. Tidak saja ada pada perkara menyebut *Yang Ilahi*, melainkan semua bahasa yang berkenaan dengan ritus selalu diujar dengan sangat hati-hati di satu pihak, dan sering tidak dimengerti oleh masyarakat luas pada pihak lain. Secara psikologis bisa dinilai bahwa semakin menggunakan bahasa yang dapat dimengerti hal malah semakin menurunkan martabat *Yang Ilahi* dan menempatkan-Nya sejajar dengan segala

sesuatu yang nampak. Fenomena ini menunjuk pada keyakinan yang diwarisi dari zaman para leluhur, yakni bahwa bahasa yang digunakan untuk menjalankan sebuah ritus tidak boleh berbelit: harus pendek, jelas, tepat, dan terungkap dalam langgam bahasa yang khas.

Sementara itu ada etika dalam ritus bahwa nama *Yang Ilahi* tidak boleh disebut secara langsung. *Yang Ilahi* harus diungkap dengan menggunakan medium, sarana, jembatan yang bisa segera dimengerti. Bahasa seperti ini sulit dipahami karena tidak biasa digunakan dalam pembicaraan sehari-hari. Kerumitan seperti ini dalam ungkapan *Uab Meto (Bahasa Dawan)* lazim dikenal dengan: *tnona' nimka ka ntea, ta aiti haeka ka ntea* (sorong tangan tidak sampai, apalagi angkat tumit kaki, juga tidak!). Dalam Bahasa Tetun: *lolo liman la to'o, bi'i ain la dai* (arti sama seperti di atas). Alasan spiritual tentang ungkapan lokal yang berbasis tradisi lisan adalah etika berbahasa masyarakat: di mana sistem komunikasi yang diperlakukan dalam ritus sangat berbeda dengan sistem komunikasi biasa dalam masyarakat pergaulan sehari-hari.

Realitas *Ilahi* harus disapa dengan memakai bahasa yang khas, bahasa yang etis dan berada pada level spiritual yang sangat berkaitan dengan jaminan hidup manusia di sini dan nanti. Spiritualitas manusia membutuhkan pemahaman yang lebih dalam terhadap langgam bahasa yang khas untuk mengungkap relasi yang khas dan sangat istimewa antara *Yang Ilahi* dan manusia di muka bumi. Identitas yang tertinggi

secara moral-etis tidak boleh disejajarkan dengan kondisi riil masyarakat dalam pergaulan sehari-hari. Masyarakat di desa-desa percaya bahwa ketika seseorang memakai bahasa yang tidak etis pada waktu melaksanakan sebuah ritus, bayarannya adalah malapetaka dan kutukan. Dengan demikian masyarakat pada konteks ritus selalu sangat hati-hati untuk memakai bahasa, dan ini berarti manusia tidak bisa berbicara kapan saja dan tentang apa saja ketika sedang terlibat dalam pelaksanaan sebuah ritus.

Seperti telah disampaikan, bahasa tidak dapat dipisahkan dari konteks budaya tertentu. Dalam arti tertentu pula bahasa ritus tidak boleh ditafsir terlepas dari gagang budaya tertentu dengan menggarisbawahi tuntutan etika yang berbasis pada landasan spiritual masyarakat setempat. Masyarakat Biboki (daerah penelitian penulis di Kabupaten Timor Tengah Utara, NTT) percaya bahwa harmoni dan kesejahteraan dalam masyarakat selalu berkaitan sangat erat dengan pelaksanaan ritus di tempat-tempat khusus dan istimewa: seperti rumah-rumah adat, di bawah pohon beringin di mana tertumpuk batu-batu plat dan altar kecil, atau di gunung-gunung batu. Langgam bahasa yang digunakan dalam ritus-ritus memiliki kekuatan spiritual bagi kehidupan bersama dalam masyarakat. Karena itu, warisan leluhur selalu mengingatkan para pemimpin ritus untuk melaksanakan acara-acara tersebut dengan hati-hati, lebih seksama, secara rinci mengikuti tuntutan etis-spiritual sistem bahasa yang cocok bagi konteks ritus.

Ritus adalah formulasi keterarahan sikap manusia terhadap Yang Ilahi (Wujud Tertinggi). Transformasi kepercayaan yang samar-samar akan Yang Ilahi kemudian dinyatakan dan terungkap dalam praktik peragaan ritus-ritus. Berarti ritus sebetulnya merupakan suatu pratanda tentang keyakinan samar-samar akan sebuah hidup setelah hidup di atas dunia. Keyakinan samar-samar ini lalu diperjelas oleh manusia ketika memakai bahasa untuk mengungkap rasa rindu, pikiran, perasaan, dan pelbagai pemahaman akan Yang Ilahi dalam kaitannya dengan kehidupan manusia yang lebih bermartabat.

Bahasa memegang peran sangat penting yakni untuk menyingkapkan keyakinan umat manusia tentang Wujud Tertinggi (juga peran para leluhur dan roh-roh halus) dan mengapresiasi hakikat manusia dan eksistensi Yang Tertinggi. Dalam upacara-upacara ritual, bahasa menjadi penting karena dengannya manusia mampu menjelaskan pelbagai peringkat pemahaman terhadap alasan terlaksananya ritus dalam bingkai kehidupan manusia sehari-hari seraya mengaitkannya dengan kehidupan para leluhur ketika untuk pertama kali melaksanakan ritus tersebut. Dalam bahasa ritus, realitas hari ini dan realitas kemarin, juga realitas hari esok, semuanya dimaknai dalam tanda dan simbol tertentu. Tanda dan simbol selalu dikaitkan dengan pemahaman masyarakat terhadap hal-hal fisiologis yang sudah ditetapkan berdasarkan konvensi lingkup sosial tertentu. Tanda-tanda fisiologis ini merupakan satu norma untuk menilai intensitas komunitas manusia hari ini, yang terpakai secara

rapih untuk menjalin hubungan dengan mereka yang telah tiada, dan bahkan dengan semua mereka yang bakal ada/lahir.

Bahasa ritus tidak pernah secara lengkap dipahami oleh manusia biasa. Lalu pertanyaan, mengapa kalau orang tidak mengerti, mereka toh ikut mengambil-bagian dalam perayaan-perayaan tersebut? Jawaban klasik yang penulis jumpai ber-kali-kali di antara orang-orang desa adalah *keterlibatan* dalam pelaksanaan ritus tidak terletak pada *pemahaman* akan struktur pelaksanaan ritus secara keseluruhan, melainkan datang dan hadir untuk *mengikuti* secara aktif, yakni melaksanakan secara pasif (tanpa mengerti) segala kegiatan di dalamnya. Yang terpenting dan sangat memegang peranan sentral adalah pemimpin ritus, yang harus memahami semua langgam dan sistem bahasa yang digunakan selama sebuah ritus ber-jalan.

## PENUTUP

Demikianlah sebuah uraian tentang peranan bahasa dalam kehidupan manusia sehari-hari, termasuk ketika terjadi sebuah perayaan ritus di antara orang-orang di desa-desa. Bahasa merupakan satu fenomena utama dalam menunjang kehidupan manusia di muka bumi. Dalam bahasa percakapan sehari-hari (*spoken language*) sebenarnya bukan saja terdapat – atau terdengar – suara atau melodi, tapi terdapat juga satu untaian relasi elementer antara: sentimen manusia, suara, dan nilai;

di mana sentimen yang adalah hasil pertemuan *sense-datum* dengan subyek terungkap dalam kualifikasi suara.

Bahasa bersifat arbitrer dan terbatas pada lingkungan tertentu berdasarkan konvensi para pendukungnya. Dan bahasa mengandalkan suatu interaksi yang human antara setiap anggota masyarakat dalam satu lingkup sosial, baik antara manusia dan sesama, maupun antara manusia dan Wujud Tertinggi, dan antara manusia dan sistem ekologi (*infra-human*). Pada bingkai membangun *networking*, bahasa merupakan sebuah *basic need* bagi setiap orang untuk menjalin dan membangun serta menyusun suatu interaksi yang lebih menarik dan pragmatis. Berarti segala permainan relasi dalam masyarakat itu baru mungkin berkat bantuan bahasa.

Akhir kata, mungkinkah seseorang berpikir atau memberikan suatu reaksi fisiologis apa saja (seperti senyum manis), andaikan tidak ada apa yang disebut bahasa? Tapi mungkin cukup pasti, bahwa titik tolak “proses berpikir” seseorang adalah bahasa, sehingga setiap reaksi fisiologis semacam apa saja baru bermakna apabila mengacu dan berlandas pada bahasa.

## BIBLIOGRAFI

Austin, J. L.

1970. *Philosophic Papers*. New York: Oxford University Press.

1970. *Sense and Sensibilia*. New York: Oxford University Press.

1971. *How To Do Things With Words*. New York: Oxford University Press.

Berybe H.

1984. "Sikap Etis Dalam Berbahasa: Suatu Persoalan", dalam *BASIS*, edisi bulan Mei.

Bloomfield L.

1957. *Language*. London: George Allen & Unwinn Ltd.

Ernst Cassirer.

1970. *An Essay On Man*. London: Yale University Press.

Eugene A. Nida and W. L. Wonderly.

1971. "Communication Roles of Language in Multilingual Societies", in W. H. Whitley (Ed.). *Language Use and Social Change*. Bungay: The Chauser Press.

Ferdinand de Saussure.

1974. *Course in General Linguistics*. Fontana: Williams Collins Sons and Co Ltd, Glasgow.

Fox, J. J.

1968. *The Rotinese: A Study of the Social Organization of an Eastern Indonesia people*. Oxford: Oxford University.

1971. A Rotinese Dynastic Genealogy: Structure and Event.  
In T. Beidelman (ed.) *The Translation of Culture*, pp. 37-77.  
London: Tavistock Press.
1974. Our Ancestors Spoke in Pairs: Rotinese Views of  
Language, Dialect, and Code. In R. J. S. Bauman (ed.)  
*Explorations in the Ethnography of Speaking*, pp. 65-85.  
Cambridge: Cambridge University Press.
1988. Chicken Bones and Buffalo Sinews, Verbal Frame and  
the Organization of Rotinese Mortuary Performances.  
In D.S. Moyer and J.M. Henry Claesen (eds.) *Time Past,  
Time Present, Time Future*, pp. 178-194. Dordrecht: Foris  
Publication Holland.
1997. *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on  
Austronesian Ideas of Locality*. Canberra: National Capital  
Printing.
- Gaarder, J.
1996. *Dunia Sophie, Sebuah Novel Filsafat*. Bandung: Penerbit  
Mizan
- Lewis, M. M.
1972. *Language Thought and Personality*. London: George G.  
Harrap & Co Ltd
- Levi-Strauss, C.
1958. *Anthropologie Structurale*, diindonesiakan oleh Ninik  
Rochani Sjams (2005), Yogyakarta: Kreasi Wacana
- Neonbasu, G.

2005. *We Seek Our Roots: The Oral Tradition of Biboki, West Timor.* PhD Thesis, Canberra: The Australian National University.
2011. *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor.* Switzerland: Academic Press Fribourg, Institut Anthropos
- Otto Frederich Bollnow.
1969. *Sprache und Erziehung.* Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag
- Otto Jesperson.
1954. "Sound Symbolism", and "The Original of Speech", dalam *Language Its Nature, Development and Origin.* London: George Allen & Unwinn Ltd
- Sumaryono, E.
1993. *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Penerbit Kanisius
- Trumble, B. (Ed.)
2003. *Reader's Digest Wordpower Dictionary.* New York: The Reader's Digest Association Limited.



# **STRATEGI BUDAYA ORANG ROTE DAN KISAH PENCIPTAAN**

**Pdt. Lintje H. Pelli, Ph.D.**

Berbicara tentang kebudayaan, tidak saja semata berbicara tentang kreativitas manusia yang nampak di mata, melainkan juga berbagai keyakinan yang ada dalam hati manusia. Salah satu hal pokok yang mau dikaji dalam tulisan ini adalah bagaimana Orang Rote mengemas kepercayaan tradisional dengan tanggapan mereka mengenai iman kepercayaan Kristen. Berikut akan dikaji dengan cermat bagaimana tanggapan Orang Rote ketika berhadapan dengan teks Kitab Suci. Ternyata ada strategi yang sangat indah untuk menanggapi Kitab Suci dalam pola pikir Orang Rote, yakni menggunakan bahasa dan kekayaan makna lokal untuk menanggapi iman Kristen agar lebih hidup dalam hati masyarakat (Ed).

## PERJUMPAAN INJIL DAN BUDAYA ROTE

Kedatangan Injil di pulau Rote telah membawa pengaruh besar pada berbagai relasi sosial dan budaya Rote. Sebagai agama mayoritas di Rote, Kekristenan menampakkan wujudnya dalam berbagai denominasi selain Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT) sebagai denominasi dari gereja arus utama (*mainstreaming church*). Pertumbuhan dan persebaran Kekristenan di Rote tidak dapat dilepaskan dari peran dan pengaruh kolonialisasi Belanda dan lembaga pekabaran Injil Belanda (*zending*). Namun perjumpaan antara Injil dan kebudayaan setempat pada awal kedatangan Injil di Rote tidak semulus dan semudah seperti pada akhir abad ke-19.

Pada awal kedatangan Injil ke Rote pada masa Ould Hollandsche Zending/OHZ (1614-1819) kebudayaan setempat dipandang sebagai kepercayaan animis, sebagai yang kafir, *halaik* atau *dinitiu*. Penghormatan dan kepercayaan terhadap leluhur dianggap sebagai praktik yang bertentangan dengan iman Kristen. Agama kafir adalah label yang dikenakan pada segala bentuk kepercayaan, tradisi, dan ritual setempat. Dalam penerjemahan Alkitab ke dalam bahasa Rote, kata 'setan' dipakai untuk menterjemahkan roh nenek moyang (*nitu*). Segala bentuk tradisi budaya pun dilarang termasuk *kebalai*, dan nyanyian-nyanyian dengan syair-syair tradisional yang dilakukan (*helo*) pada saat *kebalai* tersebut juga dilarang. Konsekuensinya, pada era tersebut orang Rote teralienasi dari

akar budayanya. Segala sesuatu yang berbau adat dianggap sebagai bertentangan dengan agama Kristen dan Injil.

Situasi pada masa OHZ sedikit mengalami perubahan pada menjelang akhir abad ke-19 pada masa *Indische Kerk* (1860-1942). Pada era ini perhatian terhadap budaya lokal mulai mendapat pertimbangan dan perhatian. Para misionaris yang datang ke Timor dan Rote pada era ini mulai memakai unsur-unsur budaya lokal dalam upaya pekabaran Injil. Sebagai ilustrasi, pada paroh terakhir dari masa OHZ, Pendeta Le Bruyn misionaris pertama dari lembaga zending Hervormd Belanda, Nederlands Zending Genootschap/NZG (1814-1860) yang datang ke pulau Timor pada tahun 1819 mulai menerjemahkan lagu-lagu pujian dari bahasa Belanda ke dalam bahasa Melayu. Kumpulan nyanyian tersebut kemudian dikenal dengan Tahlil, yang sebenarnya berasal dari bahasa Arab. Pada era ini paling tidak sudah mulai tampak adanya upaya mendekatkan berita Injil dengan kebudayaan setempat, walaupun masih dalam konteks yang terbatas.<sup>1</sup>

Di Rote sendiri pada era itu, dalam berbagai pertemuan dan ibadah gereja sebenarnya telah ada dorongan untuk menyanyikan pujian dan penerjemahkan Alkitab ke dalam

---

<sup>1</sup>Upaya ini kemudian diteruskan, misalkan di Timor. Misionaris dari NZG, Pendeta P. Middelkoop kemudian menerjemahkan Alkitab dan lagu-lagu pujian ke dalam bahasa Dawan (*Uab Meto*), yang telah didahului dengan mempelajari budaya dan tradisi setempat (Cooley 1976: 46).

bahasa Rote. Upaya ini kemudian terealisir pada tahun 1895 oleh Pendeta J.J. Le Grand yang berhasil memublikasikan terjemahan Injil Lukas dalam bahasa Rote (Cooley 1976: 45). Kesadaran untuk mempergunakan bahasa dan kebudayaan setempat nampaknya mulai tumbuh pada beberapa kalangan pendeta Belanda, sehingga upaya Le Grand ini memang dapat dipandang sebagai sebuah upaya peretasan dari perjumpaan Injil dan kebudayaan Rote secara lebih positif.

Memang tak dapat dipungkiri bahwa kedatangan Kekristenan di Rote pada derajat tertentu telah memelihara budaya setempat dan begitu pula sebaliknya, Kekristenan telah mewarnai komunikasi dan relasi-relasi sosial dalam masyarakat. Relasi yang bersifat dialektis ini dapat diamati dalam berbagai praktik sosial, budaya, dan telah menjadi cara hidup orang Rote. Misalkan, hampir di setiap kerajaan (*nusak*) di Rote memiliki silsilah/genealogi kerajaan. Menariknya, genealogi tersebut senantiasa berawal dengan tokoh Alkitab, yakni manusia pertama Adam, seperti yang terdapat pada genealogi kerajaan Termanu dan Thie, atau yang berawal dari Nuh seperti yang tampak pada silsilah keturunan raja-raja di Landu.

Begitu pula pengaruh Kekristenan masih dapat diamati dalam berbagai ritual, misalkan yang berkaitan dengan pertanian dan ritual siklus hidup ataupun dalam berbagai negosiasi yang berkaitan dengan pernikahan. Sebaliknya, pengaruh dan konsep dari budaya lokal nampak pula dalam lagu puji, doa-doa, konsep dan ide Trinitas, dan kisah penciptaan atau

karya keselamatan yang dikerjakan secara sempurna oleh Yesus Kristus. Konsep dan *worldview* orang Rote sangat kental dalam mengungkapkan konsep dan ide-ide teologis-alkitabiah tersebut di atas. Dalam kerangka itu pula tujuan saya di sini adalah memperlihatkan dialektika relasi Injil dan kebudayaan di mana elemen-elemen budaya lokal dipakai dalam mengungkapkan konsep alkitabiah seperti yang tampak dalam tuturan secara puitis yang memakai bahasa syair Rote (*bini*) tentang kisah penciptaan dunia dalam Kejadian 1-3.

Pengungkapan konsep-konsep Yudeo-Kristiani dalam *milleu* orang Rote diimplementasikan dalam berbagai aspek dari budaya Rote. Ungkapan yang dipakai dalam bentuk bahasa *bini* Rote dipakai untuk mengartikan berbagai konsep dan makna alkitabiah yang berjarak dari budaya Rote. Ekspresi yang diungkapkan dalam bentuk *bini-bini* ini, dipergunakan dalam khutbah, lagu, doa dan tata liturgis dalam kebaktian, dan senantiasa merupakan suatu ekspresi berpasangan (*dyadic set*) yang memiliki bentuk paralelisme yang ketat (Fox 1971: 1, 1988: 1-2, 1997). Bahasa *bini* ini sangat berbeda dengan ungkapan bahasa sehari-hari. Ciri utamanya adalah bentuknya yang puitis dan karena itu memiliki makna simbolik yang kental dan sangat metaforik. Penuturnya disebut *manahelo* (sang penyair). Kehebatan seorang *manahelo* dapat diukur antara lain dari kemampuannya dalam mengungkapkan pasangan kata majemuk secara tepat, yang mampu membawakan tuturan sakral, serta memiliki kreativitas untuk mengungkapkan *bini* sesuai dengan konteks dan situasi yang ada.

Dalam pengalaman penelitian penulis selama satu tahun di wilayah eks-nusak Landu dan Ringgou di Kecamatan Rote Timur, serta perjumpaan dengan beberapa *manahelo* dari eks-nusak Bilba, Termanu, Talae, Dengka, dan Thie, seorang *manahelo* juga terkadang adalah majelis/penatua (*pentua*) atau malahan penanggung jawab (*bapa penanggong*) gereja. Tetapi tidak selalu seorang majelis otomatis adalah seorang *manahelo*, walaupun ia dapat mengungkapkan renungan atau doa-doanya dalam bahasa *bini*. Perlu pula ditekankan di sini bahwa penggunaan bahasa *bini* di lingkungan gereja hanya terbatas pada lingkungan GMIT saja, dan tidak pada gereja-gereja dari denominasi lain, seperti yang beraliran Pentakostal, Bethel, Musafir, atau Reformasi yang juga banyak terdapat dalam wilayah-wilayah tersebut di atas.

## PERJUMPAAN AGAMA DAN KEBUDAYAAN

Tema perjumpaan agama dan kebudayaan telah menjadi minat studi para teolog, antropolog ataupun mereka yang manaruh minat pada studi agama-agama. Ada pendekatan dan metode yang berbeda untuk menjawab perjumpaan ini. Para teolog dan antropolog mengambarkan relasi agama dan kebudayaan lewat berbagai istilah seperti sinkretisme, akulturasi, enkulturasasi hibridisasi agama-agama, vernakulasisasi, dan kontekstualisasi.

Richard Werbner (1994) seorang antropolog yang melaku-

kan studi pada masyarakat di Afrika berpendapat bahwa istilah sinkretisme memiliki konotasi peyoratif dan kontroversial. Pandangan Werbner ini juga didukung oleh Steward dan Shaw (1994) yang mengatakan bahwa garis demarkasi antara agama dan kebudayaan itu sebenarnya bersifat temporer karena istilah religi (*religion*) itu sendiri merupakan sebuah konstruksi dari kategori-kategori Kekristenan di Barat yang mungkin tidak relevan dengan konteks historis budaya lain. Lebih lanjut Talal Asad (1993) seorang antropolog yang memperoleh training di United Kingdom, juga memiliki argumen senada bahwa pengertian agama itu sendiri sarat dengan konsep dan tradisi dari peradaban Barat modern yang sekular, sehingga sangat berisiko apabila konsep-konsep tersebut dianggap sebagai normatif ketika bersinggungan dengan tradisi lain, seperti misalnya tradisi Islam (Asad 1993: 1).

Di kalangan teolog Kristen (Katholik dan Protestan) sendiri istilah inkulturasi, indigenisasi, dan kontekstualisasi lebih sering dipakai untuk menggambarkan relasi perjumpaan agama dan kebudayaan. Menurut Eric Wolf (2002: 168-169) inkulturasi merupakan adaptasi Kekristenan terhadap konsep-konsep lokal (*indigenous*), namun upaya itu sering datang dari perspektif para teolog ataupun misionaris. Selanjutnya istilah kontekstualisasi lebih memberi ruang pada interaksi timbal balik antara agama dan kebudayaan. Istilah kemudian dimaknai sebagai yang tidak memiliki muatan yang elitis, yakni pendekatan yang bersifat atas-bawah (*top-down*), melainkan

sebuah penekanan pada pendekatan yang lebih bersifat bawah-atas (*bottom-up*). Untuk itu di bawah ini penulis mencoba membangun konsep teologia kontekstual dalam berbagai diskursus yang telah dibuat oleh beberapa teolog, baik Katholik maupun Protestan.

## DISKURSUS TEOLOGI KONTEKSTUAL

S. B Bevans dalam bukunya *Models of Contextual Theology* (1992) mendefenisikan teologi kontekstual sebagai:

Sebuah metode berteologia yang mempertanggung-jawabkan pesan Injil dan tradisi iman orang percaya serta kebudayaan dan perubahan sosial dari budaya setempat. Empat elemen ini yakni, Injil, tradisi iman, kebudayaan dan perubahan sosial merupakan elemen fundamental dalam mengembangkan sebuah teologi kontekstual, namun rupa-rupanya beberapa orang telah membuat penekanan yang berbeda terhadap elemen-elemen yang ada (Bevans 1992:1).

Bertolak dari defenisi di atas, dalam wacana teologi kontekstual paling tidak ada lima model yang telah dikedepankan oleh banyak ahli termasuk Bevans sendiri (Anderson 1978, Bevans 1992, Dulles 1995 dan Bartle 2001). Model-model itu antara lain adalah model penerjemahan, model antropolog, model praxis, model transendental dan model sintesa.

Model penerjemahan (*translational*) menekankan penerjemahan pesan Injil yang bertolak dari sudut pandang sang misionaris atau budaya Barat ke dalam budaya dan bahasa setempat. Model ini mengklaim bisa menghadirkan sebuah komunikasi yang efektif sambil tetap mempertahankan pesan asli Injil. Pra-andaian utama dari model ini adalah bahwa Injil itu sendiri merupakan ‘budaya unggul’ (*supra-culture*) dan nilai inti dari nilai-nilai yang ada.

Sebaliknya model antropologi memakai pendekatan yang berlawanan dengan model pertama, yakni sebuah diskursus yang berangkat pertama dari pemahaman akan budaya lokal, kemudian mempertimbangkan pesan-pesan alkitabiah. Karakteristik utama dari model ini berawal dari sebuah perspektif yang lebih positif terhadap budaya lokal dan perspektif kaum awam.

Model ketiga, model praxis cenderung lebih peduli pada konteks perubahan sosial-politik yang terjadi dalam masyarakat. Fokus model ini terletak pada konsep pembebasan (*liberation*) dan transformasi. Pesan Injil maupun budaya setempat bukan menjadi titik fokus dari model ini, melainkan praxis perubahan sosial-politik dalam masyarakat.

Model keempat, model transcendental menekankan pengalaman individual dalam pengalaman perjumpaan dengan pernyataan Allah. Model ini memiliki penekanan pada pergumulan iman individu dalam sebuah komunitas kultural tertentu ketika berhadapan dengan nilai-nilai global dan universal.

Model kelima adalah model sintesa, merupakan kombinasi dan jalan tengah dari model penerjemahan dan model antropologi di mana Injil dan kebudayaan mendapat perhatian yang berimbang. Ciri utama dari model ini adalah dialog yang berkelanjutan dari para teolog yang memiliki wawasan biblis dan tradisi gereja dengan kaum awam. Teologi yang dikembangkan dengan pendekatan ini selalu mencoba mempertahankan pesan Injil dan warisan pengalaman iman orang percaya, namun pada saat yang sama mengakui pula peran utama dari kebudayaan sebagai *setting* dari teologi yang akan dikembangkan. Tentu unsur-unsur yang positif dan membangun dalam budaya lokal perlu dipertahankan, sedangkan unsur yang negatif dapat diabaikan.

Bertolak dari diskursus yang telah dibangun ini, di bawah ini penulis mengedepankan sebuah contoh dari upaya kontekstualisasi yang telah dilakukan oleh orang Rote dengan memakai media budaya lokal, yakni bahasa *bini* dalam mengekspresikan pesan alkitabiah, yakni Kisah Penciptaan dalam Kejadian 1-3. Upaya ini merupakan sebuah pendekatan yang berangkat dari praxis kaum awam untuk memahami pesan Injil serta memaknainya sesuai konteks budaya yang akrab dengan dirinya, sehingga ini merupakan sebuah model berteologi dari bawah ke atas (*bottom-up*) dan bukan upaya para elit teologia.

## EKSPRESI PUITIS DALAM BINI DARI KISAH PENCIPTAAN

Keseluruhan kisah penciptaan dalam bahasa *bini* ini dituturkan oleh seorang *manahelo* dari lokasi penelitian penulis di desa Sotimori-Landu, bapak J. Iu. *Bini* ini direkam dalam rangkaian seri rekaman bahasa ritual Rote sebagai bagian dari the Australian Linkage Research (ARC), sebuah proyek penelitian bahasa ritual Prof. Dr. James J. Fox dari the Australian National University (ANU), Canberra. Rekamannya berlangsung di Bali pada tahun 2007. Sang penyair (*manahelo*), yang juga seorang majelis gereja, melukiskan Kisah Penciptaan seperti yang terdapat dalam Kejadian 1-3, dengan mempergunakan berbagai ungkapan dan ekspresi kultural setempat terhadap beberapa elemen penting dalam kisah ini. Elemen-elemen tersebut menarik untuk dianalisa karena konsep-konsep kulturalnya memiliki perbedaan mendasar dengan konsep biblis yang sangat sarat dengan muatan konsep-konsep Yudeo-Kristiani.

