

Mengenal Kebudayaan Keo: Dongeng, Ritual dan Organisasi Sosial

P. Dr. Philipus Tule, SVD



Buku ini tidak diperjualbelikan

MENGENAL KEBUDAYAAN KEO: DONGENG, RITUAL DAN ORGANISASI SOSIAL

Oleh
P. Dr. Philipus Tule, SVD



UNWIRA.PRESS



Buku ini tidak diperjualbelikan

Mengenal Kebudayaan Keo: Dongeng, Ritual dan Organisasi Sosial

Penulis : P. Dr. Philipus Tule, SVD
ISBN : 978-602-60252-3-4

Layout @ Sampul : Reginaldo Ch. Lake, ST, MT
Foto Sampul : Dok. P. Dr. Philipus Tule, SVD

Penerbit:
UNWIRA PRESS

Universitas Katolik Widya Mandira
Jl. Jend. Ahmad Yani No. 50-52, Merdeka
Kecamatan Kota Lama, Kota Kupang,
Nusa Tenggara Timur, 85225
Telp. /Fax (0380) 833 395 / 831 194
e-mail: info@unwira.ac.id; www.unwira.ac.id

Dicetak oleh:
APIX PRINTING
Jl. Biak No. 3 Jakarta Pusat 10150
Telp. /Fax (021) 380 8038, 385 9168 / 380 6750
e-mail: apixprinting@gmail.com; www.apixprinting.com

Cetakan I, Maret 2019 Kupang: Penerbit UNWIRA PRESS, xvi + 177
148 x 210 mm

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk
dan dengan cara apapun tanpa izin tertulis dari Penerbit UNWIRA
PRESS

Buku ini merupakan karya buku yang terpilih dalam Program Akuisisi
Pengetahuan Lokal Tahun 2021 Balai Media dan Reproduksi (LIPI Press),
Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia.



Karya ini dilisensikan di bawah Lisensi
Internasional Creative Commons
Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0.

KATA PENGANTAR PENULIS DAN UCAPAN TERIMA KASIH

Dalam bahasa Kéo, tak ada ungkapan khusus untuk ‘terima kasih’. Namun demikian, hampir dalam semua pendarasan *bhéa* Kéo senantiasa menyebut nama orang (*weta weki*) dan mengingat namanya (*sa ngara*), baik orang hidup maupun yang telah meninggal, untuk segala pemberian material dan rohani yang telah diterima. Senada dengan *bhea* Keo, ada banyak individu dan institusi yang harus didaraskan *bhea* untuk mengungkapkan terima kasih. Hal itu tentu akan menjadikan halaman ini terlampau panjang. Maka secara selektif akan kusebut beberapa nama, yang mengungkapkan kesadaranku bahwa telah ada begitu banyak orang yang terlibat dalam merampungkan buku ini. Patut kusyukuri mereka semua.

Pertama, terima kasih untuk Pemerintah Daerah Kabupaten Nagekeo, khususnya Bupati Nagekeo Periode 2014 – 2018 (Drs. Elias Djo) dan Bupati Nagekeo Periode 2018 – 2024 (Dr. Johannes Don Bosco Do), Kepala Dinas Pendidikan dan Kebudayaan (Tarsisius Djogo, S. Sos) dan Kabid Kebudayaan (Wilibrodus Lasa, A.Md. Par) yang telah mempercayakan saya tugas menulis buku ini. Dukungan dana dan moril sungguh luar biasa untuk dapat merampungkan penelitian dan tulisan ini.

Kedua, terima kasih untuk Universitas Katolik Widya Mandira (Unika Widya Mandira) Kupang yang telah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

memberikan saya kesempatan melakukan penelitian ini dengan risiko beberapa kali harus meninggalkan tugas utama di kampus. Terima kasih juga kepada rekan dosen Didimus Dedi Dhosa, S. Fil, M.A yang menjadi mitra peneliti dan Reginaldo Ch. Lake, ST, MT sebagai editor, layout naskah dan designer cover buku ini; Sekretaris Kristina Yulita, SE dan Yohanes Rogan, S. Fil. Juga terima kasih untuk sekelompok mahasiswa dari etnis Keo yang belajar di Universitas Katolik Widya Mandira Kupang, antara lain: Aris Koa, Marselina Tin Meo, Petronela Bhudhe, Asri Bhala, Melania Gore, Oliver Siga, Risna Bhoko, Benediktus Kowa, Kapistrano Celina Ceme, Andreas Dako So’o, Muamar Sarifudin Serajawa, Mira Ema). Mereka telah bersedia terlibat dalam beberapa kali kegiatan *Focus Group Discussion* (FGD) di kampus dan kegiatan verifikasi di lapangan berhubungan dengan berbagai data dan cerita rakyat Keo di wilayah asal penuturnya masing-masing.

Ketiga, terima kasih untuk para informan kunci dan para pemuka adat di ketiga Kecamatan wilayah Keo (Mauponggo, Keo Tengah dan Nangaroro) yang telah meluangkan waktu untuk melakukan beberapa kali *Focus Group Discussion* (FGD) di pusat Kecamatan. Mereka itu adalah Mikhael Dhae, Arnold Dhae, Alfons Mere, Barnabas Kaka (Mauponggo), Blasius Minggu, Marsianus Bei, Yan Nanga, Ambrosius Fedha, Stanley Jawa, Benediktus Geju (Keo Tengah), dan Wilhelmus Masa, Paulus Pio, Thadeus Dhato, Yeremias Misi, Thomas Tiba Owa dan Yohanes Raja (Nangaroro).

SEKAPUR SIRIH DRS. ELIAS DJO



Puji dan Syukur kehadiran Tuhan Yang Maha Kuasa atas Berkat Rahmat dan KaruniaNya penulisan buku dengan judul: “**Mengenal Kebudayaan Keo: Dongeng, Ritual dan Organisasi Sosial**” dapat diselesaikan dengan baik dan tepat waktu. Menelusuri jejak sejarah asal usul nenek moyang suatu daerah yang telah berlalu ratusan bahkan ribuan tahun tentu bukanlah pekerjaan mudah, apalagi tidak didukung argumentasi yang lengkap baik lisan maupun tulisan yang secara rasional dapat diyakini keabsahannya.

Begitu keberadaannya ketika kita hendak menelusuri asal-usul dan adat budaya masyarakat Keo. Sebagai generasi yang keberadaan etnisnya telah diakui sejak lama jauh sebelum adanya penataan batas-batas wilayah dan suku bangsa sampai Indonesia merdeka, agaknya suatu kewajiban yang tidak boleh diabaikan untuk terus aktif menggali dan menelusuri sejarah, adat istiadat baik dalam bentuk dongeng, ritual maupun organisasi sosial masyarakat yang ada sekarang.

Karenanya, apa yang dipaparkan dalam buku ini merupakan sebuah refleksi dari ungkapan adat masyarakat Keo “*susu buku nama nete*” yang artinya menggali dan menelusuri kembali tentang adat istiadat, dongeng, ritual dan organisasi sosial masyarakat. *Ma’e ndu ne’e huku ma’e dangga ne’e ada* merupakan ungkapan adat yang mengajak kita untuk tidak

Buku ini tidak diperjualbelikan.

melupakan hukum adat yang berlaku di masyarakat berbudaya karena akulturasi tidak hanya terjadi pada makanan saja melainkan juga dalam keseharian kita. Mudah-mudahan paparan yang sederhana ini merupakan kontribusi pendapat untuk menjalin mata rantai sejarah perjalanan hidup dan mengenal adat istiadat Keo tersusun indah sebagai sesuatu yang berkesinambungan. Kami patut menyampaikan ucapan terima kasih yang berlimpah kepada Yang Terhormat Pater Dr. Philipus Tule, SVD dan Tim Peneliti yang telah menggali kembali adat istiadat dan budaya dalam sebuah Buku Budaya Keo.

Kepada semua pihak yang telah memberikan dorongan dan masukan kiranya dapat membawa manfaat bagi perkembangan adat dan budaya Nagekeo di masa yang akan datang. Kiranya Tuhan senantiasa memberkati kita. Terima kasih.

Bupati Nagekeo (periode 2013– 2018)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

SEKAPUR SIRIH BUPATI NAGEKEO



Saya sampaikan terima kasih dan penghargaan untuk P. Philipus Tule dan tim peneliti dari Universitas Katolik Widya Mandira (UNWIRA) Kupang dalam kerjasama dengan para tokoh masyarakat adat di wilayah Keo yang telah berhasil merampungkan buku berjudul **Mengenal Kebudayaan Keo: Dongeng, Ritual dan Organisasi Sosial**. Terima kasih juga kepada bapak Bupati Nagekeo, Drs. Elias Djo, Bupati pendahulu saya dan Dinas Pendidikan dan Kebudayaan Kabupaten Nagekeo yang telah berinisiatif mendukung program penelitian dan publikasi ini.

Penerbitan sebuah buku tentu menggambarkan visi dan misi perjuangan suatu warga masyarakat berbudaya literasi. Serentak pula hal itu menggambarkan perhatian dan kerinduan masyarakat untuk menggali dan mendokumentasi kekayaan budayanya sebagai inspirasi dalam kehidupan masa kini, tapi juga sebagai warisan nilai bagi generasi masa depan.

Beberapa pakar antropologi dan linguistik mancanegara telah meneliti dan mempublikasi tentang budaya dan masyarakat Nagekeo. Patut disebut nama Prof Gregory Forth, Prof Andrea Molnar, dan Dr Louise Baird. Rintisan penelitian dan publikasi mereka itu menyadarkan kita bahwa khasanah budaya Nagekeo itu bagaikan sumber air yang tak pernah kering dan selalu memuaskan dahaga para pencahari ilmu. Maka, tampilnya

Buku ini tidak diperjualbelikan.

segelintir peneliti dan penulis pribumi seperti P. Philipus Tule, Cyrilus Bau Engo (alm), P. Charles Beraf menjadi fenomena bangkitnya pengembangan budaya lokal yang peduli, kreatif dan produktif.

Sebagai pimpinan pemerintah daerah Nagekeo kami menyambut baik kegiatan literasi (penelitian dan publikasi) itu dengan merancang lagi suatu program pendukungnya berupa Festival Literasi Nagekeo 2019. Bertemakan “Melalui Perpustakaan Membangun Rumah Peradaban Baru di Timur Indonesia”, kami berikhtiar agar melalui perpustakaan dapat ditumbuh-kembangkan semangat literasi sehingga melahirkan peradaban baru di Nagekeo yakni peradaban masyarakat dengan semangat literasi (membaca dan menulis) Atas cara tertentu hal itu dapat mendorong pengembangan ekonomi kreatif mulai dari tingkat desa. Perlu kami informasikan bahwa saat ini di Kabupaten Nagekeo terdapat dua belas Taman Baca Masyarakat di tingkat desa dengan fokus untuk anak-anak sekolah dan juga untuk masyarakat Petani di desa.

Apa motivasi saya dan kawan-kawan menyelenggarakan kegiatan seperti itu? Tidak lain karena kami membaca fenomena kegelisahan kaum muda, generasi pelanjut, yang merasa kehilangan semangat dan minat meneliti, membaca dan menulis. Oleh karena itu, beberapa publikasi yang telah muncul sebelum Festival Literasi tahun 2019 ini akan menjadi instrumen cerah-budi (*aufklarung*), sekaligus menginspirasi generasi muda Nagekeo untuk lebih peduli mengumpulkan dan menulis tentang budaya sendiri.

Generasi muda Nagekeo ke depan membutuhkan bahan bacaan sejarah dan budaya tertulis (literasi) yang perlahan-lahan tapi pasti terus menggeser budaya lisan (oral). Dengan demikian, terbuktiilah kebenaran pepatah Latin: ***Verba vollant, littera scripta manet*** yang berarti kata-kata lisan akan terbang (menghilang), tapi kata tulisan akan tinggal (bertahan).

Dr. Johanes Don Bosco Do (Bupati Nagekeo Periode 2018 - 2024)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

**Dipersembahkan bagi masyarakat Kabupaten Nagekeo
yang merayakan**

Hari Ulang Tahun ke-12

Kami Orang Keo. Kami Beriman dan Berbudaya

**Gambar 1: Misa Syukur Imam Baru di Kampung Worowatu,
26 Sept. 1993**



**Gambar 2: Tokoh Masyarakat Adat di sekitar Monumen Budaya
Peo di Kampung Adat Wajo, Keo Tengah**



Buku ini tidak diperjualbelikan.

DAFTAR ISI

<i>Kata Pengantar Penulis dan Ucapan Terima Kasih</i>	iii
<i>Sekapur Sirih Drs. Elias Djo</i>	v
<i>Sekapur Sirih Bupati Nagekeo</i>	vii
Daftar Isi	xi
Daftar Gambar	xiii
Daftar Tabel	xv
BAB 1 Pendahuluan	1
BAB 2 'Ata Kéo Dan Kawasan Pemukimannya	9
Riwayat Tanah Keo Masa Pra-Kolonial	10
Keo: Beralih dari Kabupaten Ngada menjadi Kabupaten Nagekeo	20
BAB 3 Relasi Manusia dan Tanah	22
Tata Kelola dan Relasi Dengan Tanah Ulayat	24
Tanah Sebagai Ibu	31
Pengawas Tanah.....	38

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Orang Luar yang Diinkorporasi	51
BAB 4 Agama Dan Kepercayaan Orang Kéo	59
Relasi Orang Kéo Dengan Leluhur dan Yang Ilahi	60
Agama Monoteis Memasuki Wilayah Kéo	81
BAB 5 Organisasi Sosial Berbasis Rumah	94
Rumah dan Peringkatnya	94
Tiang Rumah (<i>Deke</i>) dan Isu Presedensi	108
BAB 6 Rumah Sebagai Buku Dan Teater	121
Masyarakat Berbasis Rumah Menurut Lévi-Strauss	122
Rumah Sebagai Buku dan Teater.....	124
Rumah Kéo: Aspek Fisik dan Simbolik.....	125
BAB 7 Dongeng Asal Usul Suku.....	135
Empat Mitos Keo Dalam Perbandingan	136
BAB 8 Kesimpulan	153
Apendix Dongeng.....	161
Daftar Pustaka	199
Riwayat Hidup Penulis.....	207

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1:	Misa Syukur Imam Baru di Kampung Worowatu	x
Gambar 2:	Tokoh Masyarakat Adat di sekitar Monumen Budaya Peo di Kampung Adat Wajo, Keo Tengah	x
Gambar 3:	Peta <i>Afdeeling</i> Flores, administrative division 1909-1929/2931	15
Gambar 4:	Peta <i>Afdeeling</i> Flores dan pembagian wilayah administratifnya 1929/1931-1950. Sesudah 1950 hanya batas-batas onderafdeeling dipertahankan. Distriknya kini disebut Kabupaten	17
Gambar 5:	Peta Sepuluh Hamente Tana Kéo	18
Gambar 6:	<i>Bapak 'Ameka'e Wea,'ine tana 'ame watu dari Worowatu</i>	39
Gambar 7:	Kepala Babi untuk Orang Terhormat	49
Gambar 8:	Skema Struktur presidensi dalam tata kelola dan penggarapan tanah ulayat Kéo	55
Gambar 9:	Bapak Hubertus Bu'u mewakili <i>'Embu Mame</i> sedang menikam babi dengan tombak (<i>tumba</i>) waktu upacara <i>bangga</i> di Nua Tudiwado, disaksikan oleh 'Ameka'e Muwa dan Moses Ndana	75

Gambar 10:	Bapak Jamaludin Husein sedang menyembelih seekor ayam jantan. Darahnya diurapi pada barang pusaka suku sebelum ditempatkan dalam peti pusaka yang baru	80
Gambar 11:	' <i>Ameka'e Muwa</i> , pemimpin upacara sedang membaca hati ayam, meramalkan masa depan <i>nua</i> (kampung) dan penduduknya	80
Gambar 12:	Skema Organisasi Kampung Worowatu dengan simbol keranjang	98
Gambar 13:	Keranjang (<i>wati</i> , <i>gata</i> dan <i>mboda</i>): simbol organisasi sosial.....	101
Gambar 14:	Organisasi Kampung 'Udi berdasarkan simbol keranjang	103
Gambar 15:	Organisasi Sosial Kampung di Keo	109
Gambar 16:	Tiang-tiang (<i>deke</i>) dari Sa'o Jara di kampung 'Udi yang menghadirkan keempat kelompok dalam kampung	114
Gambar 17:	Denah Rumah Kéo	127
Gambar 18:	Tampak Rumah Kéo dari Sisi Samping	128
Gambar 19:	Isometri Rumat Keo dari Sisi Vertikal	131
Gambar 20:	Isometri Rumat Keo dari Sisi Vertikal	132
Gambar 20:	Isometri Proses Membangun Rumat Keo.....	133

DAFTAR TABEL

Tabel 1.	Vokal pada Dialek Kéo Tengah dan Timur.....	6
Tabel 2.	Simbol Konsonan pada Dialek Kéo Tengah dan Timur	7
Tabel 3.	Misi di Pulau Solor dan Flores pada abad ke-16...	83

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 1

PENDAHULUAN

Kéo di Kabupaten Nagekeo, di Flores Tengah menjadi fokus studi etnografis ini. Buku ini merupakan hasil penelitian yang intensif oleh seorang putera daerah Keo bersama timnya di kampung halaman sendiri. Hasil penelitian itu diperkaya dengan hasil *Focus Group Discussion* (FGD) yang dilakukan di tiga Kecamatan di wilayah Keo dan diperdalam bersama beberapa kelompok akademisi dalam beberapa seminar kebudayaan yang diselenggarakan oleh Dinas Pendidikan dan Kebudayaan serta Pariwisata Kabupaten Nagekeo sejak tahun 2017 dan 2018. Kami coba mengangkat dan membahas beberapa isu seputar organisasi masyarakat adat, mitos dan ritus serta praktik keagamaan dan budaya di tengah konteks masyarakat bangsa dan dunia yang terus ditandai oleh fenomena modernisasi dan perubahan.

Suatu pelajaran yang unik dari Kéo adalah bahwa kendati interaksi religius dan kultural membawa banyak perubahan dalam masyarakat, tapi tetap juga terwariskan sejumlah masalah. Masuknya Islam dan Kristen ke kawasan ini pada awal abad ke-16, dan lebih intensif pada awal abad ke-20, telah membawa perubahan mendasar di kalangan penduduk lokal dengan pertobatan menjadi penganut agama-agama monoteis, baik Katolik maupun Islam. Kendatipun mayoritas atau bahkan seluruhnya telah menganut agama-agama monoteis, mereka pun masih menghayati agama dan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kebudayaan lokal sebagai bagian dari identitas atau jati diri mereka. Pandangan kosmologis mereka yang sangat menekankan harmoni dengan tanah dan arwah para leluhur, terejawantah lewat berbagai mitos (dongeng-dongeng), silsilah keturunan, berbagai ritus atau upacara yang dirayakan seputar monumen budaya dan rumah-rumah adat mereka. Semua hal itu lasimnya menjembatani jurang dan bahkan memperkecil potensi konflik antara para penganut agama-agama yang berbeda.

Kebanyakan umat beragama di Keo merasa bangga bahwa mereka memiliki kesatuan dan ikatan genealogi yang sama sebagai bagian dari identitas mereka. Genealogi itu secara pragmatis tercipta dan dilanggengkan di tengah masyarakat modern yang terus berkembang maju. Bagi masyarakat Keo, agama Islam dan agama Katolik tidak hanya merupakan agama wahyu yang terungkap dalam Kitab Suci, tapi juga menjadi basis dari apa yang mereka percaya dan lakukan serta hayati dalam konteks lokal.

Untuk lebih memahami lingkungan masyarakat dan budaya yang unik itu, kami akan membahas konsep orang Kéo tentang dongeng, ritual dan organisasi sosial masyarakat adatnya. Kendati pun nuansa masyarakat berbasis rumah sangat dominan di antara orang Keo, toh tetap ditemukan adanya variasi. Pelbagai variasi itu sungguh kaya dengan berbagai unit sosial yang terungkap dalam kontribusi atau sumbangan waktu ritual adat yang dikenal dengan nama *ndou mapi*. Sumbangan adat itu serentak menggambarkan stratifikasi sosial masyarakatnya dalam bentuk: keranjang

kecil (*wati*), keranjang menengah (*gata*) dan keranjang besar (*mboda*). Realitas ini menggugat dan bahkan memodifikasi teori Lévi-Strauss, seorang pakar antropologi dari Perancis yang cenderung menggeneralisasi, menyamakan dan bahkan mereduksi semua istilah kekerabatan sosial ke dalam nuansa ‘masyarakat berbasis rumah’.

Organisasi sosial masyarakat berbasis rumah dan unit sosial yang lebih kecil itu mengatur interaksi dan relasi antara masyarakat Keo dan menjelaskan unit-unit sosial, ekonomis, politis dan religiusnya. Karena itu, rumah dan unit-unit sosial di bawahnya tidak saja mengungkapkan relasi antara warga dan kerabatnya melalui perkawinan dan aksi saling memberi (seperti pemberian belis), tapi juga melalui relasi dengan arwah leluhur dan ‘Yang Ilahi’ melalui berbagai mitos, ritus dan korban.

Dalam hubungan dengan agama, orang Keo umumnya mengakui diri secara publik sebagai penganut agama Katolik atau Islam. Namun, jelas bahwa mayoritas penduduk Keo masih sungguh terlibat dengan kepercayaan setempat yang menjunjung tinggi penghargaan terhadap arwah leluhur yang terejawantah lewat berbagai rumah adat dan monumen budaya. Identitas yang kompleks inilah yang menginspirasi saya untuk meneliti dan menulis buku yang berjudul: **MENGENAL KEBUDAYAAN KEO: DONGENG, RITUAL DAN ORGANISASI SOSIAL**.

Bahan dasar untuk penulisan buku ini adalah hasil penelitian kami sejak tahun 1997, yang dilanjutkan dengan penelitian bersama beberapa rekan dan mahasiswa serta para

pemuka adat Keo sejak tahun 2017. Sejak saat itu, kami senantiasa melakukan observasi dan *Focus Group Discussion* (FGD) serta seminar tentang berbagai hal seputar kebudayaan Keo, sambil menjalani tugas sebagai dosen dan Rektor Universitas Katolik Widya Mandira. Sambil menjalani tugas sebagai Rektor dan mengasuh Mata Kuliah Islamologi, Ilmu Perbandingan Agama dan Antropologi Budaya, saya pun tetap mencari kesempatan untuk menguji dan mengklarifikasi berbagai topik kajian, serta mengorganisir berbagai pertemuan antarumat beragama sebagai wahana dan kesempatan menerapkan berbagai ide dan hipotesis yang dikembangkan dalam perkuliahan dan forum akademik lainnya.

Aksi refleksi dan analisis serta revisi berkelanjutan tentang masyarakat dan budaya Keo dalam buku ini sesungguhnya merupakan hasil pengumpulan pribadi dan perjumpaan dengan berbagai mitra diskusi dan pegawai Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Nagekeo beberapa tahun terakhir. Mereka itu, khususnya Pemerintah Daerah Nagekeo terus mendorong dan mendukung secara moril dan finansial agar saya dapat menerapkan berbagai teori dan hipotesis dalam kehidupan yang nyata. Sebagaimana sering saya rujuk dari pernyataan Russell di berbagai kesempatan bahwa *'knowledge without love, and scholarship without personal involvement and commitment, are dead'* // Ilmu Pengetahuan tanpa cinta, dan kepakaran tanpa keterlibatan dan komitmen personal adalah mati (Russell 1988: xi).

Dalam bagian pendahuluan ini, kami ingin memperkenalkan secara ringkas tentang bahasa Keo sebagai

bahasa yang dipakai di kawasan tiga Kecamatan yang menjadi area penelitian ini. Juga dijelaskan mengenai tata cara penulisan (ortografi) dan pengejaannya. Bahasa yang digunakan oleh masyarakat Keo (Keo Barat, Keo Tengah dan Keo Timur) adalah serumpun dialek yang dikenal dengan bahasa Keo. Antara ketiga dialek tersebut terdapat perbedaan, apalagi bila dibandingkan dengan bahasa Nage. Dialek Keo Barat dipakai di Kecamatan Mauponggo atau Keo Barat (di Kelurahan Mauponggo, desa: Bela, Aewoe, Wolokisa, Wuliwalo, Maukeli, Lokalaba, Wolotelu, Jawapogo, Lajawajo, Ululoga, Lodaolo, Woloede, Wuewolo, Selalejo, Selalejo Timur, Ua, Kota Gana, Keliwatulewa, Sawu). Dialek Keo Tengah dipakai di Kecamatan Keo Tengah (di desa: 'Udi Worowatu, Mbae Nua Muri, Kéli, Lewa Ngera, Wajo, Pau Tola, Lado Lima, Koto Wuji Timur, Koto Wuji Barat, Witu Romba 'Ua, dan beberapa desa di Kecamatan Nangaroro seperti Koto Diru Mali, Riti and Tonggo). Sedangkan dialek Keo Timur dipakai di Kecamatan Nangaroro (di desa: Ute Dodo, Oda Ute, Nata Ute, Ute Toto, Woe Doa, Bi Doa, Ulu Pulu, Pago Mogo, Dena Doa, Woe Wutu, Woko Doko Roro, Woko Woe, Tonggo, Riti, Pode Nura, Dega Lea, Kota Keo, Kota Keo 1, Kota Keo 2).

Belum banyak publikasi tentang bahasa Keo, kecuali yang dibuat oleh Dr Louise Baird (2002, 2003) dan Philipus Tule (2003, 2004), serta Forth (1994a, 1994b, 1995). Tata penulisan atau ortografi yang dipergunakan dalam buku ini sesuai dengan yang dilakukan oleh Forth dan Baird. Namun,

ada beberapa cara baru ketika saya menulis nama-nama tempat yang lebih disesuaikan dengan bahasa setempat.

Dalam Tabel 1 berikut, saya memperkenalkan bunyi vokal dari Keo Tengah dan Timur sebagaimana ditulis dalam kamus-kamus bahasa tua, misalnya mengkhususkan satu simbol fonetik untuk satu bunyi, yang disusul dengan satu deskripsi teknis, huruf grapheme yang dipakai untuk menulisnya dengan cara penulisan (ortografi) yang praktis disertai contoh-contohnya.

Tabel 1. Vokal pada Dialek Kéo Tengah dan Timur

/a/	Seperti <i>a</i> dalam bapa	a	<i>kamba</i> = kerbau
/i/	Seperti <i>i</i> dalam ‘bibit’	i	<i>kima</i> = siput
/u/	Seperti <i>u</i> dalam ‘buku’	u	<i>tubu</i> = tunggul
/↔/	Seperti e dalam ‘tendang’	e	<i>kepa</i> = nyamuk
/e/	Seperti <i>e</i> dalam ‘kereta’	é	<i>kéke</i> = sisir
/o/	Seperti <i>o</i> dalam ‘lorong’	o	<i>mboda</i> = keranjang

Sistem pengejaan dalam bahasa Keo yang dipakai dalam buku ini didasarkan pada tata penulisan (ortografi) bahasa Indonesia dan hampir semua simbol diucapkan dengan cara yang sama seperti dalam bahasa Indonesia. Sedangkan dalam Tabel 2, saya menyajikan suatu deskripsi untuk 8 (delapan) cara penulisan simbol konsonan yang dipakai dalam bahasa Kéo yang berbeda dengan ortografi bahasa Indonesia.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Tabel 2. Simbol Konsonan pada Dialek Kéo Tengah dan Timur

Simbol fonetik	Deskripsi bunyi	Pengejaan Keo	Contoh
/ʔb/	Tak ada bunyi ini dalam bahasa asing lainnya, kecuali beberapa dialek serumpun yang ada di sekitar.	bh	<i>bhéa</i> = darasan kisah diri dan suku
/mb/	Seperti bunyi mb pada kata 'ember'	mb	<i>mbani</i> = berani
/ʔd/	Tak ada bunyi ini dalam bahasa asing lain, kecuali dalam beberapa dialek di sekitar.	dh	<i>dhoka</i> = tuli
/nd/	Seperti bunyi nd pada kata Indonesia	nd	<i>ndia</i> = disini
/N/	Bunyi velar seperti bynyi ng pada kata mengosongkan.	ng	<i>ngaki</i> = membersihkan
/Ny/	Sama dengan bunyi ngg pada kata 'menggoreng'	ngg	<i>monggo</i> = bundar
/x/	Tak ada bunyi ini dalam bahasa asing lain, kecuali pada beberapa dialek di sekitar.	gh	<i>ghawo</i> = rajin
/ʔ/	Bunyi glottal stop seperti bunyi Alif dalam bahasa Arab.	'	' <i>imu</i> = dia; ' <i>embu</i> = kakek nenek/leluhur/ <i>ma'u</i> = pantai

Dalam seluruh buku, semua kata bahasa daerah akan ditulis dalam huruf miring (*italic*) di dalam kurung seperti (*kamba*). Kata bahasa asing (Belanda, Inggeris dan bahasa lain) akan ditulis dalam bentuk huruf miring tebal dan di dalam kurung seperti (***onderafdeelingen***). Demikian pula nama-nama tumbuhan dalam bahasa Latin yang diambil dari Verheijen (1990) akan ditulis dalam huruf miring dalam kurung seperti (***Cassia fistula***).

Beberapa kata bahasa Keo yang diawali dengan vokal yang dibunyikan dengan tekanan akan ditandai dengan fonem glottal stop, seperti ‘*uta* (yang berarti daun). Untuk para pembaca asing (baik dari Negara lain ataupun bahasa lain) hal ini akan sulit dibedakan dari sejumlah kata yang diawali dengan vokal yang bersifat *non-phonemic fricative*. Kata yang diawali dengan vokal yang *phonemic* glottal stop akan ditulis dengan ' seperti pada kata 'embu (= *kakek/ nenek/ leluhur*), sementara kata-kata yang *non-phonemic fricative* akan ditulis seperti: *embu (Cassia fistula)*.

Berbagai nama tempat dalam buku ini akan ditulis sebagaimana ditulis secara resmi oleh pemerintah Republik Indonesia dalam berbagai dokumen dan peta-peta geografis. Meski pun banyak nama tempat itu terbentuk dari 2 (dua) kata dengan arti tertentu, tapi disatukan seperti Ma'uponggo, dan Ma'unori serta Nangaroro. Dalam penulisan nama-nama tempat dengan cara ini, saya berbeda dengan Forth yang cenderung menulisnya sebagai dua kata terpisah seperti Ma'u Ponggo, Ma'u Nori, Ma'u Ara, dll. Salah satu pertimbangan saya menyatukannya sebab sistem Forth ini juga tak sejalan dengan konsep dan pemahaman lokal. Nampaknya Forth mempertahankan cara melafalkan secara Ende daripada melafalkan secara Kéo. Di antara para penduduk asli Keo, berbagai nama tempat itu dikenal sebagai Ma'u Noli dan bukan Ma'u Nori; Ma'u Lomba dan bukan Ma'u Romba; Nanga Dodo dan bukan Nanga Roro.

BAB 2

'ATA KÉO DAN KAWASAN PEMUKIMANNYA

Antropolog Gregory Forth telah mempublikasi 2 (dua) tulisannya mengenai Kéo pada 1994. Dalam kedua tulisan itu, dia coba menjelaskan apa arti kata Kéo dan 'siapakah orang Kéo'? Dalam tulisan kedua dia mendukung pendapat yang menganggap Kéo sebagai satu kategori etnografis, yang membedakannya dari etnis tetangga bernama Nage dan Ngadha (Forth 1994b: 303). Terpisah dari makna nama kawasan atau wilayah ini, dalam dialek yang ada di Kéo, Nage dan Ende, kata kéo memiliki beberapa arti. Sebagai kata kerja (verb) keo berarti 'menetapkan waktu' (mis. *Keo kombe dera*); 'bunyi ayam yang kesakitan atau ketakutan'; dan juga berarti 'memotong sebatang bambu atau kayu agar bundar dan sesuai dengan ukuran tertentu'. Sebagai suatu kata tanya, keo juga merujuk atau menanyakan sesuatu yang membutuhkan pembenaran (yang itu, identifikasi; bdk. Forth 1994b: 304). Semua makna tersebut nampaknya tak memiliki nuansa arti sebagai suatu teritori atau kawasan tempat tinggal.

Namun, sebagai satu etnonim, penggunaan kata Kéo dalam pasangannya dengan kata lain jelas menunjukkan makna lokalitas, tempat atau kawasan sekitar pantai Selatan Flores Tengah seperti: Kéo Belo, Kéo Ondo, Kéo Wayu, Ma'u Kéo, Kota Kéo dan Nanga Kéo. 'Ata Kéo (atau orang Keo) dipakai oleh orang Ende untuk menyapa orang Kéo, dan juga

untuk orang bukan-Muslim sebagai kontrasnya dengan ata Ende, yang berarti orang Muslim atau penganut Islam.

Sebagai suatu kawasan, konsentrasi nama Kéo umumnya ditemukan di wilayah seputar lereng gunung Ebulobo. Hanya Nanga Kéo yang berlokasi di Kabupaten Ende, beberapa kilometer sebelah barat kota Ende. Dalam publikasi Belanda, nama Kéo tertulis dalam laporan Freijss (1860), untuk menjelaskan sekelompok penduduk nelayan yang berdomisili sepanjang pantai selatan Flores Tengah (bdk Peta/Gambar 3). Pada saat yang sama, Freijss mencatat tentang Puncak Kéo (Kéopiek) yang dimaksudkannya adalah Ebu Lobo, dan ‘Teluk Kéo’ atau ‘Kéo Bay’ (Freijss 1860: 450). Terlepas dari penggunaan ungkapan Kéo itu oleh Belanda dan orang Ende, yang pasti bahwa Kéo telah lama ada sebagai sebuah nama untuk penduduk asli dan pemukiman, sekelompok orang.

Riwayat Tanah Keo Masa Pra-Kolonial

Menurut catatan sejarah dan tuturan lisan, jauh sebelum hadirnya misionaris dan pedagang Portugis dan Belanda di persada Flores, sesungguhnya nama etnis Keo itu lebih tenar dibandingkan dengan nama Nage. Para misionaris Ordo Dominikan dari Portugis telah melanglang buana pada abad ke-16 untuk mewartakan Sabda Allah hingga menjangkau beberapa stasi di kawasan Keo seperti stasi Kewa, Mari dan Lena. Dalam pelbagai literatur Belanda, hingga abad ke-19, nama Keo nampaknya selalu menjadi rujukan untuk seluruh kawasan Keo dan Nage (Forth 1994b: 308). Nama Keo dikenal

luas, baik di daratan Flores maupun di luar Flores termasuk di pulau Sumba.

Di wilayah Kabupaten Sikka, Maumere, masyarakat dahulu kala mengenal orang Keo sebagai mitra aliansi atau persekutuan sebagaimana halnya mereka bersekutu dengan orang Soge (Lio Ende). Jikalau etnis Soge dipahami orang Sikka masa itu sebagai kawasan pantai Selatan Kabupaten Ende, maka Keo pun diterima sebagai kawasan pantai Selatan Tonggo - Keo, yang dahulu kala mencakupi juga wilayah Nangapanda yang dikuasai oleh Kaka Dupa, yang menurut catatan kolonial, juga berasal dari Keo (bdk. Forth 1994b: 308, mengutip *De Indische Gids*, 1907: 1849). Sebuah puisi dalam bahasa Sikka mengungkapkan ketenaran orang Keo sebagai berikut:

- Geta le Keo* : Jika anda di Keo
Nia gita Tonggo Keo : Anda akan menyaksikan orang
Tonggo Keo
Tonggo Keo parak bura : Orang Tonggo Keo bagaikan batu
putih
Ganu lajar Wilanda : bagaikan layar (perahu) Belanda

Relasi kemitraan dan aliansi antara orang Sikka dan Keo pada era pra-kolonial Belanda juga tersirat dalam puisi bahasa Sikka berikut ini:

- Lameng Sikka didi* : pemuda Sikka gagah perkasa
dodo
Pati koli le Keo : memangkas daun lontar dari Keo
Koli le Keo : daun lontar dari Keo

Ubung pitu bakut walu : tujuh pucuk dan delapan lembar daun

Pater Petrus Petu, SVD dari Nita (Wawancara bulan Juli 1994) menjelaskan bahwa lontar dalam puisi adat itu mengandung makna literer dan simbolis. Makna literernya bahwa pengalaman orang Sikka sering mengambil balok dan daun lontar dari Keo serta mengundang orang Keo berpartisipasi dalam pembuatan rumah adat mereka (*mulang lepo gete*). Puisi adat itu pun bermakna simbolis bahwa para pemuda Sikka pun sering memperisteri gadis-gadis Keo, yang memiliki kulit putih bersih, fisik yang cantik, subur dan bernas, sebagaimana tersirat dalam puisi berikut:

Pare le Keo : Padi dari Keo

Wulir le lasa tedang : bulirnya bernas dan melimpah

Dalam kaitan dengan pemerintahan Belanda, sejarah Keo dan Nage khususnya, serta Ngada umumnya, baru berkontak dengan Belanda pada tahun 1907. Intervensi kolonial di kawasan ini sesungguhnya jauh kemudian dibandingkan dengan kawasan lainnya di Indonesia dan NTT (Dietrich 1989: 161 – 164). Ketika tiba di Indonesia, termasuk di kawasan Keo, para pejabat kolonial mulai melakukan restrukturisasi ‘pemerintahan lokal’ sesuai bentuk administrasi kolonial, sambil memperhatikan struktur organisasi asli masyarakat adat. Transisi dan perubahan sistem administrasi sering dilakukan, karena memang para penguasa asing itu sering mengalami kesulitan untuk menyelaraskan sistem pemerintahan asing dengan sistem adat setempat.

Hingga tahun 1905, pemerintah kolonial memerintah secara otoriter. Penduduk lokal tak memiliki hak bersuara dalam urusan penjajahan. Namun sejak tahun 1920-an, situasi politik berubah dan pemerintah Belanda mulai terbuka untuk mendengar para penguasa adat lokal. Seluruh kepulauan nusantara (Indonesia) dibagi ke dalam *Gewesten* atau Propinsi yang dikepalai oleh *Gouverneur* atau Residen. *Gewesten* itu dibagi-bagi lagi atas bagian-bagian yang dikepalai oleh Asisten Residen, yang selanjutnya dibantu lagi oleh seorang *Controleur*. Pulau-pulau di luar Jawa, termasuk Timor dan Flores dibagi lagi ke dalam sub-divisi (*Onderafdeeling*) yang dikepalai oleh seorang *Controleur* atau *Gezaghebber*.

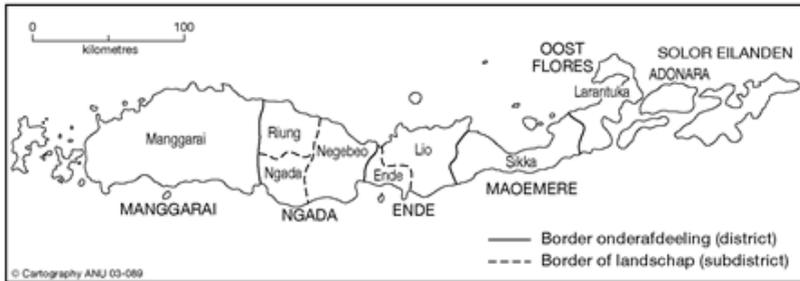
Sementara pemerintah Belanda berusaha menerapkan sistem kekuasaan dan administrasi kolonialnya, masyarakat adat dimana-mana terus berjuang melanggengkan sistem dan struktur organisasi lokalnya. Beberapa sistem pemerintahan lokal yang dipadukan dengan sistem administrasi kolonial telah diterapkan dimana-mana seperti sistem pemerintahan desa dari Jawa, sistem marga dari Sumatera Selatan, dan sistem nagari dari Sumatera Barat. Di kepulauan Timor dan Flores, beberapa penguasa lokal dengan sistem penguasa asli setempat yang dikenal dengan nama penatua adat (*adathoofden* atau *mosa daki*) dan pengawas atau pengatur tanah (*grondvoogden* atau *ine tana ame watu*) difungsikan oleh penjajah (Fontijne 1940: 94-95; 1996: 86-87).

Menurut data administrasi Belanda antara tahun 1909 hingga 1950, Timor adalah bagian dari *Gewesten* atau Provinsi Sunda Kecil yang dikenal dengan nama Residen Timor dan

wilayah kekuasaannya (*Residentie Timor en onderhorigheden*). Residen Timor itu terdiri atas 3 (tiga) *Afdeeling*, dengan 15 (limabelas) *onderafdeeling* dan 48 (empatpuluh delapan) swapraja. *Afdeeling* Flores terbagi atas 5 (lima) *Onderafdeelingen* di bawah kekuasaan 5 (lima) *controleur* dengan wilayah 9 (sembilan) Kerajaan di Flores. Kelima *Onderafdeeling* di Flores itu adalah 1). *Onderafdeeling* Flores Timur yang dikuasai oleh Raja Adonara dan Raja Larantuka. 2). *Onderafdeeling* Maumere yang diperintah oleh Raja Sikka. 3). *Onderafdeeling* Ende yang dikuasai oleh Raja Ende dan Raja Lio. 4). *Onderafdeeling* Ngadha yang dikuasai oleh Raja Nagekeo, Raja Bajawa dan Raja Riung; dan 5). *Onderafdeeling* Manggarai yang dikuasai oleh Raja Manggarai (*Mededeelingen*, Bag. A, no. 3, 1929: 665-686; dikutip oleh Adam, 1997: 94).

Dalam sistem pemerintahan atau administrasi Belanda, *Onderafdeeling* Ngadha terdiri dari 6 (enam) *landschap* yaitu Ngadha, Riung, Tado, Turing, Nage dan Keo. Sedangkan *Onderafdeeling* Ende terdiri dari 4 (empat) *landschap* yaitu Tana Rea, Ende, Ndonga dan Tana Kunu Lima.

**Gambar 3: Peta *Afdeeling* Flores, administrative division 1909-1929/2931
(Sumber: van Suchtelen 1921 dan Metzner 1982: 87)**



Supremasi landschap Keo atas wilayah tetangganya Nage berlangsung hingga tahun 1910-an, ketika posisi Keo mulai diubah berkat intervensi penguasa kolonial. Pemerintah kolonial memandang Keo sebagai kawasan dan masyarakat yang keras kepala, sulit diperintah, dikuasai dan diatur. Kesan itu timbul karena di wilayah Keo masa itu telah terjadi 2 (dua) pemberontakan lokal. Pemberontakan pertama dipimpin oleh Kaka Dupa di wilayah Nangapanda (1907). Pemberontakan kedua terjadi di Lejo, yang dikenal dengan Perang Lejo (1912) di bawah pimpinan Lewa Wula.

Belanda yang lasim menerapkan sistem “divide et impera” (membagi-bagi dan menguasai), kini di kawasan Keo diterapkan sistem lain, yang bisa dinamakan “unifica et impera” (menyatukan dan menguasai). Berhadapan dengan sikap *non-kooperatif* masyarakat Keo dan kebutuhan mendesak untuk menciptakan wilayah-wilayah administratif berdasarkan kesamaan budaya, bahasa dan organisasi sosial

Buku ini tidak diperjualbelikan.

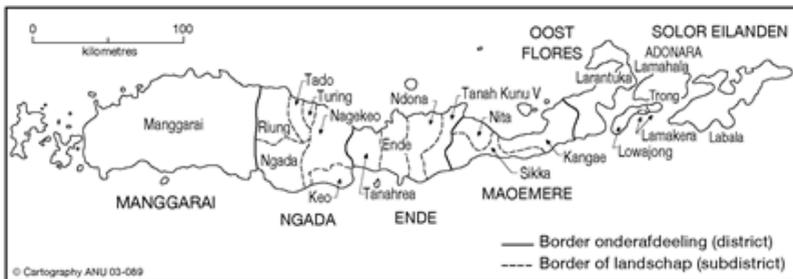
lokal, maka penjajah mulai memperlakukan Keo sebagai bagian dari Nage, sambil mendaftarkan semua kampung di kawasan Keo dalam wilayah Nage sebagaimana tertera dalam laporan kolonial tahun 1910-an (bdk. Couvreur 1924: 72-77; Heuven 1916: 208; Forth 1994b: 308). Latar belakang dari usaha unifikasi Keo bersama Nage adalah situasi dan kondisi sosial politik yang tidak aman di kawasan Keo antara tahun 1908 hingga 1912, yang dipicu umumnya oleh pemberontakan dan ketidak-puasan individual dalam hal pembayaran pajak dan kerja rodi (kerja paksa).

Pada tahun 1913, setelah pemberontakan Sela Lejo, sebuah rapat akbar diadakan di kampung Wajo. Dalam rapat itu Muwa Tunga dari kampung Kota terpilih sebagai administrator lokal sementara. Muwa Tunga akhirnya menjadikan kampungnya Kota sebagai pusat distrik, yang dikenal kemudian dengan nama Kota Keo (Dietrich 1989: 162; Maier 1917:3).

Ketika situasi dan kondisi pemberontakan di Keo semakin meredah, pada tahun 1915, pejabat kolonial A. R. Herns mengusulkan agar Keo dan Nage dipersatukan menjadi satu landschap (distrik) bernama Nage dan diperintah oleh Roga Ngole. Pada prinsipnya usulan tersebut diterima baik oleh Belanda. Namun, dalam sebuah rapat di Boawae pada tanggal 8 April 1917, usulan itu tidak dapat disahkan oleh para pemimpin kedua wilayah, baik dari Nage maupun dari Keo. Memperhatikan hasil pertemuan Boawae tersebut, maka pimpinan Afdeeling Flores dan Gezagheber Ngada, dalam laporan yang ditulis tanggal 20 April 1917 (no. 798/15)

menginformasikan kepada Residen Timor bahwa kedua wilayah Nage dan Keo itu hendaknya tidak dipersatukan di bawah kekuasaan Roga Ngole. Wilayah Keo hendaknya tetap diakui sebagai distrik atau landschap tersendiri dengan Muwa Tunga sebagai administratornya. Maka dengan dekrit pemerintah Belanda tertanggal 28 Nopember 1917 (no.57), Muwa Tunga ditunjuk sebagai administrator (atau Bestuurder) yang juga telah diembannya sejak 1913, dan yang kemudian dikukuhkan dengan sumpah jabatan.

Gambar 4: Peta Afdeeling Flores dan pembagian wilayah administratifnya 1929/1931-1950. Sesudah 1950 hanya batas-batas onderafdeeling dipertahankan. Distriknya kini disebut Kabupaten (Sumber: Metzner 1982: 73; Suchtelen 1921)

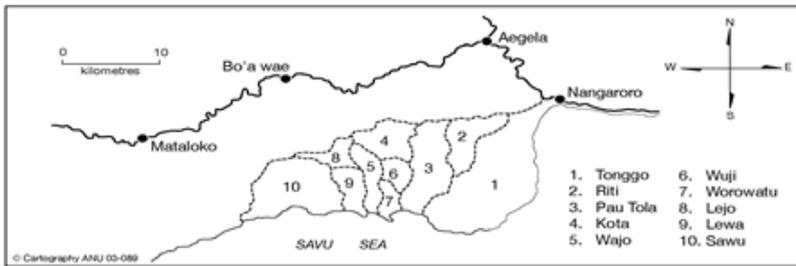


Pada tanggal 2 Maret 1918, disaksikan oleh *Gezagheber* Ngada, Muwa Tunga mengambil sumpah (*Korte Verklaring*), dan lalu ditanda-tangani olehnya dan oleh para saksi. Di bawah kepemimpinan Muwa Tunga, *landschap* Keo dibagi atas 10 (sepuluh) *Haminte* dan dipimpin oleh masing-masing *secundaire hoofden* atau Kepala Mere. Hamilton mendaftarkan ke-10 *Hamente* dengan masing-masing Kepala Mere sebagai

Buku ini tidak diperjualbelikan.

berikut: Tonggo dengan Kepala Mere Pua Meraa, Riti dengan Kepala Mere Goo Bhoko, Lewa dengan Kepala Mere Aja Mbaa, Wajo dengan Kepala Mere Aja Ari, Wuji dengan Kepala Mere Mere Muku, Pau Tola dengan Kepala Mere Ora Ari, Kota dengan Kepala Mere Ego Ari, Sawu dengan Kepala Mere Mite Ebu, Lejo dengan Kepala Mere Tado Toyo, dan Worowatu dengan Kepala Mere Seme Rau (bdk. Hamilton, 1918: 2 – 4; Forth 1994b: 309-310).

Gambar 5: Peta Sepuluh Hamente Tana Kéo (Bdk. Hamilton 1918: 2-4)



Suatu kawasan di Keo Timur yang dahulu dikenal dengan nama Tanah Dea atau Tana Rea/Tana Jea (bhs Ende – Lio) merupakan salah satu landschap di Flores yang dibentuk oleh kolonial Belanda pada tahun 1912-1918 dan diperlakukan khusus melalui keputusan pada 20 Desember 1917, dengan *bestuurder* (raja) bernama Hadji Abdul Madjid (Dhakidae 2007:321). Sama seperti tempat-tempat lain di Nusa Tenggara Timur, Tanah Rea pada awal mula belum mengenal desa. Mereka juga hidup dalam kampung-kampung kecil (*mbo'a, nua*), yang dipimpin oleh kepala suku yang hidup secara relatif otonom sebagai satu *atomic society* dan tanpa intervensi secara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

langsung dari pihak luar, Namun alam perjalanannya, atomic society itu terbuka terhadap proses kawin-mawin antar suku dan antar kampung (Dhakidae, 2007:319)

Sejak Belanda secara resmi menguasai Flores, teristimewa sejak kebijakan pasifikasi Flores pada tahun 1917-1918, masyarakat yang tinggal terpencar di kampung-kampung kecil dipaksa untuk pindah dan bergabung dengan orang lain dalam kampung yang lebih besar. Pembentukan kampung besar ini bermuatan politis yakni untuk memudahkan kontrol dan penarikan upeti oleh Belanda (Dhakidae 2013:158).

Karena secara politis Tanah Rea adalah salah satu wilayah Keo yang sulit ditaklukan, maka Belanda melakukan strategi *divide et impera*, dibagi-bagi dan kemudian dilebur ke dalam wilayah Endeh dan Ndonga. Masyarakat Toto sebagai bagian dari Tanah Rea yang berdialek *Ngao-Mona* memilih untuk bergabung dengan Ngadha yang kemudian dimekarkan lagi menjadi Nagekeo. Sedangkan, masyarakat yang berdialek *Djao-Iwa* memilih bergabung ke Endeh (Dhakidae, 2007:320).

Kendatipun yurisdiksi administrasi sementara telah diciptakan oleh Belanda sesuai dengan lembaran negara, yang selanjutnya menjadi satu wilayah administratif yang tetap dengan ibukotanya di Bajawa (*Staatsblad* 1914 no. 743 dikutip dalam Fontijne 1940: 43; 1996: 39), Belanda tetap saja berusaha merevisi kemungkinan untuk mempersatukan Keo dengan Nage selama dua dekade pertama masa pemerintahan kolonial di kawasan ini. Usaha lain untuk mempersatukan

kedua wilayah itu juga gagal pada tahun 1928. Tiga tahun kemudian, unifikasi terjadi pada tanggal 26 Januari 1931. Swapraja Nagekeo terbentuk dan berlangsung hingga tahun 1950 (Dietrich 1989: 73; Forth 1994b: 95).

Menurut informasi lisan dan catatan yang kurang lengkap yang diperoleh bahwa meskipun unifikasi menjadi Swapraja Nagekeo itu berhasil, namun eksistensi Hamente Keo Tengah tetap berjalan dengan kepemimpinan beberapa Kepala Mere secara bergantian dan berlanjut secara berturut-turut a.l: Kepala Mere Goa Tunga, Yosef Taa, Frans Tua Bara, Mikhael Bhebhe, Felix Dhedhu. Selanjutnya dijadikan Kecamatan Keo, yang dimekarkan lagi menjadi Kecamatan Keo Timur (Nangaroro) dan Keo Barat (Mauponggo) serta Keo Tengah yang berpusat di Maundai, di wilayah Hamente Worowatu.

Keo: Beralih dari Kabupaten Ngada menjadi Kabupaten Nagekeo

Menurut struktur administrasi modern, pada awalnya wilayah Keo merupakan bagian dari Kabupaten Ngada. Berdasarkan Surat Keputusan Gubernur NTT, tertanggal 22 Pebruari 1962, bernomor PEM.66/1/2, nama Keo pada awalnya tetap dipertahankan sebagai nama dari sebuah Kecamatan dari enam Kecamatan di Kabupaten Ngada. Namun, setahun kemudian, berdasarkan Surat Keputusan Gubernur NTT yang baru, tertanggal 22 Juli 1963, bernomor: Pem.66/1/32, Kecamatan Keo dimekarkan menjadi 2 (dua) Kecamatan yakni Keo Barat dengan nama Kecamatan

Mauponggo dan Keo Timur dengan nama Kecamatan Nangaroro. Camat Mauponggo yang pertama adalah Bapak Ilyas Pua Upa, sedangkan Camat Nangaroro pertama adalah Bapak Dominikus Dagang (1964 – 1967). Lalu berdasarkan Surat Keputusan Gubernur NTT bernomor: Pem.9/2002, sebuah Kecamatan baru bernama Kecamatan Keo Tengah dibentuk, dengan wilayah mencakupi 8 (delapan) desa dari kawasan Timur Kecamatan Mauponggo yakni desa Keli, Lewa Ngera, Wajo, Koto Wuji Timur, Koto Wuji Barat, Mbae Nuamuri, Worowatu, dan Witu Romba Ua, dan ditambahkan dengan 3 (tiga) desa dari kawasan Barat Kecamatan Nangaroro yaitu desa Koto Diru Mali, Lado Lima dan Pau Tola. Dengan demikian, Kecamatan Keo Tengah yang adalah bagian dari Kabupaten Ngada itu memiliki ibukotanya di Maundai terbentuk dari 11 (sebelas) desa dengan luas wilayah 65,62 kilometer per segi dengan total penduduk 12.593 jiwa (bdk. Ngada Dalam Angka, 2006: 68).

Namun berdasarkan Undang-Undang No.2/2007 tentang Pembentukan Kabupaten Nagekeo, sejak peresmian Kabupaten baru itu Kecamatan Keo Barat, Keo Tengah dan Keo Timur beralih menjadi bagian dari Kabupaten Nagekeo.

BAB 3

RELASI MANUSIA DAN TANAH

Dalam bab ini akan dibahas tentang bagaimana relasi orang Keo dengan tanah, khususnya tanah ulayat atau tanah suku (*tana ko'o 'ine 'embu*) yang diwarisi dari generasi ke generasi di Keo Tengah, desa Udiworowatu. Sebagaimana diyakini oleh semua orang Keo bahwa sebagai individu mereka tidak memiliki tanah ulayat, tapi sebaliknya tanah yang memiliki mereka. Karena itu, tanah mempunyai kualitas dan peran sebagai seorang ibu. Falsafah ini dapat dilacak dari metafor ‘kematian’ yang diungkapkan dalam bahasa Keo dengan ‘*tama tuka ine*’, yang berarti kembali ke rahim ibu. Di Keo Tengah, juga ada gelaran khusus yang diberikan kepada seorang atau sekelompok orang dengan “ibu tanah, bapa batu” (*'ine tana 'ame watu*) untuk para pengawas tanah ulayat; ibu bidang, bapa kebun (*'ine ku 'ame lema*) untuk tingkat di bawahnya. Selanjutnya ada tingkat pengelola individual yang disebut *nio tiko eu tako*.

Sedangkan masyarakat adat Toto di Keo Timur memiliki struktur tata kelola yang hampir sama namun dengan variasi sebagai berikut. Pertama, ada *ine tana ame watu*, yang sama makna dengan *tana meye watu dewa*. Kedua, *pu'u muku doka dea*, yang merujuk pada tanah pemberian dari pihak *ine tana ame watu*. Tanah ini dibagi lagi atas 3 bagian yakni (1) *mosa sike daki sani*, yakni tanah yang diberikan sebagai penghargaan atas bantuan pihak tertentu karena kemenangan

dalam peperangan. (2) *Tana t(p)eo penu* yakni tanah yang diberikan oleh pihak *ine tana ame watu* sebagai balasan belis, khususnya karena banyaknya belis yang diberikan oleh pihak laki-laki (*tana wedi ana*). Pemberian *tana t(p)eo penu* ini hanya dalam relasi *tua-eja* yang sudah berlapis-lapis. Dengan kata lain, *tana peo penu* tidak diberikan kepada tua eja yang baru saja terbentuk. Ketiga, *kopo co'o bhari bhete*, yaitu bidang tanah dalam ukuran kecil, yang diberikan untuk membangun tempat tinggal dan serentak dipakai sebagai lahan pertanian dalam skala kecil (Focus Group Discussion, tanggal 6 April 2018).

Tata kelola tanah ulayat sedemikian, menghantar orang Keo pada suatu keyakinan bahwa usaha pemberian sertifikasi untuk tanah adat oleh pemerintah itu bertentangan dengan falsafah adat, kecuali dengan persetujuan semua pimpinan adat demi kebutuhan publik. Setiap anggota masyarakat adat memiliki hak untuk mengelola tanah ulayat itu dengan berpartisipasi dalam berbagai ritual (upacara) dan memenuhi berbagai kewajiban sosial politik adat. Para pendatang atau pengungsi perang pun (*tama dia kono ondo*) dan para pahlawan perang yang diundang membantu dalam peperangan (*kéu mére kambe déwa*) juga diberi hak untuk menetap (*tau koe nua kadi 'oda*) berdasarkan perjanjian adat. Jika para pendatang ini mencemarkan perjanjian adat, persekutuan mereka bisa dibatalkan.

Organisasi atau tata kelola tanah ulayat itu berawal dari yang paling tinggi yang disebut *'ine tana 'ame watu* dan disusun di bawahnya *'ine ku 'ame lema*, dan yang paling rendah

adalah *nio tiko éu tako*. Namun, konflik memperebutkan hak atas tanah ulayat dengan klaim atas batas tanah baru yang dikenal dengan istilah *pi singi rete ra'i* atau klaim atas kekuasaan sebagai *ine tana ame watu*, ada lah salah satu isu penting yang harus dicari solusinya. Kerumitan mencari solusi atas berbagai kasus klaim batas tanah ulayat Keo itu dapat disimak dari berbagai data historis dan mitis tanah adat, khususnya di 'Udi Worowatu. Mereka harus berperang dan mengorbankan segala-galanya karena yakin akan hak pengelolaan atas tanah ulayat itu. Jika tidak, mereka akan kalah dan kehilangan identitas serta hak untuk berbicara.

Tata Kelola dan Relasi Dengan Tanah Ulayat

Di Keo Barat, dikenal tata kelola dan pengawasan tanah ulayat yang senantiasa merujuk kembali pada peran dan posisi leluhur (*Ine Ebu*) dan keturunan dari pemukim perdana yang dikenal dengan nama Gera Ga'e, Lape Ga'e dan Lobo Ga'e. Masyarakat Keo Barat mengenal peran para *ine tana* atau *ngaya tana* dan *ana tuku* (pendukung). Sebagai contoh diambil dari tanah ulayat Embu Gera Ga'e yang dikenal dengan Tana Keo, Watu Wayu yang dewasa ini mencakupi kampung Keo (atau Keo Belo) dan Munde. Dikisahkan bahwa dahulu kala orang Keo dan orang Wayu itu bermusuhan. Konflik timbul ketika orang Keo meracuni sumber air orang Wayu di Ae Po'o yang menyebabkan meninggalnya semua wanita di kampung Wayu. Peristiwa itu mendorong orang Wayu membalas dendam dengan meracuni sumber air orang Keo dan meninggallah semua lelaki di kampung Keo. Karena bencana itu, maka kedua kelompok meninggalkan kawasan itu. Lelaki Wayu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mengungsi ke Wayu Pea di Utara di dekat Nage. Sedangkan para wanita yang sisa dari Keo mengungsi ke Nanga Keo dekat kota Ende.

Seorang pria bernama Bele Jawa dari Ndetu Ko'u di wilayah Ende sering berlayar menangkap ikan dan membuat garam ke arah Barat lalu mendarat di Nanga Keo. Ia melihat banyak gadis di Nanga Keo itu dan mengambil salah seorang pengungsi itu sebagai isterinya. Bele Jawa bersama isterinya itu kembali ke tempat asal si isteri di Keo dan menetap di Nua Munde. Sementara itu, wilayah Wayu sudah dikuasai oleh Mosa Ruja dari suku Wulu di Nua Nage. Keduanya bersama – sama mulai menggarap tanah di Wayu dan Keo. Meski hasilnya melimpah tapi terasa pahit bila dimakan. Maka mereka sadar bahwa ata ine tana atau ata ngaya tana harus mengadakan upacara perdamaian. Begitu upacara perdamaian dilakukan maka hasil panen menjadi enak dimakan. Sesuai perdamaian itu, maka suku Wulu dinobatkan menjadi ana tuku dari Wayu; sedangkan Bele Jawa (di Munde) pun menjadi ana tuku dan sekaligus ana weta (pengambil isteri) dari suku Keo yang merupakan keturunan dari Ebu Gera Ga'e.

Sebagai konsekwensi dari rekonsiliasi itu, Keo dan Wayu secara resmi menghapus batas-batas diantara keduanya dan membentuk kesatuan bernama Keo Wayu. Dalam kesatuan itu, semua warganya memiliki hak yang sama menggarap tanah ulayat sesuai asas nono bhondo, gae lange (bebas mencari batas) atau lange wai ku pae, bhondo wai toko yolo (batas hanya menggunakan batang padi dan jagung), karena semuanya dipandang sebagai ka'e tana ari watu, yang

berarti mengelola tanah ulayat sebagai saudara (Informan Alfons Mere; bdk. Forth, 2001: 221-222).

Sedangkan di Worowatu di wilayah Keo Tengah memiliki sistem tata kelola tanah ulayat yang rada mirip. Worowatu adalah nama sebuah kampung, yang diberikan sesuai topografi lokasinya yang terdiri atas bukit-bukit berbatu. Dalam bahasa setempat *wodo* berarti bukit. Sedangkan dalam bahasa Ende disebut *woro* yang juga berarti bukit; *watu* berarti batu. Menurut tradisi lisan bahwa leluhur para penduduk lokal itu menetap di kawasan itu setelah kembali dari pengungsian di lereng gunung Koto, yang disebabkan oleh tsunami atau pasang laut naik ketika terjadi pembatalan perkawinan antara seekor ikan Paus dengan seorang gadis dari kampung Wondo. Sebelum peristiwa tsunami itu, leluhur mereka, Taku Nuru berdiam di Tudiwado setelah menikah dengan seorang gadis quasi-mitis bernama 'Embu Tonga, dari kawasan So'a. Ketika Worowatu menjadi *Hamente* tersendiri sekitar tahun 1917, Séme Rau, keturunan Taku Nuru, diangkat menjadi *kepala mère*, meskipun dia sendiri adalah '*ana mera*¹dari kampung Witu. Worowatu, dinamakan demikian karena terletak di kawasan berbukit batu.

¹*Ana mera* adalah putera atau puteri seorang wanita yang menikah keluar (*nuka sao*) yang diinkorporasi kembali ke rumah asal ibunya setelah melalui proses adat resmi dengan pemberian kain (*duka dawo tau emba wua*) dan babi besar (*wawi mere*). Dengan proses adat tersebut si anak itu bisa memiliki akses untuk mengelola tanah suku dan juga memperoleh status kepemimpinan dalam rumah atau suku itu.

Tradisi lisan dari masyarakat 'Udi Worowatu dan suatu konflik dramatis, yang dikenal dengan *léto laka*² Witu antara kampung Worowatu dan Witu - Ma'uara pada tahun 1937, mengarahkan perhatian kita pada konsep tata kelola tanah ulayat di wilayah itu, baik dalam tataran empiris maupun mitis. Suatu studi yang telah dilakukan tentang hal itu akan membawa kita pada kesimpulan bahwa ada variasi luar biasa dalam tata kelola tanah ulayat di kawasan Keo dan juga di wilayah lain di Nage dan Ngada. Bahkan di sebuah kawasan kecil seperti 'Udi Worowatu, tak ada kepastian untuk menjelaskan tentang sistem yang kompleks itu.

Sebelum pemerintahan desa gaya baru dimulai pada akhir tahun 1950, para pemimpin politik yang ditunjuk dan dipekerjakan oleh Belanda pada umumnya adalah para *'ine tana 'ame watu*. Penguasaan tanah pada masa pra-kolonial, kolonial dan post-kolonial, dan khususnya sebelum desa gaya baru, sangat bervariasi. Para informan di Keo umumnya dan di 'Udi Worowatu khususnya mengatakan bahwa di banyak tempat seorang bisa dipandang sebagai *ine tana ame watu* bila dia memiliki tanah yang cukup luas. Misalnya, dia memiliki sepuluh hektar atau lebih baru bisa menjadi *Kepala Mere* atau *Kepala Hamente* pada masa kolonial Belanda. Namun, bukan hanya itu seorang bisa menjadi Kepala Mere di kampung 'Udi Worowatu. Masyarakat meyakini bahwa posisi atau peran itu harus dirujuk kembali pada relasi atau silsilahnya dengan

² *Leto laka* adalah tindak penghancuran monumen korban yang bernama *laka* di kampung Witu sekitar tahun 1937 karena warga kampung adat Witu tidak menanti kehadiran *ine tana ame watu* dari kampung adat Worowatu.

leluhur asalnya. Menurut tradisi lisan, Taku Nuru diterima sebagai leluhur asal orang Worowatu. Ia lahir dari garis keturunan lelaki yang berhak menyandang gelar *ine tana awe watu* di kawasan tanah Worowatu, yang meliputi beberapa kampung adat 'Udi, Bedo, Witu dan Ma'uara. Mitos Tonga Mbu'e So'a, yang kemudian bersua dengan Taku Nuru sebagai tokoh sentral dan muasal orang Worowatu adalah sebagai berikut.

Tonga Mbu'e So'a adalah seorang janin puteri, yang ditemukan oleh 'Embu Nderu di So'a dalam satu pohon atau tali kada (*tadi kada*). Dia dibesarkan oleh 'Embu Nderu. Ketika Tonga bertumbuh menjadi seorang gadis cantik, dia mengusulkan pada ibu asuhnya 'Embu Nderu agar mereka pergi ke pantai. Kemudian, 'Embu Nderu dan Tonga Mbue Soa berpindah ke pantai selatan pulau Flores melalui Ma'umbawa. Mereka tiba di Seko Nangge, dekat 'Ae Tolo dan Ma'umbawa. Mereka menetap di kawasan tanah miliknya 'Embu Paja Wae. Tonga lalu bergerak lagi ke Timur ke Ma'undai mencari satu pohon yang dilihatnya tanpa daun. Di sana dia berjumpah dengan Taku Nuru, seorang pemuda dan pemimpin setempat dari kampung Worowatu di bawah pohon itu. Keduanya menikah. Dari pernikahan itu, Tonga Mbue Soa melahirkan, Waja De'e, Waja 'Ake dan Waja Sébho, yang merupakan leluhur dari orang Worowatu dan Ma'undai.³

³ Versi lengkap dari dongeng ini bisa dibaca pada Appendix dongeng 1, hal. 167

Cerita ini mengukuhkan bahwa sejak awal posisi *ine tana ame watu* untuk seluruh kawasan tanah adat Worowatu, termasuk kampung-kampung Witu dan Ma'uara, adalah keturunan dari Embu Taku Nuru. Semua keturunannya mengakui bahwa Taku Nuru adalah leluhur asal dari masyarakat Worowatu. Isterinya, 'Embu Tonga Mbu'e So'a, dikatakan berasal dari luar, suatu tempat bernama So'a di dekat kota Bajawa. Dia berjumpah dengan Embu Taku Nuru di bawah sebatang pohon tanpa nama dan tanpa daun (*do kaju⁴ ngara mona ne'e wunu mona*) di pesisir Ma'undai. Informan kami, Jamaludin Husein dari Ma'undai, malah mengidentikkan keduanya dengan Adam dan Hawa dari Worowatu.

So'a, sebagai tempat asal 'Embu Tonga, nampaknya hanya dirujuk dalam mitos ini. Tak ada satu bukti real pun dewasa ini yang meneguhkan relasi bersinambung antara kedua tempat ini (So'a dan Worowatu) baik itu diinterpretasi sebagai kelompok pemberi isteri (*'embu mame*) dan pengambil isteri (*'ana weta*). Nampaknya nama tempat So'a, sebagai tempat asal ibunda leluhur orang Worowatu, hanya dipakai di sini sebagai tempat asal yang umum. Fenomena ini kelihatannya searah dengan tendensi umum masyarakat sekitar

⁴ Jamaludin Husein menjelaskan bahwa pohon itu juga diyakini sebagai lambang sumber kekayaan dan kesejahteraan (*bhanda ngawu*). Orang Worowatu nampaknya sial karena pohon itu tumbang ke arah laut, dan membawa bagi orang di seberang lautan dan di Pulau Jawa (*'ata tana dau nee 'ata Jawa*) kekayaan. Namun orang 'Udi Worowatu miskin. Menurut ideologi lokal bahwa ujung pohon itu seharusnya tumbang ke arah daratan dan gunung (*todo mbei kedi*) dan akar atau pangkalnya ke Menurut ideologi lokal bahwa ujung pohon itu seharusnya tumbang ke arah daratan dan gunung (*todo mbei kedi*) dan akar atau pangkalnya ke arah laut (*a'i ndeli mesi*). Inilah pola pikir lokal dan tata ruang serta orientasi atau arah yang akan dialami pada bab berikut.

Ngada dan Nagekeo yang selalu memandang So'a (dan Naru) sebagai tempat *baheula* dimana bumi dan langit biasanya dihubungkan oleh sejenis tali atau tumbuhan bernama *tadi deke* (tumbuhan menjalar). Gregory Forth juga mencatat bahwa hampir di seluruh kawasan Nage dan Kéo, baik secara pribadi maupun bersama orang mengklaim diri berasal dari So'a. So'a juga dipandang sebagai tempat asal dari berbagai barang dan tumbuhan seperti pohon enau dan praktik menyadap tuak (Forth 1998: 235-236).

Variabel kedua yang relevan dengan tata kelola tanah ulayat adalah akses individual untuk menggarapnya demi kesejahteraan. Bagi banyak masyarakat Keo sesungguhnya tak ada masalah dalam hal ini. Yang sungguh menjadi masalah nyata adalah rendahnya kesadaran memiliki tanah ulayat secara bersama, terlebih di beberapa tempat dimana telah terjadi konflik antarindividu dan kelompok memperebutkan tanah ulayat. Misalnya masyarakat Worowatu dan Witu Ma'uara di Kecamatan Keo Tengah yang memiliki tanah ulayat dan konfederasi ritual yang sama. Berdirinya desa gaya baru seperti desa 'Udi Worowatu dan Witu Romba 'Ua telah memperlebar jurang pemisah antara kedua kampung adat itu. Bahkan pola pengelolaan tanah adat dan penyelenggaraan administrasi desa gaya baru telah memperburuk situasi dan memperlebar jurang pemisah antara kampung adat Witu dan Ma'uara dari Worowatu sebagai satu konfederasi tanah ulayat dan ritual. Administrasi modern yang berkembang lewat berdirinya Kecamatan Keo Tengah yang berpusat di Maundai di kawasan tanah ulayat Worowatu malah menantang dan

menggugat posisi strategis '*ine tana 'ame watu* dari Worowatu, yang nampaknya terus melemah dalam otoritas politik dan ritualnya.⁵

Tanah Sebagai Ibu

Di antara orang Keo, khususnya orang 'Udi Worowatu, ada dua hal menyiratkan suatu falsafat atau konsep bahwa tanah sebagai ibu. Pertama, sebagaimana tersirat dalam bahasa adat atau bahasa ritual tentang kematian. Kedua, tersirat dalam gelar kehormatan untuk para pemimpin adat. Bahasa Keo, khususnya dialek 'Udi Worowatu, ungkapan untuk kematian dan mati adalah *mata*. Dalam bahasa metaforis juga, bahwa mereka yang telah meninggal dunia (*mata*) juga dikatakan 'telah kembali ke rahim ibu (*ta négha tama tuka 'ine*) atau mereka yang telah berada di bawah tanah dan batu (*ta négha wena tana 'au watu*). Banyak informan memberi gelar ibu (*'ine*) untuk tanah, dan bapa (*'ame*) untuk batu.

Maka dalam bahasa adat yang puitis atau paralelismus dikatakan: *ta négha wena 'ine tana, ta négha 'au 'ame watu* yang berarti 'mereka yang telah di bawah ibu tanah dan bapa batu'. Bagi orang Keo, realitas kematian (*mata*) bukanlah akhir dari kehidupan manusia. Kematian hanyalah merupakan

⁵ Dalam perkembangan politik lokal tahun-tahun terakhir (1997) Kecamatan Keo Barat atau Mauponggo dimekarkan menjadi Kecamatan Keo Tengah dengan pusatnya di Ma'undai, di atas tanah adat seluas sekitar 4.5 hektar yang disiapkan oleh para penduduk lokal dari kampung Worowatu, Bedo atau Kodinggi.

peristiwa kembali ke dalam rahim ibu (*tama tuka*⁶ *'ine*), karena tanah adalah ibu. Tubuh fisik mengalami kehancuran, tapi jiwa atau roh (*mae*) senantiasa hidup, tinggal dalam rahim ibu pertiwi (tanah). Keyakinan demikian menghantar orang Keo untuk membawa berbagai persembahan (*wésa léla*) bagi arwah para leluhur yang menghuni bumi.

Penghormatan dan rasa segan akan tanah sebagai ibu menyiratkan konsep tentang tata ruang dan kawasan tanah ulayat sebagai makhluk hidup dan geografi yang suci. Bagi orang Keo termasuk orang Worowatu, tata ruang dan kawasan tanah ulayat itu tidak terbatas pada wilayah mereka, tapi meluas hingga mencakup kawasan tetangga dan merangkul juga kampung tetangga seperti Jawawawo, Wuji dan Giriwawo sebelah utara di kaki gunung Koto. Mereka bahkan memperluasnya hingga menjangkau semesta alam. Pada saat yang sama, batas selatan hingga menjangkau Laut Sawu, yang nampaknya tak terukur dengan 40 roll senar penangkap ikan tradisional (*wundu*). Konsep demikian itu bisa dibaca dalam puisi orang Worowatu berikut:

- | | |
|---------------------------|-----------------------------------|
| 1. <i>Tana mére Ende</i> | Tanah meluas hingga di Ende |
| 2. <i>Watu déwa Jawa</i> | Batu memanjang hingga ke Jawa |
| 3. <i>'Udu mbe'i kédi</i> | Kepala menyandar di gunung (Koto) |
| 4. <i>A'i ndeli mesi</i> | Kaki menjangkau Laut (Sawu) |

⁶ *Tuka* secara literer berarti perut. Karena orang Keo (termasuk Worowatu) memiliki keterbatasan pengetahuan tentang lokasi dan organ tubuh manusia yang berhubungan dengan kehamilan, mereka menyamakan antara rahim dan perut.

- | | |
|---------------------------------|--|
| 5. <i>Puru wundu mbudu wutu</i> | Senar (<i>wundu</i> ⁷) 40 x 40 hasta direntangkan |
| 6. <i>Négha mona dhu</i> | Tak bisa sampai. |
| 7. <i>Tana ha bhabha</i> | Tanah sebidang |
| 8. <i>Watu ha di'e</i> | Batu sebuah |
| 9. <i>Dange wai toko pale</i> | Hanya dibatasi rumpun padi |
| 10. <i>Bhondho wai toko odo</i> | Dan dipisahkan oleh rumpun jagung Solor |

Pengalaman pribadiku ketika bekerja bersama masyarakat dan para penduduk setempat membuka jalan antar-kampung dari Ma'undai menuju Giriwawo pada tahun 1997 mengingatkan kembali tentang konsep kesucian geografis itu. Para informan berusaha meyakinkan saya bahwa jalan raya itu tak boleh melewati tengah kampung adat (*nua*) karena setiap kampung dengan berbagai monumen budaya yang berfungsi sebagai arena ritual adalah suci. Malah kampung lama yang ditinggalkan (*nua 'odo*) seperti Nua Ora juga dipandang suci karena disana terdapat kuburan para leluhur seperti Rangga 'Ame 'Ari. Pada saat yang sama, darah dari para leluhur itu⁸ (Daba Nggo dan Juju 'Ari) telah membasahi kawasan itu. Satu kawasan lain di kampung Worowatu yang adalah *Watu Dia Meo* (Batu Gua Kucing) juga dilindungi karena suci. Ketika proyek pembukaan jalan baru tiba di tempat itu, pemimpin

⁷ *Wundu* adalah tali senar penangkap ikan yang dibuat dari bahan benang lokal. *Puru wundu mbudu wutu negha mona dhu* berarti merentangkan benang wundu itu sepanjang 40 x 40 depa ke dalam laut juga tak sampai, juga tak bisa mencapai batas akhir kawasan laut milik masyarakat setempat.

⁸ Sebuah tradisi lisan mengisahkan bahwa Daba Nggo (seorang tokoh dari kampung Worowatu) dan Juju 'Ari dibunuh di kampung Nua Ora oleh Rangga 'Ame 'Ari ketika keduanya kedatangan berzinah.

ritual dari Worowatu bernama '*Ameka'e Muwa* harus melakukan satu ritual membasahi batu itu dengan darah ayam dan meminta izin dari arwah para leluhur yang mendiami kawasan itu.

Kedua sumpah yang didaraskan dalam doa dan ritual dengan bahasa adat (*pata sudha sedha*) berikut mengilustrasikan konsep orang Keo mengenai geografi yang suci. Pertama, adalah ritual menentang aksi memperluas dan merampas batas tanah sesama (*pi singi rete ra'i*). Aksi itu adalah tindakan kriminal mencaplok tanah milik sesama. Tindakan itu pun merupakan negasi ataupun klaim palsu atas kepemilikan. Dalam kasus konflik batas tanah, seorang pemimpin upacara (*'ata madi*) mendaraskan satu sumpah, yang disaksikan oleh kedua belah pihak sebagai berikut:

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Ke ko'o pata kita peka mena</i> | Perkataan kita telah menjangkau Timur |
| 2. <i>Ko'o seru kita rembu rade</i> | Pembicaraan kita telah menjangkau Barat |
| 3. <i>Ngara poa né'e wengi rua</i> | Jika terjadi di masa depan |
| 4. <i>Sai ta pi singi rete ra'i</i> | Orang ingin memperluas batas-batas |
| 5. <i>Tau bhora ko'o pata seru 'ine 'embu</i> | Orang ingin membantah amanat para leluhur |
| 6. <i>Ta negha wedu</i> | Yang telah menetapkan |
| 7. <i>Mo'o dako kiki tuka</i> | Maka anjing akan memakan perutnya |
| 8. <i>Mo'o manu kale 'ate 'imu.</i> | Dan jago akan mencotok hatinya |
| 9. <i>Mota kau bhida koja</i> | Dia akan musnah bagaikan kenari |
| 10. <i>Membu kau bhida ra'u</i> | Dia akan menghilang bagai pohon |

- | | |
|---|--|
| | <i>ra'u</i> |
| 11. <i>Mota pu'u ridi dolo jeka réde dudu</i> | Kemusnahanmu akan mulai dari sudut (dekat dapur) hingga belakang rumah |
| 12. <i>Mata kau pi rua</i> | Kematianmu hingga dua generasi |
| 13. <i>Re'e kau tenda tedu</i> | Kecelakaanmu hingga tiga generasi |

Setelah mendaraskan sumpah itu, kedua pihak akan memakan hati ayam dan anjing yang disembelih sambil meminum arak. Mereka yakin bahwa klaim kepemilikan yang palsu akan berakibat kematian, kelaparan, kemarau panjang, gempa dan ketidak-harmonisan dalam keluarga dan masyarakat karena tanah sebagai ibunda (*'ine tana*) tidak kokoh dan goyah. Karena itu upacara *pala* harus dilaksanakan di kampung itu dengan penyembelihan kerbau. Dagingnya akan dibagikan dan darahnya akan membasahi bumi, agar tanah tak bergetar dan batu tak goyah.

Contoh kedua adalah sumpah adat untuk membuktikan kebenaran pelaku pencurian. Jika para pemimpin tak bisa menetapkan pencuri atau siapa pelaku aneksasi batas tanah, maka sumpah memakan tanah (*supa ka 'awu*) dilakukan untuk memanggil arwah para leluhur penjaga tanah untuk hadir dan menyaksikan. Untuk membuktikan bahwa seseorang tak mencuri atau menganeksasi tanah orang lain, maka subyek yang dicurigai sebagai pelaku mengambil segumpal tanah dan memakannya, disaksikan oleh masyarakat dan seorang pemimpin upacara. Sambil memakan tanah, sumpah berikut didaraskan yang bunyinya:

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Ngara ja'o naka tu'u mbé'e</i> | Jika aku sungguh mencuri |
| 2. <i>O ngara ja'o pi singi rete ra'i</i> | Atau mencaplok tanah orang |
| 3. <i>Tana mo'o ka ja'o</i> | Tanah akan menelan aku |
| 4. <i>Watu mo'o pesa ja'o</i> | Batu akan memakan aku |
| 5. <i>Ngara mona, ja'o mona apa-apa</i> | Jika tidak, tak akan terjadi apa-apa terhadap aku |

Falsafah atau konsep orang Keo bahwa tanah sebagai ibunda tentu berbeda dengan pandangan suku bangsa lain. Falsafah mereka secara intrinsik dihubungkan dengan pengetahuan atau konsep tentang ruang/tempat dan waktu sebagaimana tersirat dalam kegiatan dan partisipasi mereka dalam mitologi. Berbagai ruang atau tempat yang telah dilewati oleh leluhur mereka seperti So'a, lalu Ma'umbawa dan Ma'undai (bdk Appendix Dongeng 1, hal. 161) atau dari Paulundu melalui Ngera (bdk Appendix Dongeng 2, hal. 164), atau dari Sumbawa melalui 'Eko Kota dan Paga, nampaknya menciptakan suatu peta perjalanan dalam pikiran mereka. Mereka memiliki cara pandang tentang relasi pribadi dengan kawasan atau wilayah tertentu. Pengembaraan leluhur mereka dan khususnya kekuatan rohani tertentu yang ditinggalkan mereka di tempat tempat itu menyatukan mereka sebagai keturunan dari leluhur yang sama. Keterkaitan tempat tertentu dengan mitologi, dan sebaliknya pengetahuan tentang tempat-tempat itu (*topogeny*) menjadi kunci untuk memahami mengapa ritual atau upacara-upacara berhubungan dengan tanah ulayat begitu penting untuk menggambarkan apa yang terjadi di masa lampau dan bagaimana sekarang mereka melihat masa lampau itu.

Peristiwa pembabatan monumen kurban bernama *laka* (*léto laka*) di kampung Witu adalah satu contoh kasus dimana suatu kelompok generasi baru di kampung Witu yang mulai menyangkal masa lampau dan silsilah keturunan leluhur mereka sehingga terjadi konflik dan kekerasan yang terus berlanjut. Dua puluh lima tahun kemudian, konflik lain pun terjadi lagi antara penduduk kampung Ma'uara dan Bedo tahun 1962 dengan sebab yang sama. Pada waktu itu, warga kampung Bedo lama berniat memindahkan monumen budaya mereka dari Bedo lama ke Bedo baru atau Kodinggi. Orang Ma'uara, yang lazim dikenal sebagai anggota aliansi tradisional kampung adat Bedo - Dokarea, tak mau terlibat dalam upacara tersebut. Mereka yakin bahwa Tai, leluhur mereka adalah kakak dari Seso (leluhur kampung Bedo). Karena itu, mereka mengklaim bahwa semua ritual itu hendaknya menjadi miliknya 'Embu Tai (*'oda tau ko'o 'Embu Tai*). Diskusi ini telah melibatkan pihak kepolisian di Ma'unori untuk menenangkan kedua pihak.