Penulis tidak akan membahas keseluruhan kisah, namun hanya akan dijelaskan beberapa elemen dari kisah Penciptaan tersebut antara lain, pertama, berkaitan dengan Taman Eden dan pohon pengetahuan baik dan jahat. Kemudian berturut-turut mengenai penciptaan manusia pertama, Adam dan Hawa, lalu pencobaan dan ketidaktaatan manusia, dan yang terakhir penghukuman kepada manusia. Sebenarnya masih ada elemen lainnya, namun keempat elemen ini memiliki

banyak kontras antara konsep biblis dan budaya lokal, sehingga dapat dijadikan contoh dari sebuah model kontekstualisasi dari bawah (Pellu 2008: 268).

## 1. Taman Eden dan Pohon Pengetahuan Baik dan Jahat

| Versi Alkitab  | Versi Bini Rote   | Terjemahan   |
|--|---|--|
| Kejadian 2:15<br>Tuhan Allah mengambil manusia itu dan menempatkannya dalam taman Eden untuk mengusahakan dan memelihara taman itu.  | De losa dua leo ma iku rai mamana si seu ma so'e dode, de hi'a boe setele ma eki fo na ta dale.   | Dan keduanya tinggal dan berdiam pada tempat di mana hanya gunting lalu jahit, serta timba lalu masak; jadi tertawalah dengan sukacita dan bersoraklah dengan senang.  |
| Ayat 16-17<br>Lalu Tuhan Allah memberi perintah ini kepada manusia: "Semua pohon dalam taman ini boleh kau makan buahnya dengan bebas. Tetapi pohon pengetahuan tentang yang baik dan jahat itu, janganlah kau makan buahnya, sebab pada hari engkau memakannya pastilah engkau mati." | Boema Tou Mana Adu Lai ma Tate Mana Sura Poi ana hara no heke ne ma dasi no bara tada. De basa-basa hata mai oka ma nai dea dale ia bole upa tesa tei ma minu a tama dale a, te noi ai esa nai oka talada nai ia nadie ai pala Keka ma batu ndilu Ndao, boso tai lima ma ei na neu. De fai bea o tai lima ma neu, ho dua kemi upa sama-sama ma mia sama-sama sono neu ko fai esa na ndia ma ledo dua nai na te lu mata mori ma pinu idu o dadi. | Kemudian Sang Pencipta Langit dan Sang Perancang Atas bersabda dengan suara bernada larangan dan perintah bahwa semua yang ada dalam taman dan kebun ini boleh kamu makan dan minum sampai puas, tetapi ada sebuah pohon yang berada di tengah taman itu yang bernama pohon peraturan Keka dan batu ukuran Ndao janganlah mengulurkan tanganmu dan dekatkan kakimu, sebab pada saat kamu menjamahnya supaya kamu makan dan minum, maka pada saatnya akan terjadi ratapan dan tangisan. |

Sebenarnya dalam ayat 15 manusia itu baru seorang diri, namun dalam versi *bini*-nya manusia yang dimaksud bukan saja Adam, melainkan juga Hawa, yang terekspresi dengan kata dua, yakni keduanya. Taman Eden digambarkan sebagai tempat yang nyaman dan penuh kelimpahan, di mana hanya orang tinggal menggunting lalu menjahit (*si seu*) dan timba lalu masak (*so'e dode*). Metafora ini mengindikasikan bahwa pakaian dan makanan melimpah di sana. Menghasilkan pakaian dan makanan bagi orang Rote adalah sebuah proses panjang dan melelahkan. Di taman itu, orang tidak perlu lagi menanam kapas, memintalnya menjadi benang, mengikat, mewarnai lalu mulai bersiap untuk menenun. Segala sesuatu sudah tersedia, tinggal menggunting kain lalu menjahit.

Demikian pula dengan makanan, semuanya sudah tersedia. Bekerja dan berlelah di sawah atau ladang yang diawali dengan menabur/menanam, menyiangi rumput sampai panen, lalu menumbuknya menjadi beras sudah tidak diperlukan lagi. Dari sini tampak sekali ekspresi kultural dan kebiasaan setempat menjadi acuan dari pemaknaan orang Rote terhadap Taman Eden yang terkesan netral. Kemudian sebagai konsekuensi logis akibat ketidaktaatan dan pemberontakan manusia, mereka kemudian diusir dari tempat yang berkelimpahan itu, dan kemudian kerja keras menjadi bagian dari kehidupan.

Pohon pengetahuan baik dan jahat itu digambarkan dengan bantuan ekspresi lokal sebagai *ai pala keka//batu ndilu ndao* atau kayu penghukuman dan batu pengukuran. Dalam

bahasa *bini* kayu selalu memiliki pararel dengan batu (*ai//batu*). Dalam tradisi merencah sawah, petani selalu menggunakan ranting dari pohon untuk menertibkan kerbau agar berjalan sesuai dengan jalur yang benar. Jadi dalam konteks orang Rote, pohon pengetahuan diartikan sebagai pohon yang dapat memberi pengajaran, pengaturan, dan penghukuman.

Selanjutnya dalam versi *bini* ditambahkan unsur lokal yakni menjulurkan tangan dan mendekatkan kaki (*tai lima//kani ei*) untuk mejamah buah itu sebelum memakan, yang tidak terdapat dalam versi Alkitab. Dari sini sangat jelas adaptasi budaya dan kebiasaan lokal pada unsur Yudeo-Kristiani yang sudah dianggap final.

## 2. Penciptaan Manusia Pertama, Adam dan Hawa

| Versi Alkitab   | Versi Bahasa Bini  | Terjemahan   |
|---|--|--|
| Kejadian 2:18   |  |  |
| Tidak baik manusia itu seorang diri saja.   | Tehu tou a kise apa ma tate a mesa manu.   | Tetapi lelaki itu sendirian bak kerbau dan perjaka itu terasing layaknya ayam.   |
| Ayat 21   |  |  |
| Lalu Tuhan Allah membuat manusia itu tertidur nyenyak; ketika ia tidur, Tuhan Allah mengambil salah satu rusuk dari padanya, lalu menutup tempat itu dengan daging. | Boema Adam suku dodoko lakan ma ana peu ailunu lima. Boema Tou Mana Adu Lai ma Tate Mana Sura Poi neu leo de ha na Adam usu kise na. | Kemudian Adam tidur dengan berbantalkan tangannya. Kemudian Sang Pencipta Langit dan Sang Perancang Atas, pergi dan mengambil tulang rusuk Adam. |

### Ayat 22

Dan dari rusuk yang diambil Tuhan Allah dari manusia itu dibangun-Nya lah seorang perempuan lalu dibawa-Nya kepada manusia itu.

Boema adu na neu lahenda ma tao na leo hataholi, boema mon nai Adam neu.

Kemudian ia menjadikan manusia dan membawanya kepada Adam.

### Ayat 23

Lalu berkatalah manusia itu: "Inilah dia, tulang dari tulangku dan daging dari dagingku. Ia akan dinamai perempuan sebab ia diambil dari laki-laki."

De neu de nahara ma nadasi, nai ia nana hu nata ndia na so ma ndana nasarai ndia so.

Dan pergilah ia dan berkata, inilah dia pokok akarmu yang sebenarnya dan cabang yang tepat tempatmu bersandar.

### Ayat 24

Sebab itu seorang laki-laki akan meninggalkan ayahnya dan ibunya dan bersatu dengan istrinya, sehingga keduanya menjadi satu daging.

Dadi neu sao uma a leo ma mori neu mo tu lo a leo.

Jadikanlah dia sebagai istri dalam rumahmu dan tumbuhkanlah dia menjadi pasangan pada kediamanmu.

Sebelum Hawa diciptakan, Adam digambarkan sendirian bak kerbau dan ayam yang kesepian. 'Kerbau tunggal dan ayam yang sendirian' (*kise apa ma mesa manu*) adalah padanan kata dan metafor standar dalam bahasa *bini* untuk menggambarkan

kan ketiadaan teman. Ada perubahan penekanan dari bahasa alkitab, dalam versi *bini*, penekanan ‘tidak baik’ menjadi tak tampak, sebaliknya dalam versi *bini*, kesendirian itu yang lebih mendapat penekanan dan diungkapkan secara lebih puitis.

Kemudian, setelah Hawa diciptakan, kembali konsep kultural orang Rote menggantikan ide biblis seperti yang tampak pada ayat 23. Hawa sebagai perempuan dan istri digambarkan dengan sebuah metafor botani yang memang hidup dalam masyarakat Rote, sebagai ‘pokok akar yang tepat dan cabang tempat bersandar’ (*hu na ta ndia//ndana nasara*). Idiom botanik yang digunakan itu telah tertanam dalam konsep kultural orang Rote (Fox 1971, 1980, 1989). Orang Rote menempatkan perempuan sebagai akar yang memberi kehidupan dan pohon untuk mendapatkan perlindungan serta rasa aman terlindung di bawah rindang naungannya (*leo*). Konsep Yudeo-Kristiani ‘tulang dari tulangku, dan daging dari dagingku’ (ayat 23) dalam interpretasi orang Rote berubah dan disesuaikan dengan konsep budaya dan telah menjadi filosofi kehidupan. Pihak perempuan atau pemberi istri (*wife-givers*) adalah pihak pemberi kehidupan dalam keluarga, klan (*leo*), atau marga; pihak ini dianggap sebagai akar (*huk*) bagi cabang-cabang (*ndana*) dan ranting-ranting yang rimbun di mana semua rumpun keluarga bersatu (*leo*). Hal ini menjadi lebih jelas pada saat pelaksanaan kewajiban untuk membayar belis atau semacam kompensasi kepada pihak saudara laki-laki mama (*to'o huk*) atau saudara laki-laki nenek (*bei huk*) dalam negosiasi perkawinan dan pada saat penguburan seseorang.

### 3. Pencobaan dan Ketidaktaatan Manusia

| Versi Alkitab   | Versi Bahasa Bini   | Terjemahan  |
|---|---|---|
| <p>Kejadian 3:4-5</p> <p>Tetapi ular itu berkata kepada perempuan itu: "Sekali-kali kamu tidak akan mati.</p> <p>Tetapi Allah mengetahui bahwa pada waktu kamu memakannya matamu akan terbuka, dan kamu akan menjadi seperti Allah, tahu tentang yang baik dan yang jahat."</p> | <p>Boema meke ana selu dasi a neu ma lole hara a nei, nai kalau emi dua mia, don neu ko dadi masafali ao ma mori masafali ao, ma mori masadua ao dadi neu Tou Mana Sura Poi ma Tate Mana Adu Lai.</p> | <p>Kemudian ular itu merendahkan suaranya lagi dan memaniskan nadanya katanya: jika engkau berdua makan maka tubuhmu akan berubah dan engkau menjadi seperti Sang Pencipta Langit dan Sang Perancang Atas .</p>             |
| <p>Ayat 6</p> <p>Perempuan itu melihat, bahwa buah pohon itu baik untuk dimakan.... Lalu ia mengambil dari buahnya dan dimakannya dan diberikan juga kepada suaminya yang bersama-sama dengan dia, dan suaminya pun memakannya.</p>   | <p>De dua mo na lena lima ma kani do seluk ein. Ra ra lain boa de lain boa balahoe, de boa lusu balahoe, upa nala poin de petu ma lendu.</p>  | <p>Dan kemudian keduanya menjulurkan tanganya dan mendekatkan kakinya. Lalu keduanya memakan buah, buah langit yang lembut dan buah muda yang ranum, keduanya memakan buah yang dari atas, buah yang lembut dan bernas.</p> |

Dalam babak pencobaan ini terdapat perbedaan mendasar pada ide biblis bahwa perempuan/Hawa itulah yang pertama dicobai dan jatuh dalam dosa, dan kemudian buah itu pun diberikan kepada suaminya (ayat 6). Dalam konsep orang Rote, tidak dikenal tahapan seperti itu. Sebaliknya yang tampak adalah bahwa sejak awal kedua-duanya bersama-sama menjamah buah itu, sehingga tidak ada saling menyalahkan seperti yang tampak dalam konsep alkitabiah terutama ketika Adam menyalahkan Tuhan karena telah menempatkan perempuan itu dan memberinya buah itu untuk dimakan (Kejadian 3:12). Akibatnya, perempuan dianggap sebagai penyebab pertama manusia jatuh dalam dosa. Konsekuensi dari pemanahaman semacam ini memberi semacam pbenaran terhadap penindasan dan kekerasan terhadap perempuan bahwa ia patut dihukum, dikutuk, dilecehkan, dieksplorasi, karena dia adalah penyebab pertama manusia jatuh dalam dosa. Celakanya, pandangan naif dan dangkal seperti ini terkadang dibenarkan juga oleh ajaran gereja.

Dua simbolisme yang kuat tertanam dalam konsep berpikir orang Rote secara otomatis muncul ketika sang *manahelo* menuturkan babak ini. Jatuh dalam dosa yang secara simbolis diungkapkan dengan ‘makan buah’ adalah tindakan bersama, dan bukan berawal dari tindakan seorang Hawa sendirian. Akibatnya, tidak ada saling menyalahkan dan tudigan siapa sumber dosa pertama, sehingga hukuman dosa yang jatuh ke atas keduanya juga merupakan konsekuensi dari tindakan bersama.

#### 4. Penghukuman atas Adam dan Hawa

| Versi Alkitab   | Versi Bahasa Bini   | Terjemahan   |
|---|---|--|
| Ayat 16a<br>FirmanNya kepada perempuan itu:<br>"Susah payahmu waktu mengandung akan Kubuat sangat banyak; dengan kesakitan engkau akan melahirkan anakmu..."  | Hawa mairu fo no totoka ma no tata.<br>No lu mata ma no pinu idu. Boki dan lae no tei hedi ma dale susa   | Hawa hamil dengan susah dan sengsara. Dengan linangan air mata dan tangisan. Melahirkan dan memperanakan dengan perut kesakitan dan berusah hati.  |
| Ayat 17b-19a<br>Dengan bersusah payah engkau akan mencari rezeki dari tanah, seumur hidupmu, semak duri dan rumput duri yang akan dihasilkannya bagimu..., dengan berpeluh engkau akan mencari makananmu... | Leo na boe leo Adam, mulai neme fai ia dale mai tuka ma saka noi ma tao nai nura lasi ma nai pia le, <b><i>ladi basa-basa unu laka sosoru</i></b> , de ma titi, besa ko nana hapu dadai mala untuk tao neu masoda na. | Juga terhadap Adam, mulai dari saat ini, engkau akan mencari dan bekerja dari dalam semak dan hutan dan pada batu-batu karang, menyadap lontar sampai letih lututmu, darahmu bercucuran, barulah engkau mendapatkan yang bercukupan untuk kehidupanmu. |

Penghukuman terhadap Hawa dalam versi orang Rote tidak terlalu berbeda dengan konsep Alkitab. Namun yang menarik untuk dikomentari adalah hukuman terhadap Adam. Dalam

versi bahasa *bini*, Adam dihukum untuk menghidupi dirinya dengan melakukan pekerjaan seperti layaknya laki-laki Rote. Di sini Adam telah mengalami kontekstualisasi. Adam dalam budaya Rote adalah seorang pekerja keras sebagai penyadap lontar yang berlelah memanjat pohon, bahkan harus berpeluh darah, bukan saja keringat, untuk mendapatkan makanan yang berkecukupan demi diri dan keluarganya.

Lontar sebagai sumber hidup, sumber makanan dan minuman orang Rote, terekspresi dalam *bini*. Para pria Rote menyadap lontar sejak matahari hampir terbit, dan dilanjutkan pada sore harinya. Memanjat pohon lontar cukup melelahkan. Itu adalah pekerjaan warisan yang telah dilakukan oleh orang Rote dan Orang Sabu sebagai sumber utama makanan dan minuman. Tanpa ada lelaki yang menyadap lontar mustahil makanan dan minuman dapat tersedia bagi keluarga. Kelangsungan hidup keluarga dan harga diri seorang pria Rote dapat diukur dari jumlah pohon lontar yang disadapnya. Semakin banyak lontar yang disadap, semakin terjamin keluarganya dan terpandang dalam masyarakat. Nira (*tua oe*) yang dikumpulkan kemudian dimasak menjadi gula (*tua nasu*) dan disimpan, ditukar atau dijual. Orang Rote dapat bertahan hidup hanya dengan minum gula lontar, sehingga oleh seorang peneliti Belanda, orang Rote dikenal sebagai "bukan pemakan beras" (*non-eating rice people*).

Transformasi Adam dari konsep Yudeo-Kristiani ke dalam konsep berpikir orang Rote sangat dapat dimaklumi, karena

karakter seorang lelaki Rote adalah seperti itu adanya. Tidak ada jarak kultural antara Adam dalam versi *bini*. Sebaliknya, konsep kultural setempat dipakai untuk menterjemahkan bahasa Alkitab. Pekerjaan Adam di Rote adalah sebagai seorang penyadap lontar dan gembala. Sejak kecil seorang pria Rote telah diajar dan diarahkan untuk dapat menyadap lontar, selain bekerja sebagai gembala kambing, domba yang harus menerobos semak belukar (*lasi nura*). Seorang pria Rote dapat melakukan berbagai pekerjaan, tetapi keunikan sebagai penyadap lontar merupakan warisan nenek moyang, dan telah menjadi sumber kelangsungan hidup orang Rote sejak dahulu.

## KESIMPULAN

Perjumpaan Injil dan budaya Rote telah melewati sejarah panjang, baik berupa tindakan penolakan, maupun upaya adopsi dan adaptasi konsep kultural orang Rote. Sebuah upaya ber-teologi bisa saja datang dari bawah, dari jemaat sebagai basis dan akar. Teologi semacam itu merupakan sebuah upaya kontekstualisasi yang non-elitis, karena berangkat dari pengalaman dan filosofi hidup yang dekat dengan masyarakat.

Dalam narasi Penciptaan dalam versi bahasa *bini*, sangat gamblang penggunaan idiom dan metafor kultural orang Rote. Konsep-konsep biblis ditransformasi dalam alam berpikir yang telah menjadi tradisi. Kearifan lokal dipakai untuk mengungkapkan konsep Yudeo-Kristiani yang juga memiliki muatan

kulturalnya. Kearifan lokal itu menjadi lebih hidup, karena sang *manahelo* memahaminya dengan baik dan mengekspresikannya dengan benar. Menurut hemat penulis, kearifan itu tidak lebih rendah kualitasnya dari konsep biblis, sebaliknya telah membantu warga jemaat untuk dapat memahami kerygma Injil secara lebih dekat, karena sesuai dengan konsep kultural yang dipahaminya. Upaya kontekstualisasi semacam ini perlu didukung dan diberi ruang dalam upaya berteologi, baik dari jemaat maupun oleh para elit teologia.

## BIBLIOGRAFI

- Adams, D. J. (1987) *Cross-Cultural Theology: Western Reflections in Asia*. Atlanta: John Knox Press.
- Anderson, G. H. (ed.) (1976) *Asian Voices in Christian Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Book.
- Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. London: The Johns Hopkins University Press.
- Bartle, N. (2001) *Developing a Contextual Theology in Melanesia with Reference to Death, Witchcraft and the Spirit World*. Unpublished Ph.D. Thesis. E. Stanley Jones School of World Mission and Evangelism. Wilmore, Kentucky: Asbury Theological Seminary.
- Bevans, S. B. (1992) *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Dulles, A. (1995) *The Craft of Theology: From Symbol to System*. New York: Crossroad.
- Cooley, F. (1976) *Benih Yang Tumbuh XI*. Ende: Percetakan Arnoldus.
- Fabella, V. (ed.) (1980) *Asian's Struggle for Full Humanity*. New York: Orbis Book, Maryknoll.
- Fox, J. J. (1971a) Sister's Child as Plant Metaphors in an Idiom Consanguinity. In R. Needham (ed.) *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistok.
- Fox, J. J. (1971b) A Rotinese Dynastic Genealogy: Structure and Event. In T.O. Beidelman (ed.) *The Translation of Culture*. London: Tavistock.

- Fox, J. J. (1971c) Semantic Parallelism in Rotinese Ritual Language. *Bijdragen tot de Taal- Land-en Volkenkunde*, 127, pp. 215-55.
- Fox, J. J. (1973) On Bad Death and the Left Hand: a Study of Rotinese Symbolic Inversion. In R. Needham (ed.) *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fox, J. J. (1975) On Binary Categories and Primary Symbols: Some Rotinese Perspectives. In R. Willis (ed.) *The Interpretation of Symbolism*. London: Malaby Press.
- Fox, J. J. (1977) *Harvest of the Palm: Ecological Change in Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fox, J. J. (1980) Models and Metaphors: Comparative Research in Eastern Indonesia. In J.J. Fox (ed.) *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fox, J. J. (1982) The Rotinese Chotbah as a Linguistic Performance. In Amran Halim, L. Corrington and S. A. Wurm (eds.) *The Third International Conference on Austronesian Linguistics*. Vol. 3, pp. 311-318.
- Fox, J. J. (1983) Adam and Eve on the Island of Roti. In *Indonesia*, Vol.36: 15-23. pp.15-23
- Fox, J. J. (ed.) (1988a) *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Language of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fox, J. J. (1988b) Chicken Bones and Buffalo Sinews: Verbal Frames and the Organization of Rotinese Mortuary Performances. In D. S. Moyer and H. J. M. Claessen (eds.) *Time Past, Time Present, Time Future: Perspectives on Indonesian Culture. Essays in Honour of Professor P.E. de Josselin de Jong*. Dordrecht: Foris Publication.
- Fox, J. J. (1989) Category and Compliment: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia. In D. Maybury-Lewis and U. Almagor (eds.) *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Pellu, Lintje H. (2008) *A Domain United, a Domain Divided: An Ethnographic Study of Social Relations and Social Change among the People of Landu, East Rote, Eastern Indonesia*. Thesis Ph.D. yang tidak dipublikasikan. Canberra: The Australian National University.
- Werbner, R. (1994) Afterword. In C. Stewart and R. Shaw (eds.) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge.
- Wolf, Eric R. (2002) The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. In M. Lambek (ed.) *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.



# AMU HAWU

## BANGUNAN BERPERSPEKTIF

## GENDER

(Pada Masyarakat Sabu)

**Pdt. Paoina Ngefak-Bara Pa, S.Th.**

### CATATAN AWAL

Rumah adalah kebutuhan pokok manusia. Masyarakat Sabu telah memenuhi kebutuhan tersebut dengan membangun tempat tinggal yang disebut *Ammu*. Ammu kemungkinan berasal dari dua suku kata 'ya' dan 'mu' (ya = saya dan mu = kamu) atau 'ya nga au' (saya dan engkau).

Rumah tradisional Sabu oleh masyarakat dinamakan *ammu dari Hawu*. *Ammu* artinya rumah. *Hawu* adalah nama penemu pertama Pulau Sabu. Karena *Hawu* penemu pertama, pulau itu disebut *rai Hawu* (tanah Hawu). Nama *Hawu* menjadi istilah yang sangat berpengaruh, terutama dalam pemaknaan

identitas politik, sosial budaya, ekologi, bahasa, dan keturunan. Nama *Hawu* sekaligus menjadi “hak paten” untuk menjaga identitas orang Sabu dalam perjumpaan dengan budaya luar sebagaimana terlihat dalam istilah-istilah seperti *ei Hawu* (sarung Hawu), *donahu Hawu* (gula Hawu), *tudi Hawu* (pisau Hawu), *hiji Hawu* (selimut laki-laki Hawu), *koa Hawu* (perahu Hawu), *kii Hawu* (kambing Hawu), dan *terae Hawu* (jagung Hawu). Nama *Hawu* menjadi istilah kunci untuk membedakan segala produk asli *rai Hawu* dari segala sesuatu yang datang dari luar yang disebut dengan istilah *J'awa*, misalnya sebagaimana nampak dalam beberapa contoh ini: *li Hawu*<sup>1</sup> (bahasa Hawu) vs *li J'awa* (bahasa luar/asing), *do Hawu* (orang Hawu) vs *do J'awa* (orang asing), *bani Hawu* (perempuan Hawu) vs *bani J'awa* (perempuan asing).

## AMU HAWU: SEBUAH PERAHU TERTUTUP

*Amu Hawu* merupakan sebuah konstruksi dari pengalaman intelektual kolektif yang kaya dengan makna sosial, religius, kesetaraan dan seni yang luar biasa. *Amu* mempunyai dua bentuk: berleher yang disebut *amu rau koko*, dan yang tanpa leher/biasa. Selain itu, *amu Hawu* dapat dipandang berbentuk

---

<sup>1</sup>*Li Hawu* selalu diakhiri dengan huruf hidup karena itu sulit bagi orang Sabu mengucapkan kata yang diakhiri konsonan.

perahu terbalik.<sup>2</sup> Banyak orang menerima pandangan ini sebab *kani*, yaitu kayu pengalas bagian bawah perahu, terletak di atas rumah. Tapi saya mengamatinya sebagai perahu yang ditutup untuk melindungi penghuni perahu dalam pelayaran, sebab tiang-tiang layarnya berdiri ke atas. Bila dilihat dari dalam rumah, bentuknya benar-benar ibarat sebuah perahu dengan bagian-bagian seperti haluan-buritan dan tiang-tiang layar, baik di haluan maupun buritan.

Alasan mengapa rumah tersebut berbentuk perahu tertutup/terbalik kurang diketahui, sebab belum ada studi untuk menggali filosofi yang terkandung di dalamnya.<sup>3</sup> Mungkinkah *amu Hawu* merupakan representasi dari sebuah pulau kecil, yaitu *rai Hawu* yang berada di tengah lautan luas dengan keganasannya yang dapat membalik ataupun menutup pulau itu dengan segala isinya? Atau mungkinkah ia representasi dari sebuah pulau tanpa gunung, sehingga rentan terhadap angin barat dan angin timur yang membuat air laut sewaktu-waktu mengamuk bersama ombak yang dahsyat? Pada saat itu air laut akan menutup seluruh pantai dan membuat tanaman menjadi meranggas kering dan mati. Atau bentuk *amu hawu*

---

<sup>2</sup>Dr. Niko Kana menjelaskan rumah tradisional orang Sabu sebagai perahu terbalik (Kana, 1986).

<sup>3</sup>Robert Riwu Kaho dalam bukunya *Orang Sabu dan Budayanya* (2005, hal. 49) menafsirkan bentuk *amu Hawu* sebagai peringatan ketika leluhur mereka tiba di pantai Pulau Hawu, perahu yang dipakai dalam pelayaran dibalik menjadi rumah sementara.

adalah sebuah representasi dari pengalaman mereka sebagai sebuah masyarakat perantau yang senantiasa bergerak? Mereka ingin menyatakan bahwa di pulau itu mereka akan mene- tap dan memulai kehidupan baru usai berlayar jauh entah dari antah berantah.

*Amu Hawu* terdiri dari dua bagian penting, yaitu *wui* dan *d'uru*. Istilah *wui* dan *d'uru* diambil dari dunia perahu di mana bagian buritan perahu dinamakan *wui* dan haluannya disebut *d'uru*. *Amu Hawu* selalu dibangun di tempat-tempat yang tinggi di mana angin merupakan bahaya besar; tetapi dalam sejarah terbukti bahwa *amu Hawu* tidak pernah ambruk karena selalu dibangun dengan mengikuti arah mata angin timur-barat atau sebaliknya. Menurut orangtua saya, bangunan rumah yang mengikuti arah angin utara-selatan selalu tidak kuat, alias roboh, karena rumah tersebut berlawanan dengan arah angin atau dengan posisi pulau. Contoh yang masih hidup sampai saat ini adalah rumah gereja di atas Lede Pemulu (Gunung Pemulu) di Kecamatan Liae. Hampir setiap tahun gedung itu selalu direhab karena kap rumah terbongkar diterjang angin, sebab dibangun memanjang utara-selatan dan berlawanan dengan arah angin.

Dalam rumah seperti inilah saya dibesarkan, ibarat dalam sebuah perahu yang aman dari goncangan ombak angin timur-barat, utara-selatan, dan dari sengatan matahari yang mengeringkan mata air dan pohon-pohon selama musimnya.

Di sini saya mengangkat pengalaman dan refleksi pribadi

terhadap sebuah bangunan yang disebut *amu Hawu*, seolah-olah saya sementara dibawa ke masa lalu ketika para leluhur duduk bersama membicarakan kebutuhan akan rumah dan mendesain menurut kepentingan manusia, perempuan dan laki-laki. Saya membayangkan mereka berdiskusi bagaimana membuat fondasinya, kamar-kamarnya, lotengnya, ruang tamu, kamar untuk laki-laki dan perempuan dengan aktivitasnya masing-masing, kamar upacara, kamar untuk menyimpan makanan, dapur, dan kamar waktu meninggal. Nampaknya dalam diskusi itu tercapai kesepakatan bahwa rumah itu mesti memenuhi kebutuhan perempuan dan laki-laki dalam peran sehari-hari. Pasti perempuan bertanya: "Di mana tempat tenunku, tempat doaku, tempat penyimpan hasil karyaku, tempat kematianku?" Demikan juga laki-laki bertanya tentang hal yang sama.

## BAHAN

*Amu Hawu* seluruhnya terbuat dari pohon lontar yang disebut *due*.<sup>4</sup> Atapnya dibuat dari daun lontar, lantai dan tiang-tiangnya dari batang lontar, dan tali yang berfungsi sebagai

---

<sup>4</sup>Due dipahami sebagai air susu ibu yang memberi hidup; tapi sekarang dengan perubahan pola konsumsi, peranan *due* mulai bergeser. Kebiasaan menanam *due* hilang dari irama kehidupan masyarakat, tapi penggunaan *due* untuk kebutuhan bangunan makin tinggi.

paku diambil dari pelepas lontar. Bahan-bahan bangunan ini diambil menurut jadwal yang telah diatur dalam kalender adat. Menurut kepercayaan melalui pengamatan yang teruji, bahan-bahan bangunan selalu dipotong pada waktu *hiluwara* (bulan purnama) atau bulan gelap supaya tidak dimakan rayap. Mengapa pada bulan purnama atau gelap? Sebab pada saat itu zat manis dari pohon sementara mengendap di akar pohon; zat manis inilah yang menjadi daya tarik binatang-binatang perusak seperti rayap. Kepercayaan ini perlu dikaji lagi secara ilmiah.

Bangunan *amu Hawu* merupakan karya yang ditempatkan dalam ritus yang memiliki **dimensi ilahi** (membangun rumah dihayati sebagai berkat Ilahi; tempat bagi Yang Ilahi itu berada di bagian loteng rumah yang disimbolkan oleh tiang layar, baik di buritan maupun haluan), **dimensi sosial** (rumah selain sebagai milik keluarga, juga tempat pertemuan keluarga besar yang diatur secara periodik dalam kalender adat seperti ritus pengesahan anak-anak ke dalam warga suku/klan (*hapo*), dan **politik** (rumah dirancang untuk mengatur kebutuhan laki-perempuan mulai kebutuhan kodrat, ekonomi, genealogi, spiritual) mulai dari penetapan lokasi, pengumpulan bahan-bahan, fungsi/makna, dan strukturnya. Rumah merupakan mikrokosmos yang menghimpun semua jenis kekerabatan dengan dunia metafisik maupun fisik.

## LETAK

Letak *amu Hawu* mengikuti arah *bara wa - bara dimu* (barat-timur), pada umumnya di atas lokasi yang tinggi/bukit. Bila dipandang dari jauh *amu Hawu* terlihat seperti perahu berjajar. Depan *amu Hawu* bisa ke utara atau selatan tergantung pada posisi *d'uru* (haluan). Kalau rumah menghadap ke selatan, haluan berada di bagian timur; kalau rumah menghadap ke utara, berarti haluannya berada di sebelah barat. Lokasi perumahan telah ditetapkan bersama dengan lokasi untuk peternakan, pertanian, juga untuk kegiatan upacara-upacara adat. Lokasi pemukiman disebut *rae kowa* (*rae* = kampung, *kowa* = perahu), artinya tempat di mana orang-orang hidup dalam satu perahu. Letak sebuah rumah mempunyai arti penting, sebab tempat mempunyai hubungan dengan manusia yang hidup di dalamnya.

Sewaktu kecil saya sering melihat nenek laki-laki tidur semalam di atas lokasi tanah tempat rumah itu, kemudian bangun untuk mencek apakah tempat itu “panas atau dingin”. Istilah panas-dingin mempunyai konotasi yang mewakili dunia fisik dan metafisis. Mereka percaya bahwa dunia ini bukan hanya dihuni oleh makhluk yang kelihatan, tetapi juga oleh makhluk yang tidak kelihatan (roh-roh). Sebelum membangun sebuah rumah perlu diteliti (dengan tidur pada waktu malam di atas lokasi rumah) apakah tempat itu didiami oleh makhluk-makhluk roh atau tidak. Bila tidak ada, tempat tersebut diang-

gap dingin, asri, dan baik untuk dijadikan tempat rumah. Bila makhluk roh itu ada, tempat tersebut dianggap panas dan tidak aman, karena merampas tempat/rumah dari makhluk roh tersebut.

Bila pada lokasi panas akan dibangun rumah, perlu ada ritus berupa doa dan pemotongan binatang, seperti ayam, babi, atau anjing. Darah binatang tersebut dipercik pada lokasi itu untuk meminta makhluk roh tersebut berpindah tempat. Selanjutnya pada tahap-tahap tertentu, pembangunan rumah selalu disertai tradisi percikan darah dari hewan/binatang korban berupa ayam, anjing, atau babi.<sup>5</sup>

## UKURAN

Besarnya sebuah rumah ditentukan oleh jumlah *worena* (spar); ada yang tiga, lima, atau sembilan. Rumah dengan jumlah spar sembilan disebut *amu ae* (rumah besar/adat) yang akan dipakai untuk tempat pertemuan seperti ritus adat, kematian dan pernikahan dari keluarga besar menurut garis keturunan nenek (*heidou Appu*) atau juga disebut *hewue kaba g'atti*

---

<sup>5</sup>Percikan darah melambangkan permohonan kepada Yang Ilahi agar mereka yang membangun rumah diberi keselamatan selama proses kerja tersebut, misalnya pada penggalian lubang, pemasangan tiang dan kap rumah, dsb. Proses bangun rumah pimpinan adat menjadi lebih rumit dengan batas waktu tertentu, korban binatang, bahkan korban manusia.

(satu tempat upacara). *Amu ae* (rumah adat) dibangun oleh kumpulan keluarga batih dari satu garis keturunan. Sedang keluarga batih membangun rumah biasa tanpa leher. Keluarga batih yang menempati rumah ini disebut *hewue d'ara ammu* (satu dalam rumah/ sebuah keluarga).

Rumah orang Sabu sangat bersifat personal. Artinya, rumah yang dibangun untuk sebuah keluarga hanya cocok bagi keluarga itu sendiri dan tidak cocok untuk keluarga lain. Tinggi tiang nok (kuda-kuda) rumah diukur menurut tingginya kepala rumah tangga yang berdiri memakai destar dengan model ikatan tertentu menurut suku. Bukti inilah yang menunjukkan bahwa rumah orang Sabu hanya cocok bagi rumah tangga yang bersangkutan saja.

## WAKTU

Biasanya rumah dibangun pada musim kemarau. Segala pekerjaan, termasuk membangun rumah, diatur dalam kalender adat dan dianggap sebagai kegiatan sosial. Menurut cerita, dulu kala pendirian rumah jabatan pimpinan adat (*mone ama*) yakni *deo rai* dibangun disertai dengan korban manusia (perempuan hamil). Infomasi seperti ini dianggap panas/tabu untuk dibicarakan. Kebiasaan untuk membunuh binatang korban waktu bangun rumah masih dipraktikkan sampai sekarang.

## PEMBENTUKAN/STRUKTUR

*Amu Hawu* dirancang berbentuk *amu kelaga* (rumah panggung) yang terdiri dari dua bagian penting, yaitu *wui* (buritan) dan *d'uru* (haluan) dengan empat tingkat sebagai berikut:

- *D'amu*
- *Dara amu (Kelaga Ae)*
- *Kelaga Rai*
- *Roa mengarru*

## D'AMU (RUANGAN ATAS/LOTENG)

Ruangan loteng dibagi dua; satu bagian untuk perempuan dan satu untuk laki-laki. Ruangan perempuan dilambangkan dengan *gela bani* (tiang perempuan) dan ruangan laki-laki dengan *gela mone* (tiang laki-laki). Tiang penting ini dalam rumah modern disebut tiang *nok*/induk. Istilah *gela* mempunyai arti "tiang layar perahu", sedangkan *bani* berarti perempuan, dan *mone* berarti laki-laki. Tiang-tiang ini juga mempunyai nama lain, yaitu *kij'u aga*. Tiang layar perempuan terletak di buritan, sedangkan tiang layar laki-laki berada pada haluan. Pada ruangan atas yang bagian perempuan disimpan alat-alat seperti:

- *wo wadu made* (batu kematian perempuan). Batu ini berbentuk bulat dan ceper, diletakkan di bawah tiang layar perempuan. Meskipun batu disebut batu mati, tapi pada sisi yang lain batu ini juga disebut batu kehidupan.

Batu ini akan diturunkan bila ada kematian sebagai tempat duduk bagi perempuan yang meninggal. Orang yang meninggal tidak ditidurkan, melainkan dalam posisi duduk di mana kedua lututnya ditekuk ke atas dada, lalu kedua tangannya memeluk lutut, kemudian diikat. Mayat tersebut lalu didudukkan pada batu cepet dan disandar pada kayu yang terbuat dari pelepas lontar. Tempat orang mati ini berada di antara *wui* dan *d'uru* pada *dara amu*. Pada perempuan yang meninggal dikenakan pakaian kematian berupa sarung dan *muti* yang telah disiapkan jauh hari. Sarung kematian ini tersimpan dalam *kepepe made* (bakul) yang hanya boleh dibuka pada saat kematian. Sarung kematian dinamakan *ei made* (sarung mati) atau *ei mea* (sarung merah, karena merah warnanya).

Di atas batu tersebut didudukkan sebuah periuk tanah yang berisi air minum. Periuk ini akan diisi bila airnya berkurang. Air dari periuk ini dipercaya berkhasiat untuk diminumkan pada ibu yang sulit melahirkan atau saat menjelang seseorang meninggal dunia, terutama orang yang jatuh dari pohon lontar. Menurut kisah, jika ada seorang ibu yang sulit melahirkan, suami akan naik ke loteng dan membalik batu kematian ke sisi kehidupan dan mengangkat batu ke atas dengan kedua tangan sambil memohon kepada dewi agar si sakit tetap hidup.

- *kepepe kenana*: tempat sirih yang dipakai untuk acara besar seperti mati dan nikah, kerja rumah atau kerja ladang.
- *kepepe wanggu*: tempat kapas.
- *menga'rri*: alat untuk memisahkan biji kapas (terbuat dari sebuah batu licin persegi empat, kurang lebih 20 cm dan kayu penggiling yang diambil dari hati kayu keras/johar).
- *keke'di*: semacam pisau terbuat dari bambu untuk proses penghalusan kapas pertama.
- *wuhu*: alat menghaluskan kapas kedua yang terbuat dari bambu/rotan berbentuk bulan sabit di mana kedua ujungnya diikat benang.
- *poro*: berbentuk sebuah gelas dan berguna untuk membuat kapas menjadi benang.
- *haru kataro*: alat untuk memutar kapas halus menjadi benang.
- *lore*: alat untuk mengatur jumlah benang yang diukur menurut *ngutu* (gigi); tiap *ngutu* terdapat 30 *lua* (helai) benang sehingga satu *lore* terdiri dari 30 *ngutu* dan 30 *lore* sama dengan satu *kedia* (alat untuk meng gulung benang menjadi bulatan).
- *wini* (benih-benih pertanian berupa sorgum, kacang, padi, jagung, dan biji-bijian yang diisi dalam lumbung-lumbung); di atas benih itu diletakkan wewangian berupa cendana, akar rumput wangi, bunga pacar,

belerang dan ludah ikan paus yang dibungkus dengan kain merah yang berfungsi sebagai obat anti-kutu/anti-hama pada makanan. Hal ini sangat terbukti sebab lumbung-lumbung yang ditarahi wewangian tersebut jarang dimakan bubuk (kutu) meskipun telah bertahun-tahun. (Pengalaman saya dalam *amu Hawu* ada banyak berkeliaran rayap seperti tikus. Jikalau binatang ini merusak barang-barang, nenek selalu berbicara dengan mereka seperti kepada seorang anak dengan nama yang khusus.)

- alat-alat pertanian: *tudi* (pisau sadap lontar), *pengo'o* (pacul), *hope* (bakul kecil untuk menyimpan benih saat tanam); alat-alat pertanian ini akan diturunkan hanya pada musimnya dan akan disimpan lagi usai musim kerja. Mengambil maupun menyimpan alat-alat tersebut disertai ritus dan doa selamatan.
- *kab'a rai*: mangkuk dari tanah liat.
- *kaba huru*: sendok dari tempurung kelapa.

Pada ujung tiang layar perempuan digantung daun tuak muda yang dilipat ke atas kedua ujungnya dan bagian tengah ditempel *rau helama* (daun selamat),<sup>6</sup> lalu ditusuk dengan batang cendana sebesar lidi sapu dan diikat dengan benang

---

<sup>6</sup>Menarik bahwa ada istilah “daun selamat”. Bisa saja konsep “selamat” ini mencerminkan pengaruh dari penginjil Portugis dulu.

merah. Lipatan bagian bawah berbentuk segi-tiga diisi dengan sepotong daging babi kering yang diawetkan dengan garam, sepotong kelapa kering, biji sorgum, dan kacang hijau.

Sedangkan di *d'amu* bagian *d'uru* (milik laki-laki) terdapat:

- *wowadu made* (batu kematian laki-laki): Batu ini diletakkan persis di bawah *gela mone*. Dalam tradisi *rai Hawu*, orang yang meninggal tidak ditidurkan; posisi ini pun sama waktu dikuburkan. Laki-laki yang meninggal akan dikenakan pakaian kematian yang disebut *hi'gi made* (selimut mati), *wai* (ikat pinggang), dan *lehu* (destar). Destar berupa kain batik tidak dibuat di *rai Hawu*, tetapi menjadi pakaian wajib bagi setiap laki-laki dewasa. Dari mana destar didapatkan? Kita menelusuri tentang hubungan *rai Hawu* dan Pulau Jawa, di mana Maja salah satu eskatologi *rai Hawu*. Nama Maja dilestarikan pada binatang, tempat, hari, dan lesung seperti: *wawi maja* (babu maja yang boleh dibunuh pada hari upacara berkenaan dengan tokoh maja, yaitu tujuh tahun sekali), *wowadu maja* (batu altar maja), *Lede Maja* (Gunung Maja di Pulau *Rai Jua*), dan *ngahu maja* (lesung maja). Alat-alat perang: Tombak dan kelewang disusun pada *ketanga rohe* (dinding penutup *gela mone* dari arah depan). Nenek dari pihak laki-laki secara periodik menuangkan alat-alat ini dan diminyaki, dalam sebuah proses yang disebut *pehame*.

*D'amu* merupakan ruangan sakral milik perempuan dan laki-laki yang terisi segala kekayaan, baik jasmani maupun rohani. Ruangan ini merupakan era *mengao menga'je* (tempat memohon dan meminta) yang tepat pada tiang perempuan maupun tiang laki-laki.<sup>7</sup>

Ibu/istri atau ayah/suami akan naik ke ruangan atas dan berdoa hanya untuk hal yang istimewa serta persoalan yang berat seperti minta anak, minta bantuan bagi yang sulit melahirkan atau yang jatuh dari pohon tuak, natsar untuk masalah tanah, atau untuk membuat sumpah. Dengan penuh keyakinan mereka berlutut, bahkan memeluk tiang sembahyang ini sambil memohon. Waktu kecil, antara tahun 1970-1976, saya sering melihat nenek perempuan secara periodik naik ke atas loteng untuk melakukan banyak hal. Kadang ia sementara berdiam diri, membakar dupa, memercik air selamatan, mengambil air dari periuk di atas batu pada tiang layar untuk diminumkan pada orang yang menanti ajalnya, mempersesembahkan korban yang terbuat dari nasi yang dibulatkan, atau diisi dalam ketupat kecil, berbicara sedikit, menyanyi nyanyian kecil baru menurunkan benih untuk dijemur atau ditanam, atau menurunkan alat-alat pertanian, baik untuk ladang maupun untuk mengiris lontar.<sup>8</sup> Ruangan ini

---

<sup>7</sup>Mungkin era *mengao menga'je* dapat disamakan dengan kamar sembahyang/ruang pergumulan/mesbah.

<sup>8</sup>Nyanyian kecil disebut *a/u re*.

menjadi ruangan maha kudus yang sewaktu-waktu dipakai dan tidak boleh dimasuki secara sembarangan. Saya sering mencuri waktu untuk mengintip loteng tersebut bila nenek keluar. Untuk itu saya harus bekerja keras menurunkan tangga kayu dan membuka pintu loteng yang berat serta mengembalikan tangga ke tempatnya. Ruangan perempuan lebih kaya perlengkapan daripada ruang laki-laki. Pintu loteng berada pada bagian buritan.

### **DARA AMU (KELAGA AE)**

*Dara amu* dibagi atas dua bagian pula, yaitu *wui* dan *d'uru* (buritan-haluan). Baik di buritan maupun haluan ada tiang yang disebut *ta'rru*. Pada buritan disebut *ta'rru wui* (tiang perempuan) dan di haluan disebut *ta'rru d'uru* (tiang laki-laki). Tiang-tiang ini (*ta'rru wui*, *ta'rru d'uru*,) diapit oleh dua buah tiang kecil yang lebih pendek.<sup>9</sup> Tiang di sebelah kiri disebut harra ga'gga' dan di sebelah kanan dinamakan tebak'ka. Jadi *ta'rru* (tiang), baik di haluan maupun di buritan, terdiri dari tiga tiang, yaitu: 1. *ta'rru* 2. *hara ga'gga* (artinya tidak dapat jalan, tersesat) dan 3. *tebak'ka* (selisih, kurang tepat).

Di belakang *ta'rru*, baik di haluan maupun buritan, terdapat

---

<sup>9</sup>Masyarakat Kristen melihat ketiga tiang itu sebagai kayu salib dan memberi tafsiran lurus bahwa tiang tengah (*ta'rru*) adalah salib Yesus, dan tiang kecil di kanan dan kiri sebagai salib dua orang penjahat.

*ba'ja* (altar dan juga tempat menaruh perlengkapan upacara). *Ba'ja* juga merupakan tempat menyimpan perlengkapan upacara milik ibu atau ayah rumah tangga. Tiang ini adalah pusat kegiatan religius harian laki-laki dan perempuan (ayah/ibu) dan dianggap pusat doa dan penyembahan menurut kebutuhan mereka, baik secara pribadi maupun kebutuhan bersama. Mereka tidak memiliki pandangan bahwa haluan (ruang laki-laki) lebih penting daripada buritan (ruang perempuan); baik haluan maupun buritan merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi dari sebuah perahu/rumah. Tiang doa perempuan bersama tiang doa laki-laki setara dan sederajat. Ini tidak seperti ruang doa di Bait Suci Israel yang memisahkan dengan tajam ruang doa laki-laki dan perempuan, di mana ruang doa laki-laki dianggap lebih penting/kudus daripada ruang doa perempuan, bahkan perempuan tidak mempunyai tempat di dalam bait, selain di luar.

Di *rai Hawu* ada upacara-upacara yang hanya dilakukan oleh ayah (misalnya ritus sadap lontar, penutupan masa panen *hole*, sunat, jaga kampung, tolak bala) atau ibu saja (misalnya ritus akil balig perempuan/*leko wue*, penyimpanan dan pemeliharaan benih, pemeliharaan kebun-kebun kapas, nila, mangkudu, alat tenunan, kesuburan, silsilah perempuan/*wini*). Yang menarik ialah perempuan/ibu bukan hanya lengkap upacara dengan membantu laki-laki untuk masak air atau menyiapkan perlengkapan. Yang saya lihat adalah bila

upacara itu milik ayah/laki-laki, dia sendirilah yang akan mempersiapkannya mulai dari memotong binatang korban, menurunkan alat-alat masak, membuat tungku, mengambil air, dan menyimpan kembali perlengkapan upacara ke tempatnya (*ba'ja*). Demikan juga kalau ucapara itu milik perempuan. Dia sendirilah yang akan menjadi pemimpin upacara, mempersiapkan segala kelengkapan yang tersimpan pada altar (*ba'ja wui*). *Dara amu* ini adalah juga ruangan tidur, tempat menyimpan makanan dan harta benda, serta tempat untuk menjalankan peran kodrat dan sosial (kematian, pernikahan, acara makan bersama keluarga besar di mana dinding rumah dibuka sementara).

Mungkinkah pembagian ruangan rumah ini melambangkan tubuh manusia di mana perempuan adalah manusia yang mempunyai bagian-bagian reproduksi yang mengandung dan melahirkan sebagai bagian akhir dari proses pembentukan manusia, dan di buritanlah identitas itu dinyatakan. Bagian perempuan menjadi ruangan yang kaya dengan perlengkapan: perlengkapan dapur, lumbung, pakaian harian dan kematian, tempat makan sehari hari, perlengkapan tenun, tungku, tempat melahirkan, tidur, buang limbah; sebagaimana pada dunia perahu tempat untuk logistik berada di buritan. Sedangkan laki-laki, sebagai penyumbang sperma (*wini*) ditandai dengan haluan. Pembagian ruangan dalam rumah Sabu merupakan bentuk mini dari pembagian pulau tersebut secara

tradisional: *kattu rai* (kepala pulau) di bagian timur, *telora rai* (tengah pulau) pada bagian tengah, dan *wui rai* (ekor pulau) di bagian barat. Kemungkinan lain pembagian rumah ini mewakili konsep kosmologi tradisional Sabu: dunia atas (langit), dunia (bumi), dan dunia bawah (tempat kematian). Loteng rumah dihayati sebagai tempat Yang Ilahi, bagian dalam rumah adalah ruang aktivitas sehari-hari, dan kolong rumah menjadi tempat peristirahatan/kematian (kuburan laki-laki di bagian haluan dan kuburan perempuan di buritan rumah).

*Dara amu* bagian buritan memiliki dua buah pintu (*kelae*) di depan dan di belakang.<sup>10</sup> Ruangan ini dipisahkan lagi dengan dinding dan pintu menjadi dua bagian. Ruangan pertama dapat dianggap sebagai dapur; di sana tersimpan logistik rumah tangga. Di sana dapat ditemukan bahan-bahan makanan berupa sorgum, padi, kacang dalam lumbung-lumbung besar, periuk-periuk gula baik untuk manusia maupun hewan peliharaan, tungku masak, tikar-bantal, dan lubang untuk pembuangan limbah malam hari seperti pembuangan air *ballast* untuk keseimbangan perahu/kapal maupun pengatur kesejahteraan selama perahu berlayar.

Pada ruangan kedua/tengah (ruang tidur perempuan dan anak-anak) tersimpan semua pakaian harian, pakaian untuk

---

<sup>10</sup>Ruangan ini disebut juga *kopo*.

hari kematian, dan pakaian upacara untuk tiap-tiap anggota keluarga. Khusus untuk pakaian kematian telah dipersiapkan oleh perempuan/istri dan ditaruh dalam pelepas pinang, diikat menyerupai bakul dan disimpan sedemikian rupa, diberi wangi-wangian, serta didoakan lalu digantung di dek dammu/loteng. Saat ada kematian, bakul yang berisi pakaian kematian tersebut diturunkan dan dibuka lewat sebuah ritus. Setiap anggota keluarga telah mempunyai pakaian kematian yang ditenun oleh istri atau anak-anak perempuan. Bakul berisi pakaian mati ini digantung menurut urutan kelahiran dan jenis kelamin. Pakaian kematian untuk perempuan terdiri dari sarung dan kalung yang disebut wonahid'a (muti), sedang pakaian laki-laki terdiri dari selimut dan ikat pinggang yang dinamakan wai.<sup>11</sup>

Pakaian kematian untuk laki-laki maupun perempuan berwarna merah. Mengapa warna merah, belum diketahui. Tapi sekarang warna kematian ini mulai hilang ketika masyarakat Sabu berjumpa dengan tradisi lain seperti warna hitam/putih

---

<sup>11</sup>Pada tahun 1960-an sampai 1970-an kekayaan karya ini dipandang sebagai produk kafir sehingga banyak yang dibakar atau dibiarkan lapuk begitu saja. Hal ini dibuat sebagai tanda bahwa seseorang layak disebut Kristen. Cara penginjilan gereja yang anti-budaya telah melahirkan pandangan bahwa tenunan, bahasa, dan rumah khas *rai Hawu* seolah-olah rendah dibanding dengan pakaian, bahasa, dan rumah gaya modern. Banyak kali orang membiarkan *amu hawu lapuk* dengan membangun rumah tembok dan seng sambil mengeluh karena gerah. Saya masih merasakan bagaimana orang begitu malu masuk kebaktian minggu dengan memakai selimut atau sarung.

untuk kematian. Bahkan seseorang yang berpakaian warna merah dianggap kurang sopan bila ke tempat duka.

Bagian haluan (*d'uru*) disebut juga ruangan besar karena disinilah pertemuan-pertemuan sosial, upacara menyangkut pertanian dan kalender adat dilangsungkan. Ruangan di haluan terasa lebih luas karena sedikit perlengkapannya. Pada haluan terdapat sebuah pintu keluar yang terletak di depan rumah yang disebut *kelae d'uru*. *D'ara amu* pada rumah jabatan pimpinan adat sebagai bentuk rumah asli, *wui* dan *d'uru* dipisahkan oleh tirai yang teranyam dari daun lontar tanpa pintu. Pemisahan *wui* dan *d'uru* penting untuk menjaga salah satu sumpah jabatan dari pimpinan adat, yaitu pantangan seks bagi suami-istri. Bila hukum ini dilanggar biasanya pemimpin itu akan mundur dari jabatannya.

## **KELAGA RAI**

Inilah tempat untuk terima tamu sekaligus untuk beristirahat siang hari. Dari tempat inilah kita akan naik ke *d'ara amu* (ruang dalam) melalui pintu, baik di bagian *wui* maupun *d'uru*. Pada tempat ini kita akan melihat banyak kegiatan yang dibuat seperti perempuan menganyam, memintal dan mengikat benang serta menyimpan hasil panen yang dijemur sebelum diisi dalam lumbung-lumbung. Ini juga tempat makan bersama. Teras depan dari sebuah rumah yang memiliki *wui* dan *d'uru* disebut *kelaga rai*. Biasanya pada *kelaga rai d'uru*

tamu diterima dan dijamu, baik dengan sirih pinang maupun makan dan minum bersama.<sup>13</sup>

## ROA MENGARRU

Kolong rumah ini terdiri dari bagian *wui* dan *d'uru* dengan lantai tanah. Di sinilah tempat akhir kehidupan/kuburan. Perempuan dikubur di bagian *wui* persis di bawah pintu depan *wui*, sedangkan bagi laki-laki, ruangan perhentiannya ada di bawah *kelae d'uru* (pintu haluan). Kamar kematian ini berupa lubang bulat kurang lebih dua meter. Si mati diturunkan dari *dira amu* dalam posisi duduk, kaki ditekuk ke leher lalu diikat dan disandarkan pada dinding lubang. Kemudian kepalanya ditutup dengan sarung (bagi perempuan) atau dengan selimut (bagi laki-laki). Selanjutnya lubang diisi tikar lalu tanah menurut galian, sehingga terkesan tidak ada

---

<sup>13</sup>Pada rumah modern tempat ini sama dengan ruang tamu. Di Raijua ruang tamu dan pintu masuk berada di bagian haluan. Sama seperti orang naik perahu dari bagian haluan. Pembagian ruangan hanya dua, yaitu haluan dan buritan. Ruangan haluan dan buritan dibatasi dinding dengan satu pintu masuk. Tidak ada pintu keluar dari buritan. Di samping kanan rumah terdapat pintu kecil yang disebut *kelae banni aji*; artinya pintu putri aji (nama dewi keselamatan perempuan). Pintu ini boleh difungsikan saat seorang ibu membutuhkan pertolongan/sifatnya darurat waktu melahirkan. Rumah tradisional Raijua benar-benar seperti perahu. Kemungkinan konstruksi rumah ini mengalami pengembangan di pulau Hawu besar (hasil survei, 8-9 November 2009 di Raijua).

kuburan.<sup>14</sup> Menurut kepercayaan, kematian dilihat sebagai sebuah perjalanan pelayaran. Sebuah perahu kematian dengan nakhodanya bernama Ama Piga Laga akan datang berlabuh di pantai untuk menunggu penumpang menuju Juli Haha, sebuah tempat istirahat di sebelah barat. Yang menarik ialah bahwa perahu kematian akan berangkat bila penumpang sudah penuh; demikian mitos mereka. Oleh sebab itu sudah dimaklumi bahwa bila mereka mengalami kematian secara beruntun dalam masyarakat/keluarga, itu merupakan tanda bahwa perahu Ama Piga Laga menunggu penumpang dalam perahunya. Mengantisipasi supaya tidak banyak orang yang meninggal, mereka mempunyai tradisi upacara untuk menolak bala dan memohon keselamatan, baik bagi manusia, hewan maupun tanaman.