Selama sertifikasi tanah ulayat itu masih langka di kawasan Keo, maka dokumen 'Surat Seri A', yang pernah dikeluarkan oleh pemerintah Indonesia nampaknya mengungkapkan penghargaan atau apresiasi akan keterkaitan masa lampau antara para leluhur, tanah ulayat dan mitologi. Dokumen ini pun menunjukkan bahwa tanah ulayat itu adalah milik dari Leluhur (atau 'Embu dengan nama tertentu) dan mengakui adanya kepemilikan tanah secara kolektif. Keturunan dari leluhur atau 'Embu dari klan tertentu yang diyakini sebagai anak-anak atau warga pribumi (*'ana tana*)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

mendapat akses ke tanah suku mereka dengan menjalani ritual dan memenuhi berbagai kewajiban politik, sosial dan religi yang berhubungan dengan rumah besar (*sa'o mere*) atau rumah asal (*sa'o pu'u*) dan semua hal lain dalam kampung (*nua 'oda*).

Pengawas Tanah

Realitas lain yang mengungkapkan konsep tanah (ulayat) sebagai ibu dapat disimak dari gelaran terhormat yang mengungkapkan fungsi dan otoritas para pengawas tanah (*ine tana ame watu*) di Keo. Pada tataran kampung di hampir semua wilayah Keo, termasuk kampung Worowatu, kita dapat mengidentifikasi paling kurang ada beberapa tingkatan otoritas dalam organisasi yang mengelola pemanfaatan tanah ulayat dan akses terhadapnya: pengawas tanah (*ine tana ame watu*), pembantu pengawas (*ine ku ame lema*) dan pengelola individual (*nio tiko eu tako*).

Pengawas Tanah Ulayat: '*ine tana, 'ame watu*

Di kawasan Worowatu dan beberapa kawasan sekitar, yang merupakan ciri khas adalah, gelar kehormatan untuk para pengawas sebagai '*ine tana, 'ame watu*.⁹ Secara hurufiah

⁹ Gelar kehormatan seperti itu juga mengingatkan kita akan gelar bagi berbagai pemuka adat di kawasan Indonesia Timur. Paul Arndt secara ringkas menggambarkan peranan kepala suku (*kepala woe*) di Ngada dalam hubungan dengan tanah suku. Kendati pun tanah suku dibagi kepada setiap kelompok dan individu pada tingkatan terendah, toh tanah itu tetaplah merupakan milik suku (*woe*), dan penggarapannya tak pernah luput dari intervensi para kepala suku (Arndt 1954: 353-354). Di masyarakat Ende, peranan sentral dari para *rhaki pu'u* atau *rhaki tana* masih tetap dihormati di samping para pemuka lain seperti *rhaki ria bewa* (juru bicara) dan *ndetu 'au* atau kepala kampung (Nakagawa dan Aoki 1993: 69; Suchtelen 1921: 69-70, 79, 83). Forth juga merekam gelar kehormatan *mangu*

berarti ‘ibu tanah, bapa batu’ yang diberikan kepada seseorang yang mewakili sekelompok orang keturunan leluhur lelaki (*'embu*). Para pengawas tanah ini memiliki kekuasaan yang cukup berarti dalam menyelesaikan berbagai permasalahan atau konflik seputar tanah. Mereka itu memiliki otoritas untuk mengeliminasi hak kelola/garap individual atas tanah ulayat dan mengekskomunikasi seseorang dari kehidupan komunitas kampung jika dia tak memenuhi berbagai tugas dan tanggungjawab sosialnya.

Gambar 6: *Bapak 'Ameka'e Wea, 'ine tana 'ame watu dari Worowatu*



tanangu (para pemuka tanah adat) di Rindi, Sumba Timur. Gelaran lengkapnya dalam bahasa adat adalah *ina mangu tanangu, ama mangu lukungu*, yang berarti ‘ibu tanah, bapa sungai’ (Forth 1981: 249). Di antara masyarakat Kedang di Lembata, Barnes juga merekam keberadaan *leu-auq wala*, yang memiliki otoritas untuk mengalienasi ladang atau lahan pertanian pribadi (*etang*) karena semua tanah garapan adalah milik komunal atau milik bersama semua anggota suku (Barnes 1974: 90).

Otoritas sedemikian mungkin diterima baik pada zaman lampau. Kendati pun tanah tersedia bagi para pengungsi perang (*topo todo dé'e taka todo nga*) dan para serdadu perang yang diundang dari luar, para *ine tana ame watu* di Keo umumnya dan di Worowatu khususnya bisa menghalangi pribadi tertentu untuk menggarap tanah ulayat.

Pembantu Pengawas Tanah Ulayat: 'ine ku 'ame lema

Di tanah ulayat Worowatu, di bawah *'ine tana, 'ame watu*, ada para penatua adat di tingkat kampung (*nua*) yang digelar *'ine ku*,¹⁰ *'ame lema*. Mungkin lebih tepat mereka itu digelar para pemimpin dalam tingkatan kampung yang berkedudukan setingkat lebih rendah dari *ine tana ame watu*. Mereka itu juga disapa dengan gelar pemimpin adat di tingkat kampung (*mosa daki*) atau *mosa nua, daki 'oda*.¹¹ Setiap kampung memiliki pemimpinnya sendiri, yang mendukung *ine tana ame watu* dengan mengambil sebagian tanggungjawabnya untuk 'memberi peringatan dan instruksi kepada para anggota keluarga besarnya dengan *wuku 'udu 'énga 'éko*. Biasanya, peran atau posisi ini dilakukan oleh seorang dari keturunan leluhur lelaki (*'embu*). Untuk kampung Worowatu, *'ine tana 'ame watu* disepakati dari keturunan Embu Taku Nuru, yang pada tahun 2018 ditangani oleh Sebastianus Bei (putera alm. 'Ameka'e Wea), keturunan dari

¹⁰ *Ku* dalam bahasa Keo adalah sebidang lahan yang kecil, yang digarap oleh seorang individu atau keluarga. *Lema* adalah sinonim dengan *ku*. Kata *lema* hampir tidak pernah dipakai secara terpisah, tapi selalu bersama kata *ku*.

¹¹ Tingkat kepemimpinan ini mungkin bisa disamakan dengan *tulaku paraingu* dari Rindi (Forth 1981: 257).

'Embu Waja 'Ake, yang juga berfungsi sebagai *'ine ku 'ame lema*. Untuk kampung 'Udi, posisi ini dipegang oleh keturunan dari 'Embu Rangga 'Ame 'Ari; dari Bedo atau Kodinggi oleh keturunan 'Embu Je Lendo, sedangkan di kampung Tudi Wado posisi itu berada di tangan keturunan 'Embu Sambu Mite.¹² Pemimpin adat kampung Muslim di Ma'undai, tak ada pemimpin adatnya dengan gelar *'ine ku 'ame lema* karena dia dan keturunannya adalah anggota kelompok atau keluarga besar dari keturunan para serdadu perang yang diundang (*keu mere, kambe dewa*) dari luar yaitu dari Ende yang dikenal dengan nama Kala Ende dan Nggawa Ende.

Pengelola Individual Tanah Ulayat: *nio tiko éu tako*

Dalam bahasa Kéo, berbagai bidang tanah atau kebun yang dikelola atau digarap oleh individu perorangan dinamakan *nio tiko éu tako*. Batas-batasnya biasa dipisahkan oleh sederetan pohon kelapa (*nio*) dan sederetan pohon pinang (*eu*) sehingga disebut *nio tiko, eu tako*. Tak seorang pun yang memiliki tanah ulayat, namun setiap orang Keo memiliki hak untuk menggarap atau mengelolanya, selama dia adalah keturunan dari leluhur lelaki dalam suku dan menghormati serta menaati berbagai aturan dan hukum adat yang berhubungan dengan kehidupan masyarakat adat (*ndi'i nua, mera oda*) seperti memberi sumbangan waktu ada upacara adat di dalam kampung (*pebhu tindu ndou mapi*).

¹² Pada tahun 2010, Kepala Desa 'Udi Worowatu adalah Philipus Neri Nangge, keturunan dari 'Embu Sambu Mite.

Hak individual menggarap tanah ulayat tak pernah beralih menjadi hak milik penuh, tapi hanya berupa hak garap demi kehidupan sendiri dan anak-anak (*tau tuka, pagha 'ana*). Hal ini tentu mengingatkan kita akan konsep hak guna usaha atau *usufruct*, sebagaimana dijelaskan Hooker:

Van Vollenhoven dan para penulis lain, khususnya Ter Haar, menyangkal bahwa hak individual dapat beralih menjadi hak milik dalam pengertian Eropa, dengan kebebasan yang penuh dan kemungkinan alienasi tanpa batas. Ter Haar malah menambahkan dan menolak membedakan antara hak milik individual dan hak guna usaha atau usufruct (Hooker 1978: 119).

Para Pemimpin Adat Lain

Setelah membahas tentang tiga tingkatan pengawas tanah ulayat, berbagai hak dan kewajiban mereka, kita juga perlu berbicara tentang para pemimpin lain yang digelar *mosa daki*.¹³ Mereka pun harus memenuhi berbagai tugas yang dipercayakan kepada mereka, sebagaimana tersirat dalam pepatah adat ini “*mosa ta 'odo ka waka, daki ta 'odo minu na'u*”. Pepatah ini mengisyaratkan bahwa mereka selalu berkewajiban untuk memberi nasihat atau awasan sesuai perjamuan raya (*nado mere*) para anggota suku atau kampung adat untuk mengikuti jalan kebenaran dan kebaikan demi

¹³ *Mosa daki* secara literer berarti jantan besar. *Mosa* berarti seekor binatang jantan seperti anjing, kerbau, kuda atau sapi. Kata ini tak bisa dipakai untuk binatang lain. *Daki* juga berarti jantan atau laki, atau *aki* dalam bahasa Kéo dan sebuah metathesis dari *laki* dalam bahasa Indonesia dan Melayu. *Daki* juga dipakai untuk menjelaskan tentang seseorang lelaki yang memiliki satu isteri atau monogamous (*ha daki*) atau bigamous (*daki rua*) atau polygamous (*daki rua tedu* or *daki séwe*).

mencapai keharmonisan hidup dalam masyarakat dan dengan arwah leluhur.

Mengenai kepemimpinan para *mosa daki*, menarik untuk diingat bahwa kekuasaan mereka itu hanya terbatas di lingkungan kampung adat (*nua*) sendiri. Dalam lingkungan kampung adat sendiri mereka dikenal dengan gelar *mosa nua, daki oda*. Dalam konteks ini, bahkan *ine tana ame watu* pun tak dapat mencampuri urusan di kampung atau *nua* yang lain. Alasannya adalah karena setiap kampung atau *nua* adalah mandiri. Oleh sebab itu, bila terjadi konflik antara pribadi ataupun antara *mosa daki* dari dua kampung adat (*nua*), maka mereka harus berkumpul dengan diperantarai oleh *mosa daki* dari kampung atau *nua* yang ketiga, yang cukup dihormati dan dapat berfungsi sebagai hakim yang adil. Menurut filosofi orang Kéo, bahwa seorang hakim adalah seorang yang bisa menimbang secara adil bagaikan alat timbang (*dacing*) dan berperan sebagai *tuka timba mata dasi*.¹⁴ Di Keo, khususnya di tana Worowatu, *mosa daki* dari *nua* Bedo (Kodinggi) dipandang sebagai *tuka timba mata dasi*, bila kampung Worowatu berada dalam konflik dengan kampung 'Udi ataupun Witu.

Suatu observasi umum bisa menghantar kita pada kesimpulan untuk menyamakan ketiga tingkatan pengawas

¹⁴ Di antara penduduk desa Mbae Nuamuri, digunakan terminologi lain untuk pengadilan adat: seorang pemimpin yang menggunakan tongkat yang tumpul atau tak tajam, tapi memiliki kain selimut yang panjang untuk menyelimuti (*mosa bubu nusu, débha duka déwa*). Peranan ini biasanya dipercayakan kepada satu sub-klan yaitu Sina Jai.

tanah ulayat itu dengan *mosa daki*. Namun, pengamatan yang teliti menunjukkan perbedaan. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Keo dan warga 'Udi Worowatu khususnya percaya dan menerima *ine tana ame watu* dan *ine ku ame lema* mereka pun sebagai *mosa daki*. Tapi dari bahasa adat mereka, dapatlah dibedakan paling kurang ada 3 (tiga) tingkatan *mosa daki*.

Tingkat tertinggi adalah *ine tana ame watu*, sebagai gelar kehormatan. Sebagai seorang *mosa daki*, dia juga digelari *mosa tana, daki watu*. Kepemimpinan moral dan politik biasanya meluas hingga menjangkau suatu kawasan yang lebih luas sehingga dikatakan sebagai pemimpin yang berkapasitas *mosa gége mére, daki kanggo déwa*, yang secara literer berarti seorang pemimpin besar yang sanggup membimbing di kala banjir, dan seorang pemimpin yang berpengaruh dan menggembala di padang luas, yang berkuasa dan memiliki otoritas di kawasan lapang. Pada tingkat menengah ada *mosa daki* yang disebut *ine ku ame lema*, sebagai pemimpin kampung adat yang juga disebut *mosa 'udu, daki 'éko* atau *mosa nua, daki 'oda*) atau yang lebih rendah disebut *mosa mboda daki wati*. Kelompok ketiga adalah *mosa kamba, daki wéa*.¹⁵ Tipe kepemimpinan ini diperoleh berkat status religius, sosial, moral dan bahkan ekonomis atau

¹⁵ Tipe kepemimpinan ini, pada saat akhir-akhir ini, telah mendominasi yang lain. Yang tergolong dalam kelompok ini adalah para pedagang yang sukses dan mereka yang memiliki kekayaan material seperti kerbau, kuda dan emas. Bagi mereka yang kaya dalam bahasa Keo disebut *'ata ta bhanda ngawu*. Dewasa ini, bahkan para imam Katolik dan para pensiunan pegawai negeri sipil dan para guru juga dikelompokkan dalam kepemimpinan tipe ini.

material seperti kerbau dan emas (*kamba wéa*) sebagai tanda prestasi yang membuat mereka layak dihormati.

Semua tipe kepemimpinan itu, khususnya kedua yang pertama, telah lama ada di tengah masyarakat Keo. Namun, intervensi kolonial telah memperkenalkan pola kepemimpinan baru yang tak sesuai dengan konteks setempat. Pemerintah Kolonial Belanda telah memperkenalkan sistem kerajaan (*radjaschap*) dengan seorang *raja* dan para pendukungnya yang lebih rendah seperti *Kepala Mére*, *Kepala Nua* dan *Mandoor*. Pemerintah Indonesia kemudian memperkenalkan beberapa tingkat kepemimpinan seperti *Bupati*, *Camat*, *Kepala Desa* dengan perangkat lainnya seperti *Sekretaris*, *Kepala Urusan*, *Ketua Rukun Tetangga* dan *Ketua Rukun Warga*.

Kepala Babi Untuk *Ine Tana Ame Watu*

Ketika berbicara tentang hak dan kewajiban dari para *ine tana ame watu* di wilayah Keo, pada umumnya para informan kami mengatakan bahwa mereka itu umumnya lebih banyak menjunjung hal yang buruk dan memanggul hal yang sukar di pundak mereka, yang dalam bahasa Keo dikatakan sebagai *woso su'u ta re'e, wangga ta amba*. Pernyataan ini menyiratkan bahwa para tokoh *adat* itu pertama-tama hendaknya mengutamakan kewajiban daripada hak-hak mereka. Secara pribadi, para *'ine tana 'ame watu* tak pernah menerima pemberian material untuk diri mereka sendiri berupa uang dan lain-lain dari pengolahan tanah ulayat. Namun, pada waktu ritual adat, para penggarap tanah ulayat yang termasuk para pendatang (migran) harus membawa

sumbangan (*ndou mapi*). Sumbangan para pendatang disebut tambahan isi keranjang adat yang kurang, yang dalam bahasa adat disebut *tutu mbotu, penu mbora*.¹⁶ Sumbangan ini bukan untuk ine *tana ame watu* dan para penatua adat lainnya, tetapi untuk segenap masyarakat adat (*nua oda*).

Pada kesempatan tertentu, khususnya pada waktu perjamuan raya (*nado mére*), para pemuka adat itu duduk dengan berlipat kaki (*bhodhu pémba jawa*) di atas tikar lebar yang disiapkan untuk perjamuan *adat* untuk memimpin musyawarah (*mbabho ngasi*). Pada saat setelah perjamuan itu pula mereka bisa menyelesaikan berbagai masalah dan memberi instruksi kepada segenap warga kampung lewat amanat yang dipercayakan untuk mereka laksanakan (*tau wuku 'udu 'énga 'éko*). Pada waktu perjamuan raya seperti itulah, mereka menerima suguhan kepala babi (*simo 'udu wawi*). Di Kéo Tengah, khususnya di 'Udi Worowatu, ketiga leluhur utama yaitu Waja De'e (puteri tertua), saudaranya yang lebih muda Waja 'Ake dan saudaranya yang termuda Waja Sébho, adalah orang-orang terpandang yang layak menerima kepala babi itu.

Namun, otoritas dan hak sesungguhnya diwariskan kepada leluhur lelaki yang tertua, dalam hal ini adalah Embu Waja 'Ake, yang kemudian diwariskan kepada *Kepala Mére Séme Rau*, dan kini kepada almarhum Ameka'e Wea dan puteranya. Pada umumnya, dia hanya duduk diam, berlipat

¹⁶ Di kampung Mbae dan Nuamuri, informan saya menjelaskan konsep tentang sumbangan ini disebut sumbangan kacang hijau dan terang obor dari bahan damar (*mbue kaju 'api 'ida*).

kaki bagaikan keranjang (*eta kemu, bhodhu jotu bhida ko'o sondu*), karena hak untuk berbicara (*mbabho ngasi*) dipercayakan kepada keturunan adiknya Waja Sébho,¹⁷ yaitu almarhum Jamaluddin Husein dan kini pada puteranya Ali Husein Jamaluddin. Hal ini sering menciptakan dilema dalam pembagian kepala babi antara keduanya. Suatu solusi yang sering dilakukan adalah bahwa bagian atas kepala babi bersama telinganya disajikan untuk ahli waris yang kakak (Waja Ake), yang duduk memimpin dan mendengar. Sedangkan moncongnya disajikan untuk keturunan adiknya (Waja Sebho) yaitu Jamaludin Husein,¹⁸ sebagai juru bicara. Meski saudari tertua tidak mendapat sajian kepala babi, namun kehadiran dan representasinya menyatu dengan saudaranya

¹⁷ Ada satu versi baru dari genealogi itu yang mengklaim bahwa ketiga leluhur pendiri kampung Worowatu yang mendapat gelar '*waja*' (yang terhormat) bukanlah saudara-saudari kandung. Salah satu sumber informasi menyebutkan bahwa Embu Sena 'Ea memiliki relasi persaudaraan sosial (*ka'e ari sa'o tenda*) dengan leluhur di Worowatu, tetapi dia berasal dari kampung Mbeku, yang berjarak 4 km di sebelah utara. Karena 'Embu Waja 'Ake berkekurangan anggota rumah (*weki weni do todo*), Sena 'Ea diadopsi sebagai Kepala Rumah, menggantikan 'Embu Bajo Dhéma, seorang pekerja migran (*tae mbene*) dari Bajawa. Sumber lain menyebutkan bahwa 'Embu Waja Sébho sesungguhnya adalah seorang *ka'e ari sa'o tenda* dari kampung Jawa Wawo. Dia diinkorporasi ke dalam Sao Mere dan menjadi pewaris di rumah Embu Waja De'e. Melalui suatu proses adat, 'Embu Waja De'e memberikan otoritasnya kembali kepada saudaranya Waja 'Ake, dan lalu kepada adiknya Waja Sébho, karena Waja De'e seorang puteri (*kote one*). Melalui proses ini, Waja Sébho ditingkatkan statusnya seolah-olah menjadi saudara kandung (*ka'e 'ari*) dan diberi otoritas sebagai juru bicara (*dipi wiwi déu dema*). Maka, status sesungguhnya sebagai '*ine tana 'ame watu* harus dipercayakan kepada keturunan embu Waja 'Ake.

¹⁸ Karena Jamaludin Husein adalah seorang Muslim, bagian moncong kepala babi akan diambil oleh para anggota delegasinya. Jika seekor kambing yang disembelih, maka dia akan menerima bagian moncong kepala kambing itu.

termuda, Waja Sébho. Inilah tipe diarchy tradisional,¹⁹ atau struktur dyadic antara “berbicara” dan “diam mendengar” yang lasim ditemukan di berbagai masyarakat Indonesia Timur.

Sebagai simbol respek dan penghormatan, kepala babi juga disajikan untuk pejabat pemerintah, seorang tokoh agama seperti pastor ataupun katekis, atau juga seorang guru. Namun yang paling umum diberikan kepada para *mosa daki*, *'ine tana 'ame watu* atau *'ine ku 'ame lema*, bukan karena diminta (*mona noto 'oa*) tapi karena penerimaan dan pengakuan publik (*'ata mbé'o*). Oleh karena itu, kasus meminta kepala babi pada saat perjamuan (*nado mére*) bisa menjadi wujud penghinaan terhadap suatu masyarakat adat (*nua oda*) yang menyelenggarakan perjamuan. Hal itu juga bisa menjadi suatu bentuk penistaan terhadap suatu tata organisasi sosial. Suatu insiden serupa ini, yang melecehkan *ine tana ame watu* dari kampung adat Worowatu, pernah terjadi dan menyebabkan perang antarsuku atau antarkampung 'Udi Worowatu dengan Niondoa dan Giriwawo.

¹⁹ Struktur dyadic sedemikian ditemukan juga di suku Wehali di Timor, dimana si Liurai lelaki diberi kuasa oleh si *Liurai* perempuan, yang dikenal dengan *Maromak Oan* untuk melaksanakan tugas sebagai juru bicara. *Maromak Oan* akan berdiam diri saja dalam acara atau pada kesempatan ritual adat tertentu (Therik 1995: 81, 101). Di kampung Daja di Keo Tengah, struktur tri-partite ketiga leluhur pendiri kampung (*embu tedu*) tetap mempertahankan posisi keturunan dari leluhur saudara yang tertua karena dia dipandang sebagai yang bijaksana dan pandai berbicara.

Gambar 7: Kepala Babi untuk Orang Terhormat



Kisah berikut melukiskan peperangan antarkampung karena permintaan kepala babi waktu perjamuan (*nado*) di Keo²⁰:

Pada suatu hari, 'Embu Daki Tonggo dari Sa'o Mere Doka Ora (di *nua* Udi) mengundang para penatua adat (*mosa daki*) dari kampung tetangga, sanak kerabat dan sahabat (*minda woe ka'e ari*), dan warga kampung untuk mengerjakan kebun (*songga*) di suatu lokasi bernama Dandu (di lereng gunung Koto). Para pemimpin adat dari kampung tetangga adalah 'Embu Nanga Medi (dari Niondoa), 'Embu Jawa Wonga (dari Giri Wawo), 'Embu

²⁰ Berdasarkan rekonstruksi sejarah hidup dan genealogi dari beberapa pemimpin lokal (*mosa daki*), bisa diestimasi bahwa perang itu terjadi sekitar 2 (dua) generasi sebelum tahun 1960-an.

Siga Dalo (dari Worowatu) dan 'Embu Tiko 'Embo (dari Bedo).

Pada waktu istirahat pagi (*pesa 'uta poa*), 'Embu Nanga Medi dan 'Embu Jawa Wonga sudah meminta kepala babi (*udu wawi*). Namun, 'Embu Daki Tonggo tidak memberinya. Hal ini menimbulkan ketegangan dan konflik. Pekerjaan kebun tak berjalan baik. Para pemuka kampung 'Udi, Worowatu dan Bedo, bersama warganya meninggalkan pekerjaan. Mereka membawa makanan pagi mereka ke Ku Dhema, dekat kampung Udi. Mereka melakukan perjamuan (*nado ka*) di kawasan tanah mereka. Tapi, Nanga Medi dan Jawa Wonga tidak berpartisipasi. Konflik berlanjut menjadi peperangan. Embu Tiko 'Embo memihak dan menolong kelompok Udi Worowatu.

Nanga Medi dan Jawa Wonga mengirim utusan untuk meminta bantuan 'Embu Tiko 'Embo di Bedo. Secara tak resmi, 'Embu Tiko 'Embo mengirim beberapa utusan di bawah pimpinan 'Embu Wenggu Wonga sebagai juru damai (*koe timbo né'e tuki 'api*). Dukungan utama datang dari Lio (*'ata Aku*) dipimpin oleh 'Embu 'Epu Kojo. Dikisahkan bahwa perang itu berlangsung sekitar 12 tahun. Kelompok Udi Worowatu meminta dukungan dari 'Embu Nggawa Ende dan Kala Ende. Dalam perang itu, kedua belah pihak menggunakan senjata (*senjata tumbuk*) dan ilmu hitam (*kadha*).

Pada akhir peperangan itu, diumumkan bahwa 'Embu Pi'o Bhoko, seorang dari kampung 'Udi, dan 'Embu Epu Kojo yang didatangkan dari Lio, tewas terbunuh. Akhirnya, satu tim pendamai dari kampung Bedo berhasil memperdamaikan kedua pihak itu. Sebagai imbalan untuk inisiatif damai itu, kampung Bedo menerima 7 (tujuh) bidang tanah dari kampung Niondoa dan Giri Wawo. Salah satu bidang terletak di 'Udu Wondo di ujung utara kampung Niondoa; sedangkan satu bidang lain terletak di Mabha, di ujung utara kampung Giri Wawo dan lima bidang lainnya terletak di Ku Nini dekat Dandu di lereng gunung Koto di antara kampung Giriwawo dan 'Ua.

Orang Luar yang Diinkorporasi

Kategori orang-orang yang diinkorporasi ke dalam suku tertentu di Keo, juga membuka wawasan kita tentang hak dan tanggungjawab berbagai kelompok migran atau pendatang yang diizinkan mengelola atau menggarap tanah ulayat berdasarkan kontrak tradisional (adat). Berbagai kelompok migran itu diinkorporasikan atau diinstalasi ke dalam suatu kelompok setempat.

Kelompok pertama adalah para pengungsi perang (*'ata tama dia, kono ondo*). Yang termasuk dalam kelompok ini adalah orang *Worowatu Wena* di kampung Worowatu di Keo Tengah, sebagai keturunan suku Ndai (*'ata Ndai*) yang dulu bermigrasi dari Ndai setelah mereka diinvasi dan didesak oleh orang dari suku Noli. Kelompok pengungsi ini dilindungi oleh orang *Worowatu* dan dijadikan anggota kampung melalui

suatu kontrak yang mengatakan bahwa mereka itu ‘bebas menggarap tanah dengan menebang menggunakan kapak dan membat dengan parang’ (*topo todo dé'e, taka todo nga*). Sudah sejak awal ada prasyarat bahwa anak-anak gadis mereka senantiasa siap untuk diperisteri (*'ana ta miu dhadhi, tau fai 'ana kami*). Maka, kelompok migran atau pendatang ini telah menjadi ‘kelompok pemberi isteri’ bagi penduduk asli dari kampung Worowatu, meski tingkatan sosial mereka tak dengan sendirinya disamakan dengan ‘*embu mame*’ atau pemberi isteri yang asli. Sumbangan mereka pada waktu ritual adat tidaklah dinamakan *pebhu tindu*, tetapi dinamakan sumbangan untuk menambah yang kurang (*tutu mbotu penu mbora*).²¹

Kelompok kedua adalah para warga tetangga yang terinkorporasi sebagai ‘pendukung’ (*'ata ta ndi'i 'ipi mera kemo*).²² Kelompok ini adalah termasuk keturunan 'Embu Tai dari kampung Witu. Menurut suatu tradisi lisan, 'Embu Tai adalah seorang pendatang yang menetap di 'Udu Sambu Rupu, kawasan tanah ulayat Worowatu. Pada suatu saat dia terlibat dalam pencurian kambing milik *ine tana ame watu* dari Worowatu. 'Embu Waja 'Ake hendak mengusirnya, tapi 'Embu Tai bersumpah dan berjanji untuk tetap setia sebagai pendukung. Menurut tradisi lisan dari Worowatu, berbaginya tanah ulayat Worowatu dengan keturunan Embu Tai telah

²¹ Di Ma'unori dan Nuamuri kegiatan *tutu mbotu penu mbora* disebut *mbue kaju 'api 'ida*.

²² *Ndi'i 'ipi mera kemo* secara literer berarti mereka yang tinggal atau berdiam di samping seseorang. Tetapi maksudnya mereka yang tinggal di daerah atau wilayah tetangga.

menjadi prasyarat untuk selanjutnya hidup dalam relasi sebagai konfederasi ritual dengan konsekuensi saling berbagi tanah adat dan pembangunan monumen budaya, serta penyelenggaraan ritual bersama. Kelompok ini (keturunan embu Tai) harus meminta kehadiran *ine tana ame watu* di saat mereka menyelenggarakan ritual besar. Mereka pun dituntut untuk memberikan sumbangan yang disebut *tutu mbotu penu mbora* ke kampung adat Worowatu.

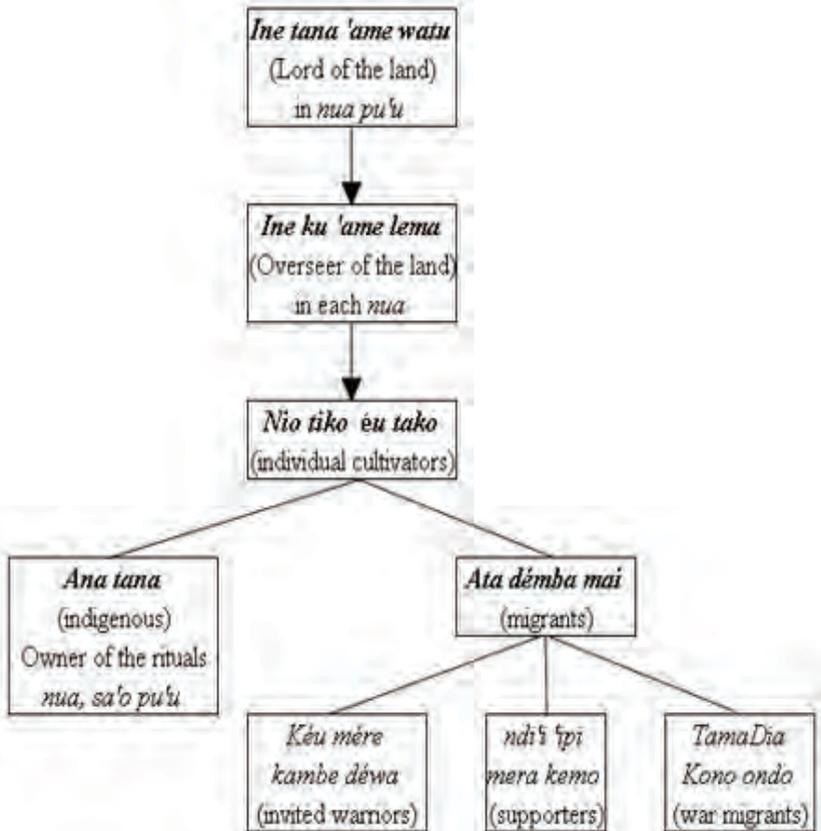
Kelompok ketiga adalah para pahlawan perang yang diundang dari luar (*'ata kéu mére kambe déwa*). Yang termasuk dalam kelompok ini adalah para leluhur perintis agama Islam seperti: Nggawa Ende di kampung Ma'undai, dan Susu 'Ele Terpase²³ di kampung Ma'unori. Nggawa Ende, seorang Ende, diundang oleh 'Embu Siga dan 'Embu Sena dari Worowatu untuk mengambil bagian dalam peperangan melawan Embu Daki Tonggo dan Jawa Medi. Dia dan keturunannya menerima sebidang tanah di Ma'undai sebagai hadiah untuk dijadikan tempat tinggal dan lahan garapan.

²³ Informan saya di Ma'unori mengisahkan bahwa sebelum terjadi peperangan antara suku Noli dan Ndai, Mite Pale pernah diundang oleh Susu 'Ele Terpase ke Ende untuk membantu mereka dalam peperangan antara Mbonga Wani dan Ndao. Warga Mbonga Wani yang dipimpin oleh Susu Ele menang dalam peperangan itu dan diberi sebidang tanah di Ende yang dikenal dengan nama *tana saba déo tana Kéo*. Hingga dewasa ini, warga Ende yang menggarap *tana saba déo* dianjurkan untuk senantiasa mendaraskan satu doa atau *Su'a Sodra* sebelum menanam, sbb: *Tana ke karo, tana Saba Deo, tana Kéo* (tanah itu hutan penuh duri, *saba déo*, tanah Kéo). Informanku itu bahkan menjelaskan bahwa berdasarkan relasi historis ini, orang Mbonga Wani (keturunan dari Susu 'Ele) dan kelompok Hadramis, yang adalah pihak Pengambil Isteri (*ana weta*) dari Susu 'Ele Terpase di Ma'unori, tak dipandang sebagai para penggarap yang berasal dari luar yang harus memberi sumbangan yang bernama *mbue kaju 'api 'ida*.

Proses inkorporasi beberapa pendatang seperti Nggawa Ende, dan keturunan Hadramaut serta berbagai kelompok migran atau pendatang itu nampaknya mirip dengan proses naturalisasi modern. Proses itu merujuk pada kenyataan bahwa seseorang atau sekelompok orang mengungkapkan kehendak bebasnya untuk bergabung dengan satu kelompok atau masyarakat lokal atas dasar perjanjian atau kontrak, untuk mengejar tujuan bersama yang mulia yang ingin dicapai oleh pribadi yang rasional (bdk. Rawls, 1971). Dalam konteks Kéo, kontrak *adat* menjadi alat atau sarana bukti bahwa orang luar dijadikan orang dalam karena jasa para leluhur mereka yang berpartisipasi dan menolong dalam suatu peperangan (*to'o jogho mbana daka*).

Kontrak adat sedemikian itu sering digugat dan ditantang oleh perkembangan sosial modern dewasa ini. Kompetisi ekonomis telah mendorong kaum keturunan Hadramaut untuk mencari tempat pemukiman lain yang lebih menjamin kegiatan bisnis mereka. Pada saat yang sama, tekanan penduduk yang terjadi di Ma'unori mendorong para penduduk asli untuk mengklaim kembali tanah adat mereka. Semua fenomena ini telah berdampak pada munculnya konflik perebutan lokasi rumah (*da'e sa'o*) antara keturunan Hadramaut dan keturunan 'Embu Mite Pale di Ma'unori. Struktur presedensi *tana Kéo* digambarkan dalam skema berikut ini:

Gambar 8: Skema Struktur presidensi dalam tata kelola dan penggarapan tanah ulayat Kéo



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Kesimpulan

Berdasarkan berbagai tradisi lisan dan sejarah semi-mitis, dapat disimpulkan bahwa pada masa kolonial Belanda di tempat lain, luasnya tanah yang dikuasai seseorang dapat berpengaruh pada peran kepemimpinan politisnya. Namun di Keo, posisi kepemimpinan dalam tata kelola tanah adat adalah berdasarkan otoritas warisan dari leluhurnya. Kendatipun suksesi kepemimpinan mereka itu lebih pada aspek ritual dan kurang dalam aspek politik modern, pemilihan politik modern toh telah memberi kesempatan cukup luas bagi keturunan para leluhur pendiri suku dari masyarakat adat untuk menjadi pemimpin politik dengan mengedepankan tingkat dan kualitas pendidikan dan kepemimpinan karismatik mereka.

Masyarakat Keo umumnya cukup jelas menganut paham falsafat bahwa ‘kita tidak memiliki tanah, tapi tanah yang memiliki kita’ (bdk. Adagium yang dianut orang Aborigin di Australia bahwa ‘*no one owns the land, but people belong to the land; and the land owns us*’). Falsafah ini menyiratkan konsep lokal bahwa tanah itu adalah ibunda kita atau ibu pertiwi, sebagaimana terungkap dalam metaphor ‘kematian sebagai kembali memasuki rahim ibu (*tama tuka ine*). Tambahan pula, untuk para leluhur dan keturunan yang mengelola tanah adat atau tanah ulayat diberi gelar kehormatan dengan *ine tana 'ame watu*.

Berdasarkan falsafah itu, setiap individu penggarapnya yang dikenal dengan nama *nio tiko eu tako* berhak membagi lagi penggarapan *tana suku* atau *tana 'ine 'embu* di bawah

pengawasan *'ine tana 'ame watu* dan *'ine ku 'ame lema*. Di samping hak menggarap tanah adat, mereka pun memiliki tanggung jawab sosial dan religius untuk berpartisipasi dalam berbagai ritual (acara adat) yang berkaitan dengan tanah. Hal itu dikenal dengan nama *Nggua Mbapu* kolektif dalam Nua Oda (kampung halaman) atau konfederasi ritual, yang mencakup beberapa kampung.

Kendatipun catatan historis dan semi-mitis mengungkapkan secara jelas tata urutan presedensi seseorang atau sekelompok orang terhadap yang lain, konflik kekuasaan dan presedensi itu terus saja terjadi antara kelompok tetangga, antara kelompok keturunan dari leluhur yang lebih muda dengan yang lebih tua (*kae* versus *ari*), antara *ine tana ame watu* dan *ine ku ame lema*.

Satu kasus konflik paling kontroversial adalah yang terjadi antara kelompok keturunan Habib dari Hadramaut dengan pemilik tanah adat di kampung Nuamuri, Maunori. Peristiwa instalasi atau inkorporasi orang luar menjadi orang dalam telah terjadi beberapa dekade sebelumnya dan telah diterima oleh masyarakat adat dari generasi ke generasi. Namun, pelecehan yang dilakukan keluarga Hadramaut terhadap kontrak adat itu beberapa saat yang lalu (tahun 1990-an) telah menggugat keabsahan kontrak adat tersebut. Oleh karena itu, konsep instalasi bukanlah suatu konsep dengan kriteria absolut tetapi selalu terbuka untuk ditantang dan digugat.

Inti permasalahannya itu lebih bersifat filosofis daripada pragmatis, yang cenderung membedakan dan bahkan memisahkan keturunan Hadramaut itu, meski sesungguhnya mereka sudah merupakan orang dalam. Fenomena ini akhirnya terus berkembang menjadi basis untuk tumbuhnya benih-benih konflik di masa depan antara penduduk lokal dan para pendatang baru (atau migran), antara anggota masyarakat biasa dengan *ine tana ame watu*. Potensi dan konflik sejenis ini tentu juga membangkitkan kesadaran tertentu di antara para penduduk lokal dan para migran tentang perbedaan sosial dan stratifikasi atau interdependensi hirarkis dalam berbagi pengelolaan dan penggarapan tanah adat yang sama.

Tradisi budaya, identitas agama dan etnis dalam hubungan dengan tanah adat dan ritualnya itu bersifat dinamis. Dalam konteks nasional dewasa ini, identitas agama nampaknya menjadi semakin penting dan sebagai tantangan bagi identitas yang lain. Namun, identitas terdalam tetap tak terbasmi. 'Para penduduk lokal adalah anak-anak tanah' (*'ana tana*), berasal dari atau diinkorporasi ke dalam suatu rumah asal (*sa'o pu'u*) dan mengolah atau menggarap tanah adat yang sama (*tana 'ine 'embu*).

BAB 4

AGAMA DAN KEPERCAYAAN ORANG KÉO

Meski mayoritas orang Kéo telah menganut agama Katolik atau Islam, sebagian kecil para penatua masih menganut Kepercayaan setempat. Bahkan orang Keo yang telah Katolik dan Muslim pun masih menghayati kepercayaan setempat dalam kehidupan mereka setiap hari. Realitas ini, bersamaan dengan inkulturasi Katolik dan Islam yang terjadi, mendorong kita untuk semakin mempelajari dan memahami sistem kepercayaan setempat itu.

Menurut sistem kepercayaan setempat, orang Keo meyakini dan percaya akan adanya suatu Wujud Tertinggi yang disebut *Ngga'e Ndéwa* (atau Ga'e Dewa dalam beberapa dialek Keo) dan banyak roh. *Ngga'e Ndéwa* diyakini sebagai yang tak dibatasi oleh waktu dan ruang. Roh-roh (*nitú*), sebaliknya, diyakini mendiami tempat-tempat tertentu seperti kampung lama yang ditinggalkan (*nua pu'u*), rumah asal (*sa'o pu'u*), atau monumen budaya lain yang dibangun oleh penduduk setempat. Roh para leluhur diyakini pula melindungi keturunan mereka baik secara individual maupun kolektif. Kadang-kadang mereka pun memperlakukan anak ccu mereka dengan kekerasan dan kesusahan atau bencana dan penyakit dalam kehidupan sehari-hari.

Semua anasir kepercayaan orang Kéo ini dihubungkan dengan pandangan kosmologi mereka: bagaimana konsep

mereka tentang kosmos, dan bagaimana mereka mengembangkan suatu relasi harmonis dengan makhluk lain dalam makro-kosmos ini. Karena itu, penyelenggaraan berbagai ritual kolektif (*nggua* atau *nggua mbupu*) atau *su'u 'ine mbupu wangga 'ame 'uwa*²⁴ menjadi sangat penting bagi orang Kéo demi menjamin kehidupan mereka berupa kesehatan, kesejahteraan, kekayaan dan kesuburan. Beberapa ritual berikut diambil sebagai contoh: ritual korban kerbau (*pala bhéle*), pembangunan rumah budaya (*kema sa'o nggua*), pemugaran monumen budaya (*kedhu ta mewu pusi ta muri*), mencari hujan (*nggae 'ae 'ura*), dan melakukan upacara tolak bala dengan menghantar abu dapur dan perahu imitasi ke pantai (*tu 'awu dapu*).

Relasi Orang Kéo Dengan Leluhur dan Yang Ilahi

Pada bagian ini akan dibicarakan tentang relasi orang Keo dengan Yang Ilahi dan leluhur, sebagaimana nampak di antara masyarakat desa 'Udi Worowatu di Kecamatan Keo Tengah dan di kedua Kecamatan lainnya. Kendatipun mayoritas penduduk adalah penganut Katolik dan Islam, relasi dan penghormatan mereka akan roh para leluhur dan Yang Ilahi masih terus diungkapkan lewat berbagai ritual atau upacara, baik berupa korban maupun bukan, baik yang besar maupun yang kecil.

²⁴ *Su'u 'ine mbupu wangga 'ame 'uwa* secara harafiah berarti menjunjung leluhur di kepala dan memikul nenek moyang di pundak. Bahasa adat itu berarti menghormati para leluhur sebagaimana diwujudkan dalam bentuk pelaksanaan upacara adat.

Kepercayaan Asli orang Kéo

Orang Keo percaya akan *Ngga'e Ndéwa*, yang bagiNya mereka berikan gelar kehormatan dengan '*Ngga'e Rade ne'e Ndéwa Réta* (Tuhan dibawah dan Allah diatas). Di bawah *Ngga'e Ndéwa*, mereka pun percaya akan keberadaan roh-roh lain (*nitu*), baik berupa roh para leluhur (*mae uu ko'o 'ine 'embu*) maupun roh-roh bebas lainnya seperti roh yang berwarna-warni (*ndewa kéda* dan *nitu nggiku*). Roh-roh leluhur dan roh-roh lain ini bisa menjadi pengantara kepada *Ngga'e Ndéwa*, tapi yang lain bisa membahayakan manusia bila mereka dilupakan atau tidak dihormati. Untuk membina relasi baik dengan *Ngga'e Ndéwa* dan roh-roh itu, orang Kéo menyelenggarakan berbagai jenis upacara atau ritual, baik privat maupun komunal, dengan doa dan persembahan.

Orang Kéo juga menyapa *Ngga'e Ndéwa* dengan *Ngga'e Mbapu*, yang berarti Tuhan Mahasegala, sebagaimana tersirat dalam doa berikut, yang didaraskan dalam upacara penyembelihan babi dan ayam (*tau wawi manu*):

1. *Ke miu ta mata* Itu untukmu, para leluhur di alam baka
mudu re'e do'e
2. *podo nggose, nitu* Roh malam gelap dan roh jahat
noa,
3. *Ngga'e mbapu,* Tuhan Mahakuasa dan para leluhur
'embu kajo
(ditaruh sesajen di atas batu korban)
4. *Kau ta pi singi rete* Engkau yang mencaplok tapal batas
ra'I kami
5. *kau ta tusu ridi o* Kamu yang menyebarkan roh perseteruan

roge réde

6. *mata sai* (4x)

Mampuslah mampuslah

Gregory Forth, dalam studinya mengenai Nage, juga mencatat bahwa ada tendensi di antara orang Kéo dan beberapa wilayah di Nage Timur yang menyamakan *Ngga'e Mbapu* dengan *Ngga'e Ndéwa*, sebagai suatu eksistensi rohani yang Ilahi dan Esa, dan bukannya jamak (Forth, 1998: 198).

Suatu analisis linguistik dan studi banding dengan konsep kelompok di kawasan tetangga mungkin juga bermanfaat untuk lebih memahami konsep keilahian tentang *Ngga'e Ndéwa*. Dari sudut bahasa, kata *Ngga'e* di Kéo (*Ga'e* di Nage dan Kéo Barat) berarti orang, individu. Tetapi bila digabungkan dengan kata-kata lain seperti *ta*, *ngala* atau *moli* dapat menjadi *ta ngga'e*, *ngala ngga'e*, *ta ngala ngga'e* atau *ngga'e moli*,²⁵ yang semuanya bermakna 'pemilik'. Menurut pemahaman religius orang Kéo, gelar pemilik yang diberikan untuk "Yang Ilahi" atau "Wujud Tertinggi" menyiratkan suatu makna yang absolut/mutlak atau kepemilikan yang mutlak yang berbeda dengan kepemilikan oleh manusia. Yang Ilahi (*Ngga'e*) adalah pemilik, Tuan, atau Pelindung segala sesuatu: di bawah dan di atas, bumi dan langit, seluruh alam semesta. Dia adalah Pencipta alam semesta (*ta wélo diru né'e tana*).

²⁵ Kata *moli* nampaknya bersinonim dengan *moi* dalam dialek Nage dan *mori* dalam bahasa Manggarai *mori*, yang semuanya berarti pemilik.

Namun, *Ndéwa*²⁶ (*Déwa* di Kéo Barat), satu kata dengan aneka variasi pelafalan di kawasan Indonesia Timur, berasal dari satu akar kata bahasa Sanskrit dan yang masuk ke Flores dari Indonesia Barat, dan besar kemungkinan oleh pengaruh Hinduisme Jawa.²⁷ Sebagaimana dalam bahasa lainnya di

²⁶ Pater Paul Arndt SVD menulis bahwa orang Ngada menggunakan istilah *Dewa* dalam dua pengertian berbeda. Pertama merujuk pada Tuhan Allah, atau Wujud Tertinggi, atau lebih khusus mengungkapkan dimensi maskulin dari Yang Ilahi yang bersifat dualistik, dan dia menggunakan dengan huruf besar D. Arti kedua digunakannya untuk mengungkapkan kejamakan roh-roh atau dewa/i yang lebih rendah yang dimaknai sebagai pelayan dari Wujud Tertinggi ini, dan digunakannya huruf kecil d (Arndt 1954: 11-12). Hal ini berbeda dengan pemahaman orang Keo Orang Kéo, sebagaimana orang Nage, meyakini bahwa *Ndéwa* itu adalah Wujud Tertinggi yang unik dan tunggal, khususnya bila *Ndewa* itu dihbungkan dengan *Ngga'e*. *Ngga'e Ndéwa* bisa diterjemahkan dengan Tuhan Allah yang esa. Hanya *nitu* yang bisa banyak dan terbagi atas perempuan dan lelaki, baik dan jahat. Saya juga menemukan satu ungkapan dalam doa-doa orang Keo Timur, yang menyiratkan bahwa di antara roh-roh itu ada banyak roh-roh yang bermacam jenisnya atau berwarna-warni sebagaimana terungkap dalam kata *Ndewa keda*. Kata ini mengungkapkan keberadaan dewa yang banyak, baik yang berasal dari dunia atas, maupun *nitu nggiku* yang berasal dari dunia bawah sebagaimana terungkap dalam doa Appendix 4d, p.331 (bdk. Djawanai 1983: 44, 80, 104, 104, 207; Forth 1998: 197). Dalam bahasa percakapan sehari-hari, orang Kéo juga percaya bahwa anak-anak pun dapat dicerderai oleh *nitu*, dengan memukul jari-jari mereka (*nitu téko*) bila mereka bermain di tempat para *nitu*, seperti dibawah pohon besar, mata air, batu besar. Salah satu tanda bahwa seorang anak mengalami *nitu téko* ialah dia mengalami demam tinggi. Seorang pelaku upacara (*ata madi*) dapat menyembuhkannya dengan doa (*su'a soda*) dan mengurapinya dengan air liur yang dicampuri dengan sirih pinang (*nete niro*).

Di wilayah Ende, yang menerima persembahan adalah Bulan dan Matahari (*Wura Rera*), atau Dewa Mentari (*Dewa Rera*) dan Bintang Kejora (*Dewa Mawa Rani*) (Suchtelen 1921: 140). Orang Lio menyapa Wujud Tertinggi atau Yang Ilahi dengan *Du'a Ngga'e* Allah Bulan di atas dan Tuhan bumi di bawah (*Du'a Lulu Wula*, *Ngga'e Wena Tana*). Orang Flores Timur menyapa Yang Ilahi dengan *Lera Wulan*, Matahari dan Bulan (Arndt 1951), sementara itu di Manggarai dan Riang digunakan kata *Mori Kraeng* (Verheijen 1951: 33). Masyarakat Pulau Palu'e, di Utara Pulau Flores menyebut Yang Ilahi dengan *Era-Wula*, *Watu Tana* (Vischer 1992: 44, 72).

²⁷ Beberapa tradisi melukiskan kontak atau komunikasi antara orang setempat dengan orang Jawa (*ata Jawa*), khususnya di pantai Selatan wilayah Keo dimana

Indonesia, kata itu bisa diartikan dengan ‘keallahan’, *illah/dewa/i*, atau ‘keilahian, yang bisa merupakan seperti *dewa-dewa* (jamak lelaki), *dewi-dewi* (jamak perempuan) dan *dewa-dewi* (jamak lelaki dan perempuan).

Dalam penjenjangan “Yang Ilahi” dan roh-roh, orang Kéo menempatkan dibawah *Ngga'e Ndéwa* adalah roh-roh leluhur di alam baka (*nitu*),²⁸ yang namanya telah dilupakan oleh keturunan mereka, tapi yang masih dekat dengan *Ngga'e Ndéwa*. Beberapa *nitu* dapat berperan sebagai roh pelindung untuk anak cucu mereka; tapi yang lain bisa berperan sebagai roh yang jahat dan membahayakan. Para malaikat dalam agama Kristen bisa disamakan dengan para *nitu*. *Nitu* dapat berperan untuk membawa kabar dari “Yang Ilahi” untuk memanggil atau mengundang manusia pada kematian. Fungsi ini dapat dilacak dari ungkapan *Nitu niu Ndéwa 'énga*, yang

puncak sebuah bukit dinamai Jawa Pogo (karena dipangkas oleh orang Jawa) dan gagal ketika mereka mau membangun sebuah pemukiman di lokasi itu (Forth 2001: 18, 31-32). Nama Jawa juga disandingkan dengan Goa (penduduk di Sulawesi) menjadi *Jawa Goa*, untuk menyebutkan orang asing, orang dari jauh atau dari pulau seberang sebagaimana ditemukan dalam mitos/dongeng Mbue Dombo Nio yang saya rekam dari Kedi Watu Wea di Ma'unori. Dalam banyak bahasa setempat, kata Jawa berarti ‘orang luar’, orang asing, orang dari jauh dan tak selalu berasal dari Jawa.

²⁸ Istilah *nitu* sangat umum digunakan oleh masyarakat Austronesia (PAN**anitu*) dan banyak kemiripan ditemui di antara masyarakat dan budaya NTT tentang *nitu*. Molnar melukiskan tentang kepercayaan orang Hoga Sara tentang *nitu* sebagai roh-roh para leluhur yang berasal dari luar. Roh jenis ini biasanya menghuni mata air, dalam tanah serta dalam batu besar dan pohon besar (Molnar 1994: 248-252; 2000: 215-217). Para misionaris Katolik pada masa awal karya misi mereka telah membawa dan menyebar-luaskan suatu konsep yang keliru tentang *nitu*. *Nitu* disamakan dengan Roh Jahat atau *setan*. Padahal, banyak orang Kéo, termasuk orang Worowatu, percaya bahwa ada 3 (tiga) orang leluhur mereka adalah *Nitu*. Baik 'Embu Nitu dari Paulundu, Tonga Mbu'e So'a maupun Wawi Tolo adalah leluhur misterius dan dewata dari langit yang berubah rupa menjadi wanita cantik.

berarti ‘Roh yang memanggil dan Allah yang mengundang’, yang berarti kematian. Kematian yang wajar diyakini sebagai suatu undangan atau panggilan dari *Nitu* yang baik dan *Ndéwa*. Sebaliknya, suatu kematian yang tak baik atau terjadi karena bencana (*mata ré'e*) diyakini oleh orang Keo sebagai suatu aksi pemusnahan atau destruksi terhadap kehidupan oleh *nitu* yang jahat. Di bawah *nitu*, ada roh-roh para leluhur (*mae uu ko'o 'ine 'embu*), yang juga dekat dengan *Ngga'e Ndéwa* dan berperan sebagai pengantara atau mediator.

Untuk membina relasi yang harmonis dengan roh-roh itu, orang Keo mengadakan berbagai ritus atau upacara, baik individual maupun komunal, yang disertai dengan doa (*su'a soda*) dan persembahan (*kuwi rupi*).²⁹ Dalam kepercayaan asli, *su'a soda* itu sangat penting dan memiliki beberapa nilai mendasar yakni sastra, sosial dan religius, yang menyatu dalam setiap pendarasannya. Seorang informan di Keo (kampung Worowatu) merasa sulit untuk mendefinisikan apa itu doa atau *su'a soda*. Namun, dia berusaha menjelaskannya sbb:

Su'a soda atau doa adalah suatu aktivitas melacak silsilah atau genealogi (*dhuju nama*) dan mengagungkan (*dhéi ri'a tabe pawe*) Tuhan Allah alam semesta. Juga dipakai untuk meminta pertolongan (*kéu mére kambe déwa*) dari roh para leluhur. Dalam doa, kita mengungkapkan kata-kata kita dan membawa

²⁹ *Kuwi* berarti memotong sesuatu dengan menggunakan jari-jari tangan. *Rupi* berarti meniuip. *Kuwi rupi* menggambarkan aktivitas membawa persembahan dengan *kuwi* dan *rupi*.

persembahkan kita agar para leluhur dapat mengambil bagian dalam perjamuan makanan dan minuman. Itulah tahapan dan konsep kaum leluhur kita tentang Tuhan Allah sejak dahulu kala. Lalu, kita dapat mulai mengungkapkan harapan kita, agar pekerjaan sukses, sehat, melahirkan dan berkembang biak dan berlipat ganda bagaikan kelelawar dan ayam hutan. Dst.....³⁰

Menyimak pesan yang tersirat dan tersurat dalam kata-kata (*pata seru*) dan aksi membawa korban (*kuwi rupi*), *su'a soda* diyakini sebagai warisan spiritual dari beberapa generasi masyarakat yang percaya akan “Yang Ilahi” dan roh-roh. Hal itu bisa menjadi saluran untuk meraih kebahagiaan dan keselamatan dari masyarakat, Kendatipun dewasa ini di masyarakat Keo (khususnya 'Udi Worowatu) ada alternatif doa untuk umat Katolik dan Islam - mereka tak pernah melupakan atau mengabaikan *su'a soda*. Berikut ini adalah sepenggal *su'a soda* jelang keberangkatan seorang Muslim Abdul Hamid menunaikan ibadah Haji ke Mekkah :

1. *Kombe te kami mo'o sodho mbé'o nosi nggesu,* Malam ini, kami sampaikan padamu
2. *'ena miu 'ine 'embu ta mata mudu.* Leluhur kami, di alam baka

³⁰ *Su'a soda ke pata dhuju nama tau dhéi ri'a tabe pawe Ngga'e Rade né'e Ndéwa Réta; tau kéu mére kambe déwa sira 'ine 'embu ta mata mudu ré'e do'e. 'One ko'o su'a soda kita pembe né'e pata, wedu ne'e seru, pusi né'e kuwi rupi mo'o 'ine 'embu ka papa fala minu papa pinda. Ké ko'o 'oda 'isi tenda ko'o 'ate ngai 'ine 'embu kita teta Nitu Ndéwa pu'u 'odo go ébho géo. Négha ké pédi kita mo'o 'ama sai: kema kita téi, ghawo kita luka; weki kita ri'a, do kita modo; dhadhi mbi mesa kapa, mbi bhida ngighi, ndada bhida kata; né'e ta pésa-pésa wadi.....'*

- | | |
|--|---|
| 3. <i>'Ana 'embu miu Abdul Hamid ta tau gati ngai,</i> | Putera kekasihmu Abdul Hamid |
| 4. <i>Mo'o mbana ta 'ena rada ri'a, ta dora 'ena nete noa,</i> | Kiranya berjalan di jalan lapang
Dan lorong yang mudah |
| 5. <i>Dhéko 'oda fonga ko'o bheda rada 'agama</i> | Mengikuti ajaran agama |
| 6. <i>Tungga bhida kami ta mina wisa né'e la dhawi,</i> | Kami semua, sanak kerabatnya |
| 7. <i>Kami négha mutu bhida kodo tau roka ri'a,</i> | Kami berkumpul bagai tekukur
Untuk mendukung |
| 8. <i>Kami négha tiwo bhida mbio mo'o tau nduda modo.</i> | Kami telah berhimpun bagai pipit untuk mendorong |
| 9. <i>Rembu kami 'oa 'ena Ngga'e rade né'e Ndéwa réta.</i> | Kami berdoa pada Tuhan dibawah dan Allah diatas |
| 10. <i>Tau sipo ri'a wadi sagho modo pu'u poro todo</i> | Lindungi dia sejak dia keluar dari rumah |
| 11. <i>Mo'o ka'e mbana imu weka wa, jeka dau Mecca</i> | Agar dia temukan jalan ke Mekkah dengan mudah |
| 12. <i>Mo'o ka'e dora 'imu nete noa, jeka wado ténda.</i> | Agar dia tiba kembali di rumah dengan mudah |

Selain roh-roh yang baik (*Nitu* dan roh para leluhur),³¹ masyarakat Kéo juga percaya akan roh-roh jahat, yang dinamakan ‘roh-roh pemilik jimat hitam’ (*podo nggose*) dan

³¹ Gregory Forth telah mempublikasi satu karya penting yang menggambarkan karyanya (1998) tentang agama, kosmologi dan pengelompokan roh-roh di wilayah Nage. Karya tulisnya itu dinilai sangat rinci dan kaya dengan unsur perbandingan dengan kosmologi dan sistem kepercayaan orang Keo.

roh-roh jahat (*'ulu mbole*).³² Keberadaan *'ulu mbole* dapat dilacak dari doa-doa yang didaraskan dan kata-kata seruan sehari-hari seperti *mbole poke*, yang berarti 'dilempar oleh *mbole*'. Kata-kata seruan atau eksklamasi seperti itu cukup umum di kalangan orang Keo. Jika mereka tak suka dengan seseorang, mereka akan meminta intervensi roh jahat dengan berkata *mbole poke*. Karena itu, orang Keo percaya bahwa cara satu-satunya melindungi masyarakatnya dari roh-roh jahat adalah secara teratur mengadakan ritual kolektif untuk mengundang berbagai jenis roh. Ritual kolektif itu disebut *nggua mbapu* atau menjunjung ritual dari para leluhur (*su'u 'ine mbupu wangga 'ame 'uwa*).

Untuk lebih memahami ideologi dari berbagai ritus dan ritus korban khususnya di kalangan masyarakat Kéo, saya akan menyajikan 2 (dua) upacara besar yaitu: upacara korban kerbau (*pala kamba*) dan peresmian monumen budaya (*kema sa'o nggua*). Satu ritus kecil yang juga akan dibicarakan adalah *bhangga*, yaitu mengorbankan seekor babi untuk seorang ibu yang telah melahirkan 7 (tujuh) anak.

Upacara Pala (Pengorbanan Kerbau)

Berbagai studi atau kajian ilmiah mensinyalir bahwa logika upacara korban didasarkan pada pandangan bahwa darah hewan korban merupakan salah satu cara

³² *'Ulu mbole* adalah roh-roh jahat yang diyakini mendiami kawasan paling barat. Upacara tolak bala berupa penghantaran perahu imitasi (*tu kowa lajo*) dan membawa abu dapur (*tu 'awu dapu*) menargetkan roh-roh jahat ini, yang biasanya membawa bencana bagi masyarakat.

mempersembahkan sesuatu kepada dewa dewi dan arwah para leluhur. Suatu upacara korban bisa juga menjadi peristiwa yang mendasari ide tertentu mengenai relasi dan organisasi sosial, isu interpretasi religius dan relasi sosial. Maka, pantaslah bila dibahas mengenai *pala* dan upacara lain dalam kerangka studi umumnya mengenai korban³³ oleh para

³³ Antropolog Roberston-Smith mensinyalir bahwa asal usul dari tindakan atau upacara korban itu dapat ditemukan di antara suku bangsa dengan budaya totemik yang menghormati suatu jenis binatang sebagai ‘ilahi’ (binatang totem) karena memiliki darah yang sama seperti mereka (Howell 1996b: 6; Robertson-Smith 1889/1956: 285). Meski pandangannya ini kurang diterima dewasa ini, satu aspek yang ditekannya pada makna fundamental pada perjamuan masih tetap populer di kalangan para antropolog. Frazer, sebaliknya, dengan mengembangkan pandangan Smith, mengelaborasi lebih jauh tentang peranan perjamuan dan menekankan aspek korban sebagai kambing hitam (Frazer 1890/1963: 624). Evans-Pritchard meneliti tentang ritus korban pada masyarakat Nuer di Afrika. Dari Nuer misalnya, dia menyelaskan bahwa dengan mengorbankan sapi atau mentimun, orang berniat untuk membebaskan diri dari kejahatan sekarang ataupun yang akan datang dengan membawa persembahan kepada dewa/i atau Allah (Evans-Pritchard 1956: 197-230). Umat Muslim di Gayo Muslims dari Sumatra Utara, sebagaimana dilaporkan Bowen, mempersembahkan seekor kerbau dan mensponsori suatu perayaan atau pesta untuk sebuah kampung. Pada pesta ini, muslim dan muslimat mendaraskan ayat-ayat Quranic untuk mentakbirkan Allah. Mereka percaya bahwa dengan pendarasan Quran mereka dapat menyenangkan Allah, dan bisa meredakan amarah para leluhur. Tambahan pula, mereka yakin bahwa bukan saja doa yang menurunkan berkat dan rahmat bagi mereka, tapi juga domba dan kerbau yang telah dipersembahkan itu juga yang menjamin keuntungan material bagi mereka (Bowen 1998: 107-108).

Forth, dalam bahasannya tentang korban dalam masyarakat Nage mengungkapkan makna darah dan pemercikan serta penghamburannya sangat sentral sebagaimana terungkap dalam upacara *pa sese* dan upacara lainnya. Orang Nage, meyakini bahwa dalam korban diungkapkan tema atau tujuan utama ini: persembahan kepada leluhur, menghalau kejahatan, dan pemercikan darah untuk memulihkan bumi yang telah dicemarkan oleh manusia, serta memohonkan kesuburan dalam pertanian (Forth 1996: 74-75; 1998: 300-305). Orang Nage memfokuskan perhatian pada pengaruh atau peranan darah sebagaimana tersirat dalam cara mereka membunuh kerbau korban dan darahnya dipancarkan (Forth 1996: 89). Makna jamak dari korban itu juga diungkapkan dalam bentuk persembahan, transformasi, aksi alasan dan perjamuan.

antropolog, mulai dari para peneliti awal sekaliber Robertson-Smith (1889) dan Frazer (1890), hingga yang mutakhir seperti Evans-Pritchard (1956), Girard (1977), de Heusch (1985), Maurice Bloch (1991), Forth (1989, 1996), Howell (1996a), dan Bowen (1998: 101-124).

Pala di Kéo adalah suatu upacara besar yang diadakan dengan mengorbankan atau menyembelih seekor atau beberapa ekor kerbau di pelataran tengah kampung (nua atau nua oda) dengan menambatnya pada tiang korban tetap bercabang dua yang disebut *péo* atau pada sederetan tiang bambu yang dibangun sementara untuk tujuan tersebut yang disebut *laka*, sebelum kerbau itu disembelih. Istilah *pala* nampaknya sinonim dengan beberapa istilah dalam beberapa bahasa atau dialek di Flores Tengah seperti *para* di Ngadha, yang berarti mengikat dan menyembelih kerbau (Arndt 1961: 402); dan *pa* atau *pa sese* di Nage (Forth 1989: 502-519; 1998: 296). Namun, satu hal perlu ditegaskan disini bahwa tidak semua penyembelihan kerbau itu disebut *pala*.³⁴ Misalnya, menyembelih seekor kerbau pada hari kematian seseorang

³⁴ Upacara korban yang layak dinamakan *pala* hendaknya memenuhi beberapa kriteria ini: pembunhan kerbau harus dilakukan di depan *péo* atau *laka* di tengah perkampungan, demi kesejahteraan semua warga, dengan persetujuan semua pemuka adat, dan dengan partisipasi warga kampung. Di Oda Pudu (Toto – Tana Rea) juga dilangsungkan upacara kultural Paya Peo (upacara pembantaian kerbau atau Bhanda) dalam jumlah yang sangat banyak untuk mengucapkan syukur pada yang Ilahi (Nggá'E Dewa) dan kepada tanah yang telah memberikan kesuburan bagi panen, serta kepada para leluhur (*Ina Ame Ebu Kajo*). Orang Toto menggunakan istilah *waca nee ya bhisu manga*, untuk memulihkan tindakan amoral individual dan kolektif yang telah mengakibatkan kemarau panjang dan hujan tak datang Ungkapan lokal tersebut dapat dipahami sebagai suatu pemulihan atau restorasi atas alam (Wawancara dengan informan Yohanes Raja, April 2018).

tidak disebut *pala*. Penyembelihan kerbau dinamakan *pala* bila hal itu dilakukan sebagai tanda syukur untuk segenap warga kampung atau setelah pendirian satu monumen budaya bernama *péo* dengan partisipasi segenap warga kampung. Pengalaman partisipasi kami dalam suatu upacara *pala* di sebuah kampung di Kéo kiranya memperkaya pemahaman teoretis kita mengenai korban atau upacara korban pada umumnya.

Pada bulan Desember 1960, saya berusia 6 tahun, sebagai seorang putera dari kampung 'Udi menyaksikan upacara *pala*. Ada 23 (duapuluh tiga) ekor kerbau disembelih, dengan 3 (tiga) ekor diantaranya adalah sumbangan dari ketiga kampung tetangga yaitu Jawawawo, Daja and Romba, sebagai ungkapan partisipasi dalam konfederasi ritual atau *pala kaka weda pudu*. Dua puluh ekor yang lain adalah sumbangan dari setiap keluarga di kampung itu berdasarkan janji mereka di masa lampau karena berbagai alasan: sembuh dari penyakit, seorang ibu telah melahirkan lebih dari 7 (tujuh) anak, atau karena ujud pribadi lainnya. Semua kerbau itu ditambat berbaris di dekat tiang korban *péo*, dengan semua talinya menyatu di *péo*. Sebelum kerbau-kerbau itu disembelih, setiap pemilik kerbau itu harus mendaraskan silsilah keturunan dan silsilah rumah serta kampung asalnya (*bhea sa*) dan mengungkapkan motif pengorbanan itu. Namun, suatu kesepakatan diambil bahwa hanya seorang perwakilan dari rumah besar (*sa'o mére*) dan perwakilan dari kampung tetangga yang diperkenankan mendaraskan *bhéa* yakni dari

Kampung Jawawawo, Romba dan Daja. Anasir utama yang menggema dari setiap *bhéa* adalah sebagai berikut:

1. *Ja'o pala pau né'e 'ana kamba eee* Saya menyembelih kerbau
2. *mona uru ko'o ngada, bhodo 'uru ko'o lo dara* Tidakmempertontonkan kemampuan,
Tapi karena sakit dan penyakit
3. *Pandi ja'o pala pau né'e 'ana kamba eee* Saya menyelembelih kerbau
4. *mo'o tau petu keta né'e wadi ara ja* Untuk mendinginkan yang panas
5. *Ta boge tau pati 'ata* Dagingnya untuk disantap bersama
6. *Ta la tau mbasa tana (watu)* Darahnya untuk membasahi tanah
7. *Mo'o tana ma'e 'udhu 'adha* Agar tanah tak bergoyah
8. *Mo'o watu ma'e wéru we* Dan batu tak bergetar

Setelah mendaraskan *bhéa*, masing-masing melemparkan telur ayam ke arah kerbaunya, lalu menari mendekati kerbaunya dengan parang adat (*topo*) di tangan, diiringi gong dan gendang. Lalu, si penari itu menoreh punggung kerbau itu dengan parangnya agar darahnya memancar dan membasahi bumi. Kerbau-kerbau itu lalu diambil keluar dari barisan dan disembelih oleh seorang Muslim agar dagingnya boleh dimakan (*halal*) oleh sanak kerabat yang muslim. Semua kerbau itu ditarik dan ditempatkan masing-masing di depan rumah pemiliknya. Namun, dua kerbau dari rumah kedua leluhur pendiri kampung Udi ('Embu Rangga 'Ame 'Ari dan Ndiki 'Ari) dan dari

kampung tentangga tetap ditempatkan di tengah kampung dekat *peo*. Kaum lelaki sibuk memotong dan mengolah serta memasak daging kerbau itu, sedangkan para ibu sibuk memasak nasi dan jagung di rumah masing-masing. Pada senja hari, para ibu menghantar sumbangan atau kontribusi (*ndou mapi*) berupa nasi yang telah dimasak itu ke tengah kampung dalam beberapa keranjang, mulai dari ukuran yang kecil yang disebut *wati*, ukuran menengah yang disebut *gata* serta yang ukuran besar yang disebut *mboda* menurut tingkatan atau tatanan sosial setiap keluarga. Pada senja hari, diadakan perjamuan raya atau *nado mére*, yang disusul dengan tarian (*ndéra*) sepanjang malam serta diiringi gong dan gendang (*nggo damba*).

Beberapa anasir fundamental terungkap dari upacara *pala* ini seperti darah yang membasahi bumi, pendarasan atau resitasi silsilah atau genealogi, motivasi diadakannya korban, dan perjamuan raya. Tambahan pula, berbagai *bhéa* secara tersirat mengungkapkan keuntungan spiritual dan sosial yang didambakan oleh individu sebagai pelaku atau partisipan sentral, dan segenap komunitas sebagai partisipan pinggiran/periferal dalam upacara korban tersebut.

Upacara *Bhangga*

Penjelasan berikut mengenai upacara *bhangga*³⁵ yang mengorbankan seekor babi untuk keselamatan seorang wanita

³⁵ Upacara *bhangga* ini dilakukan pada tanggal 20 September 1997 di kampung Tudiwado. Upacara ini disebut *kamba lunggu deke*, yang secara harafiah berarti kerbau yang menyentuh tiang rumah. Juga disebut *kamba kana*, yang berarti kerbau

yang melahirkan anak lebih dari 7 (tujuh) orang, menampilkan peran utama seorang pemimpin upacara (spesialis ritual) dalam berkomunikasi dengan arwah para leluhur. Go'o Wuda adalah seorang janda katolik yang pernah melahirkan 8 (delapan) anak. Suaminya telah meninggal. Seorang puteranya pun telah meninggal. Dia sendiri pun menderita sakit berkepanjangan tanpa diketahui jenis penyakitnya. Banyak sanak kerabatnya yakin bahwa dia sakit karena belum melakukan upacara bhangga. Almarhum suaminya pun pernah mengingatkan untuk melakukan upacara tersebut. Angka 7 (tujuh) atau *dima rua* adalah angka magis untuk masyarakat Keo.

Seorang spesialis upacara bernama 'Ameka'e, memimpin upacara *bhangga* itu. 'Ameka'e, nama yang juga bermakna 'orang tua' tampil ke depan publik untuk memimpin upacara itu. Jam menunjukkan pukul 9 pagi dan mentari pagi semakin bersinar hangat. Warga masyarakat kampung dan sanak kerabat sudah berkerumun dalam rumah dan halaman si tuan pesta. Seekor babi betina besar yang tak pernah beranak (*wawi poda*) yang disiapkan oleh pihak pemberi isteri (*'embu mame*) telah siap disembelih. Wakil dari *'embu mame* memegang tombak (*tumba*) untuk menikam babi itu dari sampingnya. Seutas tali panjang yang terbuat dari daun lontar hutan (*wunu mbolo*), yang melambangkan tali yang digunakan oleh ibu

yang memakan dari 'kana' (tempat makanan babi yang dibuat dari potongan pohon kelapa'. Binatang korbannya adalah seekor babi betina yang tak pernah beranak atau *wawi poda*. The proper sacrificial animal should be a buffalo (*kamba*). Karena babi yang dikorbankan sebagai pengganti kerbau maka dinamakan upacara *kamba lunggu deke*.

yang sedang bersalin (*tadi jo*), dipegang oleh ibu Go'o Wuda. Ujung tali itu diikatkan pada mulut babi yang akan disembelih. Dia memegang erat tali itu dengan semua anaknya di belakang. 'Ameka'e, si pemimpin upacara mendaraskan doa kepada para leluhur, sambil menaburkan segenggam beras ke atas babi itu. Lalu wakil dari *Embu Mame* membunuh babi itu dengan tombak. Darahnya ditampung oleh bapak Hubertus Bu'u, wakil *Embu Mame* dalam sebuah tempurung kelapa, dan dihantarnya ke dalam rumah. Darah itu dioleskan pada dahi dan telapak tangan si ibu dan ketujuh anaknya.

Gambar 9: Bapak Hubertus Bu'u mewakili 'Embu Mame sedang menikam babi dengan tombak (*tumba*) waktu ritual *bangga* di Nua Tudiwado, disaksikan 'Ameka'e Muwa dan Moses Ndana



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Lalu pemimpin dalam rumah adat itu, Moses Ndana, membagikan kepada mereka nasi yang dimasak berupa ketupat (*tupa dodo*) yang dimasak dengan periuk kecil. Sisanya dibagikan kepada penghuni rumah yang lain. Babi yang dibunuh itu dimasak dan kepalanya (*'udu*) diberikan kepada pemimpin adat di kampung itu (*mosa daki*). Pihak pengambil isteri (*ana weta*) memberikan uang sebanyak Rp.10 000 kepada pihak Embu Mame sebagai balasan untuk kepala babi.

Teks berikut adalah rekaman dari upacara *bhanga*, yang dipimpin oleh bapak 'Ameka'e Muwa:³⁶

“Saya cemas jikalau anda pun ingin mencari kebenaran tentang caranya ibunda kita memegang tali (pada saat bersalin). Sungguh benar bahwa seorang ibu memegang seutas tali ketika dia merasakan sakit bersalin. Dia berjuang untuk melahirkan bayinya. Waktu itu, ada seutas tali yang dibuat dari daun palma (tadi puke). Jika tadi puke itu terlalu pendek, bisa disambung dengan tali yang lain. Lalu sebilah parang (topo) disiapkan untuk membelah kelapa. Jika tak ada orang luar di sekitar, maka seorang dari dalam rumah dapat menyiapkan sebuah kelapa. Sebilah tombak (tumba) disiapkan sesuai kebiasaan: dua hari setelah bayi dilahirkan, sebilah tombak ditancapkan di tanah dibawah rumah (dewu) agar setan atau roh jahat tak mengganggu bayi itu”.

³⁶ Doa asli dalam bahasa Kéo.

Lalu tali itu direntangkan dari dalam rumah (*todo*) keluar melalui pintu utama (*pene*). Ujung tali itu ditambatkan pada leher dan rahang babi. Pemimpin upacara bertanya:

“Ine Go'o (nama ibu yang berhajat itu), apakah semua anakmu ada disini atau tidak?” Dia menjawab: ‘Yaa, mereka semua ada disini’.

Ada seorang yang menggulungkan kembali tali itu. Ketika ujung tali itu dilepaskan dari leher babi, seorang dari dalam rumah menggulungkan tali pada lengannya (*dengge*) sebanyak jumlah anaknya. Anak-anak yang meninggal dan yang tidak sempat hadir disatukan dalam satu gulungan (*dengge*).

Dalam kasus ini, ada 8 (delapan) gulungan yang melambangkan 8 (delapan) anak. Setelah 8 (delapan) gulungan, ujung talinya ditambatkan pada tiang knot dengan sedikit ujung tersisa yang biasa digunakan oleh ibu waktu bersalin.

Lalu, upacara itu (*ngape séa* atau *kamba lunggu deke*) dimulai dengan persembahan memberi makan leluhur dengan menebarkan beras (*wésa léla*)³⁷ oleh pemimpin upacara. Doanya berbunyi sebagai berikut:

³⁷ Hal ini berbeda dengan orang Nage dan Ngadha yang tak pernah memberikan makan kepada leluhur dengan beras. Orang Kéo sering mempersembahkan beras, telur dan juga nasi serta daging khususnya hati yang telah dimasak untuk roh para leluhur. (Dalam dongeng Mbu'e Wondo dalam Appendix 1b, p. 293) 'Embu 'Uta juga memberikan beras dan telur ayam untuk roh-roh penghuni laut dan ikan paus atau '*embu ngembu*.

Miu ine embu ta mata mudu ree doe! Mere Tolo (suami dari Goo Wuda) negha pembe nee pata wedu nee seru tii kami: kama lunggu deke negha datu ka. Ana tuka nua todo oda, puu peo wewa enda. Tingo sai koo oda pai kami. Sipo ria sagho modo sai imu nee ana-ana imu. Ana imu nggae rua mbutu negha datu mbeja. Ana imu dhadhi mbi mesa kapa. Imu koo wesi wawi ngii peni manu tala. Miu ine embu: Embu Ndiwa, Embu Dombo Poi, Siku Mbewu, Mite Mbewu, Mere Tolo, Gago Wea, Jogo Tolo nee rembu miu ta mbeo doa ghewo doa. Sipo ria sagho modo sai ana embu miu. Puu dera te, ana-ana kau moo dhadhi mbi mesa kapa sai, Ine Goo!

Lalu, 'Ine Go'o Wuda, mulai menggulung tali itu dalam 8 (delapan) gulungan (*déngge rua mbutu*).

Aspek lain yang layak dianalisis dari upacara ini adalah aksi pengurapan atau penandaan dengan darah (*nete niro né'e la*). Bapak Hubert Bu'u, mewakili pihak Pemberi Isteri (Embu Mame) memasuki rumah dengan satu tempurung kelapa berisi darah babi di tangannya dan mulai menandai dahi saudaranya 'Ine Go'o, dan anak-anaknya. Tindakan ini adalah sejenis aksi berkat, membersihkan para partisipan utama dalam upacara ini dari berbagai jenis penyakit dan kuasa roh-roh jahat. Masyarakat Keo umumnya dan masyarakat setempat itu meyakini bahwa darah (*la*) yang berasal dari binatang korban adalah sumber hidup dan kehidupan, kekuatan dan daya yang luar biasa.

Di Keo umumnya dan di 'Udi Worowatu khususnya, berbagai upacara itu dikenal dengan nama *nggua* atau *nggua mbapu*. Dalam bahasa adat atau bahasa ritual, kegiatan itu dinamakan *su'u 'ine mbupu, wangga 'ame 'uwa*. Dalam ungkapan bahasa ritual itu tersirat makna mendalam bahwa masyarakat adat itu mengagungkan arwah para leluhur atau nenek moyang mereka dengan menjunjungnya di kepala dan memikulnya di pundak (*su'u 'ine mbupu, wangga 'ame 'uwa*).

Setelah berpartisipasi dalam beberapa upacara atau ritual di masyarakat Kéo dan mendalami beberapa pesan dalam doa dan *bhea sa* atau *pata sudha sedha* (bahasa adat atau bahasa ritual) dapat ditandakan bahwa konsep atau pandangan tentang kehidupan yang baik, sehat dan sejahtera (*weki ri'a, do modo*) adalah tema yang utama dalam kehidupan.

Searah dengan pakar antropologi Hocart, yang kuat berargumentasi menantang konsep ketakutan suci yang dikemukakan oleh para pakar psikologi emosionalis, dapat ditegaskan bahwa orang Kéo dengan berbagai upacara atau ritualnya lebih mengutamakan intensi untuk menjamin atau mengamankan kehidupan (Hocart 1952: 16; 1954: 7). Apa yang dimaksudkan dengan kehidupan disini adalah kesehatan (*weki ri'a, do modo*), kesuksesan dalam pekerjaan dan kesejahteraan (*kema téi, ghawo luka*) serta kesuburan dalam keturunan (*dhadhi mbi, mesa kapa*).

Gambar 10: Bapak Jamaludin Husein sedang menyembelih seekor ayam jantan. Darahnya diurapi pada barang pusaka suku sebelum ditempatkan dalam peti pusaka yang baru



Gambar 11: 'Ameka'e Muwa, pemimpin upacara sedang membaca hati ayam, meramalkan masa depan *nua* (kampung) dan penduduknya



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Agama Monoteis Memasuki Wilayah Kéo

Kristenisasi Wilayah Kéo

Hampir 90% penduduk masyarakat Kéo adalah penganut agama Katolik, dan sisanya adalah penganut agama Islam dan penganut agama asli. Masuknya agama Katolik ke wilayah Keo dilakukan oleh para misionaris yang telah meletakkan dasarnya melalui pembangunan Gereja dan Sekolah-sekolah. Benih pertama agama Katolik ditaburkan pertama kali oleh para misionaris Portugis, yang jejak kaki mereka dapat ditelusuri kembali sejak awal abad ke-16. Beberapa bekas paroki atau stasi perdana dapat diidentifikasi di beberapa lokasi seperti di Kewa, Lena, dan Mari, meski kita tak memiliki cukup bukti yang kuat untuk membenarkan kontribusi berbagai stasi itu untuk perkembangan misi Katolik zaman ini di kawasan Keo.