Ruangan yang nyaman ini pun menjadi tempat tenun para perempuan dan tempat penyimpanan alat-alat tenun serta bahan-bahannya. Bahan-bahan itu seperti *langa* (alat tenun), *ke'dia* (alat untuk menggulung benang dalam bulatan-bulatan), dan periuk-periuk tanah berisi sari pewarna be-

---

<sup>14</sup>Kuburan orang yang meninggal karena kecelakaan (jatuh dari pohon tuak, tenggelam, bunuh diri, melahirkan) adalah di halaman depan teras (*kelaga rai*). Kuburnya tidak bulat tetapi memanjang; demikian juga posisinya tidak terlentang. Mengapa ada perbedaan posisi maupun tempat antara orang meninggal biasa dan yang karena kecelakaan belum diketahui. Kematian biasa disebut *made ata* (mati manis) dan orang yang meninggal karena celaka disebut *made harro* (mati asin).

nang. Akar mengkudu (*kabo*) dipakai untuk warna kuning dan merah, sedangkan daun nila/taum (*dao*) untuk warna hitam dan biru. Kedua jenis tanaman ini menjadi kekayaan perempuan yang ditanam dan dipelihara dalam kebun-kebun keluarga. Proses pengambilan bahan-bahan pewarna serta proses pembuatannya diatur dalam kalender kerja adat; terutama akar pohon mengkudu hanya diambil sekali dalam satu tahun, sedangkan pengambilan daun nila mulai pada bulan hujan. Daunnya dipetik lalu direndam dengan air dan garam atau air laut dan sarinya disimpan sampai waktu pencelupan.

Perempuan menenun menurut kalender adat, yaitu bulan Mei sampai Juli sebelum sadap lontar, diawali dan ditutup dengan ritus kecil. Neneh perempuan saya selalu membuat bulatan nasi yang berisi daging babi yang telah diawetkan dengan garam yang dinamakan *wani gani* lalu diletakkan di empat sudut tenunan dan saya disuruh duduk membungkuk mengambil makanan itu dengan mulut. Daging yang diawetkan ini merupakan bahan protein yang dapat dimakan sehari-hari maupun untuk keperluan upacara (untuk menjaga bila ada wabah penyakit pada binatang, maka daging tersebut merupakan pengganti daging binatang korban). Menenun mempunyai makna religius. Sebagai contoh, sebelum dan sesudah menenun diadakan ritus. Orang yang ingin belajar meminta pengetahuan *Tegid'a* (rumah hikmat perempuan). Ritus diadakan untuk memohon pengetahuan, kesehatan, kesabaran, dan keindahan kepada sang dewi.

Perempuan akan membuat pakaian pertahun untuk seluruh keluarga, baik untuk pakaian sehari-hari, upacara, perkawinan, maupun kematian. Ibu akan menenun pakaian untuk laki-laki maupun perempuan menurut ukuran tubuh seseorang, dengan memperhitungkan apakah dia tinggi/pendek, gemuk/kurus, anak-anak, atau dewasa.

Anak perempuan mempunyai sarung yang disebut *leko wue* yang akan dikenakan pada hari inisiasi lewat upacara *aqil balik* di mana anak itu akan didupa dengan wangi-wangian dan diberi doa-doa berkat. Tempat ini juga merupakan tempat bermain yang aman bagi anak-anak serta tempat untuk binatang piaraan beristirahat bila matahari terlalu panas.

Saya adalah satu-satunya cucu yang tinggal dengan nenek orang tua ibuku. Nenek laki-laki dipanggil *ama Dima Here* (ayah dari *Dima*) dan nenek perempuan adalah *ina Dima Here* (ibu dari *Dima*). Kami mempunyai seekor babi ritus berwarna hitam pekat, sedangkan mulut dan ekornya putih. Dia sangat jinak, bahkan diperlakukan dengan baik sekali. Oleh nenek, babi ini diberi nama menurut leluhur mereka, yakni *apu hire*. Perlakuan terhadap *apu Hire* tidak pernah kasar. Mereka tidak pernah memukulnya. Bila tidur, ia selalu minta perhatian supaya kami menggosok badannya sampai ia pulas. Ia tahu namanya *apu Hire* (kakek *Hire*). Babi ini dibunuh bila tuannya meninggal, atau pada hari penting dalam kalender adat.

## CATATAN REFLEKSI

Dengan melihat beberapa hal dari rumah tradisional Sabu, saya dapat memberi beberapa catatan refleksi antara lain:

### RUMAH ORANG SABU

Rumah orang Sabu bukan sekadar tempat tinggal. Rumah adalah sebuah kendaraan di darat. Perjalanan di laut dilakukan dengan perahu, sedangkan perjalanan di darat dilakukan dengan rumah. Oleh karena itu secara simbolik rumah orang Sabu sama dengan sebuah perahu yang dari luar nampaknya tertutup/terbalik. Perkampungan mereka disebut *rae kowa* (perkampungan perahu). Rumah dimaknai sebagai tempat tinggal keluarga, baik yang sudah meninggal maupun yang masih hidup bersama dengan yang llahi (lihat, ada ruang mati, ruang sehari-hari, ruang ilahi).

Pengertian simbolik ini juga menjadi petunjuk pembagian ruang perempuan dan laki-laki di dalam rumah tersebut. Kamar perempuan ada di buritan sedangkan kamar laki-laki di haluan perahu. Kedua tiang tersebut masing-masing dijaga oleh seorang leluhur.

Terdapat dualisme dalam penentuan arah rumah orang Sabu. Rumah orang Sabu berhaluan ke barat, karena mereka sedang bepergian menuju barat. Tetapi terdapat juga yang berhaluan ke arah timur. Rumah orang Sabu tidak pernah

mengarah ke utara atau selatan. Bila berhaluan ke barat, pintu rumah berada di utara, sedangkan yang berhaluan ke timur pintu menghadap ke selatan.

Tidak mudah bagi orang Sabu tradisional untuk selalu membangun rumah mengikuti arah jalan raya. Bila jalan raya membentang timur-barat, mereka dengan mudah mengikutinya dengan membangun rumah berhaluan barat atau timur. Tetapi bila jalan raya membentang utara-selatan dan terpaksa mereka harus membangun rumah di tepi jalan raya tersebut, maka orang Sabu akan membuat jalan pembantu untuk memberi peluang untuk meletakkan haluan rumahnya barat atau timur.

Selain sebagai kendaraan, rumah orang Sabu dimaknai sebagai makhluk hidup juga. Oleh karena itu supaya tetap hidup, rumah perlu bernapas. Di ujung atap haluan dan buritan terdapat bagian yang tidak ditutupi atap. Bagian ini disebut sebagai *hegara* (kerongkongan) untuk memberikan peluang makhluk yang disebut rumah itu bernapas. Ini berarti bahwa rumah menghirup napas timur-barat juga. Secara nyata, kearifan budaya (*cultural wisdom*) ini mengatur sirkulasi udara dalam rumah, sehingga rumah orang Sabu selalu sejuk. Rumah yang menghadap ke utara atau selatan tidak diterpa oleh panas matahari langsung pada waktu pagi atau sore hari oleh karena itu rumahnya “dingin/sejuk”.

Loteng rumah berfungsi sebagai lumbung hasil panen: kacang hijau, padi, dan sorgum dimasukkan ke dalam anyaman

daun lontar yang disebut *hoka*. Sedangkan gula dimasukkan ke dalam periuk yang disebut *rubi*. Tempat makanan ini selalu berisi, artinya dalam keadaan sangat berkekurangan makanan sekalipun bahan makanan tidak boleh dikeluarkan sampai habis dari penyimpanannya. Mengapa? Tempat penyimpanan makanan ini dijaga oleh seorang leluhur. Bila tempat makanan ini kosong, leluhur penjaga dan pelindung kecukupan pangan dalam keluarga akan pergi. Bila ia pergi, keluarga tersebut akan selalu mengalami kekurangan pangan dan ini sebuah malapetaka.

Lumbung, baik palawija maupun gula, adalah wilayah kekuasaan perempuan. Artinya hanya perempuan atau anak perempuan dengan izin ibunya yang boleh naik ke loteng untuk mengambil bahan makanan. Ini juga kearifan lokal, pelayanan satu pintu (*one door service*). Dalam rumah modern jarang kita lihat ruang yang dikhususkan untuk Yang Ilahi apalagi ruang untuk kebutuhan laki-laki dan perempuan menurut seksnya.

## KESEIMBANGAN

Masyarakat Sabu memandang hidupnya sebagai sebuah pelayaran/perjalanan. Sebagai masyarakat yang berjalan dengan perahu, keseimbangan antara penumpang di haluan dan buritan perlu dijaga. Haluan tidak boleh lebih berat daripada buritan. Keselamatan mereka dalam perahu sangat ditentu-

tukan oleh keseimbangan. Konsep keseimbangan inilah yang kemudian dipakai untuk merumuskan peran gender perempuan dan laki-laki.

## DALAM STRUKTUR RUMAH

Buritan diatur menjadi bagian perempuan mulai dari kegiatan harian, upacara, penyimpan benih dan logistik, melahirkan, tidur, dan kematian. Haluan diatur menjadi milik laki-laki mulai dari kegiatan harian, upacara, tidur, dan kematian. Keseimbangan laki-laki dan perempuan ditandai dengan tiang nok/tiang induk, yaitu *gela bani-gela mone* (tiang layar perempuan dan tiang layar laki-laki). Dasar rumah sebagai tempat untuk kembali kepada asal (kematian) dibagi untuk perempuan (*wui*) dan laki-laki (*d'uru*). Filosofi ini lalu dikembangkan pada aspek-aspek kehidupan lain.

## PERKAWINAN

Perkawinan adalah sebuah alat perluasan kekerabatan, maka dengan siapa pun, suku, agama apa pun, orang Sabu dapat menikah tanpa melihatnya sebagai hal yang murtad.<sup>15</sup> Oleh

---

<sup>15</sup>Pada tahun 1970-an hal ini masih terjadi, tapi sekarang isu murtad telah dikembangkan oleh agama-agama dalam rangka menjaga/memelihara keberlangsungannya.

karena itu, belis/mahar bisa ada dan tinggi, tetapi bisa juga tidak ada atau kecil.<sup>16</sup> Bila ada belis, dalam proses peminangan, laki-laki berperan sebagai juru bicara. Perempuan yang memangku *kenoto* (anyaman untuk simpan sirih pinang milik laki-laki) dan memeriksa apakah isi *kenoto*/mas kawin sudah memenuhi syarat atau belum. Peminangan akan diterima bila bani hau *kenoto* (ibu pemangku, dan yang memeriksa isi *kenoto*) menerimanya.

Perkawinan dihayati sebagai kesepakatan dua pribadi yang berjanji mengikat perkawinan mereka di depan mata air hidup (sumur, sungai) yang ditandai dengan membelah sebuah pinang muda oleh kedua mempelai disertai janji-janji dan doa, lalu pinang itu dimakan bersama sirih. Semua keluarga laki-laki dan perempuan akan melihat mereka dari jauh dan usai proses perjanjian kedua mempelai, keluarga mendekat untuk menyambut mereka, baru kembali ke rumah (mempelai perempuan lalu ke rumah mempelai laki-laki). Maka dalam istilah orang Sabu, perkawinan disebut *peloko nga'a* (makan di mata air). Keseimbangan gender juga terdapat pada *ngara pa ina*, *ngara pa ama* (nama fam ibu, nama fam bapak). Dari kaca mata modern kita akan sedikit bingung melihat ada anak-anak dalam satu keluarga yang memakai nama fam yang berbeda. Tetapi dalam tradisi awal Sabu, anak-anak bisa mengikuti fam ayah atau ibunya atau kepada nenek dari kedua orangtua

---

<sup>16</sup>Ada pameo dalam masyarakat bila kawin dengan perempuan Sabu, itu sangat gampang dan mudah. Cukup dengan *bakatumu hidung*, selesai perkara.

mereka. Biasanya anak-anak yang lahir sebelum *kenoto* (nikah sah menurut adat)<sup>17</sup> akan mengikuti nama fam ibunya. Ada juga pilihan keluarga di mana seorang perempuan dan laki-laki hidup bersama sebagai keluarga tapi anak-anak akan diberi fam menurut nama/marga ibunya. Biasanya, perempuan tidak mau terima belis. Ikatan keluarga seperti ini masih ada di Sabu maupun di Kupang. Sering menjadi kendala ketika mereka menikah secara hukum gereja dan negara di mana perempuan belum diakui sebagai penerus fam. Model keluarga seperti ini oleh lembaga gereja dan negara dianggap belum sah/masih hidup dalam perzinahan atau kumpul kebo. Pihak keluarga tersebut mereka takut untuk dinikahkan secara negara/gereja sebab lembaga tersebut belum menerima peran perempuan sebagai kepala keluarga atau penerus fam.

Bahkan perempuan diberi hak menentukan hidup perkawinannya seperti mencari anak tanpa hidup bersama dengan seorang laki-laki (dikenal *kale ana pa kepue* atau anak jatuh di pohon/tunggul/induk).<sup>18</sup> Anak yang lahir sebelum *kenoto* (perkawinan syah menurut tradisi) menjadi *ana pa kepue*. De-

---

<sup>17</sup>Sumbangan positif adalah masyarakat Sabu tidak kenal aborsi; tapi di lain pihak penerimaan sosial ini dapat dipakai untuk kebebasan seks: "Biar saya hamil, toh ada keluarga yang siap menerima."

<sup>18</sup>Biasanya anak dan ibunya tidak mengalami stigma. Saat melahirkan sang ibu akan ditanyai siapa ayah dari sang bayi; dan ada ritus pemulihan yang akan menghubungkan si anak dengan si ayah (bila sudah berkeluarga) maupun anak-anaknya agar di kemudian hari mereka saling mengakui.

mikian juga anak yang tidak diakui oleh ayahnya karena berbagai alasan diterima sebagai anak yang jatuh di pohon (*kepue*) di mana anak dan ibunya tidak memperoleh stigma negatif dari masyarakat. Pada perkembangan kemudian kekuatan perempuan mulai lemah karena dalam sistem modern hanya laki-laki yang menjadi penerus fam dan kepala rumah tangga. Demikian juga pilihan perempuan untuk menjadi orangtua tunggal mulai lemah karena dianggap bertentangan dengan hukum gereja dan negara.<sup>19</sup>

## KED'I

*Ked'i*, artinya bangun, adalah peristiwa seorang perempuan atau laki-laki memutuskan perkawinan dengan bangun dan keluar dari situasi rumah tangga. *Ked'i* ada yang bersifat sementara (bisa rujuk setelah ada kesepakatan-kesepakatan) dan ada yang bersifat putus terus (*ked'i to*, artinya cerai). Karena alasan inilah, belis dalam tradisi masyarakat Sabu kurang populer sebagai alat ekonomis seperti pada suku-suku sekitar.

*Ked'i* bisa dilakukan karena pelbagai alasan (bagi istri) seperti zinah, yang disebut *kenyo*, tidak diperlakukan secara wajar oleh keluarga/suami seperti dipukul, dihina, atau dimaki. Maka pihak keluarga perempuan dan laki-laki akan membuat

---

<sup>19</sup>Dari model keluarga tersebut dapat dicurigai sebagai sisa-sisa sistem matriaki.

kesepakatan-kesepakatan: ibu/istri tidak boleh diperlakukan semena-mena. Bila hal ini dilanggar, keluarga perempuan akan datang membawa pulang sang istri yang disebut *ked'i to*, artinya cerai.

Ibu dari ayah saya bernama Mamo Bara Pa menjadi salah satu perempuan yang melakukan *ked'i to* karena suaminya menganiayanya saat ia mengandung ayah saya (kehamilan pertama). Menurut cerita, ia dipukul karena dianggap malas oleh suaminya yang bernama Bunga Djami. Dalam keadaan luka parah, ia kembali ke rumah orangtuanya, lalu terjadilah proses *ked'i* termasuk anak dalam kandungannya (ayah saya) menjadi milik nenek perempuan saya. Ketika ayah saya lahir, ia diberi fam menurut fam ibunya, yaitu Petrus Chanisius Mamo Bara Pa. Perkara nenek saya itu dibawa sampai ke tingkat Onderafdeling/Controle Belanda untuk Rote-Sabu tahun 1941, dan dibicarakan dalam pertemuan empat temukung, yaitu Temukung Raeloro (Ama Jami Logo), Temukung Mabba (Ama Lena Pila Paji), Temukung Nadawawi (Ama Mamila Rihi), dan Temukung Ledeano (Ama Leo Male). Perkara ini dimenangkan oleh ayah dari nenek perempuan saya.<sup>20</sup> Karena kekerasan tersebut, semua belis hilang alias tidak dikembalikan. Anaknya menjadi bagian tak terpisah dari ibunya dalam proses *ked'i*.

Penerusan nilai-nilai budaya bagi hak-hak perempuan be-

---

<sup>20</sup>Diceritakan oleh Chaleb Pau Riwu, usia 83 tahun, April 2007. Di Kantor Onderafdeling sekarang dibangun rumah jabatan camat Sabu Barat.

gitu kuat, sampai-sampai mereka melawan sistem hukum Belanda/gereja yang mengajarkan bahwa tidak ada perceraian meskipun orang hidup dalam kekerasan. Keluarga merupakan tempat krisis/aman bagi korban kekerasan dalam rumah tangga, yang telah terpelihara secara tradisional. Tradisi ini juga dapat dibelokan sebagai tempat untuk keluarga besar campurtangan secara berlebihan dengan ungkapan-ungkapan (“Kami juga bisa memberi makan dan minum pada saudari/anak kami”).

Seorang istri akan melakukan *ked'i* bila suaminya meninggal dunia. Usai acara pemakaman, keluarga dari pihak perempuan akan datang kepada keluarga laki-laki/suami untuk mengambil pulang saudari/anak mereka. Dalam acara itu keluarga akan menanyakan kepada istri tersebut apakah ia bersedia *ked'i*? Juga bertanya kepada anak-anaknya. Bila istri mau, tapi anak-anak tidak mau, maka *ked'i* tidak dapat dilakukan.

Demikian juga seorang suami dapat melakukan *ked'i*; misalnya, bila istrinya mendapati suaminya berzinah, maka suami akan keluar dengan pakaian di badan meninggal istrinya/cerai. Proses *ked'i* cukup berat bagi suami/istri yang kedapatan berzinah oleh pasangannya; yang berzinah akan keluar dan keliling kampung (7x) sambil berteriak, “Saya berzinah! Saya berzinah! Ampuni saya!” Rambut di kepalanya dicukur sampai botak.<sup>21</sup> Seluruh kekayaan dan anak-anak

---

<sup>21</sup>Hal ini masih berlaku di Raijua, pulau kecil di sebelah barat Pulau Sabu besar.

menjadi milik korban entah istri/suami. Tapi ada juga yang bisa hidup bersama setelah ada upaya negosiasi di antara keluarga dan secara khusus suami-istri tersebut.

Dalam keluarga kami, seorang suami dapat menerima istrinya yang berzinah dan memperoleh anak, saat suamiya bertugas sebagai pegawai navigasi di pulau-pulau kecil-kosong. Melalui percakapan intensif baik suami-istri, kedua keluarga, akhirnya suami dan pihak keluarganya menerima sang istri. Mereka hidup langgeng sampai suaminya meninggal. Ritus pemulihan segala aib dan stigma di buat sehingga keluarga ini hidup secara baru lagi.

Tradisi *ked'i* mulai hilang saat ini bersamaan dengan akses perempuan mulai lemah secara ekonomi serta peran keluarga/masyarakat adat diperlemah oleh struktur baru seperti peraturan gereja dan negara. Misalnya, adalah dosa bila orang bercerai. Konsep ini telah diterjemahkan begitu sederhana hingga orang sulit terbuka apalagi keluar dari kekerasan rumah tangga. Seorang ibu mengirim SMS kepada saya dan bercerita tentang kekerasan selama delapan tahun sampai ia dinyatakan gila. Tapi ibu ini dalam kondisi trauma berkata tidak mau bercerai dengan suaminya karena takut Tuhan. *Ked'i* adalah sebuah *crisis centre* ala masyarakat rai Hawu saat itu.

## PERTANIAN

Keseimbangan di bidang ekonomi/pertanian nampak pada peran laki-laki dan perempuan. Laki-laki membuat lubang benih, sedangkan perempuan yang menanam benih. Menyiangi dan memetik panen adalah tugas bersama. Perempuan menyimpan dan mengatur hasil panen. Penyadap pohon lontar pada umumnya laki-laki,<sup>22</sup> sedangkan perempuan yang memikul hasilnya. Laki-laki memotong kayu bakar (untuk memasak nira lontar), sedangkan kayu dipikul perempuan. Kemitraan perempuan dan laki-laki dianalogikan pada benih: kacang hujau (perempuan) dan sorgum (laki-laki). Karena itu, kedua benih ini akan disatukan lalu di tanam, juga waktu dimasak. Simbol kemitraan perempuan dan laki juga dinyatakan melalui pohon lontar. Nira dan gula datang baik dari *due bani* (lontar betina) dan *due mone* (lontar jantan). Lontar betina berbuah sedangkan lontar jantan hanya berbunga saja.

## UPACARA

Perempuan bukan pelengkap upacara tetapi sebagai pelaku upacara bersama. Kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam

---

<sup>22</sup>Ada juga beberapa perempuan yang bisa menyadap lontar antara lain: *wenyyi 'jara* (tidak menikah) dan *konga bangngu*, yaitu perempuan yang tidak menikah tapi memiliki anak-anak dan mengambil keputusan menjadi orangtua tunggal.

menjalankan upacara cukup berimbang sebagaimana tercermin dalam pembagian ruangan di rumah dengan perannya.

## TARIAN PANEN (PED'OA)

*Ped'oa* adalah tarian syukur pasca panen yang jatuh pada bulan April-Mei. *Ped'oa* ditarikan di malam hari pada bulan terang. Kira-kira pada jam 19.00 WITA para pemanggil peserta tarian, yang disebut *mone* dan *bani j'ari d'oa*, keluar dari rumah masing-masing dan berkumpul di sekitar *nada Raeloro* (terdiri dari tumpukan batu berbentuk bulat). Lalu mereka mulai mengangkat lagu-lagu untuk memanggil masyarakat agar mereka datang dan bergabung dalam pesta syukur panen serta bergembira bersama.

Nenek laki-laki saya bernama Here Riwu/Madima Here. Ia adalah pemimpin koor bersama dengan Kore Rano dan istrinya, Kuji Here dan Kuji Djami (seorang mama yang mengambil keputusan menjadi orangtua tunggal bagi 3 orang anaknya, mempunyai anak tanpa menikah). Peran mereka seperti petugas azan yang memanggil umat datang berbondong-bondong memenuhi mesjid; kira-kira demikian peranan *mone-bani j'ari d'oa*.

Ketika masyarakat mendengar suara pemanggil, mereka segera bersiap dengan pakaian menari serta kelengkapan tarian seperti *kedu'e* (anyaman yang terbuat dari daun lontar dan diisi kacang hijau, lalu diikat pada kedua telapak kaki). Memasuki pesta *ped'oa*, setiap ibu rumah tangga akan me-

ngeluarkan sarung dan selimut untuk dipakai di musim pesta *ped'oa* selama 15 hari saat bulan terang. Puncak *ped'oa* adalah pada bulan purnama.

Saya dan anak-anak kecil lainnya akan duduk di samping mereka dan belajar menyanyi. Setelah masyarakat memenuhi tempat ini, *bani/mone j'ari d'oa* akan berhenti menyanyi, lalu *mone pej'o* akan memimpin nyanyian *ped'oa* di mana setiap peserta membentuk lingkaran. *Mone Pej'o* berada di tengah lingkaran, memimpin nyanyian secara antifonis dengan para penari. Nyanyian *ped'oa* terdiri dari berbagai ritme (*cha-cha*, *samba*, *pop*, *slow rock*, *waltz*, *reggae*). *Mone pej'o* haruslah orang yang memiliki suara yang baik dan mempunyai pengetahuan akan syair-syair sastra yang syarat makna yang bercerita tentang alam, kerja, silsilah, sejarah, tokoh, cinta, dan permohonan. Tidak semua orang bisa jadi *mone pej'o*.

*Ped'oa* juga menjadi wadah pertemuan muda-mudi untuk mencari jodoh. Dari puncak Raeloro (kampung hidup), nyanyian *mone pej'o* serta suara sorak-sorai peserta dengan irungan musik *kedue* ditingkah sinar rembulan malam, menjadi roh yang membuat siapa pun tak dapat tidur lelap di rumahnya atau membuat para penari takkan mengantuk dan siap berdansa sampai pagi hari. Inilah pesta rakyat di mana mereka melepaskan kelelahan selama musim kerja dengan menyanyi sambil menari sebagai tanda syukur kepada Yang Ilahi. Keindahan *ped'oa* terletak di betis dan pinggul, baik laki-laki maupun perempuan, serta kerapihan sarung dan selimut yang dipakai.

Secara pribadi, saya merasa kurang terbiasa dengan nyanyian dalam gereja yang tanpa ekspresi. Antara apa yang dinyanyikan tidak sesuai dengan sikap tubuh. Nyanyian gereja bagi saya sangat kaku, di mana mulut bergerak tanpa punya kaitan dengan anggota tubuh lainnya.

Saat ini gereja mulai terbuka terhadap nyanyian gereja yang lahir dari khazanah budaya seperti yang dilakukan GMIT lewat penerbitan buku nyanyian rohani dari konteks/loko Dawan, Rote, Alor, Sabu. Helong. Tarian *pedioa* (lingkaran, peran serta laki-perempuan, nyanyian antifonis, gerakan ) kemungkinan menjadi simbol dari makna hidup masyarakat Sabu.

## TARIAN KEMATIAN (LEDO)

Bila ada yang meninggal, keluarga akan membangun semacam tenda (*tao leo*) di depan rumah duka. Pada halaman rumah dibuka tikar besar sepanjang 10-15 meter yang telah disiapkan bagi kegiatan-kegiatan besar. Di bawah tenda dan di atas tikar itulah para penari menari berpasang-pasangan disertai bunyi tambur dan gong selama siang dan malam. Waktunya bisa seminggu sampai acara penutupan yang disebut pembersihan (*pemou*), yakni ritus pemulihan dari suasana duka.

Penari *ledo*, khusus perempuan, disyaratkan tangan bagian siku bila diluruskan harus menonjol ke depan. Pinggul tidak boleh digerakkan berlebihan. Dalam tarian *ledo*, asesoris perempuan tidak terlalu menonjol dibanding laki-laki.