Masuknya agama Katolik ke wilayah Kéo harus dilihat dalam konteks penyebaran agama Kristen di kawasan Flores dan Timor. Pada abad ke-16, kawasan pantai Sumatra, Jawa, Kalimantan, Sulawesi dan kawasan kepulauan Sunda Besar telah didominasi oleh penganut Islam. Realitas itu menyulitkan para misionaris dan pedagang Portugis untuk menetap di kawasan itu. Maka mereka terus bergerak ke arah timur, dimana mereka harus bertemu dan berkompetisi dengan para pedagang Cina, Jawa dan Melayu lainnya. Sudah sejak abad ke-14, baik dokumen Cina maupun Jawa melaporkan bahwa pulau Timor sudah dikenal dengan produksi cendana yang berlimpah dan lazim ditukar dengan bahan perak,

tembaga dan cangkir piring porselin, serta berbagai jenis kain seperti *his-yang ssu pu* dan *tafet* berwarna-warni (Fox 1996b: 4; Rockhill 1915: 257-258; Dames, 1921 dalam Fox 1996b: 4).

Seabad kemudian dilaporkan juga bahwa salah satu kapal perdana dari Eropa bernama *Victoria* juga telah mendarat di pantai Utara pulau Timor pada tanggal 26 Januari 1522. Antonio Pigafetta, yang juga berada dalam ekspedisi itu melaporkan bahwa semua kayu cendana, madu dan barang yang diperdagangkan oleh orang Jawa dan Malakka berasal dari Timor (Fox 1996b: 5; Pigafetta 1969: 141).

Semua laporan itu, termasuk yang dibuat oleh Tome Pires (1522), memberi gambaran bagi para misionaris dan pedagang Portugis bahwa Timor itu kaya dengan cendana. Ketika Portugis menjadikan wilayah itu sebagai medan dagang dan kegiatan misi, mereka juga telah memilih Pulau Solor di Flores Timur (1556), disusul dengan Larantuka dan Pulau Ende sebagai daerah sasaran misi.

Kendati pun Islam sudah mulai dikenal di kawasan pantai Selatan Pulau Flores masa itu, para misionaris Portugis pun sudah mulai menyebarkan agama Katolik ke kawasan Keo, dengan membangun beberapa stasi di Kewa, Lena, Mari, Lambo dan Tonggo sejak akhir abad ke-16 dengan tetap memiliki jejaring pastoral dengan beberapa stasi di Pulau Ende. Pada akhir abad ke-16, total penduduk Katolik di beberapa stasi atau Kapela itu (Kewa dan Lena) di Kéo telah mencapai 2000 (dua ribu) dari total 25 000 di seluruh Flores,

Solor dan Ende (Biermann 1924; Muskens 1974: 376-377). Rinciannya dapat dibaca dalam Tabel 3 berikut.

Tabel 3. Misi di Pulau Solor dan Flores pada abad ke-16

No	Nama Gereja/Pelindung	Tempat	Org Katolik
1	Mary Virgin Most Merciful	In the fort (for the Portuguese and the indigenous) of Solor	2 000
2	St. John the Baptist	Lewayong of Solor	1 000
3	St. John the Evangelist	Lamakera of Solor	2 000
4	Mary, Holy Mother of God	Da Guno of Solor	1 000
5	Mary House of Gold	----- of Solor	----- ?
6	----- ?	Lamahala of Adonara	2 000
7	Holy Spirit	Carma of Adonara	1 300
		Flores	
8	St. Laurent	Lewonama	1 000
9	Mary, Our Lady	Larantuka	1 000
10	Mary Mother of Hope	Waibalun	>1 000
11	St. Lucy	Sikka	>1 000
12	----- ?	Paga	>1 000
13	Queen assumed into Heaven	Kewa	Tak banyak ?
14	St. Peter, the martyr	Lena	Banyak ?
		Ende Island	
15	St. Dominic	Numba	-----?
16	St. Mary Magdalene	Sara Boro	-----?
17	St. Catherine of Siena	Curolallas	-----?
	Total in Ende island		8 000
18	Mary, de Boa Viagem		----- (?)
		Total	24.000 (?)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari berbagai dokumen termasuk manuskrip dari Pater W. Lehmann SVD (1984a, 1984b), dapatlah disimpulkan beberapa hal berkaitan dengan misi Portugis di kawasan Keo sebagai berikut:

- 1). Para imam Dominikan dari Portugal telah membuka beberapa stasi atau kapela di kawasan Keo sejak pertengahan abad ke-16 (1570-an), di kala pada saat yang sama telah ada misi di Pulau Ende.
- 2). Sebuah stasi di Kéwa, sebagaimana direkam dalam Buku *Ethiopia Oriental* 1599, berlokasi 15 mil dari Pantai Selatan, di antara Gunung Lambo dan Nangaroro, yang dikenal dengan nama Ebe Kéwa. Tambahan pula, pada masa sekarang di antara Gunung Lambo dan Nangaroro di kawasan Keo Selatan ada satu perkampungan bernama Kawa, meski tak ada indikasi adanya peninggalan pengaruh Portugis di tempat itu.
- 3). Para misionaris Portugis, pedagang dan serdadunya diperkirakan telah meninggalkan Kéo (Flores) pada tahun 1754, dan meninggalkan Numba (Ende island) pada tahun 1772. Namun, beberapa unsur pengaruh dari peninggalan Portugis ditemukan juga di antara para penduduk setempat dan selanjutnya dihidupkan kembali oleh para misionaris Serikat Sabda Allah (SVD) sejak 1920.

Karya misioner dari para imam Serikat Sabda Allah (SVD) di kalangan masyarakat Kéo dirintis oleh Pater Yosef

Ettel, SVD pada tahun 1920 ketika beliau mengunjungi beberapa Sekolah Pemerintah dan membaptis beberapa siswa di Sekolah Dasar Tonggo, Ma'uara dan Wajo di pedalaman Ma'unori dan Sawu (Vriens 1972: 117). Di Gemente Worowatu, dimana terdapat *Volkschool* yang didirikan pada tahun 1924 di Ma'uara layak dicatat sebagai awal penyebaran agama Katolik di kawasan itu. Seorang informan kami di Worowatu bernama Petrus Siga, menjelaskan bahwa dia memasuki *Sekolah Desa* pada 1925 dengan beberapa kawan kelasnya antara lain Andreas Ndapa. Mereka dibaptis oleh Pater Yosef Ettel, SVD ketika mengunjungi sekolah itu pada tahun 1927. Petrus Siga dan Andreas Ndapa menyelesaikan pendidikan mereka di *Volkschool* pada 1929 dan melanjutkan pendidikan ke *Standardschool* di Mataloko hingga 1931. Petrus Siga mendapat sertifikat untuk menjadi guru agama dan membantu pastor paroki sebagai seorang guru agama yang mengajar agama di Worowatu dan kawasan sebelah Timur. Andreas Ndapa³⁸ melanjutkan pendidikan ke Seminari Mataloko dan pada tahun 1937 melanjutkan ke Seminari Tinggi sebagai calon Imam SVD di Ledalero. Dia mengikrarkan kaul pertama pada tahun 1939 di Ledalero dan meninggal dunia beberapa bulan kemudian pada tanggal 30 Juni 1939 ketika sedang belajar sebagai mahasiswa Filsafat.

Kemudian, para misionaris SVD yang mendampingi Yosef Ettel mulai membuka beberapa paroki baru di Ma'unori,

³⁸ Seorang imam dari kampung Bheda (Mundemi) dari wilayah Keo adalah Zakarias Ze, SVD. Dia adalah kawan kelas dari Frater Andreas Ndapa. Pater Zakarias ditahbiskan menjadi imam pada tahun 1945 dan meninggal dunia pada tanggal 5 Maret 1995.

Riti, Wolosambi, Ma'ukeli, Dhoki, Mundemi, Ndora dan Nangaroro. Para misionaris dan Gereja Katolik berkeyakinan bahwa mereka harus mendukung pemerintah setempat masa itu dengan mendirikan Sekolah Katolik mulai dari tingkat Sekolah Dasar dan Menengah di seluruh wilayah Keo.

Misionaris di banyak kawasan Flores dan Timor berperan penting dalam penyebaran iman Katolik melalui Gereja dan Sekolah, sebagaimana terjadi di Maunori, Raja, Wolosambi, Nangaroro dan sekitarnya. Hampir semua warga masyarakat Keo, baik Katolik maupun Muslim tak dapat menyangkal bahwa para misionaris Katolik perintis di kawasan ini telah memainkan peranan yang penting dalam pendidikan. Untuk kawasan Keo Tengah sejak tahun 1936 ada seorang pastor bernama Martinus Boot, SVD mulai menetap di Ma'unori, sebagai satu stasi misi Katolik di kawasan Kéo. Sebelum itu, hanya ada misionaris yang mengunjungi umat secara berkala. Sekolah Rakyat atau *Volkschool* yang dulu berlokasi di Ma'uara di *Gemente* Worowatu dipindahkan ke kampung dekat Nuamuri dan dibuka untuk anak-anak Katolik dan Muslim. Kemudian, pada 1952, sebuah Sekolah Menengah Pertama dibuka juga di dekat Gereja Ma'unori, dan disusul dengan beberapa Sekolah Dasar Katolik lainnya di Romba (1953), Koto Wuji (1955), Lewa (1958), Niodede (1960), Ngera (1961), Mbeku (1962), Ma'uara (1968), dan Bengga (1975). Lalu, beberapa Sekolah Dasar didirikan berdasarkan Instruksi Presiden dan dikenal dengan nama *Sekolah Dasar Inpres*, dibuka dimana-mana di kawasan itu

seperti SDI Batalewa³⁹ (1980s), SDI Mbaka Nasa Wewe (1988) dan SDI Giriwawo (1989).

Masuknya Islam ke Kawasan Kéo

Suatu indikasi adanya kontak dengan Islam atau quasi-Islam" oleh orang Keo dapat ditelusuri kembali kepada seorang tokoh lokal dari kampung Tonggo bernama Amaqira antara tahun 1601 - 1603. Dikisahkan bahwa selama terjadi persaingan merebut dominasi antara Portugis dan Islam di kawasan itu, dan dengan ambisi menjadi penguasa daratan Flores, Amaqira berusaha bersekutu dengan Raja Talia dari Makasar untuk memerangi Portugis di Pulau Solar dan Pulau Ende. Pasukan dari Makasar berlayar ke Solar dengan armada yang terdiri dari 40 perahu dengan 3000 orang, namun gagal menguasai benteng Portugis di sana. Mereka lalu melanjutkan pelayaran ke arah Barat di Sikka dan Paga (di Kabupaten Sikka) serta Tonggo di Kabupaten Nagekeo untuk menemui Amaqira dan

16 Abd Rahim & Borahima Ridwan (eds.), 1974, Sejarah Kerajaan Ta'lo (Suatu Transkripsi Lontara). Ujung Pandang: Lembaga Sejarah & Anthropologi, 1974, hlm.9, text 109. Manuskrip yang diterjemahkan dan diedit oleh kedua penulis itu menyebutkan bahwa I Daeng Mannyonri, kemudian diberi gelar kehormatan sebagai Karaeng Matoaya, pada saat dinobatkan menjadi Raja Kerajaan Tallo pada tahun 1600 pada usia 20 tahun. Dicatat juga bahwa beliau adalah seorang yang memimpin ekspedisi ke Flores, dan yang menanam kelapa di Geleteng (dekat kota Maumere) dan selanjutnya yang menaklukkan Ende. Sekembalinya dari ekspedisi itu, pada usia 25 tahun, beliau menganut Islam pada 20 September 1605 dan mendapat nama Islam: Sultan Abdullah Auwalul Islam. Berdasarkan manuskrip ini, nampaknya bahwa penguasa Tonggo (Amaqira) telah bersekutu dengan Raja Tallo antara 1601 - 1603, di kala sang Raja Tallo itu belum menjadi Muslim, tapi bisa dikatakan masih seorang 'quasi-Muslim'.

merencanakan suatu serangan baru atas pangkalan Portugis di Pulau Ende. Namun, ekspedisi ini pun gagal.⁴⁰

Kehadiran dan peran Amaqira sebagai penguasa Tonggo dan pionir kontak dengan Islam memang masih diperdebatkan, meski namanya telah disebutkan dalam beberapa publikasi. Namanya hanya direkam dalam beberapa dokumen historis, namun tak ditemukan suatu silsilahnya di kawasan itu. Beberapa kisah lisan pun melukiskan Tonggo sebagai kampung yang telah memiliki peran penting dalam percaturan politik dan ekonomis di kawasan itu pada zaman lampau. Sebuah puisi tua dari Kabupaten Sikka mengungkapkan bahwa orang suku Kowe di Sikka telah lasim melibatkan orang Tonggo dari Keo dalam persekutuan mereka sebagai berikut:

Geta le Keo : *Jika anda di Keo,*
nia gita Tonggo Keo. : *Anda menyaksikan*
Tonggo Keo parak bura : *Orang Tonggo Keo putih bagai layar*
ganu /ajar wilanda : *Belanda.*⁴¹

Pada masa pra-kolonial, dikatakan bahwa orang Tonggo (Keo) telah terlibat dalam perdagangan hamba-hamba di kawasan Flores Tengah. Para hamba yang berasal dari pedalaman Flores sering diperdagangkan atau ditukar dengan senjata, amunisi, logam dan batu mulia serta barang berharga

⁴⁰ van, Jhr. B.C.C.M.M., Suchtelen, "Endeh (Flores)"; Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyc/opaedisch Bureau, Aft. XXVI, Weltevreden, 1921. him 9; Bdk. Muskens 1974a, op. cit. him. 379).

⁴¹ Sareng Orin Bao, Nusa Nipa, Ende, Flores: Nusa Indah, 1969, hlm. 34-35.

lainnya.⁴² Sebuah tradisi lisan juga menyebutkan Tonggo sebagai sebuah pelabuhan yang terkenal,⁴³ di mana berlabuh banyak kapal dan perahu untuk melindungi diri dari ancaman angin badai hebat di musim Barat atau pun Tenggara. Orang Tonggo dikenal sejak lama sebagai para nelayan atau pelaut yang trampil dan berani, yang telah sukses berlayar mengarungi lautan luas hingga Mento (di Bangka), Singapura dan Makao. Hal itu tersirat dalam puisi lisan berikut ini, sebagaimana didaraskan oleh informanku tuan Umar Ali dari Tonggo (wawancara pada 1993):

*Pudha Sanggapura : Berlayar hingga Singapura menerobos
seka Sela teluk*
*Tere Buleleng, tuki : Hingga menjangkau Buleleng dan
Basuki Basuki*
*Sendo Mento, ambo : hingga ke Mento dan Makao
Makao*

Di samping kepiwaiannya dalam berlayar, orang Tonggo masa itu pun telah membina relasi baik dengan kaum Muslim di Pulau Ende, yang dikatakan memiliki leluhur mitis yang sama dengan mereka bernama Sanga Kula. Sanga Kula dikisahkan telah menikahi leluhur Embu Koli Wea,⁴⁴

⁴² Paul Arndt, *Die Wirtschaftlichen Verhältnisse der Ngadha*. Annali Lateranensi 27, 1 %3, him. 183-185. Bdk. Forth, "Two Terminologies from Eastern Keo" dalam Sociologus, vol. 45, nr. 2, 1995, him. 155.

⁴³ Sebuah lagu rakyat berkisah sebagai berikut: *kau ko solo mema ta ne molo, kowa tiwa zili tana Togo*; yang berarti: apa yang anda katakan itu sungguh benar; bahwa kapal-kapal berlabuh di pelabuhan Tonggo.

²¹ Sebuah mitos direkam di Pulau Ende (1:993) bahwa Embu Koli Wea adalah gadis cantik dari Tonggo. Dikisahkan bahwa dia dibawa oleh arus dari Tonggo

seorang gadis mitis dari Tonggo (Suchtelen 1921:161). Relasi mitis ini pun diungkapkan secara tersirat dalam puisi *dhikr*⁴⁵ berikut yang lazim didaraskan atau dinyanyikan pada saat tarawe selama bulan Ramadan, baik oleh umat Muslim di Pulau Ende maupun di Tonggo:

- Doro embe Songo ma'e nindi* : agar tak rintangi tatapan orang
Tonggo Dorong Songo Tonggo.
- Ana Tonggo To'o kami wi* : Kami mau melihat orang
taro Tonggo bangkit
- Wuka embe Nusa, ma'e nindi* : Bongkarlah Nusa, agar tak
Nura; rintangi tatapan orang Nura
- Ana Nura repi kami wi tei* : Orang Nura dalam kesulitan,
kami melihatnya.

Pengislaman wilayah lain dari Keo (kampung Daja, Maundai, Maunori, Mauponggo, Maukeli dan Maumbawa) senantiasa dihubungkan dengan Ende sebagai buaian Islam. Maundai, sebagai kampung dengan mayoritas Muslim, mengakui peranan penting dari leluhur mereka bernama Nggawa Ende⁴⁶ dan Kala Ende sebagai pionir Islam pada tahun 1800-an. Berkat jasa dari kedua pionir ini, maka seorang pemuda lokal bernama Batu Wuda dari Worowatu

dalam rupa daun lontar atau koli yang lalu menjelma menjadi gadis cantik bernama Koli Wea atau Lontar Emas.

⁴⁵ Dhikr, yang dalam bahasa setempat disebutjiki, adalah satu term teknis religius untuk menyebut suatu kegiatan religius mengingat, menyebut dan memuliakan Allah dengan mendaraskan ayat tertentu dari Quran dalam batin ataupun dengan suara keras, sambil bernafas teratur dan dengan gerakan tubuh tertentu, sambil membunyikan gendang (atau labana).

⁴⁶ Nggawa Ende dan Kala Ende sesungguhnya bukanlah nama dari dua tokoh yang bersaudara kandung. Nama keduanya adalah Nggawa dan Kala yang berasal dari Ende.

menganut Islam sekitar tahun 1820-an dan selang beberapa saat beliau menunaikan ibadah Haji ke Mekkah. Sekembalinya dari Mekkah, beliau menyandang gelar Haji Abdul Samad⁴⁷ dan mendirikan mushola Nur Ilahi di Maundai sekitar tahun 1825.

Pemuda pribumi kedua yang menganut Islam adalah Haji Ibrahim Embu Sawo⁴⁸ (w.1979). Dia mendirikan sebuah Sekolah Madrasah di Mauara pada tahun 1959, di mana anak-anak Muslim belajar membaca Qur'an dan mengaji. Kendati madrasah itu tak bertahan lama, namun beberapa siswanya, antara lain Muhammad Ja'far dan Hamid Abu Bakar, sempat dipersiapkan dengan baik sebelum melanjutkan pendidikan mereka di lembaga Pendidikan Guru Agama Islam di kota Ende.

Sesudah Maundai berkontak dengan Islam, beberapa pioner Muslim dari Ende juga memasuki kawasan Maunori. Mereka itu adalah Jawa Nori (atau Badhuru) dan seorang Arab

⁴⁷ Jauh sebelum adanya Gerakan Pembaruan Islam oleh K.H. Ahmad Dahlan (1912) di Yogyakarta, Haji Abdul Samad telah menunaikan ibadah Haji. Dia masih mengapresiasi kewargaannya dalam rumah adat atau rumah induknya (sa'o pu'u) di kampung Worowatu dan masih setia memberikan kontribusi material dan finansial bila ada ritus budaya di kampung asalnya pada masa itu. Beberapa anggota keluarganya mengisahkan bahwa ketika berusia sekitar 30-an tahun beliau menganut Islam dan membiayai perjalanan Hajinya dengan sejumlah uang yang diperolehnya dari hasil penjualan babi-babinya.

⁴⁸ Haji Ibrahim Embu Sawo diakui sebagai seorang tokoh dan pemimpin di kalangan Muslim dan non-Muslim di perkampungan adat Bedo (atau Kodinggi) dan Doka Re'a (atau Mauara). Menarik untuk dicatat bahwa pada masa hidupnya, seorang puterinya menjadi Katolik. Setelah kematiannya, kedua puteranya juga menunaikan ibadah haji ke Mekkah yakni Haji Juma Ibrahim dan Haji Muhammad Ibrahim

bernama Habib Idrus AI-Hadat⁴⁹ yang masuk dan menetap di Maunori sejak tahun 1914 serta mendirikan mushola Bait al-Rahman. Keluarga Arab di Maunori, yang merupakan keturunan dari Sayid Habib Muhammad dari kota Tarim di Hadramaut telah memainkan peranan penting di Maunori sebagai Imam dan Chatib berturut-turut, karena mereka sangat fasih dalam berbahasa Arab dibandingkan dengan kaum Muslim pribumi.

Di samping lewat persekutuan atau kontak dengan quasi-Muslim dari Kerajaan Tallo oleh Amaqira dari Tonggo (1601-1603) dan berkat dakwah yang dilakukan orang Arab dari Tarim Hadramaut (Tule, 2004:77-79), pengislaman orang Keo nampaknya paling kuat didominasi oleh para *da'i* (misionaris Muslim) dari Ende, sehingga Ende dipandang sebagai buaian Islam. Dalam ungkapan lokal, dikatakan bahwa seseorang yang menganut Islam disebut "Ata Ende" (orang Muslim); sedangkan aksi menganut Islam itu disebut *Ndua Ende* (atau menjadi Muslim).

⁴⁹ Pada tahun 1997, para informan saya di Maunori (Alwi bin Ja'far AI-Hadat sebagai imam dan Hasan AI-Gadry sebagai Chatib di Mesjid Bait Al-Rahman) mengisahkan bahwa Sayyid Habib Idrus AI-Hadat dilahirkan di Kupang pada tahun 1880-an. Ayahnya, Habib Umar AI-Hadat lahir di Tarim (Hadramaut) dan bermigrasi ke Kupang pada tahun 1850-an. Dia juga adalah kerabat dekat dari Syeikh Syarif Abu Bakar bin Abdurrahman bin Abu Bakar AI-Gadri dari Pontianak, yang dikenal sebagai pedagang kuda di Ende. AI-Gadri mendapat dana dari Belanda dan dipindahkan ke Sumba, lalu ke Kupang hingga meninggal pada 1897 di Desa Air Mata (bdk. Fox 1977: 163). Imam kedua dari Mesjid Bait al-Rahman Maunori bernama Habib Muhammad Idrus AI-Hadat (putera dari Habib Idrus AI-Hadat) juga meninggal di Kupang pada 1994 dan dimakamkan di sisi kiri makam Syeikh Syarif. Sejak tahun 1998 semua keluarga Arabtelah meninggalkan Maunori dan bermigrasi ke kota Ende karena ada konflik perebutan lokasi rumah dengan masyarakat lokal.

Menurut Weber, yang pernah mendarat di pelabuhan Maumbawa di lokasi paling barat wilayah Keo pada tahun 1890, bahwa para pedagang dan penangkap ikan dari Ende yang lasim berpindah-pindah itu, mulai menetap di sepanjang pantai dan tak berani memasuki kampung-kampung, kendati pun tak berapa jauh jaraknya (Weber, 1890:21). Sehingga, para pendatang Muslim dan orang-orang pribumi itu dipisahkan satu sama lain secara dikotomis oleh jalan (bahasa Keo: *rada*) menjadi *ata wena rada* (orang di bawah jalan atau Muslim) dan *ata wawo rada* (orang di atas jalan atau non-Muslim). Divisi spasial dan geografis dalam bentuk terminologis sedemikian masih terus terjadi hingga dewasa ini.

Cukup sulit menjelaskan secara antropologis mengapa terminologi *rada* (jalan) demikian signifikan dan intensif digunakan hingga dewasa ini oleh masyarakat lokal di Keo, meski dalam kenyataannya sudah ada banyak komunitas Muslim yang hidup di kawasan pedalaman atau di kampung-kampung dan kota-kota di Pulau Flores.

BAB 5

ORGANISASI SOSIAL BERBASIS RUMAH

Dalam bab ini kita akan membahas tentang tata sosial kehidupan orang Kéo yang didasarkan pada rumah. Tambahan pula, orang Kéo memandang pada pentingnya tiang rumah (*deke*) dari rumah adat dan keranjang-keranjang adat mereka (*wati – gata*) untuk merujuk pada unit-unit sosial yang lebih kecil dalam konstelasi rumah-rumah mereka. Unit terbesar dari konstelasi rumah ini dirujuk dengan menggunakan tiang rumah (*deke*), yang diidentikkan dengan satu keranjang besar (*mboda*). Lalu, di bawah keranjang besar itu terdapat keranjang menengah (*gata*) dan keranjang kecil (*wati*). Lokasi dari *deke* sebuah rumah adat yang dimiliki oleh suatu kelompok dan kuantitas sumbangan (*ndou mapi*) yang disumbangkan dalam suatu ritual adat ditakar dengan menggunakan *mboda*, *gata* dan *wati* yang menyiratkan suatu konsep presedensi atau lebih tingginya peran dan posisi atau status sosial seseorang dalam kampung.

Rumah dan Peringkatnya

Kendatipun semua tempat tinggal atau tempat diam dalam masyarakat adat Keo itu disebut ‘rumah’ (*sa’o*), masing-masingnya memiliki tingkatan atau kelasnya sesuai nama leluhur yang direpresentasinya. Tingkatan pertama adalah rumah asal (*sa’o pu’u*) dan rumah besar (*sa’o mére*), yang lasim merepresentasi leluhur utama atau *embu*. Rumah

asal ini juga disebut rumah tempat orang berkumpul (*sa'o tiwo liwu*). Rumah itu berlokasi di kampung sesuai dengan tingkatan sosial para pemiliknya. Rumah itu pun bisa memiliki satu, dua bahkan tiga dapur (*dapu*) tergantung dari berapa banyaknya anak lelaki yang dimiliki leluhur dalam rumah itu. Bila ada 3 (tiga) dapur berarti dapur sebelah kanan (*dapu réta*) menjadi haknya putera tertua dan dapur sebelah kiri (*dapu dau*) menjadi haknya putera yang termuda. Sedangkan dapur yang di tengah untuk putera yang di tengah, yang berlokasi di *tenda wawo* di sebelah kanan. *Sa'o pu'u* dan *sa'o mére* pada umumnya berfungsi juga sebagai rumah tinggal. Namun, sebuah *sa'o mére* dalam perkembangan mutakhir, bisa dianggap oleh para anggotanya sebagai sebuah *sa'o pu'u* juga karena telah terjadi multiplikasi atau penggandaan para penghuninya.

Tingkat kedua adalah *kuwu basa*.⁵⁰Jenis rumah ini adalah rumah tinggal yang berlokasi di kampong tapi tidak merepresentasi leluhur utama. Pada dasarnya, *kuwu basa* dibangun sebagai akibat dari penggandaan atau proliferasi⁵¹ para anggota *sa'o pu'u*, dan yang disimbolisasi dengan penggandaan palungan tempat makanan babi (*bagi kana wawi*). Penggandaan itu terjadi karena bertambah banyaknya anak lelaki, tetapi juga untuk menghindari kemungkinan konflik antara para putera, dan juga karena keinginan para

⁵⁰ *Kuwu* adalah pondok yang dibangun di pantai oleh seseorang untuk memasak garam (*ambu si'e*). *Basa* adalah juga sebuah pondok untuk melindungi perahu yang sedang didaratkan di pinggir pantai.

⁵¹ Istilah proliferasi digunakan disini sebagai sinonim dari kata fragmentasi atau divisi (*Bagi, penggandaan* atau *perbanyakkan, pembagian*).

putera itu sendiri. Rumah tinggal (*sa'o ndi'i*) itu pun bisa terjadi karena ada para lelaki dari luar yang menikah dan tak bisa membayar belis (*ngawu*). Mereka itu terpaksa menetap di rumah isteri dan dikenal dalam bahasa Keo dengan istilah *piso moke kanda manu*,⁵² serta membentuk *kuwu basa*.

Tingkatan ketiga adalah *kéka doka*, yaitu tempat tinggal yang dibangun di luar kampung oleh suatu keluarga batih untuk mendukung kegiatan harian mereka sebagai petani atau peternak. Pada zaman modern, tempat hunian di luar kampung itu bisa saja lebih baik mutunya dan lebih besar ukurannya dibandingkan dengan rumah besar atau *sa'o mere* dan *kuwu basa*. Namun rumah itu tetap saja dinamakan *kéka doka*.

Asal muasal dan keanggotaan dalam rumah besar (*sa'o mére*)

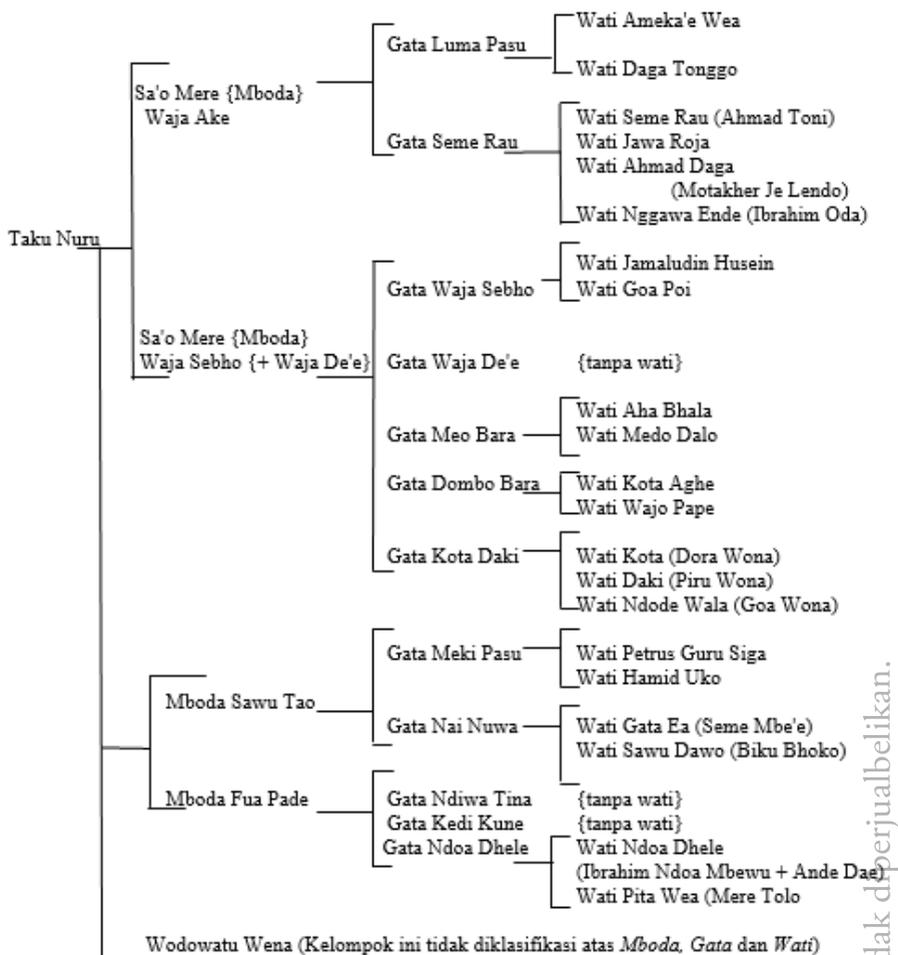
Setelah mengidentifikasi berbagai tingkatan rumah orang Keo, baiklah kita dalam juga asal muasal dan keanggotaannya. Sebagai bahan perbandingan baiklah disimak struktur kampung Worowatu sebagai contoh, dimana ada 2 (dua) rumah besar (*sa'o mére*) dan sekaligus *sa'o pu'u*. Para anggota kedua rumah itu mengklaim asal muasal mereka dari

⁵² *Piso* berarti pisau. *Moke* berarti tuak. *Kanda manu* adalah keranjang yang dipakai untuk menyimpan anak ayam pada malam hari. Metafor ini menyiratkan suatu konsep tentang kewajiban bersinambung dari seorang pengambil isteri (yaitu seseorang lelaki yang menikah tanpa membayar belis) untuk memberi kepada pihak pemberi isteri tuak dan ayam. Dengan kata lain, selama peralatan kerja *piso moke* dan *kanda manu* dikontrol atau diatur oleh Pihak Pemberi Isteri (embu mame atau Wife-Giving Group yang disingkat WGG), pendapatan yang dihasilkan oleh para pengambil isteri –harus diberikan kepada dan dikontrol oleh WGG.

leluhur 'Embu Taku Nuru dan isterinya Embu Tonga yang kemudian menurunkan Rumah besar atau *Sa'o Mére Waja 'Ake* (putera tertua) dan *Sa'o Mére Waja Sébho* (putera kedua). Rumah besar dari adiknya itu mencakup pula saudari yang tertua yaitu *Waja De'e*. Organisasi sosial kampung Worowatu itu disimbolissi dengan keranjang-keranjang sebagaimana dilukiskan dalam gambar 12: skema organisasi kampung Worowatu dengan simbol keranjang

Dari kedua *sa'o pu'u* telah terjadi penggandaan para anggotanya dalam beberapa *sa'o ndi'i*, yang disimbolkan dengan multiplikasi *kana wawi*. Bila digunakan metafor keranjang maka kedua bersaudara itu dipandang berhak menguasai keranjang besar (*mboda*).

Gambar 12: Skema Organisasi Kampung Worowatu dengan simbol keranjang



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dari Tudiwado, kelompok Fua Pade dipandu oleh Benyamin Siga (Embu Ndua Tolo), menyusul Matias Ndiwa (Embu Ndiwa Tina) dan Leo Biku (Embu Kedi Kune) dan Ndoa Dhele dan Gago Dhele membawa *ndou* mereka ke Sao Embu Tegu Uta. Dari Embu Tegu Uta dihantar ke Sao Mere Waja Ake. Sedangkan Sawu Tao disatukan dalam *tenga* (kayu palang penghubung antara kedua *Deke*) dengan Sao Mere Waja Sebho.

Misalnya, para anggota *sa'o mere* Waja 'Ake (lelaki tertua) memiliki dua keranjang menengah (*gata*) dari 'Embu Luma Pasu ada *gata* Seme Rau. Gata Luma Pasu terdiri dari dua *wati* yaitu dari wati Amekae Wea dan Daga Tonggo; sedangkan Gata Seme Rau terdiri dari 4 (empat) *wati* yakni Ahmad Toni, Jawa Roja, Mokhtaher Je Lendo dan Ibrahim Oda. Lima dari keenam *wati*, mengklaim bahwa mereka semua adalah keturunan Embu Taku Nuru. *Wati* yang keenam, Ibrahim Oda, adalah keturunan dari leluhur Muslim yang merupakan keturunan pendatang yang merupakan perintis Islam di Maundai yaitu Embu Nggawa Ende.

Sao Mere kedua adalah Sao Mere Waja Sébho (putera kedua), yang beranggotakan para keturunan Embu Waja Sebho, dan keturunan saudaranya Embu Waja De'e, dan tiga kelompok keturunan dari *Embu* Meo Bara, Dombo Bara dan Kota Daki. Sao Mere ini memiliki 5 (lima) *gata* yang dibagi atas 9 (sembilan) *wati*: Jamaludin Husein, Goa Poi, 'Aha Bhala, Medo Dalo, Kota 'Aghe, Wajo Pape, Kota Daki dan Nnode Wala. Gata Waja De'e tidak memiliki *wati*.

Di samping kedua Sao Mere itu, di kampung Worowatu pun terdapat 2 (dua) kelompok lain yang setara tingkatnya dengan keranjang besar (*mboda*), yaitu Mboda Sawu Tao dan Mboda Fua Pade. Sementara itu, ada kelompok yang tak diklasifikasi sebagai *mboda* yaitu Wodowatu Wena. Kelompok ini tak memiliki relasi sebagai keturunan dari leluhur orang Worowatu. Mereka itu sesungguhnya adalah keturunan dari para pengungsi perang (*ata ta ndii ipi mera kemo*) dari suku Ndai. Karena kelompok pendatang atau migran ini tak berafiliasi pada *gata* atau *wati*, maka waktu ada ritual dan upacara kontribusi atau *ndou mapi* mereka untuk seluruh kampung harus ditempatkan di atas batu datar yang disebut *watu mbéna séa*. Dengan mengamati demografi dan konstelasi rumah yang ada di kaampung Worowatu pada tahun 2018, ada 10 (sepuluh) rumah tinggal yang ada di kampung itu, 10 (sepuluh) di kampung Tudiwado dan 7 keluarga Muslim di kampung Ma'undai.

Di kampung 'Udi, ada 2 (dua) *Sa'o Mere* yaitu *Doka Ora* dan *'Udu Wawo*, yang berfungsi sebagai *sa'o pu'u*, yang mencakupi 15 (limabelas) rumah tinggal (*sa'o ndi'i*) sebagaimana nampak dalam gambar 14: skema organisasi kampung 'Udi. *Sa'o Mére Doka Ora* sebagai *sa'o pu'u* dan kebanyakan anggotanya mengakui asalnya dari 'Embu Rangga 'Ame Ari, kecuali orang luar yang telah diinkorporasi ke dalamnya. Namun demikian, *Sa'o Mere 'Udu Wawo* dipandang sebagai rumah turunan (*sa'o mere ta dhodho*) karena 'Embu Ndiki 'Ari, saudari tertua dari Rangga Ame Ari dan keturunannya berasal (*poro* atau *dhodho*) dari *Sa'o Mere Doka*

Ora. Ketika Embu Ndiki menikah dengan Embu Ndapa Ranga dari Daja, kampung tetangga, ia tidak berpindah ke rumah suaminya (*nuka sa'o*) tetapi tetap tinggal di kampung 'Udi. Suaminya itu malahan dinobatkan sebagai anggota rumah baru berdasarkan hubungan perkawinan dan hubungan persaudaraan darah (*tau tu'a ka'e*, *'éja 'ari*). Karena itu, monumen budaya tiang korban (*péo*) di kampung Udi dimiliki secara bersama oleh kedua *Sa'o Mére*. Cabang sebelah Timur (*péo nda'a mena*) dipandang sebagai milik keturunan Ranga 'Ame 'Ari, sedangkan cabang barat (*péo nda'a rade*) dimiliki oleh keturunan Ndiki 'Ari.

Gambar 13: Keranjang (*wati*, *gata* dan *mboda*): simbol organisasi sosial



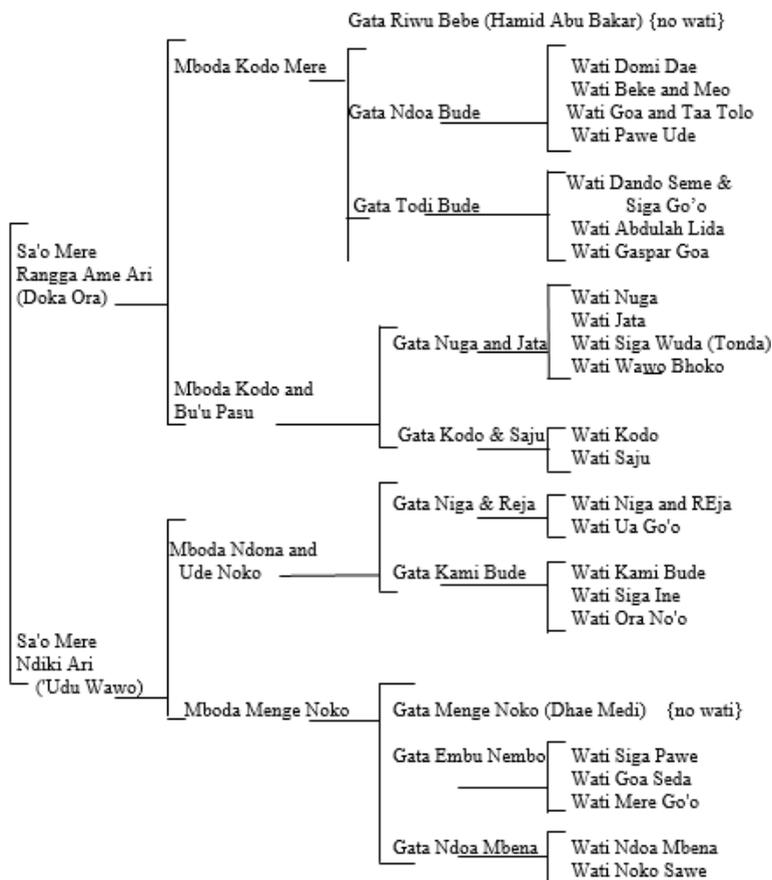
Buku ini tidak diperjualbelikan.

Berhubungan dengan keanggotaan dalam rumah di kampung Udi, tak ada kepastian mengenai adanya kelompok migran sebagaimana halnya di Worowatu. Hampir semua penghuni kampung 'Udi yakin bahwa mereka adalah keturunan dari dua bersaudara itu (Rangga 'Ame 'Ari dan saudaranya Ndiki 'Ari), yang terbagi lagi menjadi 2 (dua) kelompok utama. *Sa'o Mére* Rangga 'Ame 'Ari dibagi atas Mboda Kodo Mére dan Mboda Kodo-Bu'u Pasu. Mboda Kodo Mére dibagi atas 3 (tiga) *gata* yaitu *gata* of Riwu Bebe, Ndoa Bude dan Todi Bude, dimana *gata* Riwu Bebe tak memiliki *wati*; kedua *gata* lain dibagi jadi 7 (tujuh) *wati*. *Gata* Ndoa Bude terdiri atas *wati* Domi Dae, Beke-Meo, Goa-Taa Tolo dan Pawe 'Ude. *Gata* Todi Bude terdiri atas *wati* Dando Seme, Abdullah Lida dan Eo Wuda. *Mboda* kedua (Kodo-Bu'u Pasu) dibagi atas 2 (dua) *gata*: *Gata* Nuga – *Jata* yang terdiri atas 4 (empat) *wati*: Nuga, *Jata*, Siga Wuda dan Wawo Bhoko, sedangkan *Gata* Kodo-Saju terdiri atas 2 (dua) *wati*: Kodo dan Saju.

Sa'o mére Ndiki 'Ari, yang juga dikenal dengan sebutan 'Udu Wawo dibagi atas 2 (dua) *mboda*. Pertama adalah Mboda Ndona dan 'Ude Noko; kedua adalah Mboda Menge Noko. Secara lebih rinci, *Mboda* Ndona dan 'Ude Noko dibagi atas 2 (dua) *gata*: *Gata* Niga – Reja dengan *wati* Ua Go'o dan *Gata* Kami Bude dengan 3 (tiga) *wati*: Kami Bude, Siga Ine dan Ora No'o. *Mboda* Menge Noko dibagi juga atas 3 (tiga) *gata*: Dhae Medi, Embu Nembo dan Ndoa Mbena. *Gata* Dhae Medi tak punya *wati*, tetapi *gata* Embu Nembo dibagi lagi atas 3 (tiga) *wati*: Siga Pawe, Goa Seda dan Mere Go'o. Sedangkan *Gata* Ndoa Mbena dibagi lagi atas *wati* Ndoa Mbena dan *wati* Noko

Sawe. Gambar 14 melukiskan organisasi sosial kampung 'Udi berdasarkan simbol keranjang.

Gambar 14: Organisasi Kampung 'Udi berdasarkan simbol keranjang



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Harta dan pengelolaan tanah oleh berbagai Penghuni Rumah

Isu presedensi sangat dominan di antara orang Keo berdasarkan berbagai dikotomi antara tua dan muda, orang asli dan pendatang, keturunan isteri pertama dan isteri kedua, pihak pemberi isteri (*embu mame*) dan pengambil isteri (*ana weta*). Namun hal itu sama sekali bukan yang paling menentukan dalam pengelolaan harta kekayaan keluarga, termasuk tanah suku. Merujuk pada besar kecilnya pembayaran pajak tahunan dan luasnya tanah suku yang dikelola oleh berbagai individu dan keluarga di sebuah *desa* di wilayah Keo, misalnya 'Udi Worowatu (sejak 1998/1999 hingga 2018/2019), dapat disimpulkan bahwa mereka yang adalah anggota Sao Mere dan keturunan leluhur utama serta digelar *'ine tana 'ame watu*, tidak dengan sendirinya memiliki atau mengelola tanah adat yang paling luas.

Data pajak dari desa 'Udi Worowatu menunjukkan bahwa di kampung Worowatu, para anggota kelompok *'ine tana 'ame watu* pada tahun 1998/1999 hanya mengelola 30 (tiga puluh) bidang tanah dan membayar pajak sebesar Rp. 47 066 per tahun. Total jumlah bidang tanah dan luasnya serta besarnya pajak ini lebih kecil dibandingkan dengan yang dibayar oleh para anggota kelompok pendatang (migran) dan para anggota keturunan leluhur Waja Sebho. Pada waktu yang sama, para anggota Sao Mere Waja Sebho menguasai dan mengelola 54 (lima puluh empat) bidang tanah dan membayar pajak sebesar Rp. 81.537, - Sedangkan kelompok pendatang (migran) dari Wodowatu Wena mengelola 43

(empat puluh tiga) bidang tanah dan membayar pajak tahunan sebesar Rp. 49.275, - Bahkan keturunan dari anak perempuan Waja De'e (Hubertus Bu'u) mengelola sebelas bidang tanah dengan besarnya pajak Rp.20.969, - dibandingkan dengan 'Ameka'e Wea, yang adalah *'ine tana 'ame watu* yang secara individual mengelola hanya 10 (sepuluh) bidang tanah dan besarnya pajak Rp. 30.710, - per tahun.

Data yang hampir sama juga menggambarkan bahwa beberapa kelompok di kampung Udi dan Bedo serta kampung-kampung lain di wilayah Keo mengelola tanah adat dan membayar pajak secara bervariasi, meski secara politis dan mitis mereka pun berstatus lebih dari *ine tana ame watu*. Realitas sosial dan ekonomi itu membuktikan bahwa kekuasaan dan otoritas dari *'ine tana 'ame watu* di kalangan masyarakat Keo itu lebih nyata dirasakan dan dialami dalam ranah ritual dan sosial daripada ranah ekonomi.

Jejaring Perkawinan antara para anggota Rumah

Perkawinan paling ideal di antara masyarakat Keo adalah perkawinan yang terjadi antara seorang pemuda dari kelompok Rumah Pengambil Isteri (*ana weta*) dengan seorang gadis dari kelompok Rumah Pemberi Isteri (*Embu Mame*). Umumnya, perkawinan ideal itu hendaknya terjadi antara laki dan wanita dari rumah yang berbeda, baik dari kampung yang sama maupun dari kampung lain.

Misalnya, *Sa'o Mére* pertama di kampung 'Udi lasimnya dipandang sebagai rumah leluhur lelaki ('Embu Ranga 'Ame

'Ari). Rumah ini berfungsi sebagai Rumah Pemberi Isteri (*Embu Mame*) untuk kelompok *Doka Ora*, dari mana leluhur perempuan di kampung itu berasal. *Sa'o Mere* kedua adalah *Sa'o Mere 'Udu Wawo*, yang lasim dipandang sebagai rumah keturunan leluhur puteri Ndiki 'Ari dan berfungsi sebagai Rumah Pengambil Isteri (*'ana weta*). Di kampung Worowatu, *Sa'o Mere* pertama adalah *Sao Waja Ake* yang berfungsi sebagai Rumah Pemberi Isteri (*'embu mame*); sedangkan *Sa'o Mere* kedua adalah *Sa'o Waja Sebho*, keturunan lelaki termuda yang diinkorporasi dengan keturunan saudaranya Waja De'e, dan sekaligus berperan sebagai Rumah Pengambil Isteri (*'ana weta*).

Kendati kedua rumah itu berstatus 'rumah besar' (*Sa'o Mere*), masing-masing tetap berbeda dalam maknanya sebagai 'sumber' dan 'asal' atau dalam terminologi antropologis disebut 'progenitor' dan 'progeny'. Ada 3 (tiga) istilah yang digunakan di Keo berhubungan dengan 'usul asal'. Pertama, adalah 'turun' (*dhodho*), yang berarti 'bergerak turun dari' atau 'berasal'. Istilah kedua adalah *poro* yang berarti 'melompat dari tempat tinggi', 'berasal dari'. Ketiga adalah *do*, yang berarti 'membawa turun, menurunkan'. Semua istilah ini dipakai secara bergantian dan kadang-kadang dalam bentuk pasangan seperti *poro do* yang menyiratkan arti 'keluar', 'berasal' dan 'turun' dari rumah tertentu. Para wanita setelah menikah dengan lelaki dari rumah tertentu, mereka harus keluar dari rumah asal (*poro do*).

Mengenai perkawinan di Keo telah terjadi suatu perkembangan luar biasa. Banyak perkawinan yang

meninggalkan pola perkawinan ideal menurut adat (*Mada Donggo, mada ana koo mame*), karena telah terjadi banyak kasus perkawinan berdasarkan pilihan bebas (*nia mina taga masa*). Suatu pengecualian telah terjadi di Kampung Worowatu dan beberapa kampung lain yang tentu menggugat pola ideal perkawinan adat. Misalnya, pada masa lalu ada sekelompok migran atau pendatang sebagai pelarian perang dari suku Ndai, yang dikenal dewasa ini dengan nama *Wodowatu Wena*, yang diterima dan dilindungi oleh orang Worowatu. Menurut perjanjian adat, kelompok migran (pendatang) ini harus menyiapkan perempuan sebagai calon-calon isteri dari para penduduk asli dan pelindung.⁵³

Ideologi *Sa'o Mére* digunakan juga oleh orang Keo umumnya untuk merancang perkawinan sebagai suatu alat penjaga keberlanjutan suatu konstelasi rumah-rumah (kampung) dan meneguhkan relasi antara beberapa kelompok rumah dalam kampung. Searah dengan pernyataan antropolog Hocart, bahwa 'kelompok-kelompok rumah' melalui institusi perkawinan saling berbagi dan menyalurkan kehidupan, berkompetisi, saling menyumbang dan berbagi, dan berbuat satu sama lain demi mencapai kesejahteraan (Hocart 1936: 290).

Filosofi di balik ideologi ini adalah bahwa orang Kéo, sebagaimana orang Flores dan Timor serta orang Indonesia Timur lainnya, meyakini bahwa suatu kampung (*nua*) adalah

⁵³ Dalam perjanjian *adat* istilah untuk melukiskan situasi ini adalah '*ana ta miu dhadhi tau fai kami*, yang berarti 'anak-anak gadismu hendaknya menjadi isteri kami'.

‘suatu konstelasi rumah-rumah tradisional yang dibangun di atas dasar seseorang atau sekelompok leluhur perdana dalam hubungannya dengan tanah ulayat (*tana*), pemukiman (*nua 'oda*), hukum perkawinan dan ritual (*nggua*). *Sa'o pu'u* dan *sa'o mére* tertentu dapat berkembang atau diperganda secara terus menerus, yang disimbolkan dengan multiplikasi atau penggandaan palungan tempat makanan babi (*bagi kana wawi*). *Sa'o pu'u* dan *sa'o mere* yang lain bisa saja punah atau menghilang dan membutuhkan tindak rekrutmen khusus dan adopsi atau pengangkatan anak untuk menjamin kelanggengan nama sebuah rumah lewat nama seorang leluhur lelaki. Dalam situasi seperti ini, pelembagaan '*ana mera* atau *ana ndi'i*, *ana ghawe* atau *ana pendo* menjadi sangat penting untuk menjamin kelangsungan kepemimpinan dalam sebuah rumah.

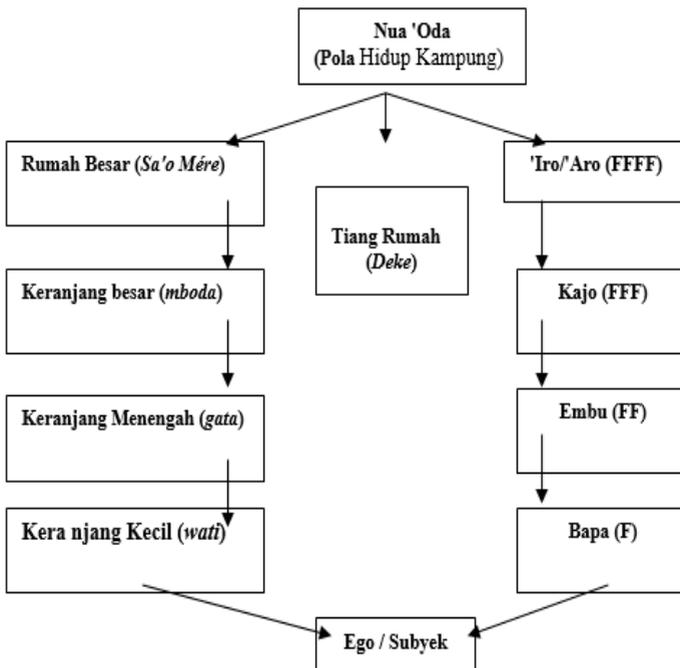
Tiang Rumah (*Deke*) dan Isu Presedensi

Prof James J. Fox menjelaskan bahwa konsep presedensi adalah satu cara mengamati dan menganalisis perbedaan atau pemeringkatan status sosial yang dilakukan oleh suatu masyarakat, termasuk Keo. Ada 4 (empat) instrumen utama yang dipakai untuk membedakan tingkat presedensi itu menurut Fox. Pertama, distingsi antara saudara kakak dan adik (Kéo: *ka'e* / '*ari*); Kedua, distingsi antara kelompok pemberi isteri dan pengambil isteri ('*embu mame* dan '*ana weta*); Ketiga, distingsi antara pangkal, dasar, sumber dan ujung (*pu'u bheto* dan *todo*); Keempat, distingsi antara kelompok asli dan kelompok pendatang ('*ana tana* dan '*ata démba mai*). Semua itu didaraskan dalam berbagai dongeng atau mitos asal usul suku, atau dalam *bhea* (silsilah keturunan) dimana berbagai

suku bersatu dan membentuk satu tatanan yang terpusat dan bersatu antara berbagai kelompok yang ada (Fox 1999: 28-29).

Di bawah keempat kategori itu, masyarakat Kéo nampaknya juga mengembangkan konsep presidensi mereka dengan merujuk pula pada sejarah suku yang terlibat dalam peperangan ataupun dalam perjanjian damai dan dalam perkawinan serta aliansi politik. Diagram berikut (gambar 15) menggambarkan organisasi sosial masyarakat Keo.

Gambar 15: Organisasi Sosial Kampung di Keo



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Keterangan: Kebanyakan Rumah Besar (*Sa'o Mére*) berfungsi sebagai rumah asal (*sa'o pu'u*). Namun, semua *Sa'o Mére* dapat berfungsi sebagai rumah tinggal (*sa'o ndi'i*). Di beberapa kampung (*nua*), *Sa'o Mére* juga menghadirkan tiang rumah (*deke*) dari rumah adat (*sa'o enda* atau *sa'o jara*), menghadirkan keranjang besar (*mboda*). Sedangkan pada lajur kana nada kode F sebagai singkatan dari Father (bahasa Inggris) yang berarti Bapak dan secara meningkat atau menanjak naik menjadi Kakek (Father`s Father) dan Moyang (FFF) dan seterusnya.

Observasi dan partisipasi kami dalam beberapa ritual *pala* di beberapa kampung dalam masyarakat Keo ('Udi Desember 1960, Pala Daja 1992 dan Pala Sawu 2002) telah memperkaya pemahaman kami mengenai isu presedensi yang dianut oleh masyarakat Keo umumnya. Biasanya, setelah kerbau-kerbau korban itu disembelih, kaum lelaki sibuk memotong dan memasak dagingnya. Pemimpin kampung (*mosa daki*) akan mengumumkan dari tengah kampung agar kaum wanita memasak nasi dan jagung untuk dikumpulkan (*ndou mapi*) sesuai dengan kewajiban sumbangan berdasarkan keranjang masing-masing rumah (*wati gata*). Pada senja hari, ketika tiba saatnya untuk perjamuan raya (*nado mére*), kaum wanita menghantar *ndou mapi* mereka dalam *wati, gata* dan *mboda* ke tengah kampung dekat *peo*. Pertanyaanku waktu itu muncul: mengapa mereka tidak membawa kontribusi yang sama banyak? Pertanyaanku terjawab setelah saya mulai menelitinya dari perspektif presedensi dalam kaitannya dengan posisi masing-masing sebagai pemangku atau pendukung tiang rumah (*deke*).

Gambar 15 di atas menunjukkan bahwa struktur organisasi dan klasifikasi unit sosial di kampung dan desa-desa umumnya dibuat atas dasar 3 (tiga) kriteria berikut: (a). Berdasarkan tiang rumah (*deke*) dari sebuah rumah adat (*sa'o nggua*); (b). Berdasarkan banyaknya atau besarnya sumbangan (*ndou mapi*) menggunakan takaran keranjang adat yang dibuat dari daun lontar yang disebut *mboda*, *gata* dan *wati*; (c). Berdasarkan generasi leluhur, mulai dari tingkatan yang tertinggi leluhur hingga yang terendah yaitu level EGO, yang dalam bahasa Keo disebut *pi* (atau *lapis*), seperti 'Iro / 'Aro (FFFF), *Kajo* (FFF), 'Embu (FF) dan *Bapa* (F).

Di kampung 'Udi ada 4 (empat) *deke* pada setiap rumah adat (*sa'o enda* atau *sa'o jara*). Tiang atau *deke* ini senantiasa merujuk pada peran dan perwujudan arwah leluhur dan para anggota rumah. Namun, setiap pasangan tiang rumah adat menghadirkan satu rumah besar (*Sa'o Mére*). Kedua tiang depan (*deke nia*) merepresentasi *Sa'o Mére doka ora*. Tiang (*deke*) ini dikelola oleh keturunan kelompok pemberi isteri ('*embu mame*).

Tiang depan sebelah timur (*deke nia dera singga*) diperuntukkan bagi keturunan isteri pertama. Kontribusi sosial mereka (*ndou mapi*) ditakar dengan keranjang besar (*mboda*). Di Udi, peran ini ditangani oleh kakek dari Hamid Abu Bakar, yang adalah Imam mesjid Ma'undai (hingga 1997). Tiang depan bagian barat (*deke nia dera mese*) diperuntukkan bagi keturunan dari leluhur isteri kedua. Mereka adalah Nuga Tolo, yang posisinya diwariskan kepada Yohanes Amekae, dan Jata

So'o yang posisinya diwariskan kepada puteranya Ibrahim Ndoa De'e.

Sebaliknya, kedua tiang belakang (*deke dudu*) diasosiasikan dengan *Sa'o Mere 'udu wawo*, keturunan dari Kelompok Pengambil Isteri (*'ana weta*). Tiang belakang sebelah timur (*deke dudu mena*) dihubungkan dengan keturunan kedua saudara tua yaitu Embu Ndonga Noko dan Ude Noko yang posisinya diwariskan kepada bapak Niga dan Reja Go`o. Tiang belakang barat (*deke dudu rade*) dihubungkan dengan keturunan 'Embu Mbenge Noko, yang posisinya diwariskan kepada bapak Dhae Medi. Struktur ini menyiratkan bahwa kaum muslim dari kampung Ma'undai seperti Hamid Abu Bakar dan Ibrahim Ndoa De'e, memiliki posisi yang lebih tinggi dan memegang atau mengelola 'keranjang besar (*mboda*), anggota lain mengelola keranjang kecil (*wati*), dan keranjang menengah (*gata*). Akhirnya, *gata* harus disatukan dalam *mboda*.

Di berbagai kawasan Keo ada beberapa variasi istilah yang digunakan untuk menjelaskan berbagai tingkatan unit sosial. Jikalau masyarakat 'Udi Worowatu menggunakan metafor keranjang (*wati*, *gata* dan *mboda*), beberapa kampung tetangga, baik di timur maupun di barat, menggunakan metafora lain. Di kampung Romba, yang dikenal dengan '*Udu Mbuju 'Eko Lomba*, digunakan metafor sumbangan seekor babi (*'éko wawi*) untuk ritual komunal yang sama dengan *gata*; dan bagian rumah yang disebut *bhisu*, yang sama dengan *mboda*. Unit sosial paling besar dinamakan *bhondo* atau *ponu* yang sama dengan sub klan (*idi eo* atau *ngapi*).

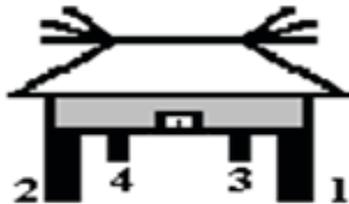
Organisasi kampung Romba secara sepintas dapat digambarkan dalam 3 (tiga) *bhisu*. Pertama, bagian barat (*bhisu rade*), yang terdiri atas beberapa ekor babi (*'eko wawi*) yang disumbangkan oleh para penguasa rumah: Ndu'a Kedi, Bone Nanga, Nuwa Oka dan Mathias Dula. Kedua, bagian utara (*bhisu rede*), terdiri dari 8 (delapan) *'eko wawi* yang disiapkan oleh para penguasa rumah: Wuda Medi dan lain-lain. Ketiga, bagian timur (*bhisu mena*), terdiri dari 12 (duabelas) ekor karena merupakan gabungan dari para penghuni kampung Bero dan Pau.

Kampung Wajo, dengan konfederasinya kampung Mbae, Nuamuri dan Ma'unori, menggunakan istilah lain untuk keranjang. Masyarakat Wajo yakin bahwa kendatipun di kampung itu ada banyak rumah tinggal, semuanya adalah keturunan dari leluhur yang bersaudara yaitu Koja dan Rawa, yang berasal dari gunung Koto. Keduanya turun ke Wajo, dan menetap serta berkembang biak disana, namun terbagi atas beberapa unit kecil yang disebut *bhisu* atau *manga*. Ada 6 (enam) *bhisu* yang dicatat dari kampung Wajo. Dua di antaranya masih menggunakan nama Koto sebagai tempat asal muasalnya; sedangkan 4 (empat) yang lain merujuk pada nama leluhur mereka. Yang pertama adalah bagian timur dari gunung Koto (*Koto Bhisu Mena*). Termasuk dalamnya adalah rumah besar (*dando mére*) dari kampung Mbae dan Nuamuri di Ma'unori. Yang kedua adalah bagian barat dari gunung Koto (*Koto bhisu rade*). Termasuk dalamnya adalah *Sa'o Mére* di Wajo dan kelompok Sina Jai dari Mbae dan Nuamuri. Yang ketiga dan keempat adalah Jemu Dhedhe bagian atas (*Bhisu*

Jemu Dhédhe Wawo) dan Jemu Dhedhe bagian bawah (Jemu Dhedhe Wena). Yang kelima adalah Bhisu 'Embu Mbani. Dan yang terakhir adalah Bhisu 'Embu Lau. Satu hal yang patut dicatat ialah bahwa di kampung Wajo tak ada tingkat unit sosial yang lebih rendah setingkat *gata* dan *wati* sebagaimana di 'Udi Worowatu, atau *bhisu* dan *'éko wawi* seperti di kampung Romba (FGD di Kampung Wajo pada tanggal 5 April 2018).

Dari organisasi dan pelaksanaan berbagai hak dan tanggungjawab para anggota rumah itu dapat dipahami bahwa tugas mereka adalah menjaga dan mengelola tiang-tiang atau *deke sa'o enda* atau *sa'o jara*. (Bdk. Gambar 16)

Gambar 16: Tiang-tiang (*deke*) dari Sa'o Jara di kampung 'Udi yang menghadirkan keempat kelompok dalam kampung itu



Keterangan: Tiang rumah (*deke*) 1 dan 2 menghadirkan kelompok pemberi isteri (*embu mame*): *deke* 1 untuk keturunan dari leluhur isteri pertama, dan *deke* 2 untuk keturunan dari leluhur isteri kedua. *Deke* 3 dan 4 diperuntukkan bagi kelompok pengambil isteri (*ana weta*); *deke* 3 untuk keturunan leluhur kakak dan *deke* 4 untuk leluhur keturunan yang adik.

Keempat *deke*, dari *sa`o jara* di Kampung 'Udi itu juga menghadirkan empat kelompok orang dengan rincian 2 kelompok dari keturunan Ranga 'Ame 'Ari dan dua kelompok lain dari keturunan Ndiki 'Ari, yang berasal dari dua *Sa'o Mere*. Keempat kelompok itu membentuk rumah adat (*sa'o nggua*) yang bernama *sa'o enda* atau *sa'o jara*. Rumah ini pun menjadi satu tempat utama dan sentral dimana mereka menambatkan binatang korban mereka (babi) pada *deke* tertentu (Tule 1998a: 78; 1998b: 112-114).

Kaki dari patung kuda (*jara*) pun memiliki makna simbolis. Kaki depan kanan (*deke 'udu papa tenggo*) dikuasai oleh keturunan isteri pertama *embu mame*, dan kaki kiri depan (*deke 'udu jara papa eku*) dikuasai oleh keturunan dari leluhur isteri kedua. Demikian pun, kaki belakang sebelah kanan (*deke 'eko jara papa tenggo*) dikuasai oleh keturunan leluhur kakak *ana weta*, kaki belakang sebelah kiri (*deke 'eko jara papa eku*) diperuntukkan bagi keturunan leluhur yang adik dari *ana weta*.

Tata ruang dan orientasi (muka - belakang, timur - barat, kanan - kiri) dari tiang rumah dan kaki kuda pun menyiratkan suatu konsep presedensi dari seseorang atau pun sekelompok orang: *Embu Mame* atas *Ana Weta*, keturunan isteri pertama atas keturunan isteri kedua, keturunan kakak (*ka`e*) atas keturunan adik (*ari*).

Masih dalam hubungan dengan organisasi sosial berbasis rumah, suatu upacara korban (*pala* yang diobservasi pada tanggal 8 Juli 1991) di kampung Daja dan 'Udi menggambarkan keterlibatan umat Muslim di Kéo. Informan

kami pada tahun 1992, bapak Abdul Gani Sari almarhum dari kampung Daja berusaha berkisah kembali tentang upacara *pala* di kampung Daja, dimana peranan kedua keluarga Muslim sangat sentral. Wakil dari ketiga leluhur ('*Embu Tedu*) dari kampung itu bertugas menyelenggarakan upacara korban itu. Dua keluarga itu adalah Muslim, yaitu Abdul Gani Sari dan Al-Karim Menge. Sedangkan satu yang lain adalah bapak Primus Meo, seorang Katolik.

Upacara *pala* itu dilaksanakan setelah pembangunan sebuah rumah adat di tengah kampung yang dinamakan *basa damba*. Bapak Abdul Gani mewakili leluhur perempuan yang tertua bernama 'Embu Jiwu Rajo. Abdul Gani menjelaskan bahwa kendatipun 'Embu Jiwu Rajo seorang perempuan, tapi dia berhak untuk berbicara karena kemampuan dan kefasihannya. Al-Karim Menge mewakili leluhur lelaki yang bernama 'Embu 'Oja Wada, yang agak pemalu dan tak pandai berbicara. Primus Meo mewakili leluhurnya yang lelaki bernama 'Embu Mbeda Nai. Semua wakil dari ketiga leluhur ini mendaraskan *bh ea* masing-masing, tapi semuanya memiliki tempat asal muasal yang sama yaitu gunung Koto (Kedi Koto).

Kendatipun kedua perwakilan muslim itu berdiam di kampung Muslim di tepi pantai, Daja Ma'u, mereka tetap berperan sebagai pemimpin di rumah adat (*sa'o pu'u*) di kampung Daja Wawo. Abdul Gani adalah pemimpin dari (tujuh) keranjang kecil (*wati*) non-Muslim dan 5 (lima) *wati* Muslim, sedangkan Primus Meo adalah pemimpin untuk 9 (sembilan) *wati* yang terdiri dari 3 (tiga) non-Muslim dan 6 (enam) *wati* Muslim. Berbeda dengan sistem di kampung 'Udi

Worowatu, di kampung Daja tidak memiliki keranjang menengah atau *gata*. Patut dicatat bahwa upacara *pala* di kampung Daja itu dirayakan 2 (dua) hari setelah pesta korban Islam yang bernama ***Idul Adha***. Sebelum upacara *pala* dijalankan, ketiga pemimpin adat itu (*mosa daki*) menyiapkan beberapa hal: mencuci/membersihkan harta warisan suku (*nepe nadu*) yang terdiri atas sebuah periuk belanga dari kuningan (*moko*), parang adat (*topo jawa*) dan satu ikat pinggang dengan tulisan *kalimat syahadat*.

Merujuk kepada struktur sosial berdasarkan tiang-tiang rumah (*deke*) dan keranjang (*wati, gata dan mboda*) itu, satu hal yang patut dicatat adalah aspek dinamikanya. Dinamika atau kapasitas perubahannya sejalan dengan analisis teori dinamika dari pakar sosiologi bernama Firth yang membahas baik komponen struktural dan organisasional—maupun faktor-faktor lain seperti perkembangannya. Secara umum, Firth mengemukakan bahwa

Suatu teori dinamika sosial senantiasa mengemukakan suatu analisis tentang sistem-sistem sosial yang selalu berkembang. Studi itu juga mengkaji berbagai jenis perubahan sosial – yang selalu berulang, struktural, bertahap, dan radikal; juga termasuk investigasi atas berbagai daya atau kekuatan yang menyebabkan terjadinya perubahan sosial (Forth, 1969: 17-32).

Dalam kaitan dengan dinamika struktural, realitas dari berbagai kampung adat di Keo, menunjukkan bahwa

organisasi sosial kampung (*nua*) berdasarkan tiang rumah (*deke*) dan keranjang (*wati-gata* dan *mboda*) yang pada awalnya diterapkan dalam pengumpulan sumbangan material berupa masakan (*ndou mapi*) waktu upacara seputar monumen budaya (*peo*), dewasa ini sudah diterapkan juga pada berbagai aspek kehidupan sosial dan religius modern seperti pembagian beban pembayaran pajak tanah adat (tanah suku), persiapan menyongsong pentahbisan imam Katolik dan perjalanan ibadah haji ke Mekkah (*Haji*), dan berbagai aktivitas sosial modern lainnya.

Kesimpulan

Temuan di kalangan masyarakat Kéo umumnya, khususnya di 'Udi Worowatu, Daja, dan Wajo (di Keo Tengah), Sawu di Keo Barat serta kampung-kampung lainnya, isu presedensi menjadi cukup sentral dalam relasi sosial mereka, sebagaimana tergambar dalam tata urutan tiang-tiang rumah (*deke*) rumah ritual (*sa'o jara*). Orientasi spasial dari tiang rumah menyiratkan rujukan pada isu presedensi individu atau sekelompok orang.

Konstelasi rumah-rumah tradisional dibagi ke dalam beberapa unit sosial seperti (*ngapi* atau *idi eo*), satu keluarga besar di bawah ikatan dengan seorang leluhur lelaki (*'embu* dan *kajo*) dan satu keluarga batih dengan rujukan pada seorang *bapa*. Namun, semua unit sosial ini dirujuk kembali ke tiang-tiang rumah (*deke*) dari sebuah rumah adat, dan rumah yang memiliki nama leluhur (*sa'o nee ngara koo 'embu*).

Selama tendensi dasar dari setiap kelompok masyarakat Keo, baik yang Kristen, Muslim maupun yang berkepercayaan asli adalah menata organisasi sosial mereka berbasis rumah, maka idiologi kekerabatan menjadi sangat penting untuk melanggengkan, menguatkan dan mengabadikan relasi yang diperkuat oleh hukum-hukum adatnya.



Gambar. Sa'o Enda



Gambar. Sa'o Jara

Buku ini tidak diperjualbelikan.

BAB 6

RUMAH SEBAGAI BUKU DAN TEATER

Dalam bab ini akan dibahas tentang rumah (*oikology*)⁵⁴ dalam masyarakat Keo. Secara ringkas akan dibicarakan pula teori dari seorang pakar antropologi Prancis bernama Claude Lévi-Strauss (1908-2009) mengenai masyarakat berbasis rumah (*house-based society*) dan tentang rumah sebagai sebuah ‘buku’ dan ‘teater’. Juga akan dibahas tentang beberapa aspek Rumah Keo secara fisik dan simbolik untuk memperkaya pembahasan terdahulu tentang rumah sebagai elemen dasar yang menggolongkan para anggotanya ke dalam berbagai kelompok sosial menurut tingkatan atau unit, dari tingkatan paling tinggi yang disebut *ngapi* atau *idi éo* (atau *clan*), lalu menyusul *Sa'o Mere* (atau *sub-clan* atau rumah besar), hingga tingkatan paling rendah yang disebut rumah tinggal milik individu (*sa'o ndi'i*).

⁵⁴ *Oikology* adalah satu istilah baru yang saya ciptakan untuk menggambarkan suatu studi tentang rumah (Bhs Yunani: **Oikos** rumah, penghuni rumah). Nampaknya bahwa dalam berbagai publikasi mutakhir, kajian tentang rumah (*oikos*), genealogi atau silsilah (*genos*) dan silsilah tempat (*topos*) atau topogeny adalah cukup sentral di berbagai masyarakat Austronesia. Fox dan rekan-rekannya, yang telah mempublikasi beberapa buku (1993, 1995, 1996a, 1997) berupa studi komparatif tentang masyarakat Austronesia, adalah layak untuk dicatat. Istilah bahasa Yunani **oikos** diusulkan untuk dipakai disini untuk membedakannya dengan istilah yang lebih populer yaitu *ecology* (studi lingkungan). Selanjutnya saya menggunakan istilah *oikology* dalam artian tersebut; sedangkan istilah *oikogeny* merujuk pada orang-orang dari keturunan rumah asal.

Masyarakat Berbasis Rumah Menurut Lévi-Strauss

Lévi-Strauss pernah mencatat bahwa antropolog Amerika Kroeber (1876-1960) pernah bingung ketika menjelaskan tentang siapa orang Yurok sebagai penduduk asli Amerika yang tinggal di barat laut California dekat Sungai Klamath dan Pantai Pasifik. Entahkah mereka itu sebagai suatu ‘suku’, atau ‘klan’, atau ‘komunitas pedesaan’. Kroeber sama sekali tak memiliki konsep tentang ‘masyarakat berbasis rumah’. Lévi-Strauss lalu menganjurkan bahwa suatu realitas positif yang menyatukan berbagai masyarakat seperti Yurok dan Kwakiutl di Barat Laut pantai Amerika Utara serta masyarakat lainnya di Eropa, Jepang, Philippina, Indonesia, Melanesia dan Polynesia, adalah cara dimana rumah dipandang sebagai fokus organisasi kekerabatan. Dalam kata-kata Lévi-Strauss sendiri dikatakannya bahwa

Rumah sebagai satu unit korporasi memiliki kekayaan material dan immaterial, yang melestarikan dirinya melalui pewarisan nama, harta dan gelar pada keturunannya, baik yang real maupun imajinatif, dan dipandang sah selama kesinambungan ini dapat mengungkapkan diri dalam bahasa kekerabatan darah dan perkawinan, serta terkadang kedua-duanya (Lévi-Strauss 1983: 174; 1987: 152t, 156).

Sejak itu, konsep tentang ‘masyarakat berbasis rumah’ mulai menginspirasi banyak antropolog untuk secara intensif membuat banyak riset di berbagai masyarakat dan melakukan

uji validitas konsep umum itu.⁵⁵ Lebih mutakhir, studi baru dan lebih detail mengenai etnografi Asia Tenggara telah memperkaya pengetahuan kita bukan saja tentang makna rumah sebagai simbol, tetapi juga peran vitalnya dalam struktur kekerabatan di kawasan ini (Clamagirand 1975; 1980; Forth 1981; Izikowitz and Sørensen 1982; McKinnon and Wanat 1983; Traube 1986). Dari berbagai studi seperti itu, Waterson menyimpulkan bahwa di berbagai masyarakat, orang telah mengembangkan suatu ideologi kekerabatan dimana rumah secara konsisten muncul sebagai fokus utama kepedulian. Bahkan ingatan akan aliansi antarrumah menjadi lebih dominan dari silsilah aktual di balik itu semua. Misalnya, orang Sa'dan (Toraja) mempunyai sistem kekerabatan, yang keturunannya dilacak dan diperhitungkan baik dari pihak mama maupun bapa. Namun, mereka pun melacak keturunan mereka dari sejumlah rumah asal (*tongkonan*). Keterkaitan antara orang-orang dari *tongkonan* yang sama disebut 'saudara-saudari dalam *tongkonan*' (Waterson 1991: 163).

⁵⁵ Untuk kajian selanjutnya mengenai rumah dapat dibaca juga Forth (1991a), Therik (1995), Vischer (1992). Mendahului semua publikasi ini, adalah sebuah studi klasik oleh Clark Cunningham' (1964) yang menginspirasi konsep Lévi-Strauss mengenai masyarakat berbasis rumah. Studinya yang berjudul 'Order in the Atoni House', menurut Prof. Fox (1993, 1999) menggerakkan banyak studi yang sama di Indonesia Timur dan umumnya di seluruh kawasan berbahasa Austronesian. Lebih jauh dari kajian tentang simbolisme arsitektur, Cunningham menempatkan rumah sebagai pusat analisis tentang organisasi sosial dengan argumentasi bahwa rumah (*ume*) adalah unit tempat tinggal, ekonomis dan ritual pada masyarakat Atoni di Timor (Cunningham 1964: 35).

Rumah Sebagai Buku dan Teater

Para pembaca tentu memahami konsep umum tentang buku sebagai suatu karya tulis atau komposisi seperti novel, kamus, ensiklopedi dan teks lainnya yang menyiapkan bagi publik seperangkat pengetahuan mengenai suatu hal. Beberapa antropolog dalam artian metaforis juga memahami rumah sebagai buku. Mereka berargumentasi bahwa bersama dengan berbagai bangunan lainnya yang berhubungan dengan rumah (seperti lumbung, kuburan, perahu, dll), rumah selalu menggambarkan dan menampilkan informasi tentang pandangan hidup, kodrat dan tata sosial masyarakat melalui tata letak, struktur, dan hiasannya.

Schulte Nordholt (1971: 432), dalam tulisannya mengenai orang Atoni di Timor, mengungkapkan tentang relasi antara rumah dan alam dunia dalam artian literer. Ketika suatu masyarakat kekurangan bentuk tertulis mengenai bahasanya, rumah tempat diam dan tempat pertemuan menjadi sebuah buku dimana terekam semua tata aturan alam dunia mereka. Bagi mereka, rumah adalah simbol mikrokosmos dan serentak merupakan refleksi dan perwujudan alam pikiran mereka. Beberapa tahun kemudian, dalam analisisnya mengenai rumah suku Berber di Afrika Utara, Bourdieu pun menggunakan gambaran yang sama tentang rumah sebagai sebuah buku, dari mana para anggotanya belajar tentang visi mereka tentang alam dunia (1977; 1990: 271-283).

Prof. James Fox lebih jauh dari itu, juga memandang rumah pada umumnya dan rumah masyarakat Austronesia

khususnya sebagai teater dari kebudayaan tertentu. Misalnya dari Pulau Roti, ditandaskannya bahwa rumah adat bisa dipandang sebagai ‘istana kenangan’ atau ‘*memory palace*’ atau suatu refleksi atau pantulan dan perwujudan pikiran manusia dan masyarakat yang terungkap melalui tiang, balok, kayu palang dan bahkan tata ruang serta semua sub-divisinya dan batas-batas demarkasi internal. Namun, rumah Rote juga secara metaforis dipandang sebagai sebuah teater atau lokus/tempat diselenggarakan upacara. Di atas pentas teater inilah para anggotanya diwajibkan untuk mengenang kembali silsilah dan kehadiran leluhur mereka (Fox 1993: 141-142).

Rumah Kéo: Aspek Fisik dan Simbolik

Pokok penting lain yang muncul dari studi mutakhir mengenai *oikology* (studi tentang rumah) adalah makna sosial dan simbolisnya. Dari berbagai data etnografis, kita dapat menimba kayanya makna rumah di berbagai masyarakat. Sebagaimana digambarkan oleh para pakar antropologi itu, rumah Kéo pun memiliki makna simbolis sebagai buku atau teater, dimana pembaca atau penonton dapat menyimak dan melihat aneka warisan budaya. Pada tataran tertentu, makna simbolik dan immaterial ini (sosial, religius dan spiritual) memiliki kapasitas untuk menginkorporasikan orang ke dalam suatu kelompok. Maka, para anggota rumah (*'ana 'embu 'one sa'o*) dilukiskan melalui aspek fisik dari rumah itu.

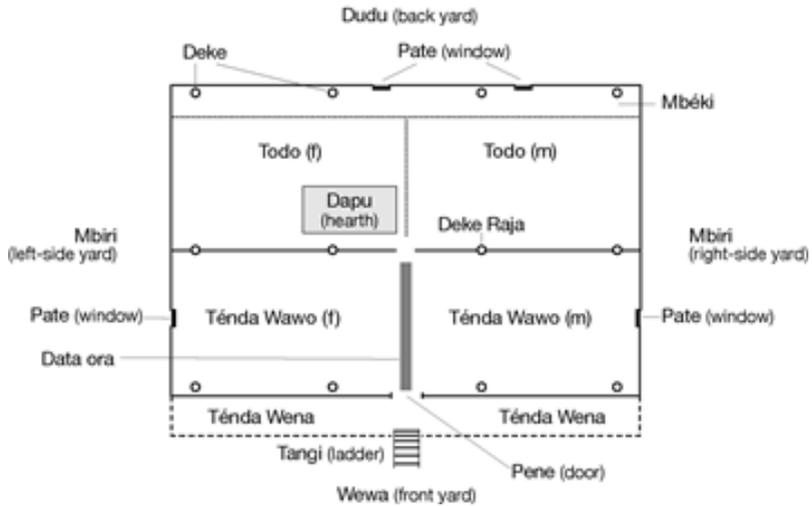
Pada umumnya, struktur rumah Keo adalah bangunan yang bertampang persegi empat dengan tiang-tiang yang berfungsi memisahkan ruang-ruang dalam rumah itu atas

ruang depan luar (*ténda*) dan bagian dalam (*todo*). Ada sekitar 12 (duabelas) tiang yang diperdirikan di atas alas batu (*watu deke sere*) untuk mencegah proses pelapukan. Ada 3 (tiga) deretan tiang yang dihubungkan oleh 3 (tiga) balok penghubung (*ténga*) dan 4 (empat) balok dalam posisi silang (*tu ténga*). Keduabelas tiang itu dihubungkan pada puncak di atasnya dengan 3 (tiga) balok atas (*dombo deke*), dengan 4 (empat) balok lainnya (*toa* atau *kubhe*) pada puncak *dombo deke*. Tiang-tiang pada barisan tengah di mana ada tiang raja (*deke raja*)⁵⁶, dimanfaatkan untuk mendukung kedua tiang atas yang disebut *mangu*, yang dihubungkan oleh satu balok di ujung atas yang paling tinggi yang disebut *wada ghumbu*.

Dari setiap ujung balok tertinggi itu terdapat balok yang disebut *rada péda* yang masing-masing menghubungkan keempat sudut rumah dan membentuk keempat sisi atap rumah tersebut. Struktur atapnya nampak seperti trapesium, yang dibagi atas dua sisi yaitu yang lebih sempit disebut *ate ana* dan yang lebih luas disebut '*ate 'ine*. Alang-alang (*ki*) ataupun daun kelapa (*sumbu*) umumnya dipakai untuk mengatapi rumah itu. Bagian veranda (*ténda*) biasanya dibagi atas veranda bawah (*ténda wena*) dan veranda atas (*ténda wawo*). (Bdk. Gambar 17).

⁵⁶ *Deke raja* adalah tiang utama yang harus dipahat pertama (*teka do'e*) oleh kelompok pemberi isteri (*'embu mame*) dari pemilik rumah.