Kematian dilihat sebagai sebuah peralihan atau perjalanan kembali berkumpul dengan para leluhur. Perjalanan itu jauh, menyeberangi laut. Yang meninggal mesti diberi bekal: pakaian, makanan, sirih pinang, dan sukacita agar dapat sampai ke dunia leluhur.

## WARISAN

Masyarakat Rai Hawu mengenal warisan perempuan dan laki-laki. Terdapat dua jenis warisan perempuan, yaitu *Rai Lere* dan *Harru Kab'a La*. Sedangkan warisan bagi laki-laki disebut *kattu rai kattuunu* berupa tanah, binatang, emas, rumah, dan perlengkapan sadapan lontar.

Salah satu jenis warisan perempuan, yaitu *Rai Lere*, bisa sebidang tanah, berupa sawah atau ladang, dengan semua tanaman di atasnya yang dihadiahkan oleh orangtua atau saudara laki-laki kepada seorang perempuan pada waktu pernikahannya (*peleko nga-a*). Tanah ini diperuntukkan baginya sebagai bekal hidup dalam rumah tangganya. Berarti perempuan yang menikah dan pergi dari rumah orangtuanya diberdayakan secara ekonomi agar hidup lebih sejahtera. Harta ini hanya dapat diwariskan kepada generasi perempuan yang diturunkannya. Artinya, generasi laki-laki sama sekali tidak berhak untuk menerima warisan tersebut.

Jenis warisan perempuan yang kedua ialah *Harru Kaba La*. Warisan ini diberikan juga sebagai hadiah pernikahan un-

tuk memberdayakan perempuan secara ekonomis. Bentuk hadiah dapat berupa tanah seperti *Rai Lere*, tetapi dapat juga berbentuk lain seperti sejumlah ternak. Arti sebenarnya dari *Harru Kaba La* adalah salah satu peralatan tenun, yaitu perkakas untuk mengolah kapas menjadi benang. Alat tenun adalah simbol yang menunjuk pada pengayoman perempuan terhadap keluarganya. Tanggung jawab pengayoman ini tidak terbatas hanya pada perempuan. Jadi hadiah ini dapat diwariskan kepada laki-laki dan perempuan, dan keluarga pemberi awal tidak berhak untuk meminta kembali warisan tersebut.

Kearifan lokal ini mulai tidak diperhatikan lagi. Dalam keluarga kami, nenek perempuan dari ibu kami memiliki sebidang tanah. Setelah nenek perempuan kami meninggal, keluarga dari pihak nenek mengambilnya tanpa ada perca-kapan, padahal nenek perempuan kami memiliki anak-cucu perempuan. Bila dalam perjalanan hidupnya ia tidak mempunyai anak perempuan, maka keluarga pemberi warisan berhak meminta warisan tersebut lewat upacara dengan memberi imbalan seekor kerbau.

## SISTEM PEMERINTAHAN ADAT BERSIFAT KOLEGIAL/KEMAJELISAN

Dari sistem pemerintahan ini kita menelusuri bahwa konstruksi tradisional (gender) mulai bergeser dari waktu ke waktu. Pergeseran tersebut nampak dalam sistem pemerintahan kolegial,

tapi kolegial yang patriarkhi tanpa perempuan. Filosofi keseimbangan berdasarkan seks berangsur-angsur didominasi oleh laki-laki saja. Bukti itu jelas dari struktur pemerintahan kolegial yang disebut *Mone Ama* (yang laki-laki/bapak). Apakah bisa dicurigai bahwa masyarakat Sabu mengalami adaptasi dengan budaya luar? Atau mereka sendiri yang berubah? Tapi yang menarik, kekuasaan tidak dipegang oleh satu orang, tetapi dalam tangan bersama (perutusan suku-suku dalam sebuah wilayah adat) dan berdasarkan keturunan. Sistem pemerintahan yang kolegial-patriarki ini dipercayai sebagai kepemimpinan yang mewakili Yang Ilahi (*Deo*) dan juga manusia (*dou*). Yang juga menarik adalah rumah jabatan ketua dewan (*mone ama*) disebut *amu bani deo* (rumah istri *deo*).

Struktur *Mone Ama* terdiri: *Deo Rai* (dewa bumi), *Apu Lodo* (leluhur matahari), *Rue* (iman), *Latia* (guntur), dan *Bawa Iri* (wakil *Deo*). Mereka berbeda tugas tapi satu dalam tujuan, yaitu wakil dari Yang Ilahi yang bekerja untuk kepentingan semua masyarakat. Sebagai pemimpin, mereka mempunyai aturan moral: sudah berkeluarga, dapat memegang rahasia jabatan, tidak mencuri, tidak berzinah, tidak menerima makanan malam hari dari tetangga, pantang seks bagi *Deo Rai* dan istrinya, tidak boleh keluar dari wilayah pemerintahan, setia memakai pakaian jabatan, dan tidak menerima upeti/gaji dari rakyat. Bila mereka melanggar salah satu aturan, dengan berbesar hati mereka mundur dari jabatan.

Pengalaman terindah yang masih saya kenang sampai

saat ini, waktu kecil (1970-an) saya melihat, panglima perang (*Maukia*) yang dijabat oleh Ama Banggu Djungu (berusia 70 tahun) memikul air setiap pagi-sore meskipun dengan mendaki bukit Namata. Dengan pakaian adat lengkap dan jenggot panjang, rambut dikonde lalu diikat destar. Usai mandi di sumur dia pasti membawa sepikul air sebagaimana para lelaki kebanyakan. Di rumahnya ada banyak anak-anak yang tinggal dari sanak saudara dari kampung untuk sekolah, juga adaistrinya, tapi laki-laki yang mulai uzur itu setia membawa air sepikul di bahunya. Kewibawaannya tidak dianggap kurang karena pekerjaan-pekerjaan tersebut. Ia tetap panglima perang dan sekaligus menjadi seorang ayah/suami dalam sebuah perahu keluarga yang ditunjang oleh kekuatan moral pada jabatannya, sehingga dia menjadi teladan yang penuh pesona dan wibawa tersendiri.

Sistem kemajelisan menjadi pintu injil bagi pertumbuhan gereja di Sabu yang menganut sistem pelayanan di tangan para majelis, meskipun pembagian tugas dalam sistem majelis gereja belum begitu baik dan jelas seperti dalam sistem kerja Majelis Mone Ama. Misalnya, tugas Penatua dan Diaken secara lisan berbeda, tapi dalam praktik tumpang tindih, bahkan terkesan hierarkis. Asas kemajilisan menjadi sumbangan budaya yang dapat dipakai oleh gereja agar semua orang mempunyai tempat dan kesempatan untuk mengambil bagian dalam pelayanan sebagaimana Yesus menyapa kita sebagai kawan sekerja-Nya. Model kekuasaan di tangan bersama/majelis

menjadi sumbangan untuk menumbuhkan alam demokrasi, dan penyalahgunaan kekuasaan dikontrol oleh rakyat melalui aturan-aturan moral.

## HIDUP: SEBUAH PERJALANAN

Hidup dianggap sebagai sebuah perjalanan, di laut dengan perahu dan di darat dengan rumah. Menarik bahwa hidup dilihat sebagai sebuah pelayaran dengan perahu/berjalan. Oleh karena itu, kehidupan bersama mesti dijaga dengan baik. Perahu mesti dijaga keseimbangannya; jangan terlalu berat dengan muatan atau terlalu ringan. Rumah mereka mesti menjadi rumah yang dapat membawa mereka ke tujuan perjalanan, dan bukan menjadi akhir dari perjalanan. Rumah tidak boleh dijadikan tempat penumpukan barang-barang yang membuat perjalanan terhambat. Rumah mesti diisi dengan barang hasil pekerjaan dan usaha yang keras dan kadang sulit. Penumpukan harta tanpa kerja keras dipandang haram. Kehidupan sosial perlu dipelihara dari pertikaian, ambisi, menang sendiri, serakah, dan tidak mau tahu. Sebagai sebuah masyarakat perahu yang berlayar, tiap orang mesti tahu perannya sebagai orang yang berjalan. Kerjasama dan saling membutuhkan mesti dipelihara antara perempuan di buritan dan laki-laki nahkoda di haluan baik secara gender, seks, dan spiritual.

Sekarang perasaan ini mulai hilang. Orang Sabu tidak lagi

merasa bahwa mereka hidup sebagai sebuah masyarakat perahu yang berjalan. Ada banyak kasus muncul dalam masyarakat dengan nilai-nilai individu seperti: perkosaan, rampas tanah,<sup>23</sup> pembunuhan, dan pengrusakan ekologi dengan membabat pohon-pohon pelindung mata air. Ada keinginan untuk mendapat segala sesuatu dengan cepat, dengan cara-cara kekerasan serta mengorbankan sesama. Ada penumpukan kekayaan pada sekelompok orang sambil masyarakat yang lain lapar dan menderita.

Sebagai bangsa yang sedang berlayar menuju dunia yang adil dan sejahtera, kita perlu belajar bahwa hidup hari ini bukan tujuan. Kekuasaan dan pekerjaan yang sedang dilakukan, dan fasilitas yang dinikmati, semua itu hanyalah sebuah sarana dan bukan tujuan dari kehidupan. Perlu diingat bahwa perahu yang di belakang kita (generasi kemudian) mesti kita siapkan agar berlayar menuju dunia baru yang adil dan sejahtera. Nahkoda dan jurumudi mesti bertanggung jawab terhadap kehidupan masyarakat perahu/rakyat (di sinilah terdapat kehormatan terhadap pemimpin dalam pelayaran).

Tetapi pemimpin kita saat ini sedang kehilangan kehor-

---

<sup>23</sup>Dalam percakapan dengan seorang ibu di Liae, Agustus 2006, dengan ketus ia mencela pemilikan tanah secara budaya yang berada di tangan pemimpin suku (*bangngu Udu*). Dia rindu agar Sabu menjadi Kabupaten di mana tanah dapat dibeli dari pemerintah dengan sertifikat sebagai bukti pemilikan pribadi. Dan bisa dibayangkan kerusakan sosial yang terjadi bila persiapan itu tidak matang.

matannya karena mereka tidak dipercaya menjadi pemimpin perahu sebuah bangsa. Mereka kaya sendiri di tengah tontonan anak-anaknya yang lapar, miskin, sakit, pengangguran, dan budak di negeri orang. Utang makin menumpuk dan kemiskinan tetap melanda anak-anak bangsa. Mereka hidup mewah ketika anak bangsa yang pergi menjadi budak di negeri orang banyak mengalami kekerasan, dideportasi, dan bahkan mengalami kematian.

Konsep hidup dalam pelayaran dapat juga dipakai sebagai pintu misiologi, di mana gereja Tuhan digambarkan pula sebagai bahtera yang sedang bertarung dalam lautan yang mahaluas (dunia). Gereja yang belayar mesti dengan arif menyeimbangkan hidup bagi dunia dan bagi kerajaan Allah. Persekutuan gereja perlu dipelihara oleh berbagai kelengkapan/karunia yang dapat diumpamakan dengan: dayung, kemudi, haluan, buritan, layar, tiang layar, tali, dan terutama kerjasama laki-perempuan baik di buritan-haluan. Dominasi haluan ataupun buritan dapat membawa kerusakan bahkan kematian karena perahu akan miring dan tenggelam. Kesetiakawanan sosial mungkin istilah yang cocok untuk menarik makna dari hidup dalam dan selama pelayaran.

Saya masih mengalami apa arti hidup berbagi. Terhadap para janda atau orang yang tidak mempunyai anak atau saudara yang memperhatikannya, menjadi kewajiban keluarga yang ada di dekatnya untuk memberi air nira satu *haik* (wadah daun lontar yang dipakai untuk menampung air lontar

sekaligus berfungsi sebagai gayung minum) atau gula di akhir musim masak gula. Janda/duda ini akan menerima makanan tiap pagi dan sore dari keluarga di sekitarnya. Kebiasaan ini dapat diadopsi menjadi bentuk diakonia oleh gereja, bahkan lebih alami daripada menghimpun beras/makanan dari rayon-rayon lalu dibawa ke kantor gereja dan para penerima diakonia antri menerima sumbangan dalam barisan panjang lalu pulang dengan memikul 5 atau 10 kg beras untuk satu bulan.

Saya sadari, modal sosial ini telah ditinggalkan dan orang merasa urusan orang-orang miskin adalah urusan di pusat gereja. Bukankah Tuhan Yesus berkata bahwa kehadiran-Nya ada pada diri mereka yang terbuang bahkan tersisih dalam masyarakat? Praktik tradisional telah mengajari kita bahwa kelompok itu disambut dan diperhatikan tiap hari oleh saudaranya lewat pemberian nira pagi dan sore hari.

Secara geografis wilayah selatan dan barat pulau Hawu kering dan tandus. Mereka saling menolong melalui barter. Orang dari bagian selatan dan barat dengan keterampilan membuat garam, alat masak dari tanah liat, terasi (Pulau Raijua) akan datang ke wilayah utara dan timur yang agak sulit untuk menukar hasil-hasil kerja mereka dengan pangan. Sistem barter ini menurut saya menjadi wadah perputaran ekonomi yang manusiawi dan terbukti memelihara kehidupan di pulau itu.

## STRATEGI KETAHANAN PANGAN MELALUI TRADISI LUMBUNG

Saya masih ingat kearifan perempuan dalam mengatur lumbung untuk mempertahankan hidup. Makanan bukan hanya beras, tetapi juga gula, sorgum, kacang hijau, dan nira lontar. Sudah terpola dalam hidup sehari-hari orang Sabu bahwa hidup bukan untuk makan, tetapi makan untuk hidup. Makanan yang telah diperoleh dengan susah payah mesti diatur dan dipergunakan dengan tepat.

Peran perempuan sebagai pengayom kesejahteraan keluarga mulai dikikis menjadi perempuan yang tidak memiliki akses apa pun dalam dirinya; miskin pengetahuan dan *skill*. *Skill* melalui warisan ekonomi telah ditinggalkan oleh adanya budaya globalisasi yang telah merampas posisi tradisional di bidang pangan dan cara mempertahankan hidup. Rumah sebagai pusat lumbung dan perempuan pemegang lumbung telah beralih ke pasar dan toko. Uang menjadi satu-satunya isi lumbung. Segala hasil pangan ditukar dengan uang, tetapi ketika krisis pangan terjadi, uang tidak pernah berubah menjadi sayur, nasi, daging, atau gula untuk dimakan.

Khusus untuk keadaan di Sabu saat ini berhadapan dengan krisis pangan karena kemarau panjang di mana tradisi iris tuak, ladang serta pangan konvensional diabaikan oleh karena orang beralih ke laut untuk mendapatkan uang, maka persoalannya adalah uang tersedia tapi pangan tidak ada,

sehingga beras mesti didatangkan dari luar. Kaum muda banyak yang tidak tahu lagi memanjat pohon lontar karena kaki mereka tidak dilatih. Mereka hanya tahu membeli (gula, rokok, garam, dan seterusnya). Mereka tidak lagi menjadi pelaku ekonomi tetapi objek konsumen yang tidak memiliki *skill*. Demi uang, orang beramai-ramai meninggalkan pekerjaan yang menghasilkan pangan lalu beralih ke pekerjaan baru yang seluruhnya ditukar dengan uang. Dengan uang mereka dapat membeli lagi. Seorang bapak di desa Depe kecamatan Sabu barat berkata, "Saat ini baik dibanding dulu; yang penting ada uang, kita bisa beli beras di perahu-perahu yang datang dari Sulawesi di dermaga Seba."

Karena itu, selain karena kemarau panjang, krisis pangan juga terjadi karena adanya peralihan ke pekerjaan baru sebagai buruh, dan TKW/I. Akibatnya, desa kehilangan tenaga-tenaga kerja potensial. Juga ada kehilangan kekuatan ekonomi sebab telah diserahkan kepada pasar dengan asumsi "nanti bisa beli lagi". Kebiasaan menyimpan (lumbung) untuk hari depan telah diganti dengan kebiasaan menjual, lalu beli lagi. Spiritualitas pertanian terutama pangan telah hilang sebagai bagian dari kerja keras dalam kebergantungan pada Ilahi. Masyarakat mulai merasa pangan hanyalah soal memiliki uang dan pasar. Nasihat dari Kitab Amsal tepat dengan kondisi ini, "Lebih baik menjadi orang kecil tetapi bekerja untuk diri sendiri, daripada berlagak orang besar, tetapi kekurangan makanan. Siapa mengerjakan tanahnya akan kenyang dengan

makanan, tetapi siapa mengejar barang yang sia-sia tidak berakal budi.” (Amsal 12: 9,11)

## KEMATIAN

Bagi orang Sabu, kematian dilihat sebagai perjalanan kembali ke dalam hidup keluarga, yakni berkumpul dengan para leluhur (*ama-apu*). Pandangan ini dapat dilihat dari tradisi yang masih hidup di kalangan masyarakat Sabu, yaitu *rukattu* (rambut). Setiap orang yang meninggal di perantauan mesti dibawa pulang untuk dikubur di *Rai Hawu*.<sup>24</sup> Biasanya, bila seorang kerabat meninggal di rantau, sanak saudara dari Sabu akan bicara dengan keluarga duka tentang waktu untuk membawa jenazah, atau bila tidak memungkinkan, cukup lambang si mati (*rukattu*).<sup>25</sup>

Waktu yang ditentukan bisa usai penguburan, satu bulan, tahun yang akan datang. Tiba di Sabu, rombongan duka

---

<sup>24</sup>*Rukattu* meneguhkan pandangan bahwa kematian adalah kembali berkumpul dengan para leluhur dalam rumah/perahu lalu berlayar bersama menuju negeri bahagia. Tapi juga memiliki makna panggilan bagi orang Sabu di rantau untuk memberi perhatian terhadap kelangsungan pulau ini.

<sup>25</sup>Bila yang meninggal tidak bisa dibawa pulang ke Sabu, bisa diganti dengan pakaian atau batu kecil dari kubur almarhum. *Rukattu* adalah semacam ziarah ke tanah air, yang mengikat setiap orang di tiap generasi untuk bersua ke tanah leluhur. Pada November 2009, keluarga alm. Piet A. Tallo (istri: Erni Tallo, Anak: Ina dan suami, saudara almarhum) dapat melihat tanah leluhur melalui ziarah ini. Cristian Tallo berkata: “Kami baru datang dan melihat sendiri Sabu.”

disambut dengan tangisan sanaksaudara. Ketika semua kerabat telah berkumpul, acara *boka rukattu* ("buka rambut" berupa pakaian yang meninggal) dimulai. Juru bicara keluarga akan menyampaikan kepada pelayat isi hati keluarga, riwayat almarhum, kemudian pelayat diberi waktu untuk menyatakan dukacita dengan menangis, menyerahkan binatang, sarung/ selimut, makanan untuk kegiatan tersebut, kemudian acara ditutup dengan makan bersama.

Saya lihat dari tradisi ini, para leluhur meletakkan sebuah kearifan untuk menjaga/memelihara hubungan antara anak-anak yang di rantau dengan mereka yang tinggal di kampung halaman. Melalui tradisi inilah orang Sabu di Sabu dan di rantau dapat berkomunikasi dan memelihara relasi kekerabatan dengan saudara dan tanah airnya.

Tahun 1970-an bila ada acara *rukattu* dan keluarga mela-por ke majelis jemaat agar mereka dilayani dengan doa syukur, biasanya gereja setempat menolak dengan alasan tradisi tersebut kafir. Tapi anehnya, sejak kapan dimulai sampai sekarang, tradisi ini tetap terpelihara, meskipun acap kali dicap tidak kristiani. Keluarga dari Sabu maupun keluarga dari rantau) rela menyeberangi laut dengan membawa si mati (*rukattu*) ke kampung halaman untuk berkumpul bersama kaum leluhur di negeri lontar dan gula.

Dari pengalaman pelayanan, mendampingi para lansia, saya menemukan kerinduan yang dalam pada mereka untuk kembali ke kampung halaman menjelang hari ajal mereka.

Sekretaris jemaat Koinonia (almarhum Hendrik Elliek) 3 tahun menjelang kematianya, dalam setiap percakapannya di kantor jemaat setiap hari berkata, "Saya rindu pulang ke kampung, memperbaiki rumah saya; saya rindu pulang ke kampung".

Pengalaman yang sama kita temukan pada kerinduan Yakub dan Yusuf pada masa tua mereka yang minta dengan sangat kepada anak-anaknya untuk membawa dia kembali ke Kanaan. Saya kira kerinduan ini bukan karena Mesir tidak baik secara fisik sebab Mesir jauh lebih semarak dibanding Kanaan. Itu lebih merupakan ekspresi spiritualitas yang hidup dalam diri Yakub akan tanah, air, alam, dan leluhurnya sebagai pemberian Allah dan hal itu mensyahkan identitasnya sebagai orang Ibrani. Mungkin dengan cara pandang seperti itulah kita dapat memahami permintaan Yakub agar tulang-tulangnya dibawa ke Kanaan, sebagaimana nyata dalam ungkapan menjelang kematianya pada Kejadian 47: 30 "Karena aku mau mendapat perhentian bersama-sama dengan nenek moyangku. Sebab itu angkutlah aku dari Mesir dan kuburkanlah aku dalam kubur mereka."

Dua contoh ini saya ambil untuk menjelaskan sedikit tentang tradisi *rukattu* masyarakat Rai Hawu. Harus diakui pada perkembangan selanjutnya orang Sabu baik di rantau maupun di Sabu sendiri memahami *rukattu* secara dangkal dan fisik dengan kasus-kasus pertengkarannya dalam keluarga untuk membawa jasad di kubur di sini atau di sana. Mereka lupa bahwa tradisi ini mengandung spirit yang dalam untuk meme-

lihara identitas alam, budaya dan genealogis antar generasi. Ada perasaan utang, baik kepada keluarga di Sabu maupun di rantau, bila acara *rukattu* belum diselesaikan. Ada hutang besar bila yang dari rantau belum sempat melihat tanah, air, keluarga mereka di negeri lontar dan gula. *Rukattu* menjadi alat perjumpaan tersebut. Tradisi *rukattu* semacam membawa kerinduan dan cinta ke tanah asal.

Spiritualitas yang dibentuk dari pengalaman hidup dengan tanah, air, pohon, alam, sesama dan llahi diwariskan sebagai sebuah hikmat yang tersimpan sebagai pesan dalam berbagai bentuk: nyanyian, cerita, perumpamaan, dan silsilah. Kematian dipahami sebagai perjalanan pulang ke persekutuan dengan tanah air, alam, saudara di negri *Hawu-rae due nga donahu*.

Sekitar 39 tahun baru saya menemukan makna *rukattu* sebagai hal yang indah, yaitu sebuah tradisi pewarisan identitas antar generasi dari sekadar sebuah acara tradisi yang usang dan acapkali dipandang kolot dan dicurigai berhala/menyembah orang mati. Filosofi *rukattu* dapat dicerna dari syair lagu tua ini:

*ahi due tallu kaku beko nga perau ne ui, mai we di ta helau-lau la rai manynyi nga natta harro ie, maji le ta jau bole ballo-balloon di rai hawu, rai due nga do nahu* (meski langkahku mulai surut karena usia, bagaikan belalang yang menyeret tubuhnya, aku mau mengajak semua saudara ke negeri asin manis, jangan melupakan negeri tecinta, negeri hawu, negeri nira dan gula).

## SILSILAH

Masyarakat Rai Hawu mewariskan genelogisnya menurut garis perempuan dan laki. Keturunan perempuan dinamai *hubi/wini* (mayang/benih) sedangkan keturunan laki-laki disebut *udu* (klan). Pewarisan genelogis, baik dari perempuan maupun laki-laki, dipandang sama nilainya. Perempuan dan laki-laki diakui sebagai penerus keturunan dan penerus marga. Genealogis dari pihak perempuan dan laki-laki diterima dan diwariskan kepada anak-anak melalui penceritaan kembali pada acara seperti kematian atau pertemuan untuk pernikahan. Pewarisan genealogis ini begitu kuat bahkan dapat diumpamakan seperti TAURAT yang diceritakan berulang-ulang. Seringkali mereka yang suka mensilsilahkannya dianggap “kurang kerjaan”. Generasi mudah sering menganggapnya sebagai hal yang membosankan.

Saya kira silsilah punya tempat dalam Alkitab ketika Allah memulai sejarah Israel dari Abraham dan Sarai sampai kepada Yusuf dan Maria. Dari mereka, iman Israel dimulai. Kasih dan rencana Allah melalui mereka menjadi cerita yang diingatkan terus-menerus kepada tiap generasi dalam tiap keluarga. Mengingat sejarah para leluhur sama dengan mengingat sejarah Tuhan bagi dunia dan segala isinya. Selanjutnya dengan sejarah, generasi sekarang memperoleh data untuk berpijak hari ini serta meneropong masa depan. Sejarah menjadi alat pendidikan agar menjadi bijak.

Tradisi genealogis fisik ini dapat dipakai untuk berbicara tentang genealogis rohani dalam Kristus. Persekutuan baru dalam Kristus bukan lagi karena hubungan darah dan daging, tapi melalui iman. Bukan berarti keluarga fisik karena darah dan daging tidak penting. Justru keluarga fisik dapat menjadi sarana pertumbuhan iman dan kasih kepada Kristus, sehingga kekerabatan karena iman itu melintasi suku, budaya, bahasa, waktu yang lebih luas. Dan bagi keluarga rohani inilah (Gereja) Kristus mati dan bangkit untuk menebusnya. Keluarga rohani (Gereja) adalah jenis keluarga yang mempunyai nilai kekal yang terikat dari dunia sampai di surga.

Saya bayangkan betapa indah berita ini bagi mereka bahwa keluarga rohani menjadi jalan berkumpul dengan Sumber Hidup. Saya kira, konsep ini belum mendarat dengan baik, sehingga orang kurang sungguh merawat kehidupan Gereja bagi tujuan kekal tersebut. Hanya karena alasan pembangunan gedung gereja, anggota-anggota saling mencakar dan terpisah dalam konflik dan kemarahan.

## KETERATURAN HIDUP

Irama hidup dijadwalkan begitu ketat dalam kalender adat. Contohnya, persiapan pakaian mulai dari lahir sampai mati, atau persediaan makanan dengan kerja keras pada musim-musimnya menunjukkan etos kerja mereka. Disiplin bukan saja dalam kerja tapi juga memanfaatkannya sedemikian rupa

agar tidak mengalami kelaparan pada musim bencana, terutama kekeringan yang sering melanda. Persiapan mulai dari kapur sirih, obat-obatan, makanan, dan kemudian memasukkannya ke dalam perahu menjadi sebuah kearifan dalam mengantisipasi goncangan gelombang dalam pelayaran. Kerja keras adalah etos Kristen yang diberitakan oleh para rasul. Kekeristenan adalah jalan salib menuju kemenangan. Jalan ke surga adalah melalui iman. Tapi iman tanpa perbuatan/kerja keras menjadi pincang. Bukti iman nyata dalam perbuatan, dan perbuatan merupakan cerminan iman.

Masyarakat Sabu telah berubah sesuai jamannya. Irama hidup tidak lagi bergantung pada konstruksi masa lalu. Spirit dari etos kerja tersebut dapat digali sebagai kekuatan untuk menghadapi tantangan hidup saat ini, bahwa kerja dan disiplin merupakan kunci keberhasilan. Tidak ada hidup gampang atau sukses dengan jalan pintas.

## KEMITRAAN

Kesatuan antara haluan-buritan dapat menjadi pintu masuk untuk membicarakan konsep kemitraan laki-perempuan. Simbol budaya dari arsitektur rumah Sabu menjadi pintu untuk menjelaskan apa yang dikatakan oleh Kejadian 1: 27-28 tentang kemitraan laki-perempuan sebagai gambar Allah. Sebagaimana *amu hawu* terdiri dari buritan–haluan, di mana buritan menunjukkan identitas perempuan dan haluan

menjelaskan identitas laki-laki, haluan-buritan adalah kesatuan dari rumah. Tanpa haluan atau buritan sebuah rumah belum lengkap dan itu bukan rumah.