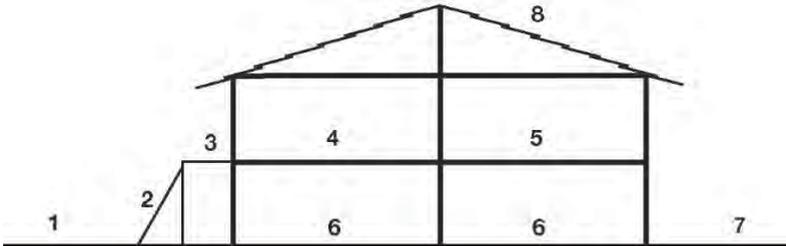
Gambar 17: Denah Rumah Kéo



Tenda itu juga dibagi lagi atas veranda ke arah gunung (*tenda papa reta*) dan yang ke arah laut (*tenda papa dau*) yang dipisahkan oleh satu balok tengah (*data ora*). Sedangkan bagian dalamnya (*todo*) dibagi juga atas bagian ke arah gunung (*papa reta*) dan yang ke arah laut (*papa dau*). Dapurnya (*dapu*) selalu ditempatkan di sisi ke arah gunung (*papa reta*). Sedangkan di bagian belakang *todo* ada sebuah kamar kecil (*mbeki*) untuk para gadis.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Gambar 18: Tampak Rumah Kéo dari Sisi Samping



Keterangan:

1. Halaman depan (*wewa*);
2. Tangga (*tangi nai*);
3. Veranda luar (*ténda wena*);
4. Verandah dalam (*ténda wawo*);
5. Bagian dalam rumah (*todo*);
6. Ruang antara tempat diam dan tanah (*dewu*);
7. Halaman belakang (*dudu*);
8. Atap (*ghumbu*).

Ketika berbicara tentang aspek simbolis rumah Keo, baiklah kita membandingkannya dengan rumah dari beberapa suku tetangga. Cunningham (Antropolog dari Universitas Oxford) berargumentasi bahwa struktur rumah orang Atoni menyiratkan suatu cara pandang tentang alam semesta, yang diorganisir sesuai arah matahari: timur atau barat (Cunningham 1964: 39). Beliau juga menyajikan suatu analisis yang sangat rinci tentang saling hubungan tata ruang dalam rumah yang kontras antara tinggi/rendah, dalam/luar, pusat/pinggiran, kanan/kiri dan juga kategori sosial (laki/wanita, tua/muda, kerabat darah/kerabat perkawinan,

anak-anak/dewasa, kasta tinggi/kasta rendah, petugas ibadat/orang biasa) (Cunningham 1964: 60).

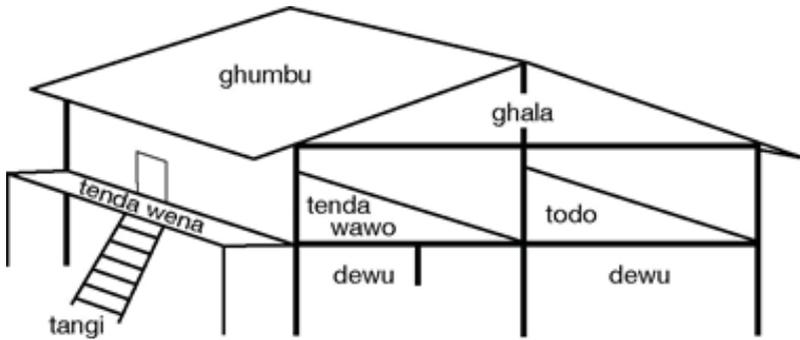
Kendati *todo* dan *tenda* dalam rumah Keo melambangkan kawasan wanita dan pria, *todo* sendiri pun masih dibagi lagi atas kawasan wanita dan pria sebagaimana dilukiskan dalam denah 6.1. Sisi kiri (ketika masuk rumah), dimana ada dapur, melambangkan kawasan wanita. Sisi kanan dan tengah dari *todo* dimana ada tempat meletakkan persembahan (*pa'a pembe*), itu untuk pria. Hanya satu ruang kecil di belakang dan di pinggir sisi kanan kawasan pria ada *mbéki*, sebagai satu ruang yang disiapkan untuk anak gadis sebagai ruang tidur dan urusan privat mereka. *Ténda* rumah Kéo dibagi lagi oleh satu papan pemisah di tengah (*data ora*) menjadi kawasan kiri untuk wanita duduk dan melakukan pekerjaan kewanitaan seperti menganyam keranjang (*ngana sulu*), menenun (*pete senda*) dan menyiapkan makanan ternak (*wesi peni*). Bagian ini juga diperuntukkan bagi orang muda dan tamu-tamu biasa untuk duduk dan makan; sedangkan bagian kanan untuk pria dan tamu-tamu terhormat duduk makan, tidur ataupun memahat, dll. Pembagian dualistik atas rumah Keo seperti ini (*todo* dan *ténda*, *réta* dan *dau*, *ténda wawo* dan *ténda wena*, *dudu* dan *wewa*, *dudu* dan *mbiri*, *mbiri réde* dan *mbiri ridi*) menyiratkan suatu konsep dominasi atau presedensi kaum lelaki atas kaum wanita, tamu terhormat dan tamu biasa, pekerjaan lelaki dan pekerjaan wanita.

Aspek simbolik lain adalah bahwa rumah Keo dipandang sebagai suatu makhluk hidup, yang menghadirkan leluhur dan roh-roh lainnya, yang melambangkan

keharmonisan alam semesta atau makro-kosmos. Suatu relasi yang baik antara para anggota rumah dan arwah leluhur akan membawa harmoni dalam rumah berupa kesehatan, kesuburan, keberhasilan dan kesejahteraan. Sebaliknya bila ada disharmoni dan para leluhur sering dilupakan dan diabaikan, maka roh-roh jahat akan menguasai rumah itu. Salah satu dari roh-roh jahat yang mungkin mendiami rumah adalah roh jahat yang disebut *luku*, sejenis *kuru caci* yang membahayakan anak-anak berupa demam tinggi ataupun kematian tiba-tiba. Namun, yang paling menarik adalah fakta bahwa rumah Keo diyakini sebagai simbol kekerabatan atau unit sosial menurut tingkatan atau stratifikasinya.

Rumah Kéo juga menyimbolkan makrokosmos. Gambaran tripartite (tiga dimensi) dari kosmos diungkapkan lewat pembagian atas 3 (tiga) tingkatan ruang dalam rumah. Dalam perspektif vertikal, *sa'o* Keo dibagi atas 3 tingkat (bdk. Gambar 19: Isometri Rumah Keo). Tingkat pertama adalah kawasan di antara tiang *mangu* dan atap (*ghumbu*), yang dikenal dengan *ghala*. Tingkat atas ini dipandang sebagai ruang suci yang diasosiasikan dengan tempat leluhur. Tingkat kedua adalah kawasan atau ruang untuk orang hidup berupa *todo* dan *ténda*. Tingkat ketiga adalah kawasan di bawah atau di antara ruang hidup dan kawasan tanah, yang disebut *dewu* dan digunakan untuk binatang.

Gambar 19: Isometri Rumah Keo dari Sisi Vertikal



Dalam proses pembangunan rumah (*sa'o*), beberapa langkah harus diikuti dengan seksama: memahat tiang (*teka deke*), mendirikan tiang (*wake deke*), menegakkan *mangu* (*wake mangu*), mengatapi (*ghumbu*) dan lalu membuat dindingnya (*kembi*), mulai dari *todo* menuju *tenda*. Beberapa ritual harus dilakukan, misalnya memahat tiang (*teka do'e*)⁵⁷ harus dilakukan oleh wakil Keluarga Pemberi Isteri (*'embu mame*), mendirikan tiang-tiang (*wake deke*) dan menggoreng sejenis kacang (*séo séko*) sebelum memasuki rumah baru itu. Penempatan atau posisi dan orientasi rumah dan balok-baloknya harus mengikuti arah yang diterima dan disepakati oleh segenap masyarakat seperti arah Utara – Selatan (*rétadau*), Timur – Barat (*mena rade*), Atas – Bawah (*réde-ridi*), Kanan – Kiri (*papa tenggo- papa eku*), dst.

⁵⁷ Wakil dari Keluarga Pemberi Isteri (*embu mame*) yang melakukan pemahatan pertama (*teka do'e*) akan mendoakan keselamatan dan kesuburan bagi para penghuni rumah. Sekitar jam 4 pagi hari ketika masih sunyi, dia menghadap ke utara; sementara itu ujung dari tiang itu (*deke raja*) mengarah ke matahari terbit (*dera singga*), ia memanjatkan doanya demi kebaikan (*ama ria*). Dia mengagak (*raro*) untuk memahat 3 (tiga) kali, lalu dia memahat.

Sangat menarik bahwa para tukang pembuat rumah Keo (*'ata nggesu*)⁵⁸ memiliki metode penempatan dan arah (*pemba*) ujung dan pangkal balok dalam rumah yang unik (*pemba sara Kéo*) dan berbeda dengan cara Ende (*pemba sara Ende*). Pada cara Ende, ujungnya selalu ditempatkan di sisi kiri sang tukang; sedangkan pangkalnya di sisi kanan para tukang. Sebaliknya *pemba sara Kéo*, pangkal kayu atau balok selalu ditempatkan di sisi kiri para tukang dan ujungnya selalu di sisi kanan para tukang (Bdk. Gambar 20).

Gambar 20: Isometri Proses Membangun Rumah Keo



⁵⁸ Informan saya, Paulinus Kota, yang adalah seorang tukang (*'ata nggesu*), menjelaskan bahwa seorang tukang bisa menjadi sebab kemalangan atau sakit berkepanjangan, dan bahkan kematian dari para anggota rumah yang dibangunnya. Caranya mengumpulkan serpihan kayu pahatan tiang, khususnya pahatan pertama dan menempatkannya di bawah dapur jika dia ingin agar para anggota rumah itu menderita sakit. Orang yang sakit dapat sembuh bila serpihan kayu pahatan itu didinginkan dalam air.

Posisi pangkal (*pu'u*) dan ujung (*todo*) tiang rumah hendaknya sesuai dengan arah yang benar, karena diyakini melambangkan aliran darah dari rumah itu, yang hanya mungkin bila menaati pola yang telah diterima umum. Pejnempatan ujung dan pangkal yang tak sesuai dengan pola Keo akan menyebabkan sakit dan bahkan kematian dari para anggota rumah. Kemusnahan atau runtuhnya lokasi rumah (*kola da'e sa'o*) adalah bahasa simbolik untuk menjelaskan tentang peristiwa pemusnahan total para anggota rumah yang disebabkan oleh penempatan yang salah dari ujung dan pangkal tiang rumah dan juga daun kelapa sebagai bahan atapnya (Bdk. Gambar 21).

Gambar 21: Isometri Rumah Keo dari Sisi Vertikal



Buku ini tidak diperjualbelikan.

Bagi orang Keo, tata letak, gaya, dan posisi rumah dalam kampung menunjukkan daya dan tata sosial serta tanggung jawab mereka. Melanggar tata aturan dan tanggung jawab ini berarti mencemarkan harmoni dalam rumah, dalam makro-kosmos (kampung) dan dalam makro-kosmos (alam semesta), menyebabkan kelaparan, kematian, banjir dan bencana lainnya.

Kesimpulan

Suatu kesimpulan tentang *oikology* di antara orang Kéo dapat ditarik bahwa ada suatu sistem dengan daya sentripetal untuk menginkorporasi dan mengkonsolidasi sekelompok orang ke dalam satu rumah asal. Dalam konteks Kéo, kelompok ini disebut sebagai anggota rumah seketurunan ('*ana 'embu 'one sa'o*'), suatu persaudaraan berbasis rumah (*ka'e 'ari sa'o ténda*) atau suatu konstelasi tradisional rumah-rumah leluhur. Namun, kekuatan atau daya di balik persaudaraan dalam rumah itu bukanlah faktor ekonomis. Banyak bukti dari Kéo menunjukkan bahwa daya kohesivitas sentripetal itu mengalir dari apresiasi yang kuat sebagai perpaduan relasi antara keturunan (*silsilah/genealogi*), tempat asal muasal (*topogeny*) dan silsilah rumah asal (*oikogeny*). Hal ini terungkap dalam berbagai darasan *bhéa* yang mengungkapkan asal muasal kelompoknya.

BAB 7

DONGENG ASAL USUL SUKU

Kendati pun berbagai ritus atau upacara dipandang oleh orang Keo sebagai suatu sumber kehidupan, kita tak dapat menyangkal kenyataan bahwa dongeng atau mitos (*nu nange*) pun berperan sentral dalam masyarakat. Menggunakan konsep antropolog Hocart, mitos adalah salah satu sumber lain dari dan bagi kehidupan yang erat hubungannya dengan ritus. Hocart menandaskan sbb:

Mitos adalah suatu kisah suci, suatu cerita yang mengungkapkan sesuatu sebagai yang benar. Sebagai suatu rekaman atas ritus yang benar mitos sungguh dibutuhkan karena dapat mengungkapkan juga tujuan dari ritus itu sendiri. Ia membenarkan dan menguduskan ritus dan kebiasaan-kebiasaan yang berhubungan dengan berbagai aktivitas kehidupan sesungguhnya. Dengan kata lain, ritus-ritus itu bergantung pada mitos. Maka, mitos itu merupakan bagian dari ritus, dan ritus adalah bagian dari mitos (Hocart 1952:16, 22-25).

Namun satu pertanyaan bisa muncul: apakah perbedaan antara mitos dan legenda, karena kedua terminologi itu sering diterjemahkan dengan kata bahasa Keo yang sama yaitu *nu*

nange.⁵⁹ Dalam dunia literature atau sastra sering dibedakan antara mitos sebagai kisah yang secara fundamental bernuansa religi dalam isi dan ujudnya; sedangkan legenda dan berbagai cerita rakyat (*folk-tales*) yang lebih bernuansa duniawi dalam sifat dan kegiatannya (Howell, 1982: xvi). Maka, selama orang Kéo dan berbagai etnis di Flores menggunakan kata bahasa daerah atau dialek yang sama dengan kata *nu nange*, baik untuk kisah religi maupun yang profane, untuk yang surgawi dan duniawi, baik untuk kisah atau cerita yang dituturkan pada saat ritus dan pada saat menina-bobokan anak menjelang tidur, distingsi seperti itu tak bisa diterima. Oleh karena itu, saya menggunakan term *nu nange* secara inklusif baik untuk mitos, legenda maupun cerita rakyat.

Empat Mitos Keo Dalam Perbandingan

Tanpa meremehkan berbagai mitos yang lain, keempat mitos berikut (Tonga Mbu'e So'a, Mbu'e Nitu, Mbu'e Dombo Nio dan Wawi Tolo), yang paling tenar tersebar di kawasan

⁵⁹ Makna asli dari terminologi *nu nange* dalam bahasa Kéo masih diperdebatkan dalam berbagai dialek Keo. Hipotesis saya yang pertama bahwa kata itu terbentuk dari dua kata yaitu: *nusi* dan *nange*. *Nusi* tidak terlalu umum dalam bahasa Kéo, tapi dikenal dalam bahasa Nage (Bo'awae) sebagai nama bagi leluhur 4 lapis ke atas (PPPP) atau 4 lapis ke bawah (CCCC). *Nange* sebaliknya merujuk pada leluhur 5 lapis keatas (PPPPP) atau juga 5 lapis kebawah (CCCCC). Hilangnya suku kata kedua (*si*) dari kata *nu(si)* – *nange* maka terciptalah kata baru: *nu nange* yang berarti 'roh-roh para leluhur yang paling jauh'. Hipotesis kedua ialah bahwa *nu nange* mungkin juga berasal dari dua kata: *niu* (memanggil, mengundang, mengajak) dan *nange* (PPPPP atau CCCCC). Opsi kedua ini nampaknya lebih bermakna dan konsisten dengan pemakaiannya dalam konteks ini sebagai rujukan pada satu jenis literer: undangan bagi leluhur yang paling jauh (PPPPP) dengan bercerita atau mendongeng. Gregory Forth dalam suatu komunikasi pribadi berasumsi bahwa kata '*nu*' juga mungkin pinjaman dari bahasa Nage dan Ngada *no* yang berarti berbicara, berbincang (Arndt 1961: 60).

Keo, akan dibahas secara ringkas. Menurut satu versi orang Paulundu (di Wolosambi/Mauponggo/Keo Barat), Mbue Nitu adalah seorang gadis dewata, yang dikisahkan telah ditangkap oleh Embu Ndonga Wea di Paulundu karena dia telah mencuri tuak sadapannya. Dia dijadikan isterinya dan melahirkan 7 (tujuh) anak. Salah seorang anaknya adalah Embu Lengg Seko, yang dinikahi seorang pemuda dari kampung Ngera. Puteri mereka bernama Ndilu, menikah dengan Embu Daba Nggo dari Kampung Worowatu (di Keo Tengah), yang kemudian menjadi leluhur dari sebagian besar penduduk desa Udi Worowatu dan kampung Ma'undai (Bdk. Appendix Dongeng 2, hal. 170)⁶⁰.

Sebagaimana diungkapkan dalam Bab III, Tonga Mbu'e So'a juga adalah seorang bayi puteri mitis yang ditemukan oleh Embu Nderu di kampung So'a (di Kabupaten Ngada) pada satu ranting tumbuhan menjalar bernama *tadi kada (liana tree)*. Bayi putri dan mungil itu dibesarkan oleh Embu Nderu. Kemudian, Embu Nderu dan Tonga Mbue Soa bermigrasi ke pantai selatan Pulau Flores melalui Ma'umbawa di ujung barat kawasan tanah Keo dan terus bergerak ke arah timur bernama Ma'undai. Di sana ia berjumpah dan akhirnya dinikahi oleh seorang pemuda bernama Taku Nuru dari kampung Worowatu. Dari perkawinan itu lahirlah leluhur orang Worowatu dan Maundai yang bernama Waja Ake, Waja De'e dan Waja Sébho.

⁶⁰ Menurut versi Worowatu, Mbu'e Nitu adalah seorang gadis mitis yang ditemukan oleh Embu Ndonga Wea dari Paulundu sebagai pertukaran dengan seorang tua dari langit yang ditangkapnya karena mencuri tuaknya dari pohon enau.

Mitos *Wawi Tolo*⁶¹ juga berkisah tentang leluhur utama yang menurunkan penduduk kampong Riti (Tonggo) di Kecamatan Nangaroro lewat tokoh Embu Rangga Jani. Ketika dia sedang berkelana menggembalakan kawanannya, dia melihat seekor anak babi merah di sebuah kolam kecil. Dia memungut anak babi itu dan memeliharinya di rumahnya. Anak babi merah itu lalu berubah rupa menjadi seorang anak gadis cantik yang dinamainya Dinda. Keduanya lalu menikah dan melahirkan 7 (tujuh) anak babi kecil yang kemudian berubah rupa menjadi manusia. Salah satu anak babi itu

⁶¹ Menyimak mitos Babi Merah (*Wawi Tolo*), dan klaim dari sekelompok Muslim di kampong Daja (Keo Tengah) bahwa mereka adalah keturunannya, bisa menjadi skandal bagi umat Muslim. Bagaimana mungkin sekelompok muslim bisa berpandangan demikian? Apakah mereka ingin dipandang rendah sebagaimana halnya satu suku di Jawa bernama Suku Kalang yang mengakui bahwa mereka merupakan keturunan dari seekor 'anjing merah'? Mitos suku Kalang itu berkisah sbb: 'Seorang puteri dewasa cantik turun ke dunia dan hidup dalam kumpulan benih, dan hamil karena secara tak sadar memakan beberapa sperma dari seorang dewa yang juga turun ke bumi. Dia lalu melahirkan seorang puteri yang sangat cantik. Ketika bertumbuh dewasa, dia duduk menenun di beranda depan pondoknya. Karena sumpahnya ketika alat tenunnya jatuh ke tanah, dia berhubungan seks dengan seekor anjing. Ia mengandung dan melahirkan seorang putera yang sangat ganteng. Ketika dewasa, si pemuda itu pergi berburu dan membunuh anjing itu yang adalah ayahnya sendiri. Ketika ibunya member tahu tentang hal itu, dia meninggalkan rumah. Beberapa tahun kemudian, dia kembali dan mengawini ibunya, yang kemudian dikenali ibunya dengan melihat satu bekas luka di dahinya' (Ras 1987: 590; Seltmann 1987: 260-277; Wieringa 1998: 24).

Berbeda dengan mitos suku Kalang, yang dikisahkan oleh suku Jawa yang lain, yang berniat merendahkan suku Kalang, sebagai suku terbelakang yang masih suka menghuni hutan rimba sebagai lawan dari peradaban (Wieringa, 1998: 26), mitos *Wawi Tolo* dikisahkan dengan bangga oleh para penutur muslim itu sendiri. Dengan kata lain, hal ini merupakan justifikasi mitologis untuk rasa inferioritas terhadap suatu suku tetangga yang dipandang sebagai ancaman untuk suku dan budayanya sendiri. Sebaliknya, mitos *Wawi Tolo* dikisahkan atau dituturkan kembali dengan bangganya baik oleh penduduk Muslim dan non-Muslim. Umat muslim tak merasa hina mengakui bahwa leluhurnya adalah *Wawi Tolo*; bahkan dengan bangga diakui bahwa hokum haram memakan daging babi, bukan saja karena hokum agama, tapi juga oleh karena suatu larangan totemic.

yang betina tertinggal di pantai ketika mereka pergi mencari siput di pantai. Anak babi itu lalu dipungut oleh seorang nelayan dari Pulau Ende. Seekor yang lain menghilang di kampung Nura dan berubah rupa menjadi sebuah batu, yang sangat besar dan memiliki susu. Orang umumnya tidak mengetahui persis keturunan dari kelima anak yang lain. Informan saya, Yusuf Lena dari Kampung Riti (wawancara 1997), yang waktu itu hidup di Mbai, mengatakan bahwa keturunan dari Wawi Tolo tersebar di berbagai pelosok dan arah: Timor, Ende, Lio dan Ma'umere. Informan dari kampung Daja, Abdul Ghani Sari, yang juga seorang pemimpin *adat* dari kampung itu mengklaim dirinya dari keturunan Wawi Tolo (Bdk.Appendix Dongeng 4, hal. 185).

Dalam keempat mitos ini (sebagaimana mitos Kéo pada umumnya) ada 2 (dua) tema dasar yang dikemukakan.

Pertama, pentingnya posisi dari anak bungsu yang dilahirkan terakhir (*ana sepu susu*) dan kulitnya (*uwa du*) yang mengelabui identitas seseorang. Dalam mitos Mbu'e Nitu, si bungsu dari antara para gadis dewata itu tertangkap. Dalam mitos Watu Kéke Re dan Mbu'e Wondo (dari kampung Niondoa) si bungsu juga terperangkap. Dalam mitos Mbu'e Dombo Nio, si anak bungsu adalah sebuahkelapa yang lalu berubah rupa menjadi seorang gadis cantik. Semua anak bungsu dalam mitos-mitos itu dipandang oleh orang Keo sebagai pahlawan yang melakukan hal-hal yang indah dan mengagumkan, sebagai insan-insan suprahuman.

Tema kedua yang mengemuka adalah pergantian kulit (*uwa du*) yang terjadi melalui ‘makhluk ciptaan surgawi, yang jiwa-jiwa mereka telah masuk atau terperangkap dalam tubuh dari spesies yang lain (seperti Mbu'e Nitu dan Wawi Tolo). Menarik sekali, bahwa berbagai mitos itu menunjukkan suatu perkawinan yang tidak tepat, sehingga hampir dalam semua kasus itu perkawinan mereka tidak bertahan lama, hanya sementara belaka. Mengapa? Karena orang Keo yakin bahwa semua ciptaan yang suprahuman, human dan alam dunia binatang berasal dari domain atau ranah /kawasan yang berbeda serta dengan badan dan jiwa yang berbeda pula.

Lewat proses penuturan mitos-mitos itu terjadi sejenis evaluasi di antara orang-orang Keo tentang masyarakat dan lingkungan hidup. Pelbagai mitos itu mengungkapkan cara bagaimana orang berpikir tentang tempat asal dan dunia mereka; apa yang mereka pandang sebagai dunia, sebagai relasi kekerabatan perkawinan (*affinal*) dan kekerabatan darah (*consanguinal*) dengan tetangga seperti orang Paulundu, Ngera, dan So'a; atau Ma'uara, Daja dan Riti Tonggo. Mitos-mitos ini pula menunjukkan suatu tendensi masyarakat untuk menjaga kelanggengan suatu sistem otoritas, pembedaan atau distingsi antara kekuasaan (*power*) dan status entah sebagai pemimpin politik atautkah ritual, yang masih bertahan dan diterima hingga dewasa ini. Misalnya, orang 'Udi Worowatu, sebagaimana halnya orang Ma'uara, Daja, Riti dan Tonggo, sejarah dan mitos adalah sama saja. Mungkin juga ada suatu elemen sejarah dalam mitos, sebagaimana halnya ada elemen mitos dalam sejarah.

Aliran Antropologis tentang Mitos

Untuk mendalami konsep tentang mitos Keo dan memahami beberapa aliran antropologis tentang mitos, baiklah disimak perbandingannya dengan mitos dari etnis lain, khususnya dengan mitos Tonu Wuyo dari masyarakat Belogili, di Flores Timur. Publikasi oleh antropolog Jerman Heinz Kohl berjudul "*Der Tod der Reischungfrau: Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur*" // "Kematian Gadis Padi: Mitos, Kultus dan Aliansi di Sebuah Budaya Lokal Indonesia Timur" (1998), yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Raran Tonu Wujo* (2009) adalah karya yang cukup monumental, baik dalam konteks penelitian dan dokumentasi tentang masyarakat dan kebudayaan lokal Flores Timur (Indonesia Timur), maupun dalam konteks kajian mengenai mitos pada umumnya.

Antropolog Heinz Kohl dalam buku itu mengedepankan beberapa aspek inti dalam masyarakat setempat yakni: mitos, kultus, sistem perkawinan (aliansi) dan organisasi sosial serta saling hubungan antara pelbagai aspek itu yang dihayati oleh masyarakat Belogili, Lewolema di Kabupaten Flores Timur. Rujukan utamanya adalah sebuah mitos mengenai kematian tragis dari sang dewi padi bernama Tonu Wujo, yang mengorbankan diri dan dikorbankan oleh para saudaranya. Dari daging dan darahnya tumbuhlah padi yang menjadi makanan bagi saudara-saudaranya (Bdk. Kohl, 1998; 2009: 339-ss;).

Kohl coba membedah pesan dasar dari mitos Tonu Wujo itu lewat usaha studi bandingnya dengan aneka dongeng dewi padi yang tersebar di kawasan Flores. Dalam pembedahan komparatif itu Kohl memaparkan pula bahwa budaya tanaman padi dan mitos dewi padi yang tersebar di wilayah Flores Timur, mungkin berawal dari suatu tempat asal, sesuai prinsip kemiripan mitis dari teori penyebaran (*diffussionist*). Namun, Kohl tetap menekankan perlunya dibuat studi banding tentang variasi dalam aneka aspek kebudayaan (termasuk mitos dan upacara adat) di antara pelbagai masyarakat di Indonesia Timur dan pelbagai suku bangsa lainnya di dunia.

Bertolak dari pelbagai aliran dalam antropologi yang membahas tentang mitos, Kohl mengemukakan ketiga perspektif berikut.

(1). Sekolah Cambridge: Jane Harrison, dkk, yang berpendapat bahwa mitos adalah cerita yang menjelaskan upacara, yang pengertian aslinya sudah dilupakan. Maka menurut aliran ini bahwa upacara itulah yang utama dan mitos merupakan hal yang sekunder (Kohl, 1998: 258; 2009: 416).

(2). Adolf E. Jensen (Jerman) sebaliknya mengatakan bahwa mitos adalah yang utama dan didramatisasi dalam kultus. Hanya dalam stadium kemudian, dalam proses pembekuan dan degenerasi, mitos-mitos berubah menjadi penjelasan etiologis yang hampa.

(3). Aliran Fungsionalis (a.l. Bronislaw Malinowski) menegaskan bahwa hanya mitos-mitos yang asli yang

dikemukakan dalam bentuk kultus (upacara). Yang terutama dan terpenting bagi aliran ini adalah tujuan sosial dari mitos dan ritual demi mengikat atau mempersatukan warga masyarakatnya. Dalam nada yang hampir sama, hal itu ditegaskan oleh Edmund Leach bahwa “*As I see it, myth regarded as a statement in words ‘says’ the same thing as ritual regarded as a statement in action*” (Leach, 1964: 13; Kohl, 1998: 258; 2009: 416-417).

Dalam pergumulannya tentang mitos-mitos dan upacara adat di Lewolema, Kohl nampaknya mengadopsi paham fungsionalis (yang dirintis Malinowski) bahwa ada saling ketergantungan antara mitos dan upacara adat (1998: 259; 2009: 417). Namun, di balik semuanya itu harus tetap dijunjung tinggi ‘variasi’ dan ‘keunikan budaya’ dalam konteks waktu dan tempat tertentu. Sebagaimana Tonu Wujo dikorbankan, demikian pula fungsi babi dan kambing yang dikorbankan dalam pelbagai upacara adat oleh masyarakat setempat. Mitos juga memberi petunjuk yang tepat: kapan dan di mana sebuah upacara adat harus dilakukan.

Menurut Kohl bahwa dalam aktus pendarasan mitos dan penyelenggaraan berbagai upacara senantiasa tersirat suatu tema dasar yang mempersatukan, yakni interelasi antara kehidupan, kesejahteraan dan kematian. Dengan kata lain, mitos itu memberi dasar pembenaran sekaligus menguduskan upacara adat dan khazanah budaya lain yang berpautan dengan kehidupan itu sendiri. Kohl secara tersirat mengatakan bahwa semua upacara adat, termasuk korban darah, berfungsi mengangkat hidup (kehidupan) yang ditandai oleh kesehatan,

harta dan kesuburan. Sebagaimana terjadi dalam masyarakat lain, upacara adat itu merupakan aktivitas public yang berikhtiar mempromosikan kesejahteraan hidup duniawi, baik pribadi maupun sosial, lewat aksi imitasi dan partisipasi kreatif dalam upacara tertentu.

Dari Fungsi demi masyarakat Menuju kehidupan

Jikalau para antropolog penganut aliran fungsionalisme sekaliber Malinowski, Marcel Mauss dan van Wouden terlampau menekankan aspek ‘fungsional’ dari mitos, ritus dan organisasi social demi suatu masyarakat, Kohl justru menekankan fungsi semuanya itu demi kehidupan manusia. Baginya, segala sesuatu yang berpautan dengan mitos, upacara adat, kultus, aliansi dan organisasi sosial dijalankan demi kehidupan yang lebih baik, lebih subur dan lebih sejahtera.

Lebih lanjut tentang organisasi sosial, Kohl menandakan bahwa konsep klasifikasi masyarakat yang dualistik menjadi klen (suku) Koten dan Kelen, ataupun status suku Ama dan suku Raja; dan suku ‘*ile jadi*’ (pribumi/asli) dan ‘*tena mau*’ (migran/pendatang); bahkan pembagian lebih rinci suku Ama Koten Lamaruron menjadi 5 (lima) kelompok mengikuti garis keturunan patrilineal, juga mencerminkan konsep tentang kehidupan dan kematian sebagaimana tersirat dalam mitos Tonu Wujo (1998: 105-131; 2009: 159-208). Klasifikasi atau pembagian masyarakat dan suku ke dalam kelompok-kelompok demikian juga mengandung maksud positif, yakni agar setiap kategori dapat saling berbagi rasa dan nilai kehidupan, saling mengawinkan dan dikawinkan, saling

berkompetisi secara sehat, saling memberi dan menerima sebagaimana layak dan lazim dilakukan oleh kelompok pengambil istri (*opu*) dan pemberi istri (*belake*), keturunan saudara tua (*kaka*) dan keturunan adik (*ari*) sesuai sistem aliansi tradisional dan praksis perkawinan modern (1998: 137-185; 2009: 209-304). Menggunakan rumusan Kohl sendiri, semua itu dapat membantu kita untuk memahami lebih baik konsep dasar tentang aliansi dan organisasi sosial masyarakat Belogili sebagai suatu organisasi dari dan untuk penyelenggaraan upacara adat dan pendarasan mitos berdasarkan peran yang dimainkan setiap individu dalam hidup mereka menurut kelas, suku ataupun kelompok (1998: 255-256; 2009: 404 - 406).

Sifat Multi-fungsi dari Mitos

Kohl juga mengapresiasi sifat multi-fungsi dari mitos dalam kebudayaan tertentu. Dalam perspektif ini, makna dan nilai mitos Tonu Wujo bukan saja terletak pada tujuan pelaksanaan upacaranya. Oleh karena itu ia menegaskan bahwa mitos adalah suatau seni untuk menginterpretasi dan memahami aneka norma moral dan sosial yang ada, seperti saling mengunjungi, norma kawin-mawin, upacara buka kebun dan panen raya, inisiasi dan lain-lain (1998: 258-260; 2009: 416-420).

Gaya Bahasa Mitos: *Pata Sudha Sedha*

Kendati bahasa adat (*bahasa ritual*) masyarakat Keo, yang menjadi kekhasan bahasa mitos yang dikenal dengan nama *pata sudha sedha* (atau paralelisme) tak dibahas secara intensif dalam buku ini, tokoh karya ini merupakan sumbangan yang mengagumkan bagi etnografi Flores khususnya, tetapi juga bagi Indonesia dan kawasan Austronesia umumnya⁶²Prof James J.Fox, seorang pakar antropolinguistik dari *The Australian National University* (ANU), Canberra, Australia pernah menegaskan bahwa hampir menjadi hal yang umum dalam bahasa-bahasa daerah di Indonesia Timur ditemukan tendensi menggunakan bahasa ritual dalam doa, cerita mitos dan wejangan pemuka adat dengan gaya paralelisme (*parallel Speech*), baik dalam bunyi persajakan (aa, bb), maupun dalam makna yang sinonim ataupun yang kontradiksi (bdk. Fox, 1988: 13).

Nilai Edukatif Sosio-Politik dan Religi

a. Instalasi Orang Luar Menjadi Orang Dalam: Sosial, Politis dan Religius

Dalam banyak mitos, termasuk beberapa mitos yang dibahas dalam buku ini memuat satu isu penting dalam dunia

⁶² Prof James J. Fox, seorang pakar antropolinguistik dari The Australian National University (ANU), Canberra, Australia menegaskan bahwa hampir menjadi hal yang umum dalam bahasa-bahasa daerah di Indonesia Timur ditemukan tendensi menggunakan bahasa ritual dalam doa, cerita mitis dan wejangan pemuka adat dengan gaya paralelisme (*parallel Speech*), baik dalam bunyi persajakan (aa, bb), maupun dalam makna yang sinonim ataupun yang kontradiksi (bdk. Fox, 1988: 13).

antropologi ialah proses ‘instalasi orang luar menjadi orang dalam’, baik yang terjadi lewat wahana perkawinan maupun lewat proses kontrak sosial dalam adat istiadat lokal (1998: 37 - 41; 2009: 49 -53). Memang tak dapat disangkal bahwa peranan organisasi social dalam setiap masyarakat, baik yang bersifat hirarkis maupun egalitarian, selalu dibuat demi kebaikan dan kesejahteraan sosial masyarakat. Dalam masyarakat hierarkis sebagaimana halnya masyarakat Keo jelas terbaca bahwa pembagian atau klasifikasi masyarakat ke dalam pelbagai kategori dualistik: *ka’e – ari* (keturunan Kakak dan Adik), *‘embu mame – ana weta* (kelompok Pemberi Isteri dan Pengambil Isteri), *ana tana – ata demba mai* (kelompok pribumi/anak tanah dan pendatang/migran)⁶³ demi mencapai koeksistensi yang komplementer, meski tak terelakkan adanya tendensi *hirarkis* dan *‘presedensi’* (dominasi) satu terhadap yang lain.⁶⁴

Semua fenomena sosial organisatoris itu memiliki nilai edukatif yang tinggi bagi masyarakat, khususnya generasi

⁶³ Ide ‘instalasi orang luar menjadi orang dalam’ telah dibahas secara cukup mendalam oleh Prof. James J. Fox dalam artikelnya “Installing the Outsiders Inside” (1995). Dan ide yang hampir sama diulas juga oleh Philipus Tule dalam bukunya (Tule, 2004: 78).

⁶⁴ Para antropolog umumnya menggambarkan bahwa pembagian masyarakat atas kelompok keturunan kakak (kaka) dan adik (ari), kelompok rumah asal dan rumah turunan, atau kelompok rumah deretan Timur dan deretan Barat serta klasifikasi lainnya, hendaknya dipahami dalam kerangka system dan struktur hierarkis seputar ‘rumah asal’ ataupun ‘rumah ibadat’ (korke) yang berperan sentral dalam penyelenggaraan ritus kolektif dan praktek aliansi perkawinan (bdk. Fox 1980: 146; Tule, 2004: 144; Forth, 2001: 206-208). Semua wujud pengelompokan yang nampaknya bersifat hirarkis dualistik (*dyadic-hierarchy*) tapi sesungguhnya tidak bersifat oposisi dualistik (*binary opposition*), tetapi bersifat oposisi komplementer (*complementary opposition*).

muda⁶⁵ dan demi penyelenggaraan sistem pemerintahan modern yang kuat nuansa asingnya, agar menjadi lebih kontekstual, adaptatif dan demokratis dalam artian memiliki semangat kemitraan dengan pemimpin organisasi sosial masyarakat adat.

Sementara itu, tendensi kompetitif dan dominatif antara kelompok ‘pribumi’ (*ana tana*) dan ‘migran’ (*demba mai*) bisa diperdamaikan lewat proses sosial adat dan perkawinan yang lebih inkorporatif. Salah satu contoh yang mengagumkan dalam perspektif dialog antaragama adalah keterlibatan kaum migran dalam prosesi Semana Santa di kota Larantuka yang melibatkan para penduduk asli (*ile jadi*) dan juga para migran (*tena mau*).

Keterlibatan dan partisipasi aktif para pendatang baru (migran) dalam prosesi *Semana Santa* di Larantuka, baik berupa kelompok Lauwai dan Tena Mau maupun kelompok Muslim pendatang baru merupakan bukti adanya proses inkorporasi yang senantiasa terjadi. Hal itu mencerminkan sikap masyarakat Katolik Lamaholot (Nagi) yang inklusif dan toleran, dialogal dan terbuka untuk menerima kaum migran (atau pendatang baru⁶⁶) dan penganut agama lain dalam

⁶⁵ Dalam konteks perayaan hari Sumpah Pemuda (28 Oktober 2009), kegiatan bedah buku Raran Tonu Wujo menjadi pemacu bagi generasi muda Flores Timur untuk menghargai kembali khazanah budaya sendiri sebagai muatan lokal dalam kurikulum pendidikan dan kegiatan extra-kurikulum.

⁶⁶ Keterlibatan kaum Muslim dlm Semana Santa di Larantuka sangat menonjol. Menurut Putera Raja Larantuka, Don Martinus D.V.G hal ini merupakan warisan tradisi kontrak adat antara Keluarga Raja Larantuka dengan Kelompok migran Adonara yang leluhurnya pernah membantu Raja Larantuka dalam peperangan

kehidupan bermasyarakat dan beragama yang plural dan dinamis.

b. Penghargaan akan Martabat Perempuan

Di tengah fenomena zaman baru dengan tendensi memarginalisasikan ‘posisi dan peranan para perempuan’ dalam ranah kehidupan publik (sosial, politik dan religius), mitos-mitos di Keo dan di Flores Timur serta di berbagai etnis lainnya memberi pesan atau warta yang mengagumkan yakni ‘penghargaan yang tinggi akan martabat perempuan’. Warta luhur itu tidak disimak dari ‘dimensi kekejaman’ para saudara atau seorang ayah yang membunuh sang gadis, melainkan dari ‘dimensi pengorbanan’ seorang gadis bagi keselamatan para anggota keluarganya.

Pengorbanan diri yang total dari ‘gadis mitis’ dalam masyarakat agraris (c.q. dewi padi, dewi Sri, *Ine Pare*, Tonu Wujo, Gadis Hainuwele/Seram (bdk Kohl, 2009: 309) hendaknya juga menjadi prototype pengorbanan dan kerahiman para perempuan (wanita, ibunda) yang dengan ramah menerima benih awal kehidupan dalam rahim mereka, mengandung dan melahirkan, menyusui dan membesarkan anak-anak manusia dalam masyarakat modern berteknologi canggih. Bahkan pengorbanan para perempuan dewasa ini sudah lebih jauh melintasi batas-batas emosional psikologis, melewati batas-batas geografis, menjangkau ranah ekonomis

dahulu kala. Sedangkan, *sera punto dama* kepada seorang Bupati Irian Jaya waktu Semana Santa 2002 adalah bukti adanya proses inkorporasi (instalasi) kaum migran ke dalam masyarakat Larantuka.

dengan melintas suku dan bangsa sebagai Tenaga Kerja (TKW) di manca negara.⁶⁷

c. Pengorbanan Diri yang menghidupkan

Di tengah pudarnya semangat pengorbanan yang total bagi sesama, baik dalam bidang sosial kemasyarakatan, pemerintahan dan religius/keagamaan, spirit para tokoh perempuan dalam berbagai mitos itu menawarkan nilai pendidikan. Bahwa masyarakat yang sejahtera hanya bisa tercapai lewat dedikasi, disiplin, komitmen penuh pada tugas, moral spiritual yang tinggi, yang memuncak pada 'pengorbanan tanpa pamrih' bagi masyarakat.