Hikmat budaya ini menjelaskan kemitraan laki-perempuan sebagai satu kesatuan, di mana mereka setara meski berbeda dalam peran, baik kodrat maupun gender. **Laki tanpa perempuan belum lengkap dan sebaliknya. Laki-laki dari perempuan dan perempuan dari laki-laki dan keduanya berasal dari Tuhan yang menciptakan mereka menurut kehendak-Nya.** Kepenuhan mereka sebagai manusia karena ada laki dan perempuan.

Sebagaimana teologi kitab Kejadian tentang kemitraan laki-perempuan dalam bidang tugas kodrat, ekonomi dan politik yang saat ini kembali diperjuangkan, menurut saya hikmat itu pun sudah ada pada masyarakat *Rai Hawu* melalui simbol *amu hawu*. Konsistensi kemitraan laki-perempuan oleh masyarakat *Rai Hawu* diterjemahkan dalam berbagai simbol/kegiatan seperti: kacang hijau-sorgum (*kebui- terae*), silsilah perempuan-laki (*hubi/wini- udu*), sarung-selimut (*ei-hijj'i*), lontar laki-perempuan (*due mone-due banni*).

Simbol-simbol dan kegiatan-kegiatan tradisional tersebut dapat dipandang sebagai bentuk kebijakan yang berwawasan keadilan dan kesetaraan gender pada jamannya; di mana laki-perempuan mempunyai akses, peluang, kontrol dan manfaat yang sama dari dan dalam bangunan tersebut. Tentu dengan keterbukaan bahwa konstruksi budaya tersebut perlu dibaharui

terus-menerus agar tidak salah arah untuk kebaikan manusia laki-perempuan sebagai mitra yang sepadan.

Bahkan budaya setempat lebih maju, di mana perempuan dan laki-laki mempunyai akses untuk berperan sebagai makluk Ilahi dengan ketersediaan ruangan dan pelaku ritual dalam rumah/lingkungan mereka. Perempuan menjadi pemimpin upacara dalam kegiatan ritual tertentu yang tak dapat diwakili oleh laki-laki, dan juga sebaliknya (ingat peranan tiang layar buritan-haluan). Bandingkan dengan sikap gereja yang terlambat menerima perempuan sebagai imam dan legalitas yang memberi hak imamat hanya pada laki-laki dalam keluarga dan juga dalam komunitas luas. Dalam masyarakat Sabu, laki-laki akan menjadi imam pada upacara tertentu seperti untuk persiapan sadap lontar dan perlengkapannya dan perempuan menjadi iman dalam upacara yang berhubungan dengan benih, tenunan, kebun mengkudu, dan nila. Ada saatnya mereka sebagai keluarga mengadakan perayaan bersama yang dipimpin oleh ayah, misalnya ucapara *Holle* (syukur panen) dan oleh Mone Ama untuk ucapara komunal. Rumah tradisional *rai hawu* adalah sebuah simbol relasi saya-kamu (*ya nga mu*). Dengan demikian rumah itu dirancang bagi kebutuhan mereka sebagai perempuan-laki.

\*\*\*

# MODEL PERKAWINAN DAN DAMPAK BIOLOGISNYA DALAM POPULASI

**Prof. Dr. Habil Josef Glinka SVD**

## LATAR BELAKANG MASALAH

Dalam perkawinan, aspek budaya dan aspek biologis manusia sangat erat terkait karena menyangkut prokreasi dalam populasi.

Populasi, dalam pengertian biologis, adalah sekelompok individu satu spesies yang mendiami suatu teritori dan yang saling kawin-mawin (*breeding population*) dan yang dalam proses kawin-mawin itu terisolasi dari kelompok sejenis lainnya (Halicz, 1961). Dengan demikian, genom setiap anggota populasi dan yang dikenal sebagai genotipe, merupakan milik

bersama kelompok ini dan disebut *gene pool*. Gen-gen yang merupakan *gene pool* ini, tetap beredar dalam populasi dan menentukan rupa biologisnya.

Pada makhluk hidup, selain pada manusia, proses kawin-mawin ini dalam populasi umumnya bebas dan secara teoretis dapat disebut *panmiksi*, yakni perjodohan bebas dan acak. Pada manusia, perkawinan diatur oleh adat, agama serta faktor sosial-budaya lainnya sehingga di samping ada batas geografis pada manusia, masih ada batas sosial-budaya. Oleh karena itu, pada manusia pengertian populasi menjadi sedikit lebih rumit.

Dari segi biologis sangat penting juga persoalan jumlah individu dalam suatu populasi. Populasi besar tetap dalam ke-seimbangan genetis dan dengan ini sanggup mempertahankan *status quo*-nya, dalam arti terdapat keseimbangan antara *homo-zigot* dan *hetero-zigot*. Populasi kecil sangat gampang dapat mengalami kegoncangan genetis, karena terdominasi oleh mutan-mutan dan cenderung ke arah dominasi *homo-zigot*. Karena itu, populasi kecil cenderung merosot secara biologis (*inbreeding depression*) (Bodmer & Cavalli-Sforza 1976, Schwidetzky, 1971).

Sesuai dalil Hardy-Weinberg, keseimbangan genetis dapat diungkapkan dalam rumus:  $(pA + qa)^2 = pA^2 + 2pqAa + qa^2 = 1$  di mana  $pA$  merupakan allel dominan dan  $qa$  allel resesif.

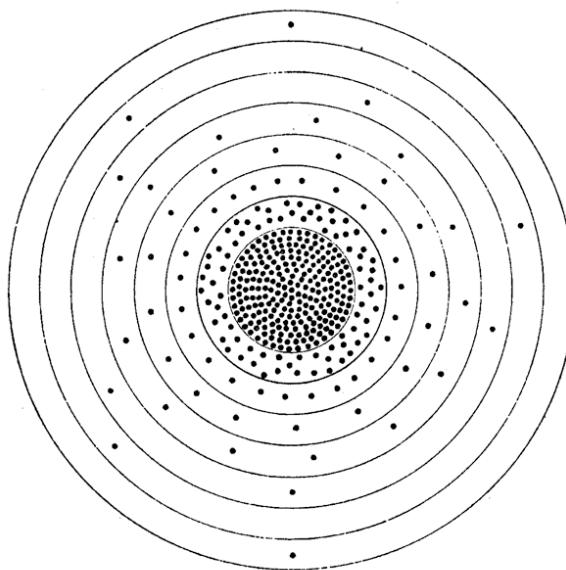
## BATAS GEOGRAFIS POPULASI

Salah satu ciri khas populasi adalah bahwa ia terisolasi dari populasi lainnya. Isolasi dapat agak mutlak, kalau dikelilingi laut atau dibatasi pegunungan yang tinggi atau oleh sungai yang sulit untuk diseberangi atau oleh padang pasir atau hutan rimba. Ada kalanya batas ini ada, tetapi agak gampang dapat dilampaui. Batas macam ini adalah misalnya jarak yang jauh.

Isolasi menyebabkan gen-gen beredar hanya dalam populasi, sehingga *gene pool*-nya hampir tidak mengalami perubahan. Dapat dikatakan bahwa gen-gen tidak menghilang, misalnya melalui emigrasi, tetapi juga tidak bertambah berkat imigrasi. Keadaan macam ini dapat disebut **endogami lokal** atau isolat biologis. Andai kata situasi ini berlangsung lebih lama, maka populasi, khususnya populasi kecil, mengalami degenerasi (*inbreeding depression*). Secara genetis sulit dapat dijelaskan sebab-sebabnya, namun kenyataannya demikian. Adanya gen-gen baru dibutuhkan untuk “merangsang” keadaan genetis populasi. Menurut beberapa ahli, jumlah homozigot dibanding dengan jumlah heterozigot dalam populasi sangat menentukan “kuat/lemahnya” suatu populasi (Schwidetzky 1971).

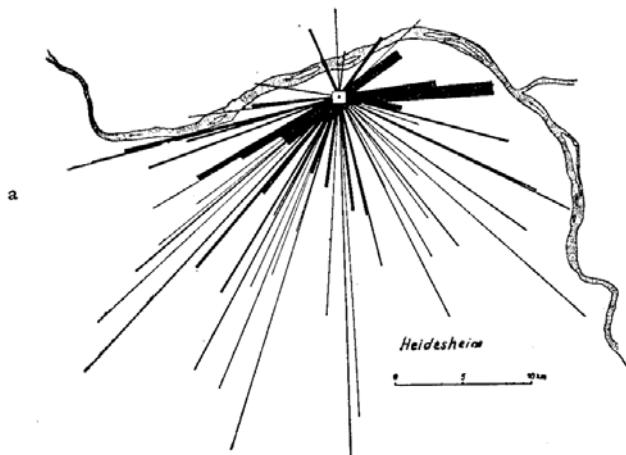
Ada beberapa cara untuk mengungkapkan besar dan padatnya lingkaran perkawinan atau struktur pemilihan jodoh dalam suatu populasi. Salah satu cara adalah **rata-rata radius lingkaran perkawinan** (*Mean Matrimonial Radius – MMR*), yang dirumuskan sebagai jarak rata-rata antara tempat asal/

kelahiran kedua partner perkawinan (*marital distance*) sebelum kawin. Tata-cara ini cocok terutama untuk melukiskan penukaran dan penyebaran gen-gen dalam ruang. Dalam menghitung *MMR* ini, partner yang berasal dari tempat yang sama (ini khususnya menyangkut desa) mendapat nilai nol, lalu jarak antara tempat lahir kedua partner biasanya dihitung dalam bentuk *km* atau *miles* (Gambar 1).



GAMBAR 1. CONTOH LINGKARAN PERKAWINAN DALAM  
SEBUAH KOTA KECIL DI USA. RADIUS LINGKAR PALING  
DALAM 4 *MILES*, JARAK ANTARA SETIAP LINGKAR  
BERIKUTNYA SAMA DENGAN 2 *MILES*. JUMLAH PENDUDUK  
KOTA ITU 10 RIBU. SETIAP TITIK MELAMBANGKAN SATU  
PASANGAN SUAMI-ISTRI. INI DAPAT MERUPAKAN CONTOH  
BATAS POPULASI KOTA INI (SCHWIDETZKY 1971: 179)

Karena metode ini tidak melukiskan arah hubungan, maka arah hubungan dapat dilukiskan dalam bentuk panah atau garis. Tebal-tipisnya garis/panah ini mengungkapkan intensitas hubungan ini yakni jumlah partner yang pindah karena perkawinan (Gambar 2).



GAMBAR 2. CONTOH BATAS ALAMIAH LINGKARAN PERKAWINAN DI KOTA HILDESHEIM, JERMAN; BATAS ALAMIAH ITU ADALAH SUNGAI RHEIN (M. WOLF 1956 KUTIPAN SCHWIDETZKY 1971: 176)

## MODEL PERKAWINAN DAN PEREDARAN GEN-GEN

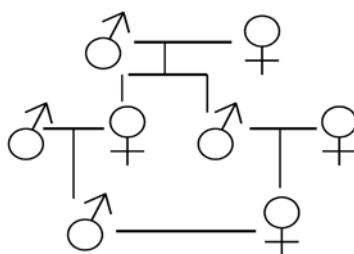
Setiap masyarakat memiliki model perkawinan yang berlaku di dalamnya. Model ini dapat agak ketat atau juga berlaku hanya sebagai pedoman umum saja. Pada model yang kedua ini dibedakan perkawinan biasa dan perkawinan ideal yang

dianggap paling sempurna. Model-model utama adalah **endogami** dan **eksogami** dalam arti kerabat. Di antara endogami kerabat terdapat model yang disebut ***cross cousin marriage***, yang berlaku dalam sejumlah kelompok etnis tradisional di Indonesia. *Cross cousin marriage* umumnya dianggap sebagai perkawinan ideal. Dalam *cross cousin marriage* Putra saudari nikah dengan Putri saudara kandung. Di Manggarai, Flores Barat, misalnya *cross cousin marriage* berlaku untuk setiap Putra sulung, namun karena Gereja Katolik melarang perkawinan macam ini, maka mereka mengubah interpretasinya dan mengambil istri dari keluarga lebih jauh dari pada sepupu. Ada keluarga, di mana pada setiap generasi ada *cross cousin marriage*. Perkawinan antara kerabat dekat dianggap *incest* yang melawan *pietas*. *Pietas* berarti kasih sayang diwarnai hormat antara anggota keluarga/kerabat<sup>1</sup>. Inilah alasan Gereja Katolik melarang perkawinan antara anggota keluarga dekat. Dari segi biologis perkawinan antara anggota keluarga/kerabat disebut *inbreeding*.

---

<sup>1</sup>Dari penelitian baru mengenai ketertarikan antara jenis kelamin, diketahui bahwa penciuman memainkan peranan penting. Substansi yang menyebabkan ketertarikan atau penolakan disebut *pheromone*, yang dikeluarkan oleh kulit orang dan “dicium” oleh VNO, yang terpisah dari saraf penciuman pada dasar hidung, karena *pheromone* tidak bau/tidak harum. VNO mengirim informasi ke hipokampus dalam otak. Hipokampus dapat membedakan jenis kelamin lawan dan mengadakan proses ketertarikan atau penolakan terhadap orang bersangkutan. *Pheromone* anggota keluarga saling menolak. Seolah-olah ada halangan alamiah melawan *incest*.

Dari segi biologi, populasi perkawinan *inbreeding* sangat tidak menguntungkan karena pasangan yang berasal dari satu kakek-nenek memiliki genotipe serupa, sehingga anak-anak mereka merupakan homozigot dalam sebagian besar genotipe. Seandainya dalam keluarga tidak ada kelainan, maka tidak ada masalah. Namun kalau dalam genotipe mereka ada kelainan bersifat resesif, maka dalam fenotipe anak dapat timbul kelainan itu.



GAMBAR 3. MODEL PERKAWINAN CROSS COUSIN

Latar belakang genetis adalah sebagai berikut: kromosom kita selalu berpasangan, di mana satu bagian berasal dari pihak ayah, satu lagi dari pihak ibu. Pasangan gen, yang terdapat dalam kromosom, disebut allel. Kedua allel bekerja sama dalam menghasilkan suatu ciri. Pada heterozigot allel ini umumnya berbeda, sehingga jika satu allel abnormal, maka yang normal melengkapi yang pertama dan sifat abnormal itu tidak kentara dalam fenotipe. Individu ini hanya merupakan *carrier* (pembawa) allel yang abnormal. Pada homozigot allel

ini identik. Kalau allele ini abnormal, maka abnormalitas ini akan kentara dalam fenotipe anak.

Sebagai contoh dapat disebut albinisme, yaitu kelainan genetis yang tidak sanggup memproduksi pigmen. Orangtua dapat berpigmentasi biasa, namun kalau diselidiki silsilah mereka, di antara leluhur pihak masing-masing terdapat albino. Jelas bahwa kemungkinan lahirnya anak homozigotis makin besar, dengan semakin rapatnya hubungan darah antara kedua partner.

Di samping itu, peredaran genotipe-genotipe tertentu dalam model endogami sangat terbatas, sehingga "mempermisikan" *gene pool* populasi.

Di samping endogami kerabat, ada juga endogami-endogami lainnya, misalnya endogami berdasarkan agama, bahasa, suku, klas sosial dsb. Walaupun dalam endogami jenis ini kemungkinan timbulnya kelainan tidak sebesar dalam endogami kerabat, namun jika kelompok endogami ini kecil dan perkawinan berlangsung selama beberapa generasi, maka efeknya dapat sama seperti dalam endogami kerabat.

## METODE PENGUKURAN EFEK ENDOGAMI

Telah tercipta beberapa metode, guna merumuskan probabilitas timbulnya homozigot populasi. Yang secara paling langsung terarah ke perumusan struktur genetis suatu populasi adalah koefisien *inbreeding F* oleh Sewall Wright (1921

dalam Schwidetzky 1971). Koefisien ini dirumuskan sebagai probabilitas terbentuknya individu-individu homozigot, yang berasal dari perkawinan antara orang yang berhubungan darah. Rumusnya adalah:

$$F = \frac{1}{2} \sum (1/2)^n$$

di mana  $n$  adalah jumlah yang dibutuhkan dari partner yang satu kepada partner yang lain melalui leluhur yang sama; misalnya pada perkawinan antara saudara-saudara sepupu dibutuhkan tiga langkah, maka

$$F = \frac{1}{2}(\frac{1}{2})^3 = 1/16$$

Berarti, bahwa ada probabilitas 1/16 atau 0.0625 (6.25%) terjadinya homozigot. Jika *cross cousin marriage* berlangsung per generasi, maka probabilitas homozigot makin bertambah. Seandainya orangtua juga merupakan sepupu, maka probabilitas naik menjadi  $F = 0.125$ . Jika ditambah lagi satu generasi, maka probabilitasnya menjadi  $F = 0.750$ . Untuk seluruh populasi dihitung rata-rata dari semua nilai  $F$ .

Dalam bentuk ideal, koefisien *inbreeding* menuntut agar genealogi seluruh populasi *inbreeding* ini diketahui, yaitu diketahui dengan tepat, siapa dengan siapa memiliki hubungan darah dan bagaimana hubungan ini. Jaringan segala hubungan baik darah maupun perkawinan ini dapat disusun

secara grafis menurut silsilah, di mana saling hubungan ini dapat ditentukan untuk masing-masing pasangan (analisis jaringan) dan langkah-langkahnya dapat dihitung. Namun penyusunan tabel silsilah ini sangat sulit dan dalam praksis dapat dibuat hanya untuk populasi yang sangat terbatas dan terisolasi. Oleh sebab itu hanya sedikit sekali analisis tipe ini pernah dibuat.

Karena itu, data dari kepustakaan mengenai  $F$  merupakan taksiran saja. Paling sering  $F$  dihitung berdasarkan saham perkawinan antara partner yang masih berhubungan darah, di mana derajat hubungan ini perlu diperhatikan. Dibedakan perkawinan antara saudara-saudari sepupu (derajat pertama), yaitu antara anak-anak dari saudara kandung; perkawinan antara saudara-saudari sepupu derajat kedua, yaitu antara anak-anak dari saudara-saudara sepupu; perkawinan antara paman atau bibi dengan keponakannya dan lain-lain. Di negara Katolik, perkawinan semacam ini relatif gampang dapat diketahui, karena menurut Hukum Gereja Katolik untuk perkawinan sedemikian dibutuhkan dispensasi pimpinan Gereja (uskup), yang dicatat dalam Buku Perkawinan. Di Jepang, hal ini dapat diselidiki menurut Koseki, yaitu daftar-daftar keluarga. Di negara yang tidak menyimpan catatan sedemikian, perlu dilaksanakan wawancara. Acapkali saham perkawinan antara partner yang masih berhubungan darah dalam keseluruhan perkawinan mencukupi untuk menyusun struktur seluruh populasi.

Pada populasi relatif kecil yang hidup dalam isolasi tetapi tidak ada endogami kerabat, keseimbangan genetis juga terganggu karena lambat laun dalam populasi demikian gen-gen juga beredar terbatas dan akhirnya terjadi *inbreeding*. Keadaan macam ini disebut **endogami lokal**. Kebanyakan endogami lokal disebabkan oleh keadaan geografis. Adakalanya kekurangan sarana komunikasi menjadi penyebab isolasi<sup>2</sup>.

Namun dapat terjadi bahwa ada masyarakat berbeda etnis yang membentuk enklave di antara masyarakat etnis berbeda dan perkawinan terjadi terutama di antara kelompok etnis sendiri saja, seperti misalnya masyarakat Samin di Jawa Timur, orang Badui di Jawa Barat atau orang Tenganan di Bali. Keadaan semacam ini dapat diklasifikasi sebagai **endogami sosial** atau, lebih tepat, endogami sosial-budaya.

Di kota-kota besar pun dapat terbentuk kelompok yang hidup dalam endogami sosial-budaya, seperti misalnya kelompok etnis, kelompok agama atau kasta. Makin kecil kelompoknya, makin besar bahaya endogami atau *inbreedingnya*.

---

<sup>2</sup>Sesudah selama beberapa tahun hidup di Flores, saya agak gampang dapat membedakan suku asalnya kebanyakan mahasiswa. Ini contoh endogami etnis. Orang jarang kawin di luar kelompok etnisnya, karena perkawinan di luar kelompok etnis mempersulit besarnya mas kawin (belis).

## EFEK ENDOGAMI KERABAT

Populasi, yang sebagian besar hidup dalam endogami, mengalami *inbreeding depression*, yang mengakibatkan deteriosasi populasi dalam banyak aspek (Schwidetzky, 1971; Vogel & Motulski, 1986). Deteriorasi ini paling kentara dalam kenaikan jumlah kelainan genetis dalam keluarga atau populasi endogami akibat kenaikan homozigot. Namun telah ditentukan juga adanya efek penurunan rata-rata tinggi badan dan nilai IQ. Di bawah ini beberapa contoh.

Penelitian di Jepang oleh Neel, Schull, Yanase (1968, kutipan Schwidetzky 1971) telah membuktikan pengaruh negatif endogami kerabat, seperti terungkap dalam Tabel 1. Pada penelitian di Perancis nyata bahwa ada korelasi antara koefisien *inbreeding* dan ukuran kepala, yaitu  $r = -0.28$  untuk panjang kepala dan  $r = +0.38$  untuk lebar kepala, yang berarti bahwa makin tinggi koefisien *inbreeding* makin bulat (*brachycephal*) kepala anaknya.

Schreiber (1969 kutipan Schwidetzky 1971) menemukan di Perancis korelasi antara koefisien *inbreeding* dan tes inteligensi dengan nilai  $r = -0.52$ . Artinya makin tinggi koefisien *inbreeding* makin rendah inteligensi orang.

TABEL 1. *INBREEDING DEPRESSION PADA ANAK JEPANG.*  
 ( J.V. NEEL, W.J. SCHULL, T. YANASE 1968)

| Efek                   | jenis kelamin | anak grup kontrol | anak sdra/i sepupu | i inbreeding effect | beda dalam % |
|------------------------|---------------|-------------------|--------------------|---------------------|--------------|
| Mortalitas             |               | 0.090             | 0.105              | 0.015               | 17.2         |
| Anak cacat             |               | 0.085             | 0.117              | 0.032               | 37.5         |
| Tes inteligensi verbal | pria          | 58.67             | 55.34              | 2.76                | 4.7          |
|                        | wanita        | 57.01             | 53.46              | 2.76                | 4.8          |
| Hasil umum             | pria          | 57.37             | 54.94              | 2.06                | 3.6          |
|                        | wanita        | 55.10             | 52.53              | 2.06                | 3.7          |
| Berat badan            | pria          | 26.59             | 23.31              | 0.234               | 0.9          |
|                        | wanita        | 26.35             | 25.99              | 0.234               | 0.9          |

Pada tahun 1991, tim Laboratorium Antropologi FISIP Universitas Airlangga dalam rangka kerja sama dengan FK Universitas Brawijaya pernah membuat penelitian mengenai endogami dan eksogami dan jumlah kelahiran cacat di Kabupaten Manggarai, Flores Barat, dan di Kabupaten Timor Tengah Selatan. Sebagai contoh diberikan hasil dari empat kecamatan saja (Tabel 2).

Pada populasi Amanuban Selatan di Timor Tengah Selatan, dari antara 1589 anak, 1333 anak berasal dari keluarga eksogami dan 246 anak dari pasangan saudara-saudari sepupu. Dalam kelompok yang pertama ada 44 anak cacat dan dalam pasangan endogam 22 anak yang cacat. Persentase anak

cacat dalam keluarga eksogam sama dengan 3.30%, sedang dalam keluarga endogam persentase anak cacat sama dengan 8.94%. Hasil perhitungan tabel silang menunjukkan  $\chi^2 = 16.65$  dengan  $P = 0.000$ ; maka nilai  $\varphi \approx r = 0.102$ , yang berarti bahwa endogami *cross cousin* mempengaruhi terjadinya cacat dalam 1.04%.

## EFEK ENDOGAMI LOKAL

Di Polandia, Wolanski, Jarosz dan Pyzuk (1970 kutipan Schwidetzky 1971) meneliti anak berumur 4, 8, dan 16 tahun menurut tempat lahir orangtua. Mereka menentukan adanya korelasi positif yang cukup tinggi antara jarak tempat kelahiran orangtua dan tinggi badan, lingkar dada, serta berat badan anak, padahal korelasi antara orangtua tidak berbeda menonjol dalam ukuran ini. Hasil serupa didapati oleh Furusho (1965 kutipan Schwidetzky, 1971) di Jepang untuk tinggi badan. Dari situ dapat ditarik kesimpulan bahwa penambahan gen-gen agak berbeda ke dalam *gene pool* populasi sangat menguntungkannya.

Di Perancis ditemukan bahwa tinggi badan pemuda dari daerah yang terisolasi (lembah dengan kurang komunikasi) jauh di bawah rata-rata seluruh negeri. Pada waktu dibuka sarana komunikasi, makin banyak orang menikah dengan jodoh dari luar populasi sendiri, lantas tinggi badan anak mereka naik (Schwidetzky, 1971).

Dari penelitian di berbagai negara (Brasil, Perancis, Swis) diketahui bahwa jumlah perkawinan endogami—baik kerabat maupun lokal—turun, pada waktu isolat dibuka dengan kemudahan komunikasi/transportasi. Dari penelitian yang sama diketahui juga bahwa endogami jauh lebih sering terjadi di desa dari pada di kota. Di Mallorca dan di kepulauan Baleares, Spanyol, jumlah endogami bertambah dari pantai ke arah pedalaman pulau (Schwidetzky, 1971). Dari situ dapat ditarik kesimpulan, betapa pentingnya komunikasi dalam perbaikan *gene pool* populasi.<sup>3</sup>

## PENYARINGAN SOSIAL

Sengaja di sini digunakan istilah “penyaringan” dan bukan “seleksi”, karena kedua istilah ini walaupun mirip tetapi berbeda artinya. Dalam pustaka Jerman justru dipergunakan istilah ini (*soziale Siebung*) sebagai suatu proses sosial, yang efeknya adalah seleksi.

Kelihatan, bahwa pemilihan jodoh itu menyangkut terutama hal sosial dan psikologis, sekaligus suatu masalah biologis. Dalam kepustakaan, fenomena ini dikenal sebagai

---

<sup>3</sup>Indonesia dengan ribuan pulau, yang sering amat kecil, merupakan medan subur sekali untuk penelitian serupa. Sayang, sampai sekarang baru satu kali dibuat penelitian serupa dan itu hanya dalam rangka penelitian kelainan kongenital.

*assortative mating* atau dalam bahasa Jerman *Paarungs-siebung*. *Siebung* berarti penapisan atau penyaringan. Artinya melalui suatu proses psiko-sosial seperti pemilihan jodoh, terjadi penyaringan genotipe dalam populasi. Patokan untuk mengukur homogami dan heterogami terletak pada relasi terhadap rata-rata populasi dalam soal pemilihan jodoh. Jika suami dan istri menyimpang ke arah sama dari rata-rata populasi, maka hal ini disebut penyaringan positif atau homogami. Kalau sebaliknya, kedua partner lebih berbeda dari pada rata-rata populasi, maka hal ini disebut penyaringan negatif atau heterogami.

Dari penelitian maupun dari observasi, diketahui bahwa dalam perjodohan orang bebas memilih partner hidup yang kurang lebih sederajat dalam pendidikan, status sosial, status ekonomi dan sebagainya. Akibat sosio-biologisnya adalah bahwa terjadi seleksi ke arah pintar-bodoh, kaya-miskin, berkedudukan tinggi-rendah. Maka tidak mengherankan, kalau anak dari keluarga orangtua berinteligensi tinggi lebih pandai daripada anak dari keluarga lain. Dapat kita bayangkan bahwa jika proses ini berlangsung selama beberapa generasi, maka terbentuk suatu elite intelektual. Di ujung lain skala ini terkumpul yang ber-IQ rendah yang dapat merupakan masalah sosial untuk masyarakat.

Proses ini kentara lebih lagi pada penyaringan migratoris, yang erat hubungannya dengan transmigrasi spontan, termasuk urbanisasi.

Dari penelitian di beberapa negara Barat diketahui bahwa orang yang secara spontan beremigrasi adalah orang yang paling berinisiatif dan berani mengambil risiko. IQ mereka terletak di atas rata-rata masyarakat, sedangkan orang di desa asal mereka ada di bawah rata-rata ini. Dengan ini jelas terjadi suatu penyaringan masyarakat. Di kota berkumpul orang yang lebih pandai, sedangkan desa kehilangan orang pandainya. Secara biologis dapat kita katakan bahwa genotipe paling berbakat keluar dari desa dan beralih ke kota. Dengan demikian *gene pool* desa makin "miskin" dan *gene pool* kota makin "kaya". Dengan jelas terjadi polarisasi biologis antara desa dan kota. Maka kalau dalam sorotan ini ditinjau prestasi siswa dari desa dan dari kota, maka prestasi yang lebih jelek pada siswa asal desa tidak hanya akibat mutu sekolah lebih rendah di desa dibanding dengan sekolah di kota, tetapi dapat diduga bahwa inilah dampak penyaringan sosio-biologis (Schwidetzky, 1971)<sup>4</sup>.

Namun agak penting tes yang dibuat untuk meneliti adanya perbedaan semacam ini. Tes yang paling sesuai bukanlah tes pengetahuan, tetapi tes *problem solving*, karena dalam tes semacam ini kentara inteligensi seseorang (Schwidetzky, 1971).

---

<sup>4</sup>Pada penelitian autor di pulau Palue, NTT, terdapat satu kampung, yang penduduknya berasal dari dua pasangan saja. Berarti per generasi terjadi *inbreeding*. Para guru di sekolah mengeluh bahwa anak dari kampung "amat sangat bodoh" (IQ sangat rendah).

Dalam sebagian penelitian, terbukti bahwa orang yang beremigrasi umumnya berbadan lebih besar daripada rata-rata populasi asal mereka. Dari situ Schwidetzky (1971) menduga bahwa karena besarnya badan berkorelasi tinggi dengan besarnya otak, maka inteligensi mereka berhubungan dengan besarnya otak. Namun pendapat semacam ini disangkal oleh pakar yang lain (Henneberg, 1998).

Inilah beberapa contoh pengaruh perkawinan dalam populasi kecil (dari Schwidetzky, 1971)

Dalam serangkaian penelitian, ditelaah hubungan antara besarnya badan serta ukuran-ukuran lain dan terbatasnya lingkaran perkawinan. Hulse (1958 kutip Schwidetzky, 1971) yang pertama meneliti hal ini. Digolongkannya laki-laki dari daerah Tessin (Swis) atas "mereka yang kurang mobil" dan "perantau". Para perantau ini pernah ke Amerika dan pulang lagi. Selanjutnya, kedua kelompok ini serta satu kelompok orang California keturunan Swis dibaginya lagi atas eksogam dan endogam. Yang endogam ini jelas bertubuh lebih pendek dan berkepala lebih *brachisefal*. Ukuran-ukuran lain pada kepala dan wajah tidak mengikuti patokan ini.

Wolanski, Jarosz & Pyzuk (1970 dikutip dari Schwidetzky 1971) meneliti korelasi antara jarak tempat lahir orangtua dan ukuran-ukuran badan 1800 orang anak berumur 4, 8 dan 16 tahun di kota Szczecin (Polandia), di mana 93% penduduknya adalah transmigran sesudah Perang Dunia II. Hasilnya adalah korelasi-korelasi bermakna antara tinggi badan, lingkar

dada serta berat badan dan jarak antara tempat lahir kedua orangtua; sedangkan tiada korelasi bermakna antara lingkaran serta indeks kepala dan jarak antara tempat lahir kedua orangtua. Karena itu dapat disingkirkan keberatan bahwa orangtua yang diperiksa, berasal dari lapisan sosial dengan badan agak tinggi. Furusho (1965) mendapat hasil serupa dalam meneliti hubungan antara jarak tempat lahir orangtua dan tinggi badan anak-anaknya.

Korelasi-korelasi antara tinggi badan dan koefisien *inbreeding F*, endogami atau MMR pernah diteliti paling baik. Ukuran-ukuran sefalometris juga pernah dibahas. Untuk 25 propinsi di Perancis, terdapat korelasi sebesar  $r = -0.28$  antara koefisien *inbreeding* dan panjang kepala, dan sebesar  $r = +0.38$  antara koefisien *inbreeding* dan lebar kepala: yakni makin kuat endogami, makin pendek dan makin lebar kepala, lagi makin terbuka isolat, makin panjang dan makin sempit kepala (Schreider, 1969 kutip Schwidetzky, 1971). Trend serupa ditemukan di Slovakia. Di situ sesudah Perang Dunia II, saham eksogami naik rata-rata dari 5% menjadi 40%; siswa dan mahasiswa yang berasal dari keluarga eksogami pedesaan, berkepala lebih panjang dan lebih sempit, jadi indeks kepala lebih rendah dibanding dengan mereka yang berasal dari keluarga endogam (Ferak & Lichardowa, 1969 kutip Schwidetzky, 1971).

Pernah dibahas juga kenaikan *IQ* berhubungan dengan turunnya jumlah perkawinan endogam; suatu hal yang sangat

bermakna dalam aspek sosiobiologis. Lagi, Perancislah yang memberikan bukti yang meyakinkan (Schreider 1969 kutip Schwidetzky 1971). Antara koefisien *inbreeding* dan rata-rata enam tes psikologis ditemukan korelasi sebesar  $-0.52$ : yaitu makin kurang perkawinan endogam dalam propinsi, makin pintar para calon prajurit! Namun interpretasi data tidak semudah angka-angka yang diberikan. Tidak pasti, apakah di sini terdapat hubungan kausal langsung, atau hal ini akibat perbaikan keadaan sosio-ekonomis yang disebabkan dari satu segi oleh perbaikan hubungan lalu lintas, yang selanjutnya menurunkan jumlah perkawinan endogam, dari segi lain oleh perbaikan dalam sistem persekolahan, yang menaikkan mutu intelektual para calon prajurit. Namun dalam kaitan dengan gejala depresi *inbreeding*, mungkin sekali ada hubungan kausal dalam korelasi ini.

Bagaimana penyaringan partner mengubah struktur genetis populasi, dapat dihitung pada suatu model yang sangat sederhana (Wright 1921). Untuk satu pasang allel serta derajat korelasi antar-partner yang berbeda, diberikan dalam Tabel 2. Tabel ini memperlihatkan perubahan jumlah heterozigot per generasi, mulai dari jumlahnya semula 0.5 – yang sesuai hukum keseimbangan genetis dan panmiksi. Pada homogami sempurna (korelasi antar-partner = +1.00), saham heterozigot diparuhkan dalam setiap generasi dan pada generasi ke-10 praktis mencapai nilai nol. Makin rendah derajat homogami dan makin banyak kombinasi pasang allel, makin lambat pro-

ses terbentuknya homozigot, namun selalu menuju ke arah yang sama, yakni pertambahan homozigot. Dalam heterogami (dengan korelasi antar-partner negatif) sebaliknya, jumlah heterozigot makin banyak, tetapi dengan kecepatan jauh lebih lambat daripada homozigot dalam homogami.

Dari model sederhana di Tabel 2, nyata bahwa homogami mengadakan suatu polarisasi atau sekurang-kurangnya menentukan arah untuk mempertahankan diferensiasi genetis yang ada dalam populasi.

TABEL 2. EFEK GENETIS TERBENTUKNYA HETEROZIGOT (%) PADA PENYARINGAN PARTNER.

N = JUMLAH PASANGAN ALLEL. (WRIGHT 1921, SPUHLER 1962)

| generasi | homogami sempurna |       |             |            | homogami tak sempurna |       |             |       | heterogami sempurna |       |
|----------|-------------------|-------|-------------|------------|-----------------------|-------|-------------|-------|---------------------|-------|
|          | $r = +1.00$       |       | $r = +0.50$ |            | $r = +0.25$           |       | $r = -1.00$ |       | $n=1$               | $n=4$ |
|          | $n=1$             | $n=2$ | $n=10$      | $n=1$      | $n=10$                | $n=1$ | $n=10$      | $n=1$ | $n=1$               | $n=4$ |
| 0        | 0.250             | 0.500 | 0.500       | 0.500      | 0.500                 | 0.500 | 0.500       | 0.500 | 0.500               | 0.500 |
| 1        | 0.500             | 0.375 | 0.475       | 0.375      | 0.488                 | 0.438 | 0.494       | 0.750 | 0.563               | 0.531 |
| 2        | 0.125             | 0.312 | 0.462       | 0.344      | 0.484                 | 0.430 | 0.4930.492  | 0.625 | 0.531               | 0.535 |
| 3        | 0.063             | 0.266 | 0.451       | 0.336      | 0.482                 | 0.429 | 0.492       | 0.687 | 0.533               | 0.533 |
| 4        | 0.031             | 0.227 | 0.439       | 0.334      | 0.481                 | 0.429 | 0.492       | 0.656 | 0.533               | 0.533 |
| 5        | 0.016             | 0.193 | 0.428       | 0.333      | 0.479                 | 0.429 | 0.492       | 0.672 | 0.533               | 0.533 |
| 10       | 0.001             | 0.088 | 0.376       | 0.333      | 0.477                 | 0.429 | 0.492       | 0.667 | 0.533               | 0.533 |
| 15       | 0.000             | 0.040 | 0.330       | 0.3300.333 | 0.4760.476            | 0.429 | 0.493       | 0.667 | 0.533               | 0.533 |
|          | 0                 | 0     | 0           |            |                       | 0.429 |             | 0.667 |                     |       |

## SELEKSI ALAMIAH

Contoh yang amat menarik diberikan oleh Sanghvi (1975 kutip Strzałko et al., 1980). Di negara bagian Andhra Pradesh, India, sejak dahulu kala ada aturan endogami dalam kasta dan golongan agama. Dewasa ini 10% merupakan perkawinan antara paman dan keponakannya dan 33% perkawinan antara saudara sepupu. Maka dapat diharapkan, bahwa dalam fenotipe-fenotipe populasi ini jelas kentara *inbreeding depression* dengan banyaknya berbagai anomali yang disebabkan oleh homozigot dengan gen-gen abnormal resesif. Namun hal semacam ini di Andhra Pradesh tidak kentara. Ini hanya dapat dijelaskan bahwa homozigot yang merugikan, lenyap akibat seleksi alamiah. Dewasa ini populasi-populasi ini bebas dari allel yang merugikan. Maka dalam endogami kerabat kurang tampil efek negatifnya.

Dari penelitian di NTT, nyata bahwa di daerah dengan jumlah besar endogami kerabat tidak selalu berkorelasi positif antara jumlah perkawinan endogam dan jumlah anomali kongenital. Di kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), hubungan kausal ini cukup jelas, sedangkan di kabupaten Manggarai, Flores Barat, korelasi antara perkawinan endogam dan anomali kongenital sangat rendah dan tak bermakna (Tabel 2). (Glinka, 1989)

TABEL 3. EFEK EKSOGAMI DAN ENDOGAMI DI AMANUBAN SELATAN DAN MANGGARAI, NUSA TENGGARA TIMUR

| Kecamatan        | % anak cacat dalam eksogami | % anak cacat dalam cross cousin marriage | beda antara endo- dan eksogami | nilai $\chi^2$ | $R^2$  |
|------------------|-----------------------------|--|--------------------------------|----------------|--------|
| Amanuban Selatan | 3.30                        | 8.94                                     | 2.71                           | 16.65          | 0.0104 |
| Mollo Selatan    | 3.19                        | 7.25                                     | 2.27                           | 7.51           | 0.0064 |
| Reok             | 10.44                       | 8.49                                     | 0.81                           |                |        |
| Ruteng           | 10.62                       | 8.37                                     | 0.79                           |                |        |

## BIBLIOGRAFI

- Bodmer, W.F. & L.L. Cavalli-Sforza (1976) *Genetics, Evolution, and Man.* W.H. Freeman and Company, San Francisco
- Glinka, J. (1989) Sosiologi – Antropologi Budaya – Antropologi Ragawi: Titik Temu. *Masyarakat, Kebudayan dan Politik* 3, 4:63-70.
- Halicz, B. (ed). (1961) *Mały słownik biologiczny.* Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Henneberg, M. (1998) Evolution of the Human Brain: Is Bigger Better? *Proc. Satellite Symp. Australian Physiol. & Pharmacolog. Society: The Evolution of Physiological Processes.* 25: 745-749
- Sanghvi LD (1975) The genetic consequences of inbreeding, dalam: Salzano FM (ed.) *The Role of Natural Selection in Human Evolution,* North Holland, Amsterdam pp323 dst.
- Schwidetzky, I. (1971) *Hauptprobleme der Anthropologie,* Verlag Rombach, Freiburg.
- Stralko J, Henneberg M, Piontek J, (1980) *Populacje ludzkie jako systemy biologiczne.* Warszawa, PWN.



# THE PARADOX OF POWERLESSNESS: TIMOR IN HISTORICAL PERSPECTIVE

**Prof. Dr. James J. Fox**

Department of Anthropology

Research School of Pacific and Asian Studies

The Australian National University, Canberra

## INTRODUCTION

In this presentation, I will be concerned with the entire island of Timor since, historically, it is difficult to discuss one part of the island without reference to other parts, and indeed without reference to the region in which Timor is located. In this presentation, I will try to place Timor within its regional and historical setting.<sup>1</sup>

## TIMOR IN GEOLOGICAL PERSPECTIVE

The island of Timor is itself an extraordinary geological formation which has been formed — and is still being formed — by the forward thrust of the Australian tectonic plate in the direction of the Asian plate. The movement of these massive plates has created and trapped a set of multi-island ridges of which Timor is the most prominent. The mountains of Timor, given the enormous pressure that is being brought to bear beneath them, are, in the geological future, expected to rise to the heights of the Himalayas.

The dominant soil type on the island is a soft, scaly clay which has been given a Timorese name, *Bobonaro*, taken from a region in the centre of Timor. This *Bobonaro* clay substratum is overlaid with a jumble of limestone and associated marl derived from the greater Australian landmass and a melange of volcanic materials and scattered outcrops of metamorphic rock piled upon by marine deposits and overlaid yet again by a stratum of raised reefs and corals. The geologist William Hamilton, in his masterful survey of the region, has aptly remarked that "Timor is a tectonic chaos".

Hamilton's evocation of chaos can be taken as a metaphor for the subsequent development of Timor. As we know, patterns can be identified in different forms of chaos. The same is true of Timor but first impressions are those of bewildering complexity.

Timor's climate is dominated by brief but intense monsoonal rain — from December through February or March — followed by a prolonged dry season. Rainwater, trapped in limestone deposits by irregular sheets of clay, often surfaces in a scatter of fresh water springs. Perhaps a third of all settlement names on Timor include the word for water — such as *Oe*, *Wai* or *We* — indicating a source of fresh water.

Timor's clay soils do not support heavy vegetation. They soak up rain and swell in the wet season; dry, crack, and fissure in the dry season. Historically, the Timorese population has carried on shifting agriculture on alluvial and limestone terraces or on the mixed, marine-based soils of ridges, slopes and valleys throughout the mountains of the island, or they have developed more intensive agriculture on various alluvial plains, formed by Timor's main rivers, along the coast. Through Timor's history, there has always been a contrast between the population of the coasts and the population of the mountains.

Timor's rough, irregular, chaotic terrain has, however, militated against the build-up of populations in large continuous settlements. As a consequence, the population of Timor has traditionally lived scattered in small settlements throughout the island, or has concentrated, often seasonally, in specific sites to exploit available resources. Local settlements have shifted periodically, and over long periods, to take advantage of ever changing conditions.<sup>2</sup>

## THE PEOPLE OF TIMOR: THE LINGUISTIC EVIDENCE

The mix of people on Timor is as complex as any other aspect of the island. Prehistorians consider Timor as one of the gateways for the movement of populations to Australia. Given the time-depth of these migrations, the search is on for the equivalent of "Solo man" in Timor. As yet, however, no human traces of this antiquity have been found in the alluvial riverbeds or caves of Timor.

The first evidence of early agriculture dates back to 3,000 BC (Glover, 1971). This evidence is generally interpreted as an indication of the initial arrival of early seafaring Austronesian populations into the region. It is from these, and probably from subsequent migrations of Austronesian-language speakers, that the majority of Timor's present languages derive. This implies a continuous settlement of Austronesian peoples on Timor for at least 5,000 years.

All the languages of Timor that belong to the Austronesian language family are related to one another as a recognizable subgroup and these languages are in turn related to the languages on neighbouring islands such as those of Flores, Solor and the islands of Maluku. Given the length of time of settlement on Timor, the languages of the island have diverged considerably from one another. The three most important of these languages, with the largest number of speakers, are

the Dawan or Atoni language, which is the major language of western Timor, Mambai which is found entirely in eastern Timor and Tetun which is spoken on both sides of the island.

What makes Timor particularly interesting from a linguistic perspective is that a significant segment of the island's population speak languages that belong to another distinct and important language phylum: the Trans-New Guinea phylum of languages. Speakers of these languages are found mainly at the eastern end of Timor but also in the very centre of the island. Their languages are closely related to other languages spoken on the islands of Alor, Pantar and on the tiny island of Kisar, all to the north of Timor. In turn, these languages are related to languages in the Birdhead (*Vogelkop*) in Irian Jaya. The Trans-New Guinea phylum itself is the single largest language group found across the entire length of the island of New Guinea. The linguistic evidence would suggest that these Trans-New Guinea language speakers arrived on Timor after the Austronesian speakers. What is clear is that these languages, of very different origins, have borrowed from and influenced one another over a considerable period of time.

Another striking feature of the sociolinguistics of Timor is the remarkable contrast between the east and the west. Almeida lists over thirty different languages in the east compared with only three languages in the west. The Wurm-Hattori *Language Atlas of the Pacific Area* which groups dialects, still identifies at least seventeen distinct languages in the east com-

pared to three languages in the west. This linguistic diversity in the east does not preclude the existence of language groups, consisting of several dialects, spoken by a considerable number of speakers.

There are complex historical reasons for these remarkable differences. In outline, certain patterns are discernible. There is first the expansion of the Atoni population (also referred to as *Atoni Pah Meto, Dawan, Vaikenu*) which has, in relatively recent times — perhaps the last four or five hundred years — come to dominate most of west Timor. Only the remnant Helong speakers, now confined to the western tip of Timor and the island of Semau, give some indication of what Timor may have been like half a millennium ago. This expansion of the Atoni was given impetus through early European contacts and the sandalwood trade.<sup>3</sup>

Prior to the Atoni expansion, one can discern a still earlier expansion of the Tetun people, probably from what the Tetun regard as their centre of origin on the central south coast. This expansion was both northward and along the south coast. Eastern Tetun (or *Soibada Tetun*) became separated from *Tetun Terik* (or *Tetun Los*, “true Tetun”, as speakers of the dialect of Wehale refer to their language) and in the process diverged from it. In the nineteenth century, the Portuguese in Dili adopted a simplified form of market Tetun as the *lingua franca* for the territory which they controlled. Promotion of this form of Tetun was taken up by the Catholic Church toward

the end of the nineteenth century, after having earlier relied on *Vaikenu* or *Atoni* and on *Galoli*. This Tetun Dili with its simplified syntax and strong Portuguese influence has become the language of identity and intercommunication in present-day East Timor. There remain, however, to this day more first-language speakers of Tetun in West Timor than in East Timor.

The single largest language group in East Timor is that of the Mambai who occupy the mountains of central east Timor and whose traditional territory once extended to the outskirts of Dili. Although quite distinct, Mambai resembles Atoni more than it does Tetun, and one might speculate that it was the expansion of the coastal Tetun moving northward that split and separated the mountain populations of the Mambai and Atoni. It was the former hegemony of the Tetun, acknowledged even by the majority Atoni that lent prestige to Tetun as an appropriate *lingua franca*.<sup>4</sup>

To better understand traditional relations among the populations of Timor, it is essential to consider the history of Timor over the past four hundred and fifty years.

## A BRIEF HISTORY OF TIMOR

The history of Timor is inextricably tied up with one species of tree, white sandalwood (*Santalum album* L.). This tree once grew, almost as a weed, by root propagation throughout the limestone hills and mountains of Timor. Trade in its

precious, fragrant wood may date back centuries before the earliest references. By the fourteenth century, both Chinese and Javanese documents refer to Timor. One such Chinese document reports:

The island has no other rare product but sandalwood which is abundant and which is bartered for with silver, iron, cups (of porcelain), hsi-yang ssu pu (a kind of cloth), and coloured taffetas (Rockhill 1915: 257-258).

The first European reference to what had become an extensive trade in Timorese sandalwood can be found in *The Book of Duarte Barbosa* written in 1518:

In this island there is abundance of white sanders-wood which "the Moors in India and Persia value greatly, where much of it is used. In Malabar, Narsyngua and Cambaya it is esteemed." The ships "of Malaca and Jaoa [Jawa]" which come hither for it bring in exchange axes, hatchets, knives, swords, Cambaya and Paleacate cloths, porcelain, coloured beads, tin, quick-silver, lead and other wares, and take in cargoes of the aforesaid sanders-wood, honey, wax, slaves and also a certain amount of silver (Dames, 1921, Vol. 2:195-196).

One of the first European vessels to reach Timor was the *Victoria*, a ship of Magellan's fleet. The *Victoria* put in on the north coast of Timor on 26th of January 1522. In his account of this visit, Antonio Pigafetta explains:

All the sandalwood and wax which is traded by the people

of Java and Malacca comes from this place, where we found a junk of Lozzon which had come to trade for sandalwood (1969:141).

The Portuguese were the first Europeans attracted to Timor by this sandalwood trade. It took over fifty years after the Portuguese conquest of Malacca in 1511 to establish a presence in the area. Moreover, the Portuguese chose to establish themselves to the north of Timor, initially, on the island of Solor. It was there, on Solor, that the Dominican preachers gained their first converts.

In 1561-62, the Dominicans built a palisade of lontar palms to protect local Christians but this was burnt down the year after by Muslim raiders, prompting the Dominicans, in 1566, to erect a more permanent stone fortress on Solor. For its first twenty years, the Captain of this fort at Solor was nominated by the Dominican Prior in Malacca. Around this fort there developed a mixed, part-Portuguese population of local Christians, many of whom were themselves involved in the sandalwood trade with Timor.<sup>5</sup>

The Dominican fort on Solor had a chequered history. Plundered in a local uprising in 1598, the fort fell, after a long siege, to the Dutch in 1613. According to Dutch sources, their forces were able to take the fort because over five hundred of its occupants were, at the time, on a sandalwood-trading expedition to Timor.

Instead of sailing for Malacca, the thousand strong popula-

tion of the fort, later joined by those from Timor, transferred to Larantuka, a harbour on the eastern end of Flores. From there, this mixed, part-Portuguese population of local islanders resisted all attempts to dislodge them. This population became known as the “Larantuqueiros” or as the Tupassi (“Topasses”, purportedly from the word for hat, “topi”, because the Topasses regarded themselves “Gente de Chapeo”) — or, as was common in all Dutch documents, the “Black Portuguese” (Swarte Portugueezen).<sup>6</sup>

These Topasses, many of whom later transferred to Timor, became the dominant, independent, seafaring, sandalwood-trading power of the region for the next two hundred years. They were a multi-lingual group. Portuguese was their status language which was also used for worship; Malay was their language of trade, and most Topasses spoke, as their mother-tongue, a local language of Flores or Timor. Neither the Dutch nor the Portuguese who were loyal to the Viceroy of Goa were able to exert any substantial control over them.

On Timor, there were times when the interests of the Portuguese Viceroy and those of the leaders of the Black Portuguese coincided. Just as often, however, the Black Portuguese opposed both the Portuguese Viceroy and the Dutch East India Company with whom they also carried on trade. However often the Viceroy’s delegates were rejected, Portuguese friars were always welcomed on Timor and moved freely throughout the island.

While Larantuka remained firmly in Portuguese control, the disputed fort on Solor, known as Fort Henricus to the Dutch, changed hands several times during the first half of the seventeenth century. At one stage, in 1629, the Dutch commander of the fort, Jan de Hornay, deserted to Larantuka where he married a local girl, converted to Catholicism and became known thereafter as Joâo de Hornay. (De Hornay's desertion allowed the Dominicans to retake the fort at Solor in 1630 and hold it until 1636.)

Joâo de Hornay, through his sons, Antonio and Francisco, gave rise to one of the dynasties that provided the leadership to the Black Portuguese community on Timor. The other dynastic founder was Mateus da Costa, a rival companion in arms of Antonio de Hornay. Mateus had married a princess of Timor (by one account, the daughter of the ruler of Amanuban; by another account, the daughter of the ruler of Ambenu). His son, Domingos, continued the da Costa dynasty on Timor.

These two families fought and feuded, intermarried and succeeded one another, establishing in the process Timorese clans that continue to this day.<sup>7</sup> In the seventeenth century, a wise Viceroy in Goa sent his envoy to Larantuka with identical letters of appointment, one for Antonio de Hornay and the other for Mateus da Costa, instructing him to appoint as his representative whoever he found was in power. (As it happens, this turned out to be Antonio de Hornay but Mateus did

not accept this judgement, claiming that his earlier appointment was still valid.)

Two European settlements were established on Timor in the mid-seventeenth century. In 1641, the native ruler of the domain of Ambenu on the northwest coast of Timor (at what is now referred to as Oekusi) was converted to Catholicism by the Dominican friar Antonio de São Jacinto. Prior to this time, the Topasses had traded for sandalwood at several harbours along the coast. Thereafter they made the harbour of Lifao in Oekusi their main trading base, establishing a small settlement there.

In 1642, a Topass captain named Francisco Fernandez, who had been born on Solor, led a band of ninety musketeers across the island of Timor from north to south to strike a blow at the power of the indigenous rulers of the island — the kingdom of Sonba'i in the interior and the kingdom of Wehali on the south coast. Striking at and burning these centres was a demonstration of Topass power and allowed the Topasses to redirect the sandalwood trade through their hands.<sup>8</sup>

From this point, the Topasses steadily extended their influence and control into the main mountainous sandalwood-growing areas of Timor. Their most important stronghold was in the Mutis mountain but their influence extended to the southcoast as well.

The Dutch, in turn, repositioned themselves in 1653, taking control of and enlarging the fortifications begun by friar Jacinto in the Bay of Kupang. There they erected a stone fort

to which they gave the name Concordia. This location gave them the advantage of an all-weather harbour with a fortified settlement which could be supplied from Batavia but it put them at a distance from the main sources of sandalwood on Timor which the Topasses and their local allies controlled.

To rectify this disadvantage, the Dutch East India Company called upon its most illustrious general, Arnoldus de Vlaming van Oudshoorn, to deal with the Black Portuguese. In 1656, with troops fresh from triumphs on Ambon, de Vlaming marched into the interior of Timor and was completely routed by the Topasses and their allies led by Antonio de Hornay and Mateus da Costa. For a time, after this serious defeat, the Dutch contemplated withdrawing entirely from Timor. For the next hundred and fifty years, the Dutch remained confined to Kupang and their influence was limited to a radius of several miles around Concordia.<sup>9</sup>

The Portuguese, who attempted to assert formal rule from Goa, fared no better than the Dutch. The late seventeenth century onward is a catalogue of uprisings against Portuguese authority. Thus, in 1695, Mateus da Costa fomented an uprising in Larantuka to overthrow the first Viceroy-appointed "Governor and Captain-General of the islands of Solor and Timor", Antonio de Mesquita Pimentel.

In 1701, Antonio Coelho Guerreiro was sent to be Governor. He made Lifao the official Portuguese settlement in 1702 and managed to maintain his position for more than two years

until he was also expelled and forced to call on the Dutch for his passage back to Goa in 1705. In 1722, Antonio de Albuquerque Coelho was appointed but was besieged in Lifao for three years by the Topasses and their allies led by Francisco de Hornay. His successor also faced fierce opposition and was besieged for long periods of time while the Topasses continued to control the trade in sandalwood from the interior of Timor.

During this period, the Topasses made three unsuccessful attempts — in 1735, 1745, and 1749 — to drive the Dutch from Kupang. Often the Dutch and Portuguese cooperated in their efforts to control the Black Portuguese. Thus, in 1761, the Opperhoofd in Kupang, Hans Albert von Pluskow, was murdered by Francisco de Hornay and Antonio da Costa in Lifao where he had gone to attempt to negotiate the reinstatement of the Portuguese governor.

Finally, under siege by the Topasses and with his provisions exhausted, Portuguese Governor Antonio José Telles de Menezes, on the night of the 11th of August 1769, abandoned Lifao and sailed eastward, to establish a new Portuguese settlement at Dili, far from any threat of the Topasses. (It was at this point that Francisco de Hornay offered the Dutch East India Company the possession of Lifao, an offer that was officially considered and declined.)

It is appropriate at this juncture to quote an eighteenth century commentator on Timor, the Scots sea captain, Alexander Hamilton, writing in 1727:

(The Timoreans) permitted the Portuguese colony of Macao in China, to build a Fort on it, which they called Leiffew, and the Dutch a factory called Coupang, but would never suffer either to interfere with the Government of their country ... they found that the Timoreans would not lose their liberty for the fear of the loss of blood ... (1930, II:74).

Only in the nineteenth century — in fact only late in the nineteenth century — through a process of relentless intrusions by military force, were the two colonial powers able to exert their influence on the interior of Timor. Despite continuing contact with Europeans, dating to the early sixteenth century, Timor was never colonized as were other parts of the Indies. For most of the colonial period, control was a matter of pretence and veneer. The Portuguese claim to have pacified their territory by 1912, the Dutch theirs by 1915.

## THE VENEER OF CONTROL AND THE PARTITIONING OF TIMOR

In 1777, the Portuguese in Dili regarded Timor as divided into two provinces: a western province called Servião, inhabited by the Vaiquenos (Dawan or Atoni) and consisting of sixteen local kingdoms (*reinos*) and an eastern province called Bellum (or Bellos), inhabited and dominated by the Belu (or Tetun) and comprising no less than forty-six small kingdoms. Servião covered much of the area controlled by Topasses. According

to the Portuguese, this district had as its supreme ruler or emperor, the Lord Sonba'i. At this time, although then situated in Dili, in the east of the island, the Portuguese had less knowledge of conditions there than in the west. Although the ruler of the Belos, whom they refer to as the emperor, exerted wide influence, it is doubtful that this ruler exercised hegemony, as the Portuguese implied, over all forty-six kingdoms of the eastern half of the island.

The Dutch drew a different picture of this same political situation. In 1756, the Dutch East India Company sent a distinguished envoy by the name of Paravicini to order its relations on Timor. This renowned Commissaris returned to Batavia with a contract treaty purporting to have been signed by all of the rulers of Timor in addition to those of the islands of Roti, Savu, Sumba and Solor: forty-eight signatories on a lengthy document with thirty clauses. Whether, in fact, he obtained the signed agreement of all of these rulers, the contract of Paravicini represented the political geography of native rule more accurately than did Portuguese documents for the same period.

The supreme ruler of Belu and sovereign king of Wywiko Behale (Waiwiku Wehali), whose name is given as Hiacijntoe Corea, is reported to have signed the Contract of Paravicini on behalf of twenty-seven dependent domains, all but four of which can be identified and located on a map to this day. Besides domains on the western side of Timor, this contract

included at least sixteen dependencies in what is now east Timor.<sup>10</sup> That these Dutch claims to allegiance involved only a nominal relationship is evidenced by the fact that it was only in 1904 that the Dutch were able to obtain an official audience with the person whom they had designated as the "Keser" or Keizer, having had to make their way to Laran in Wehali with an armed force to meet him. This was the first recorded Dutch meeting with the Tetun ruler of Wehali.

Despite doubts over its validity as a formal political document, the Contract of Paravicini asserted Dutch claims to large areas of the island claimed by the Portuguese. By an equally dubious token, through claims to all the territories controlled by the Topasses, the Portuguese were able to claim large areas of western Timor. These overlapping, hardly credible claims to territory on both sides resulted in one of the longest, most drawn-out negotiations in colonial history.

Discussions between the two colonial powers began in 1846. A treaty of demarcation and exchange of territory was negotiated in 1854 but only ratified in 1859. A further, more detailed agreement was signed in 1893, but the final treaty distinguishing between the two sides of Timor was only concluded in The Hague on the 17th of August 1916.<sup>11</sup>

There is a particular irony that as negotiations proceeded between The Hague and Lisbon — all phrased in appropriate diplomatic French — neither colonial power controlled the territories over which they were deliberating. At repeated

intervals during each dry season, on an almost annual basis, the Dutch led armed expeditions to wage war in the interior, particularly against the expansive and powerful domain of Amanuban. Similarly, the Portuguese mounted no less than sixty armed expeditions between 1847 and 1913 to subdue the Timorese. In 1860, even as he was negotiating with the Dutch over “Portuguese territory on Timor”, the Governor of Dili, Affonso de Castro, described the situation with remarkable candour: “Our empire on this island is nothing but a fiction” (1862:472).

## TIMORESE IDEAS OF POLITICAL ORDER

From the earliest Chinese sources to the final reports of the colonial powers, all commentators agree that Timor was comprised of kingdoms and rulers. Traditional kingdoms dating back to at least the fourteenth century imply well-established, indeed fundamental, ideas about order and political relations. Curiously, however, in the long history of European contact with Timor, virtually no commentator has credited the Timorese with a political philosophy or has sought to explore and to treat seriously indigenous ideas of authority.

What is even more remarkable is that the four kingdoms of Timor identified by the first Europeans on the Magellan voyage in 1522 persisted through the entire colonial period despite three hundred years of turmoil, disruption and upheaval. This, too,

would suggest an extraordinary capacity for local continuity: a capacity to persist, to endure, and to maintain links with the land.

The exploration of Timor as a physical location was begun hesitantly by the outside world in the early part of the sixteenth century. Only now, however, as we approach the end of the twentieth century has the intellectual exploration begun of indigenous Timorese political and social ideas. It is some of these indigenous ideas that I would like to consider, briefly, in the concluding section of this presentation.<sup>12</sup>

Three PhD dissertations have been written in the Department of Anthropology in the Research School of Pacific and Asian Studies at the Australian National University. One of these theses, *Narrating the Gate and the Path: Place and Precedence in Southwest Timor* (1989) written by Andrew McWilliam deals with political and social ideas of the Atoni Pah Meto or Dawan people. Two other theses focus on the important "centre" of the Tetun people at Wehali: G. Francillon's *Some Matriarchic Aspects of the Social Structure of the Southern Tetun of Middle Timor* (1967) and G.T. Therik's *Wehali, The Four Corner Land: The Cosmology and Traditions of a Timorese Ritual Centre* (1995). This most recent thesis on Wehali was written by a Timorese and is based on a remarkable mastery of Tetun ritual language, the "elevated language" (*lia na'in*) that "enfolds" (*sasaluk*) the poetic narratives of earth origins (*knanuk rai lian*). Here I wish to highlight various indigenous ideas revealed in this thesis.

Wehali is the most important historical ritual centre on Timor. Its supposed “ruler” was given the title of “Keizer” by the Dutch and Imperador by the Portuguese. It was this site that the Solorese *fidalgo*, Francisco Fernandez, burned in 1642 in his raid across the island of Timor.

Wehali is located on a broad alluvial plain on the south coast of central Timor. Situated on a plain (*fehan*), Wehali stands opposed to the mountains (*foho*) where most Tetun live. Wehali is considered *rai feto*, “female land”, as opposed to *rai mane*, “male land”, and is the traditional site of the Maromak Oan, “The Child of the Luminous”, who is also described as the *Nai Bot*, “The Great Lord”, or *Nai Kukun*, “The Dark Lord”. To this Lord, tribute was paid by other Tetun and by many of the Atoni population for performance of the rituals of life.

A major European misapprehension was that this ritual figure held a political function. There are many attributes associated with this “Dark Lord” who represents the earth. He is “The One who eats reclining, who drinks reclining” (*mahaatoba//mahemu toba*). He is also known as “The Female Lord” and as a representative of the female attributes of the earth, he is — as is everything in Wehali — “feminized”. The idea that all ultimate authority can be defined as female was an equally difficult, if not wholly incomprehensible, Timorese idea for most European administrators.

Wehali is a totally matrilineal area: all land, all property, all

houses belong to women and are passed from one generation of women to the next. In contrast, most other Timorese societies (including other Tetun as well) are patrilineal in political orientation (although not necessarily in their total social organization). In Wehali, men are exchanged as husbands in marriage, never women. And in legend as in reality, Wehali is the “husband-giver” to other areas of Timor. Thus, whereas Wehali traces its origins within its sphere exclusively through women, all surrounding realms that look to Wehali as their source trace their relations of origin through males who have come from Wehali. Even the founder of the Sonba’i dynasty among the Atoni peoples is recognized as having come as a lone male from Wehali.

Whereas the Lord of Wehali is known as the Nai Kukun, “The Dark Lord”, the Lord who spoke and acted on behalf of this shrouded, silent presence is referred to as the Nai Roman, the “Visible Lord”. In historical terms, this figure was the Liurai of Wewiku. As “Liu-Rai”, this personage stands visibly “above the earth”, as “male” (*mane*) on the periphery (*molin*) of Wehale. This idiom is capable of continual, recursive extension: the Liurai, in turn, is centre and female in relation to the next sphere of rule which was male and exterior.

From this follows a fundamental principle: that power is divisible, but authority, though it may be delegated, is ultimately one. There was no limit to the number of political powers that could be accommodated on Timor provided they acknowl-

edged the authority of the centre, of the earth, and of the mother who alone could legitimize the peripheral position of the male realms. The bewildering confusion of Timor's internal political history gives abundant evidence of this principle. It was the task of the male realms to defend their powerless centre and so deny access to other competing forces. This resulted in a concept of inner and outer realms surrounding the centre, with each separate domain replicating the essential male and female division of Wehali.

Another critically important feature of Wehali is that its population recognizes no word for "kingdom" or "domain". The only term in use is that of *rai* which means "earth" or "land". Wehali views itself in terms of successive spheres that extend outward from a "centre" (*laran*) which is metaphorically referred to as trunk (*hun*), sheath (*kakun*) and navel (*husar binan*).

In the first narrative of the earth, the "Only Woman on Earth" gave birth to a daughter whose umbilical cord was intertwined in the roots of a banyan tree. As she grew so did the banyan to become dry land. As "trunk", she produced both sons ("fruit": *klaut*) and daughters ("flowers": *funan*) shaded by an ever growing banyan. In local conceptions, Wehali is thus the first-born centre of the earth, its navel and "trunk land" (*rai hun*).<sup>13</sup>

As a centre, however, Wehali retains no wealth. For this reason, it can not be sacked or plundered for its goods. Its

function has been to give. Formerly, both Tetun and Atoni populations directed a tribute in the form of products of the earth; in return, Wehali provided its male vassals of the outer realms with the gift of life. All masculine concerns with “craft and artifice” (*makerek no badaen*) were related to the periphery. To these realms, Wehali also gave the power to rule, retaining only its authority. To the male domains belonged the powers of action and aggression. To Wehali belonged a formidable spiritual authority.

Given these ideas, it is not difficult to see why the early Dominicans and later other Catholic priests were given such open access to Timor, even during periods of great conflict. They came preaching a religion whose ideas resonated intimately with those of the Timorese: a religion that told of a Virgin Mother (*ina Maria/susu Maria*) who gave her only Son (*Oan Mane Kmesak*) to die, to be buried in the earth and rise from the earth resplendent for the salvation of mankind.

To this day, there exists, in Wehali, a *Maromak Oan*, a sacred female lord. This lord, however, is a Catholic as his predecessors have been for generations.

Much of the spiritual authority vested in Wehali (and in other sacred centres on Timor) has now been transferred, through an assimilation of ideas, to Mother Church and to its bishops. In the elevated ritual language of Wehali (which I now quote), in accordance with the “rope of order”, the bishop is now the “Holder of the Great Injunction, Holder of

the Great Heat" (*Makaer lulik bot//Makaer manas bot*). His residence is like that of the *Nai Bot*, "The Great Lord": "the luminous black house, the luminous red post" (*uma metan maromak//riin mean*). As one who continues the tradition of Wehali, the bishop assumes the role of intercessor for the earth on behalf of "all people of the earth, all subjects of the earth" (*hutun raiklaran//renu raiklaran*). Without resort to weapons, without the possibility of force, in the name of the earth, the bishop must make his request to "the father whose name cannot be pronounced, to the father whose name cannot be called" (*ama naran la kakal//ama naran la temi*) to rain peace upon the earth for "those who are his people, for those who are his subjects" (*nahutun sia//narenu sia*). In doing so, the bishop experiences the paradox of the power of powerlessness that has long defined Timor's traditions.<sup>14</sup>

## NOTES

<sup>1</sup>Timor has a complex history on which a great deal of information exists, much of which has yet to be carefully studied. The major bibliography on Timor which includes references to all aspects of the island up to 1980 is by Sherlock (1980).

<sup>2</sup>A classic geographic study of Timor, focusing almost entirely on the west, is by Ormeling (1955).

<sup>3</sup>For a more detailed, ecologically oriented examination of the history of Timor and consequences of European involvement, including the introduction of maize and of firearms, on patterns of Timorese livelihood, see Fox (1988).

<sup>4</sup>A useful paper on the formation of the Tetun language as a *lingua franca* in east Timor and on the linguistic situation is Thomaz (1981).

<sup>5</sup>For an interesting account of the history of this fort, see Barnes (1987).

<sup>6</sup>C.R. Boxer has written a great deal about the activities of these Topasses. His brief study, *The Topasses of Timor* (1947), which relies on both Dutch and Portuguese sources, is a classic study of its kind.

<sup>7</sup>The da Costa family established itself in the Noemuti region; the de Hornay family in Anas.

<sup>8</sup>For a further discussion of this event and its consequences, see Fox (1982).

<sup>9</sup>For a discussion of the early history of the Kupang area, see Fox (1977); for a more popular account of the history of Kupang itself, see Fox (1981).

<sup>10</sup>The text of this contract can be found in Stapel (1955: 87-107).

<sup>11</sup>These long, drawn-out negotiations leading to the final border treaty are discussed in detail in Heyman (1895) and Ezerman (1917).

<sup>12</sup>To understand indigenous Timorese ideas, it is essential to read some of the important, pathbreaking ethnographies that have been written about the different cultures of the island. I have listed these studies in the bibliography to this paper. A good starting point would be *The Flow of Life* (Fox, ed. 1980) which contains papers by ethnographers who lived for considerable periods on Timor: B. Renard-Clamagirand, S. Forman, G. Francillon, C. Friedberg, H.G. Schulte-Nordholt and E. Traube. In addition to unpublished theses by Ataupah (1992), Cunningham (1962), Francillon (1967), McWilliam (1989) and Therik (1995), there are major published studies by Berthe (1972), Friedberg (1978), Hicks (1976), Renard-Clamagirand (1982), Schulte Nordholt (1971) and Traube (1986).

<sup>13</sup>The use of a botanic idiom for describing relations and development is fundamental throughout Timor. For a further discussion of this idiom among the people of Wehali, see Therik (1995: 73-76).

<sup>14</sup>I quote here from the ritual text by Piet Tahu Nahak addressed to the Bishop of Atambua on his visit to Wehali (see Therik 1995: 264-269).

## BIBLIOGRAPHY

Almeida, Maria Emilia de Castro e

1982. *Estudio serologico dos grupos etnolinguisticos de Timor-Dili*. Lisboa: Institute de Investigacao.

Ataupah, Hendrik

1992. Ekologi, Persebaran Penduduk, dan Pengelompokan Orang Meto di Timor Barat. Unpublished PhD Thesis. Universitas Indonesia.

Barnes, R.H.

1987. Avarice and Iniquity at the Solor Fort. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 143:208-236.

Berthe, Louis

1972. *Bei Gua: Itinéraire des Ancêtres*. Paris: Edition du CNRS.

Boxer, C.R.

1947. *The Topasses of Timor*. Amsterdam: Koninklijke Vereeniging Indisch Instituut, Mededeling No 73, Afdeling Volkenkunde No 24.

Castro, Affonso de

1862. Résumé historique de l'établissement Portugais à Timor, des us et coutumes de ses habitants. *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde* 11:465-506.

Cunningham, Clark

1962. *People of the dry land*. Unpublished D.Phil. Thesis.  
Oxford University.

Dames, M. L. (ed.)

1921. *The book of Duarte Barbosa*. London: The Hakluyt Society.

Dampier, W.

1703. *A voyage to New Holland in the year 1699*. (Reprinted in 1939: The Argonaut Press, London.)

Ezerman, H.E.K.

1917. Timor en onze politieke verhouding tot Portugal sedert het herstel van het Nederlandsch gezag in Oost-Indië. *Koloniaal Tijdschrift* 6(2):865-896; 1047-1078; 1209-1232.

Fox, James J.

1977. *Harvest of the palm: ecological change in Eastern Indonesia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1980. *The flow of life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

1981. Sailing to Kupang. *Hemisphere* 25(6):374-377.

1982. The Great Lord rests at the centre. *Canberra Anthropology* 5(2):22-33.

1988. Historical consequences of changing patterns of livelihood on Timor. In D. Wade-Marshall and P. Loveday (eds), *Contemporary issues in development*, Vol. 1, pp.259-

279. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

Francillon, G.

1967. Some matriarchic aspects of the social structure of the Southern Tetun of Middle Timor. Unpublished PhD Thesis, The Australian National University.

1980. Incursion on Wehali. In J.J. Fox (ed.), *The flow of life*, pp.248-265. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Friedberg, C.

1978. *Comment fut tranchée la liane céleste*. Langues et civilisations à tradition orale 25. Paris: SELAF.

Glover, I.C.

1971. Prehistoric research in Timor. In D.J. Mulvaney and J. Golson (eds), *Aboriginal man and environment in Australia*, pp.158-181. Canberra: The Australian National University.

Hamilton, Alexander

1727. *A new account of the East Indies*. (Reprinted in 1930: The Argonaut Press, London.)

Hamilton, William

1979. Tectonics of the Indonesian Region. Geological Survey Professional Paper 1078. Washington: United States Government Printing Office.

Heyman, Albertus

1895. *De Timor-Tractaten (1859 en 1893)*. Proefschrift, Rijks-Universiteit te Leiden. Leiden: S.C. van Doesburgh.

Hicks, David

1976. *Tetun ghosts and kin*. Palo Alto: Mayfield Publications.

McWilliam, Andrew

1989. Narrating the gate and the path: place and precedence in Southwest Timor. Unpublished PhD Thesis. Canberra: The Australian National University.

Ormeling, F.J.

1955. *The Timor problem*. Djakarta: J.B. Wolters.

Parera, A.D. M.

1971. Sedjarah Politik Pemerintahan Asli: Sejarah Radja-Radja di Timor. Stenciled Manuscript, 188 pp. Fakultas Keguruan, Universitas Nusa Cendana. Kupang.

Pélissier, René

1996. *Timor en Guerre: Le Crocodile et Les Portuguais (1847-1913)*. Paris: Pélissier.

Pigafetta, A.

1969. *Magellan's voyage*. (translated and edited by R.A. Skelton). New Haven: Yale University Press.

Renard-Clamagirand, B.

1982. *Marobo: Une société ema de Timor*. Langues et Civilisation de L'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien 12. Paris: SELAF.

Rockhill, W.W.

1915. Notes on relations and trade of China with the Eastern Archipelago and the coasts of the Indian Ocean during the fourteenth century. *T'oung Pao* 16:236-271.

Schulte Nordholt, H.G.

1971. *The political system of the Atoni of Timor*. Ver-

handelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde No 60. The Hague: Martinus Nijhoff.

Sherlock, Kevin

1980. *A bibliography of Timor*. Canberra: Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

Stapel, F.W. (ed.)

1955. *Corpus diplomaticum Neerlando-Indicum*, Vol. 6. The Hague: Martinus Nijhoff.

Therik, Gerson Tom

1995. Wehali, the four corner land: the cosmology and traditions of a Timorese ritual centre. Unpublished PhD Thesis. Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.

Thomaz, Luis Filipe F.R.

1981. The formation of Tetun-Praca, vehicular language of East Timor. In N. Phillips and Khadir Anwar (eds), *Papers on Indonesian Languages and Literatures*, pp.54-83. Paris: Association Archipel.

Traube, Elizabeth G.

1986. *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. Chicago: University of Chicago Press.

Wurm, S.A. and Shiro Hattori (eds)

1981. Language atlas of the Pacific Area. *Pacific Linguistics* C-66. Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, The Australian National University.

# PARA PENULIS:

**Andreas Tefa Sa'u:** Etnolog, Teolog, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), Mantan Dosen STFK Ledalero Flores, sekarang menjadi pembina para frater SVD di Austria, Eropa.

**David Hicks:** Antropolog, USA.

**Eman Ulu:** Ahli Pendidikan, peminta Budaya Timor, tinggal di Atambua, Indonesia.

**Gabriel Atok** (Almarhum): Ahli Psikologi, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), Pemerhati Masalah Kebudayaan Timor.

**Gregor Neonbasu:** Antropolog, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), Ketua BP YAPENKAR, Direktur Puslit Manse Nsae (2005-2012), Ketua Komisi Sosial Budaya Dewan Riset Daerah NTT, Anggota Institut Antropos Jerman, Dosen FISIP dan FKIP UNWIRA Kupang, Dosen STIPAS Kupang, Dosen S2 UKAW Kupang, kini tinggal di Kupang, Timor, Indonesia.

**James J. Fox:** Antropolog, Guru Besar dan Dosen Antropologi di The Australian National University (ANU) Canberra, Australia. Ia menjadi dosen tamu pada beberapa Universitas ternama di daratan Eropa, Amerika, Afrika, Australia, dan Asia. Ia menjadi peneliti utama pada Orang Rote, Timor, Jawa Timur, dan suku-suku Austronesia umumnya; sekarang tinggal di Canberra, Australia.

**Josef Glinka:** Antropolog, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), Mantan Dosen pada STFK Ledalero, pembina para calon Imam SVD dan Diocesan, Anggota Institut Antropos di Jerman, Guru Besar Ilmu Antropologi di Universitas Erlangga Surabaya, tinggal di Surabaya, Indonesia.

**Lintje H. Pellu:** Antropolog dan Ekseget, kini sebagai Dekan FKIP pada Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW) Kupang dan Dosen, peminat Budaya Rote, Aktif dalam Gerakan Kaum Perempuan di Nusa Tenggara Timur, juga terlibat aktif dalam Aliansi Nasional Bhineka Tunggal Ika (ANBTI) Nasional dan Regional, Aktif meneliti Budaya Rote.

**Mikhael Valens Boy:** Ahli Kitab Suci, Rohaniwan, peminat Budaya Timor, Dosen Fakultas Filsafat Agama (FFA) Universitas Katolik Widya Mandira, Mantan Praeses Seminari Tinggi St. Mikhael Penfui, mantan Dekan FFA UNWIRA Kupang, tinggal di Kupang, Timor, Indonesia.

**Paoina Ngefak-Bara Pa:** Pemerhati Budaya Sabu dan aktivis perempuan, Dosen pada Universitas Kristen Artha Wacana (UKAW) Kupang, selain itu terlibat dalam Aliansi Nasional Bhineka Tunggal Ika (ANBTI) Nasional dan Regional.

**Piet Manehat** (Almarhum): Ahli Komunikasi Sosial, Pemerhati masalah Budaya Timor, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), Pendiri dan Direktur Radio Tirilolok Suara Verbum Kupang, Pemerhati Masalah Kebudayaan Timor.

**Piet Salu:** Pedagog, pemerhati masalah sosial-budaya, pemamat Budaya Timor, Misionaris Religius Serikat Sabda Allah (SVD), menetap di Biara St. Yosef Freinademetz Noemeto-Kefamenanu.



# BIOGRAFI EDITOR



**Gregorius Neonbasu SVD, Ph.D.** lahir di Manumean, Timor Tengah Utara, 16 November 1960, dan ditahbiskan Imam 21 September 1989. Menyelesaikan program S1 Filsafat dan Teologi (1986) pada Sekolah Tinggi Filsafat Katolik (STFK) St. Paulus Ledalero, Maumere-Flores, NTT. Program S2 dan S3 Antropologi pada *The Australian National University* di Canberra.

Karya tulis antara lain dua serial *Agenda Budaya Pulau Timor* (1990 dan 1992), mengedit ulang *Sejarah Permerintahan Raja-Raja Timor* (1994), co-editor *Perspektif Pembangunan, Dinamika dan Tantangan Pembangunan Nusa Tenggara Timur* (1994), co-editor *Cerita Rakyat Nusa Tenggara Timur* (1997), *Peta Politik dan Dinamika Pembangunan Timor Timur* (1997), ikut menerjemahkan *Sebuah Lagu untuk Nagasaki* (1999), *Roda-Roda Perja-*

**Ianan Hidup** (2003), **Maria Bunda Para Beriman** (2007, cetak ulang 2012), editor **Perspektif Pembangunan Nusa Tenggara Timur** (2010), **We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor** (2011), **Via Dolorosa, Kunci Kehidupan Manusia** (2012), editor **Multikulturalisme Pembangunan, Refleksi Struktural atas Karya Manusia** (2012).

Sekarang sebagai Ketua Badan Pengurus YAPENKAR yang menangani Unika Widya Mandira Kupang (2008-2013), Ketua Komisi Sosial Budaya Dewan Riset Daerah Propinsi NTT, Anggota Institut Anthropos Jerman, Anggota Badan Pembina Yayasan yang menangani St. John Catholic School BSD Jakarta.

Sementara itu, ia juga menjadi dosen pada Unika Widya Mandira Kupang, Sekolah Tinggi Pastoral (STIPAS) Keuskupan Agung Kupang, STIPAS Keuskupan Atambua di Kefamenanu dan Program S2 Fakultas Teologia pada Unkris Artha Wacana (UKAW) Kupang.

Ia juga pernah sebagai Direktur Pusat Penelitian MANSE NSAE milik SVD Provinsi Timor di Kupang (2005-2012), dan Anggota Badan Pengawas YAPENKAR (2006-2008), aktif menulis pada berbagai media luar dan dalam negeri.



# KEBUDAYAAN: **SEBUAH AGENDA**

**Manusia mengekspresikan diri di dalam dan melalui budaya, dengan segala nilai yang melingkupinya. Karena budaya itu merupakan konsep dinamis, di dalamnya ada proses transfer dan pewarisan, yang melibatkan proses penyaringan.**

**Sayangnya, penyaringan itu kadang tidak disertai dengan kebijaksanaan, sehingga generasi muda cenderung meninggalkan warisan tradisi hanya karena pengaruh kuat dari luar, dan serta merta menganggap tradisinya sendiri sebagai sesuatu yang kedaluwarsa.**

**Sebagai kumpulan gagasan belasan ahli di bidangnya masing-masing, buku ini berusaha mengais tradisi lisan maupun tertulis, untuk menemukan kearifan lokal dan butir-butir mutiara budaya Timor dan sekitarnya, yang kiranya masih relevan bagi kehidupan modern untuk ditawarkan sebagai agenda revitalisasi. Dengan demikian diharapkan masyarakat Timor dan sekitarnya bisa mewujudkan kehidupan modern tanpa kehilangan akar budayanya.**

**Penerbit**  
**PT Gramedia Pustaka Utama**  
Kompas Gramedia Building  
Blok I Lantai 5  
Palmerah Barat 29–37  
Jakarta 10270

[www.gramediapustakautama.com](http://www.gramediapustakautama.com)

ISBN: 978-979-22-9343-2



9789792293432  
GM 20601130001