Kesimpulan

Dari keseluruhan deskripsi tentang tata kehidupan kampung (*nua 'oda*), 2 (dua) hal pokok berikut ini perlu dipertegas. Pertama, *nua* adalah suatu kategori yang merujuk pada suatu ruang dan tempat tertentu yang dikuasai oleh suatu kelompok masyarakat berupa suatu konstelasi rumah-rumah. Konstelasi rumah sedemikian, menurut kepercayaan lokal, menghadirkan suatu harmoni makro-kosmos. Maka, pembangunan pemukiman (*nua*) dan segenap komponen rumah itu harus mengikuti suatu pola, tata ruang dan orientasi,

⁶⁷ Penelitian Catharina P. Williams, yang terbit 2007, berjudul *Maiden Voyages: Eastern Indonesian Women on the Move* [Perjalanan Kaum Perempuan: Migrasi Para Perempuan Indonesia Timur] melukiskan besar pengaruh migrasi perempuan NTT keluar daerah sebagai Tenaga Kerja (TKW) dan juga sebagai siswi/mahasiswa serta karyawan sosial terhadap perubahan masyarakat NTT di bidang sosial, ekonomi, politik dan religius.

dengan kepalanya ('*udu*) bersandar ke gunung (*kedi*) dan ekornya ('*éko*) menjangkau laut (*ndeli mesi*). Kedua, *nua* adalah suatu kategori sosial. Berhubungan dengan aspek sosial ini, nuansa 'menduduki suatu tempat' (*ndi'i da'e*) dan menguasai suatu ruang (*mera dondo*) adalah penting. *Nua 'oda* itu tidak saja merujuk pada suatu tempat dan ruang dalam artian fisik, tapi juga dalam artian sosial, religi dan malahan politis, dengan berbagai hak dan kewajiban yang harus dipenuhi oleh semua anggotanya secara individual.

Kendatipun diterima adanya beberapa kriteria modern, masyarakat Keo masih meyakini bahwa kepemimpinan *nua 'oda* tetap dipegang oleh segelintir orang atau tokoh tertentu yang diakui sebagai 'pemimpin *nua*' (*mosa nua, daki 'oda*) atau khususnya 'pengawas tanah' ('*ine tana 'ame watu*), yang adalah keturunan langsung dari seorang leluhur lelaki yang diyakini sebagai pendiri pemukiman perdana tersebut (*nua pu'u*). Sebuah *nua 'oda* yang mencakup beberapa pemukiman baru dapat membentuk suatu aliansi sosial, politik dan ritual, dengan konsekwensi bahwa kita akan memiliki beberapa level *nua oda* seperti *pala kaka weda pudu*, '*udu mére 'éko déwa* and '*udu go'o 'éko bhoko*.

Suatu fenomena kunci lain dari *nua 'oda* adalah koeksistensi dari beberapa elemen kultural baik fisik seperti *péo*, *sa'o enda/sa'o jara*, *sa'o tangi/basa damba*, *'ia*, *nambe*, *madhu*, dan *nggo damba* maupun spiritual seperti pendarasan silsilah keturunan atau *bhéa* dan mitos atau *nu nange*. Melalui perayaan dan pengulangan kembali berbagai praktek kultural ini, kita dapat menyaksikan bagaimana para pengemban

budaya Keo (baik Muslim maupun Kristen) terlibat dalam tata kehidupan kampung, termasuk partisipasi mereka yang aktif dalam kegiatan preservasi tata ruang dan orientasi fisik, dalam renovasi berbagai monumen budaya, dan dalam wujud respek mereka akan para pemimpin *nua oda*. Lebih lanjut dari itu, kita masih menyaksikan suatu ko-operasi antara umat beragama yang berbeda namun terpadu bersama oleh ikatan tata kehidupan kampung. Pada saat yang sama kita pun masih menemukan kompetisi atau persaingan dalam memperebutkan status social dalam tata urutan presedensi, interaksi kontestasi lewat persaingan antarkelompok dan individu memperebutkan identitas masing-masing. Ada suatu interaksi dinamis antara berbagai tata urutan presedensi sebagaimana digambarkan melalui organisasi sosial berdasarkan ‘rumah’ (*sa’o*).

BAB 8

KESIMPULAN

Buku ini membahas tentang masyarakat dan kebudayaan Keo. Beberapa isu utama seputar agama dan budaya serta identitas diperbandingkan antara Keo Barat, Keo Tengah dan Keo Timur serta dengan masyarakat suku lainnya. Suatu realitas transformatif, dinamis dan kreatif dalam ideologi lokal dengan beberapa unsur seperti ritual, dongeng dan organisasi sosial telah diulas dari perspektif antropologis berbasis rumah dan tanah ulayat atau tanah adat.

Gambaran etnografi Kéo dalam konteks Indonesia Timur dan organisasi sosialnya yang berbasis rumah, kampung dan tanah ulayat, kiranya membantu pembaca memahami beberapa kesimpulan berikut ini tentang masyarakat dan kebudayaan Keo dalam dinamikanya.

Tanah, Kampung dan Rumah: Ruang dan Tempat Kehidupan

Suatu hal yang unik dalam masyarakat dan kebudayaan Kéo adalah relasi mereka dengan tanah (*tana*), pemukiman atau kampung (*nua*) dan rumah (*sa'o*). Dalam bahasa ritual atau bahasa adat dikatakan bahwa harmoni akan tercipta bila seseorang menghayati hidupnya dengan memenuhi tanggungjawab dan kewajiban moralnya dengan 'menduduki suatu tempat dan menguasai suatu ruang' (*ndi'i da'e mera*

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dondo), yang merujuk pada tanah, kampung atau pemukiman dan rumah. Di atas basis inilah agama-agama monoteis Katolik dan Islam berinkulturasi dan beradaptasi satu sama lain dengan kebudayaan setempat.

Dinamika kebudayaan Keo yang kompleks dengan berbagai aspek identitasnya yang menyatu dengan tanah (*tana*) senantiasa dirayakan oleh para penduduknya yang beraneka agama dan kepercayaan di tengah kampung seputar monumen budayanya (*peo enda*) atau di dalam berbagai rumah besar atau rumah asal (*sa'o pu'u*). Persatuan dan persekutuan sosial itu senantiasa merambah hingga menjangkau para leluhur muasal mereka, yang lasim dituturkan secara turun temurun dalam berbagai dongeng atau mitos. Orang Keo umumnya sangat bangga memiliki namanya tercantum dalam silsilah leluhur yang resmi dan mendiami atau menguasai bidang tanah ulayat dengan hak waris yang diakui publik.

Setiap orang merupakan anggota suatu kampung (*nua*) dan suatu rumah besar tertentu (*sa'o mere*) serta memiliki hak mengelola tanah ulayat demi kehidupan (*tau tuka*) mereka sendiri dan demi kehidupan generasi muda dan anak cucu mereka (*tau pagha 'ana*). Peranan pengawas tanah (*'ine tana 'ame watu*) dan para pemimpin adat lainnya mengatur pendistribusian tanah untuk kesejahteraan individu dan bersama, termasuk pengalokasian tanah leluhur demi kepentingan sosial dan religius. Namun, pendistribusian atau pembagian tanah itu tak luput dari perdebatan dan konflik, baik antara para penduduk asli maupun pendatang.

Masyarakat Keo senantiasa mempercayakan kepemimpinan dalam *nua 'oda* kepada individu tertentu yang dijuluki ‘pemimpin kampung’ (*mosa nua, daki 'oda*) atau sebagai ‘pengawas tanah’ (*'ine tana 'ame watu*), yang merupakan keturunan langsung dari leluhur lelaki yang merintis pemukiman perdana (*nua pu'u*). Suatu *nua 'oda* yang terkadang mencakup juga beberapa pemukiman baru (*nua*) dapat pula membentuk suatu aliansi sosial, politik dan ritual, dengan konsekwensi bahwa akan terbentuk pula beberapa tingkatan *nua 'oda* seperti ‘perkampungan besar’ (*'Udu Mere 'Eko Dewa*) dan ‘perkampungan kecil’ (*'Udu Go'o 'Eko Bhoko*).

Tiang dan Keranjang yang Mempersatukan

Dalam masyarakat berbasis rumah, tiang rumah (*deke*) dan keranjang (*wati, gata* dan *mboda*) adalah metafora untuk unit sosial yang berkumpul dalam kegiatan sosial dan ritual dengan kuantitas kontribusi finansial dan makanan (*pebhu tindu*) yang bervariasi. Itulah keunikan dari tata kelola kehidupan berbasis rumah atau *oikology* di antara masyarakat Keo, dimana nilai-nilai budaya hadir sebagai suatu daya sentripetal yang menginkorporasi dan mengkonsolidasi banyak warga ke dalam ‘rumah asal tertentu’. Di Kéo Timur, kelompok ini dikenal sebagai suatu ‘keturunan dari satu rumah’ (*'ana 'embu 'one sa'o*) atau ‘persaudaraan berbasis rumah’ (*ka'e ari 'one sa'o*). Namun demikian, kekuatan atau daya di balik ‘kelompok berbasis rumah’ dan ‘persaudaraan berbasis rumah’ ini tidak dimotivasi oleh hal-hal ekonomis. Daya pengikat yang sentripetal ini mengalir dari suatu

penghargaan yang tinggi akan persatuan karena bernaung di bawah atap segitiga relasi yakni leluhur asal (*genealogy*), tempat asal (*topogeny*), dan rumah asal (*oikogeny*).

Kendati konsep rumah demikian dominan dalam kehidupan sosial masyarakat Kéo, masih ditemukan pula sejumlah unit-unit sosial lain seperti ‘tiang rumah’ (*deke*) dan kontribusi finansial dan makanan (*ndou mapi*) sebagai ekspresi status sosial mereka. Realitas ini bertentangan dengan teori Lévi-Strauss, yang cenderung menggeneralisasi, menyamakan dan bahkan mereduksi semua terminologi sosial ke dalam satu terminologi tunggal yaitu ‘masyarakat berbasis rumah’ atau ‘*house-based society*’. Di kalangan masyarakat Kéo, berbagai nilai dan daya sosial dan religius di balik ‘bangunan fisik sebuah rumah’ telah melampaui dan bahkan menjembatani jurang antara kedua agama monoteis Katolik dan Islam, melalui penyelenggaraan berbagai ritual besar seputar monumen budaya dan lewat ritual-ritual kecil yang dilaksanakan dalam rumah-rumah keluarga.

Umat Islam dan Katolik pribumi nampaknya tak memiliki pilihan lain daripada terlibat dan melibatkan diri dalam berbagai ritual adat istiadat itu bila mereka hendak mempertahankan hak dan tanggungjawab mereka atas tanah ulayat dan berbagai harta milik sukunya. Apabila seorang penggarap tanah ulayat dan anggota rumah leluhur (*sa'o pu'u*), baik Muslim maupun Katolik melanggar atau melecehkan hukum adat karena meremehkan atau meluputkan dirinya dari tanggungjawab dalam ritual adat, para pemimpin *adat* (*mosa daki*) dapat mengekskomunikasikannya dari masyarakat adat.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Praktek ekskomunikasi ini lasim disebut *donggo nua* atau mengeluarkannya dari kampong (*nua*) dan berakibat bahwa dia dan keturunannya akan kehilangan hak untuk menggarap tanah adat dan tak dilibatkan dalam berbagai urusan masyarakat.

Penelitian kami di antara masyarakat Kéo menunjukkan bahwa rumah (*sa'o*) menjembatani relasi antara umat beragama. Dalam konteks ini, *sa'o* berfungsi sebagai identitas kultural lokal yang mempersatukan umat beragama yang berbeda. Dalam masyarakat seperti itu, kita dapat menyaksikan bagaimana identitas budaya setempat melampaui perbedaan agama-agama. Dengan kata lain, tak ada identitas agama monoteis manapun yang mampu menggantikan identitas budaya setempat. Hal itu senada dengan pernyataan Prof. Anthony Johns dari The *Australian National University*, Canberra bahwa:

[Dalam masyarakat seperti itu] ada isu etnisitas, sejarah, kebudayaan, komunikasi budaya, dan lingkungan. Kemungkinan kombinasi antara berbagai isu hampir tak bisa dibatasi. Yang terjadi bukan saja sekedar perjumpaan dengan 'yang lain' dalam sebuah masyarakat majemuk, tapi adanya suatu loyalitas etnis yang senantiasa nyata, terus terjadi dan produktif (Johns 2000a: 6, 32; 2000b: 163).

Presedensi, Aliansi dan Struktur yang ditantang

Kontestasi merupakan salah satu isu dominan dalam masyarakat dan kebudayaan Kéo. Misalnya, dalam politik dan ritual, masyarakat Kéo mempertahankan presedensisaudara lelaki yang kakak terhadap yang adik (*ari ma'e ndore ka'e*), sebagaimana halnya presedensi dari seorang saudara lelaki terhadap saudari (*weta ma'e ndore nala*). Namun dalam kasus Worowatu, mereka tetap mengakui kehadiran saudari (*weta*) Embu Waja De'e, yang posisinya secara struktural dipersatukan dengan saudara lelakinya yang lebih muda yaitu Embu Waja Sebho. Namun, dalam kegiatan renovasi monumen budaya (*kema sa'o jara*) pada tahun 2018, keturunan Embu Waja De'e mengumpulkan sumbangan mereka (*ndou mapi*) secara terpisah dari porsinya 'Embu Waja Sebho. Hal ini menyiratkan usaha dari keturunan Embu Waja De'e yang ingin berkontestasi dengan dominasi saudara lelakinya untuk mengungkapkan otonomi dan independensinya.

Dalam konteks perkawinan, masyarakat Keo masih menjunjung tinggi posisi dominan dari keluarga “Pemberi Isteri” (*embu mame*) terhadap keluarga “Pengambil Isteri” (*ana weta*). Secara epistemologis, keluarga '*embu mame* dipandang sebagai ‘tempat sumber dan asal kehidupan’ atau progenitor yang mempersiapkan isteri, makanan dan pakaian untuk pihak '*ana weta*. Namun, ada satu praktek yang telah lama terjadi di masyarakat kampung Worowatu, patut dicermati. Di kampong Worowatu ada satu kontrak *adat* yang telah disepakati sejak lama oleh leluhur para migran atau

pendatang (*atatama dia, kono ondo*) dengan leluhur para penduduk asli di kampong itu. Kontrak adat itu diwariskan dalam pepatah adat yang berbunyi sebagai berikut: ‘anak gadis yang kamu lahirkan, bakal menjadi calon isteri kami’ (*'ana ta miu dhadhi, tau fai kami*). Kontrak adat ini menempatkan para migran perang (zaman dulu) sebagai ‘kelompok pemberi isteri’ juga.

Tantangan Bagi Masyarakat Kéo Zaman Milenial

Terpisah dari realitas positif yang dialami, kita tak boleh menutup mata terhadap berbagai perubahan sosial politik pada zaman milenial umumnya. Perubahan sosial politik itu telah menantang situasi kerukunan, harmoni dan relasi antarumat beragama di masyarakat Keo yang dibangun di atas basis tanah ulayat, monumen budaya, rumah adat serta leluhur asal yang sama. Ketiga bentuk tantangan berikut membutuhkan perhatian kita.

Dalam ranah ekonomi, pemerintah Negara Republik Indonesia sedang gencar mencanangkan pembangunan social ekonomi di seluruh tanah air, khususnya di berbagai masyarakat adat dan kawasan tertinggal. Kebijakan dan program pembangunan yang menyeluruh ini tentu juga menjangkau masyarakat Keo yang memiliki budaya ritual dengan mengorbankan banyak kerbau dan hewan-hewan lainnya di kala menyelenggarakan ritual adat. Ritual adat di masyarakat Keo sering dinilai juga sebagai praksis pemborosan secara ekonomis yang harus dibatasi.

Dalam ranah agama, gerakan reformasi dan revitalisasi dalam Islam serta program inkulturasi dan adaptasi dalam agama Katolik juga telah membawa semangat baru di kalangan umat setempat ketika mempraktekkan agamanya. Reformasi agama-agama itu tidak saja membawa dampak positif berupa munculnya konsep teologi kontekstual, kehidupan beragama yang lebih toleran dan inkulturatif. Tapi sebaliknya, melahirkan kelompok penganut agama yang fanatik, yang lebih eksklusif dan bahkan mengkafirkan berbagai nilai kebudayaan lokal.

Berbagai konflik di tingkat global dan nasional yang riak-riaknya berpengaruh luas hingga ke tingkat lokal telah menyuburkan radikalisme agama di abad milenial ini. Pada tataran tertentu fenomena radikalisme berbasis agama itu telah menantang budaya harmoni dan toleransi di kalangan masyarakat Kéo dan Flores khususnya serta Nusa Tenggara Timur umumnya.

Berhadapan dengan tantangan itu, masyarakat Kéo pun terus mengalami pembangunan, perubahan dan transformasi. Proses perubahan sedemikian tentu menantang dan berdampak pada pendalaman pemahaman dan pengertian akan Allah, agama dan kebudayaan yang lebih mendamaikan. Orang Keo tetaplah menjadi orang beriman dan berbudaya. ‘Kita mendambakan rumah Allah, namun kita senantiasa mendiami rumah leluhur’. Proses interaksi antara agama dan kebudayaan hendaknya tetap menjadi pencaharian, pergumulan dan penelitian lanjut ke depan.

APENDIX DONGENG

1. Dongeng Tonga Gadis dari So'a

Dahulu ada Embu Nderu. Dia pergi ke pasar di So'a. Pulang pasar, di pinggir jalan dia mendengar tangisan bayi di tali *kada* yang sebesar paha. Lalu dia membelah tali *kada* itu. Dia melihat bayi putri kecil yang kemerah-merahan. Anak itu tidak besar, sama besarnya dengan jari kelingking saja.

Sesudah itu, dia pulang ke rumah dengan bayi itu. Dia berpikir:” Saya memberi makanan apa untuk bayi ini?” Di sana ada danau (Dana So'a) dengan pandan laut. Dia mengambil buah pandan laut yang sudah masak. Dia isap, isap dan menyuapi bayi itu. Bijinya dia kumpulkan dalam karung. Sudah agak lama karung itu penuh, dan dia mengisi lagi dalam sebuah karung lain. Sudah dua

1. Nu Nange Embu Tonga Mbu'e So'a (Dialek Keo Tengah)

Pu'u do'e-do'e datu 'Embu Ndéru. Kai mbana pasa réde So'a. Wado pasa, 'ena singi rada 'imu déde 'éa a 'ena tadi kada ma sama pa'a. Négha ke 'imu weggha tadi kada nde. 'Imu téi 'ana tolo loa, ta fai. Jadi 'ana nde nggedhe mére, sama kanga 'éko wi'e.

Négha ke wado né'e 'ana nde 'ena sa'o. 'Imu piki, nga'o piara pagha wai 'apa 'ana te. 'Ena ke ma né'e nanga (Nanga So'a) né'e peja ma'u. 'Imu wiki peja ma'u ta té'a. 'Imu 'eso 'eso 'eso (bhiso bhiso) woti 'ana. Ta di'e 'imu dhindu 'one depo. Ooo negha monggo ébho, depo nde oo mbenu 'imu pusi wadi ha depo ta pésa. Depo négha di'e rua.

karung.

Dia menaruh bayi itu dalam kotak yang dibuat dari labu. Dia menamakan anak itu Tonga. Waktu anak itu sudah besar, sudah gadis, dia berkata: “Nenek, nenek, mari kita pergi ke pantai”. Mereka berdua langsung turun. Lalu mereka tiba di Seko Nangge dekat Ma’umbawa, di atas Ae Tolo. Mereka singgah di tempat Paja Wae. Tanah di atas tepi sungai, tanah itu dimiliki Kakek Paja Wae. Lalu mereka tinggal bersama Kakek Paja Wae. Tidak diketahui apakah mereka memiliki hubungan keluarga atau tidak.

Setelah beberapa hari Mbu’e Tonga melihat sebatang pohon di Ma’undai. Dia berkata kepada Kakek Paja Wae: “Kakek, kakek. Di sana itu pohon apa? Daunnya tidak ada. Saya mau mencoba pergi.”

“Baik”, jawab Kakek Paja Wae.

Lalu Mbu’e Soa langsung pergi dengan karung pandan

'Ana go'o nde 'imu pusi 'ena bhu tora.'Ana nde 'imu séu ngara 'imu Tonga. Napa 'ana nde négha mére, négha mbu'e wadu, 'imu si'i: 'embu 'embu ee...ndua kita dau ma'u'. 'Imu ko'o rua nde simba ndua. Négha ke 'imu dhu rade Séko Nangge, wé'e Ma'u Mbawa, wawo 'Ae Tolo.'Imu ko'o tudi rade Paja né'e Wae. Tana wawo mbaka dowo ke tana ko'o 'embu Paja Wae. Négha ke 'imu ko'o mera né'e 'embu Paja Wae. Kita mona mbé'o 'imu ko'o nde datu hubu famili oo nggedhe.

Négha ke poa rua oo tedu, Mbu'e Tonga nde téi sai ko'o do kaju ha pu'u mena Ma'undai. 'Imu sodho ka 'embu Paja Wae: 'embu-embu. Nore na kaju 'apa na? Wunu ki 'iwa. Ja'o rapa mbana'.

Modo, dhewo 'embu Paja Wae.

Négha ke Mbu'e So'a simba mbana né'e depo di'e

lautnya itu. Dia berjalan dari Ma'umbawa ke timur, sambil menanam di mana-mana benih pandan laut itu. Tiba di Ma'undai, dia melihat sebatang pohon tanpa nama di tengah kampung Ma'undai sekarang ini. Itu alasan kita mempunyai monumen budaya di tengah kampung Ma'undai dengan batu itu.

Waktu itu ada seorang pemuda namanya Taku Nuru yang turun dari Wodo Watu. Mereka bertemu dan saling berkenalan. Dia langsung menikah dengan Taku Nuru, penatua Worowatu. Mereka memiliki tiga orang anak: Waja De'e, Waja Ake dan Waja Sebho.

Pohon itu tanpa nama, kita tidak tahu pasti pohon apa. Pohon itu tidak punya daun. Pohon tanpa nama itu jatuh dengan ujungnya ke arah Pulau Jawa. Karena itu, orang Jawa menjadi kaya.

Maka dia menetap di Ma'undai. Lalu mereka naik ke Tudiwado; dengan

peja ma'u 'imu nde. 'Imu mbana pau pu'u rade Mbawa nuka mena, na toni, na toni pau ko'o peja mau nde. Sa'i ka dau Ma'undai, 'imu téi pu'u kaju ngara nggedhe, 'ena ora nua Ma'undai nambu te. Ma simba tau tubu nusu ora nata ne'e watu ma nde.

Nambu nde, 'ana suko ha ngga'e ngara Taku Nuru ndua pu'u Worowatu. 'Imu ko'o papa luka né'e simba papa mbé'o. 'Imu simba aki né'e Taku Nuru, mosa daki Worowatu, né'e dhadhi ana ngga'e tedu: Waja Dé'e, Waja 'Ake né'e Waja Sébho.

Pu'u kaju ngara mona nde kita mona mbé'o ko'o kaju 'apa. Kaju nde wunu mogha mona. Kaju ngara nde mona mboka 'udu ndia, bhodo mboka 'udu dau Jawa. Simba tau bhanda pau 'ata Jawa.

Simba 'imu mera pau dau Ma'undai. Negha ke 'imu ko'o nuka Tudi Wado; simba né'e

monumen Ia dan Nambe di sana. Worowatu itu kemudian, ketika leluhur kita mengungsi ketika terjadi tsunami berhubungan dengan kasus Mbu`e Wondo.

2. Dongeng Gadis Dewata

Pada awal mula hiduplah di Pautola seorang kakek bernama Ndona Wea. Orang meremehkan dia. Orang menganggap remeh karena dia tak mampu untuk mengadakan pesta korban. Dalam perjamuan bersama, orang selalu menghidangkan untuknya nasi yang kebanyakan kacang dan daging yang kebanyakan tulang. Namun dia menerima dan mengumpulkannya. Karena merasa malu, dia lalu membentangkan tikar besar di halaman serta mengundang segenap masyarakat di kampung itu, untuk mengadakan pamitan. Dalam pamitan itu dia berkata: “Pandanglah pemberianmu ini (saya kembalikan padamu)”. Lalu dia berangkat, bersama

'ia nambe ma rade ke Worowatu ke wa'o muri, napa sira palu séra (mesi nuka) nambu mesi nuka né'e Mbu'e Wondo.

2. Nu Nange Bu'e Nitu (Dialek Keo Barat)

Pu'u lo'e-lo'e pu'u mena Pautola muri 'ebu Ndona Wéa. Ata wéke re'e kema koka ne'e 'imu. Pandi wéke re'e kema koka, 'uru 'imu ta paya talo wela talo.'Ata siba ti'i 'imu 'etu séwe yobho, pora sewe toko.'Imu dhindu. Negha ke 'imu rasa mea 'imu siba weka te'e mere 'ena wewa léwa, 'imu 'enga rebu manusia 'ena tuka nua tola 'ola. 'Imu siba seru: 'miu 'ono sai ko'o miu menga ke'. Negha ke 'imu siba kai sama sama ne'e weta 'imu a ga'e.

seorang saudarinya.

Dia bergerak menuju tebing Wolo Pau. Dia berhenti di sana. Karena dia masih bisa melihat kampungnya, maka ia meneruskan perjalanannya. Dia berhenti lagi di Nda'a Au (dekat Ngera di tepian sebelah barat). Ia memasang kupingnya dan masih didengarnya kokokan ayam di kampung Pau. Lalu dia terus bergerak turun menuju Guyu Pie. Dia tinggal di Guyu Pie, namun dia merasa tak aman karena deburan ombak. Dia lalu berangkat lagi menuju wolo Ngodho.

Ketika menjelang pesta korban dia merencanakan perjalanannya ke Ine Rie. Namun dia ditahan oleh seorang kakek bernama Ndonga Ngodho untuk menetap di sana. Sesuai pesta adat tersebut dia diberikan sebidang tanah untuk digarap. Di samping menggarap tanah, ia juga menyadap tuak di lereng Wolo Wea.

Keesokan hari, ada dua orang gadis datang meminta

'Imu la'a nuka réle lebi wolo pau. 'Imu reke 'ena ke. 'Imu toru dhatu tei nua; negha ke 'imu la'a tero. 'Imu reke napa rale Nda'a 'Au. 'Imu ito, manu kako dhatu lele. 'Imu la'a kai nuka lau Guyu Pie ('Au Pile). 'Imu ndi'i lau Guyu Pie. 'Imu lele bata uu paa, 'imu kai rale wolo Ngodho.

Negha ke we'e mo'o pebha 'imu mo'o kai nuka rale ' Ine Rie, bholo meka Ndonga Wéa si'i reke 'ena te. So pebha negha siba ti'i ne'e ku yema tau kema. Imu siba kara ne'e tua rele lebi Wolo Wéa.

Negha ke to'o a poa ata fai ga'e rua taho ngénde ko'o

tuak. Dia memberikan mereka tuak dalam bambu berukuran besar. Namun kedua gadis itu tak mau menerimanya karena terlalu sedikit. Sesudah itu, Ndona Wea berkata: “Sebaiknya kamu mencari sendiri alat pengisi tuak.” Keduanya langsung mengambil dan memotong sejenis aur yang berukuran kecil. Baru beberapa tetes tuak diisi dalam bambu itu kelihatannya sudah penuh. Keduanya berkata: “Aduh, sangat berat.” Keduanya berjalan sambil terus menerus beristirahat.

Sesudah itu setiap pagi kedua gadis itu datang terus meminta tuak, namun tak diberikan lagi oleh Ndona Wea. Karena tidak diberikan, maka kedua gadis itu mengambilnya tanpa pemberitahuan. Karena itu, setiap pagi didapatinya bambu tampung tuaknya kosong.

Setelah itu, ebu Ndona Wea mengawasi siapakah yang mengambil tuaknya. Pada suatu waktu, dia

tua. 'Imu ti'i tua wai léko, bholo sira wina ga'e bhia. Négha ke meka Ndona Wéa si'i: 'miu gae dhato (ko'o 'ola pusi)'. Negha ke ga'e rua nde siba kiru wai ko'o guyu nitu, mewi ka a ndeti rua négha benu. 'Imu ko'o si'i: eee ndate. 'Imu rua nde bana 'ena mera, 'ena mera.

Négha ke oo ge poa ge poa ngénde meka Ndona Wéa mona ti'i. Oo mona ti'i gae rua wenga beki ngata. O wenga beki, 'ebu Ndona Wéao se'a bonga kena, o sé'a bonga kena.

Négha ke 'imu ('ebu Ndona Wéa) nepi, sai ta wenga tua imu. Nabu a déka 'imu sa'i si ga'e rua nabu

mendapati kedua gadis itu sedang mencuri tuak. Yang seorang (yang kakak) sedang berada di puncak pohon tuak, yang seorang (yang adik) lainnya ada di tanah. Sang gadis yang di tanah ketika melihat Ndona Wea datang langsung di melarikan diri. Sedangkan yang di atas pohon tuak ketika turun langsung ditangkap. Dia dipegang erat-erat.

Ketika ditangkap, perempuan itu menjelma menjadi ular, halipan (kaki seribu), ular lainnya. Sedangkan yang paling akhir adalah seekor tabuan. Dia langsung menggenggamnya erat-erat. Dia mengosongkan kapur dalam tabung bulu (pengisi kapur) dan mengisinya dengan tabuan tersebut. Tabung itu disumbat dan diberinya lubang kecil agar tabuan tersebut tidak mati. Setibanya di kampung ia mengisi tabuan tersebut ke dalam sebuah keranjang penyimpan benang.

Setiap hari ia pergi ke kebun untuk mengolah tanah.

wenga. Ha ga'e reta tolo tua, a ga'e rale tana. Ta rale tana so tei 'ebu Ndona Wea tadho siba payu. Ta reta tolo tua o dhodho ke, so dhu rale tana 'ebu Ndona Wea siba pojo. Imu pojo nemo.

Ha pojo siba bale ko'o nipa, ko yeti 'api, ko'o iku. Bholo 'imu mona welu. Wa'o épo siba bale ko'o fua kondo. So, bale fua kondo, 'imu siba kepo nemo. O kepo nemo, 'imu dhega néa ko'o 'oka 'ila 'imu. Siba pusi ko'o fua kondo rale 'one 'oka. Suki nemo né'e lia a so'o dhéko suki 'imu, taku mata. Nuka réle nua 'imu tugi 'ena ko'o gopu lélu (sondu lélu).

Négha ke ge lera 'imu la'a kema 'uma. So walo 'ena

Ketika dia kembali dari kebun ke rumah, makan telah tersedia. Setiap hari terjadi yang sama. Dia lalu bertanya kepada tetangga: “Siapakah yang ada di rumah?” “Apa sebabnya,” tanya para tetangga. “Ketika saya kembali dari kebun, makanan selalu tersedia,” jawabnya. Para tetangga menjawab: “Tidak, kami tak melihat seorang pun. Kami hanya melihat asap yang mengepul. Kami mengira bahwa kamu yang memasang api.” “Tidak, tidak. Bukan aku,” jawab Ndonga Wea. “Saya ada di kebun.” Setelah itu, dia memata-matai untuk mencari tahu siapakah sesungguhnya melakukan semuanya itu.

Pada suatu siang, ketika suasana sepi, dia bergegas masuk ke rumah melewati balok di tengah balai-balai rumahnya. Dia berjalan berjingkrak-jingkrak ke dalam rumah dan langsung membuka pintu dengan cepat. Ndonga Wea melihat seorang gadis sedang duduk tepekur di atas dapur sambil menenun. Gadis itu terkejut,

sa'o'étu boto négha, pora boto négha. Ge lera ge lera dhatu sama wi'e. 'Imu so nuka 'étu boto négha, pora boto négha. Négha ke 'imu 'ale ka 'ata ta sa'o wé'e: 'Né'e sai ndia sa'o?' 'Ta 'ila ba gha', 'ata ta sa'o wé'e 'ale. 'O nga'o walo pu'u 'ena 'uma, 'étu boto négha, pora boto négha', 'imu dhewo. 'Ata sa'o wé'e dhewa: 'mona, kami mona téi sai. Kami tuga téi 'api ta nu. Kami ye kau'. 'Mona ga, nga'o mona', 'ebu Ndonga Wéa dhewo. 'Nga'o 'ena 'uma'. O négha 'imu siba nepi ka. To'o poa 'imu nepi.

Ne'e kisa lera, péro iwu i ka (peta leta), 'imu siba nai dhéko lata ora. 'Imu nai dhiha-dhiha siba kai wesa nde. 'Ebu Ndonga Wéa téi 'imu teku mengu pau 'ena wawo lapu. Siba ita ('ata fai nde). 'Kau bai omi', bu'e Nitu si'i. Nga'o senda la'e tiko lio nua, kau cu ka. Ke mona 'apa', bu'e Nitu si'i. Meka Ndonga Wéa nde siba fai. Bholo gere fai imu

langsung menangis dan berkata: “Engkau terlalu cepat. Saya belum menyelesaikan tenunanku untuk mengitari seluruh kampung. Engkau terlalu cepat,” kata Bu’e Nitu. “Namun begitu, tak apa-apa,” katanya. Ndonga Wea berencana untuk menikahnya. Namun sebelum menikahinya, dia harus menyelenggarakan upacara korban.

Dalam mempersiapkan diri untuk pesta korban itu, dia mengerjakan kebun yang ditanamnya dengan pelbagai jenis tanaman namun hanya labu yang tumbuh. Setelah labu dibelahnya baru kelihatan padi. Padi itu disimpannya dalam keranjang yang bukan dibuat dari lontar, tetapi dari kulit kayu.

Setelah cukup banyak padi tertampung, Bu’e Nitu menyuruh Ndonga Wea meminjam kerbau merah, babi merah dan kambing merah. Tetapi Ndonga Wea menjawab: “Saya tak sanggup meminjam.”

tau paya.

Négha ke 'imu kema 'uma. 'Imu kema 'uma, 'one 'uma tuga tebu mége ko'o kula. So'o pi'a kula téi wai pae. 'Imu ngana ipe mére, mona wai koli bholo wai ko'o u'i kaju.

Négha ke 'imu si'i 'ebu Ndonga Wéa: 'Kau sogo kaba toyo, wawi toyo, yongo toyo'. 'Nga'o sogo talo', 'ebu Ndonga Wéa si'i. 'Mona kau la'a lo'. 'Nga'o talo, nga'o talo', 'ebu Ndonga Wéa si'i. 'Kau la'a lo'. Talo ka 'imu, 'ebu Ndonga Wéa

“Pergilah saja,” Bu’e Nitu mendesak. Dalam keadaan terpaksa, Ndonga Wea pergi meminjam. Beberapa hari kemudian, Bu’e Nitu menanyakan: “Apakah kerbau merah, babi merah dan kambing merah sudah semuanya siap?” Jawabnya: “Ya.”

Setelah itu, Bu’e Nitu pergi meminta babi besar pada saudara-saudaranya di gua Uwi-iwa. Saudaranya langsung menghantar, namun dalam rupa babi hutan di bawah kolong rumah. Sedangkan saudaranya dalam rupa ular besar yang bertengger di ujung balai-balai (*tenda*). Anjing yang disembelih untuk saudaranya berupa tikus. Belis yang diberikan dalam bentuk daun lontar yang diukir dan diwarnai dengan kunyit dan kabur sebagai pengganti emas.

Sesudah itu, Bu’e Nitu berkata: “Undanglah masyarakat seluruhnya. Kita mau berpesta”. Dia membunyikan gong. Manusia berdatangan. Setelah itu ia mengambil

siba kai la'a sogo. Négha ke, 'ebu Nitu 'ale ka yaki 'imu: 'Kaba toyo, wawi toyo, yongo toyo nde noto ka?' 'Imu dhéwo: 'Noto ka'.

Négha ke, Bu'e Nitu kai la'a ngénde wawi mére 'ena 'ame naya 'imu 'ena lia 'Uwi-'iwa (Lia Goka/Lia Nitu). Naya 'imu siba 'endi, bholo téi wai wawi yui rale 'au lewu. Né'e naya 'imu téi wai goka mére 'ena sepu téda. Négha poga lako tau ti'i 'ame naya 'imu, wai ko'o dhéke. Tau fau ngawu wai ko'o wunu koli teri né'e kune 'oka; tau né'e ritu giu 'imu pawe-pawe tau nia wéa loda.

Négha ke 'ebu Nitu si'i: 'Kau paka 'iwu 'ulu 'éko'. 'Imu paka go. Manusia sé'a beja ka. Négha ke 'imu 'ala kae suta. 'Kau weka si suta ke, pu'u réta tolo jeka rale tana'.

kain tenunan Bu'e Nitu (kain suta) dibentangnya dari dalam rumah hingga di halaman. Bu'e Nitu bertanya: "Sudah sampai ke tanah?" "Ya", jawabnya. Sementara gong gendang dibunyikan Bu'e Nitu turun dari dalam rumah ke halaman sambil menari. Pada saat itu segenap khalayak ramai menyaksikan Bu'e Nitu menari. Mereka begitu bersemangat menontonnya, sampai ada yg memanjat pohon kelapa untuk melihatnya dengan lebih jelas.

Setelah pesta usai, keduanya hidup sebagai suami istri yang sah dan melahirkan 7 (tujuh) orang anak, yang terdiri dari 5 putra dan 2 putri. Kelima orang putra itu adalah: Lena Seko, Tae Seko, Raga Seko, Meo Seko dan Bele Seko. Kedua putri adalah Lengga Seko dan Lejo Seko.

Suatu hal yang aneh terjadi pada diri anak yang pertama. Jikalau ada dorang yang ingin menggendongnya, ia menjelma menjadi seekor ular hijau. Jikalau dilepas-

'Wéka dhu ka rale tana?', Bu'e Nitu 'ale.'Dhu ka', imu si'i. Paka ka go, tera ka laba. 'Ebu Nitu siba poro pu'u réta 'one sa'o siba fai aki biasa dhadhi 'ana ga'e lima rua nde. nuka rale tana; siba a iwu téi ka; nai jeka tolo nio mo'o moni 'imu nde.

Négha ke 'imu ko'o siba fai aki biasa. Fai dhadhi ne`e ana ga`e lima rua. Ga`e lima ta ana yaki: Lena Seko, Tae Seko, Raga Seko, Meo Seko, Bele Seko ne`e Lejo Seko.

Ana ta ka'e lo'e ngara imu mo'o ako ka'o téi wai iku. Bholo 'ine 'ema 'imu nde téi wai manusia. Tuga ta ga'e lima 'esa ke biasa. 'Ana'imu ta ngara Lengga Séko nabu kai

kan, ia menjelma kembali menjadi manusia biasa. Sang putri Lengga Seko, pada saat menonton pesta di Ngera, dia bertanding dengan seorang lelaki penabung gendang, dengan perjanjian: “Bila saya kalah dalam tarian, maka saya akan tetap tinggal di sini (Ngera) dan menjaid istrimu. Tetapi bila saya menang, maka saya akan kembali ke kampung halamanku. Dalam pelaksanaannya, ternyata nona Lengga kalah. Dia akhirnya tinggal dan menjadi istri sang penabuh gendang, di rumah Piru Pola. Kemudian dihantarlah belis ke Paulundu.

Lama kelamaan, sebagai suami dan istri, Ndonga Wea dan Bu'e Nitu terlibat dalam pertengkaran. Karena itu Ndonga Wea menampar Bu'e Nitu. Bu'e Nitu lalu pergi menyingkir ke pinggir kali dan menghilang tanpa jejak.

moni mena Ngera de ta pébha paya, 'imu papa taji ngata né'e 'ata mena. 'Ngara ata Ngera tera laba talo nga'o walo', 'imu si'i. 'Bholo ngara nga'o talo, ke nga'o siba mera ndia'. Tau-tau paka go laba nde, 'ebu Lengga bebi tau-tau 'ebu Lengga talo. Napa negha lera léwa, tau-tau 'ebu Lengga siba tau fai 'ata ta tera laba nde, 'one sa'o ko'o Piru Pola. So wa'o muri siba 'endi ngawu nuka rale Paulundu.

Mera-mera 'ebu Ndonga Wéa ne'e 'ebu Nitu 'imu rua fai aki papa boyo. Ko'o ngewa tau, 'ebu Ndonga Wéa siba wasa ne'e lima fai 'imu nde. Négha ke 'ebu Nitu siba kai nuka rili singi 'ae. So dhu rili singi 'ae siba pota.

3. Dongeng Gadis di Pucuk Kelapa

Dahulu ada seorang laki-laki dan seorang perempuan yang tinggal di Kedi Watu Wea. Mereka berdua suami-isteri. Perempuan itu melahirkan tujuh anak. Nama dua anak laki-laki Niko dan Nima. Anak yang kedua dari bungsu bernama Mona. Nama anak-anak lain tidak diketahui. Anak bungsu bernama Mbu'e Dombo Nio, karena dia lahir dalam bentuk kelapa. Saudara-saudaranya, melihat ibu mereka melahirkan sebuah kelapa, mereka mencungkil dan menendangnya. Seorang saudaranya, yang bernama Mona, mengambil dan melindungi kelapa itu. Dia berkata: "Jangan! Walaupun dia sebagai kelapa, dia pun berasal dari perut ibu juga. Dia bukan sembarang kelapa yang tiba-tiba muncul".

Lalu dia menyimpan kelapa itu di sudut dekat dapur dan menutupinya. Setiap hari dia memeriksa sudut itu, di mana kelapa

3. Nu Nange Mbu'e Dombo Nio (Dialek Keo Tengah)

Datu pu'u nembu réde Kédi Watu Wéa muri 'ata fai né'e 'ata aki ha ngga'e. 'Imu rua fai ki. Ta fai nde dhadhi 'ana ngga'e dima rua. Ta nala (ta aki) ngara 'imu Niko, Nima. Ta ka'e ko'o 'ana sepupu ngara 'imu Mona. Ta pésa-pésa nga'o ghéwo. Ta sepupu ngara 'imu Mbu'e Dombo Nio, 'uru 'imu dhadhi 'one rupa ko'o nio. Ta nala 'imu ngga'e dima, 'uru téi 'ine 'imu ko'o dhadhi wai nio, 'imu koo' séti senda. Né'e ta nala 'imu ta ha ngga'e ta ngara Mona 'imu sepupu ngepo nio nde. 'Imu si'i: 'ma'e, 'éde ko'o nio, 'imu nggedho pu'u tuka ko'o 'ine mogha. Mesi ko'o nio ta mé'a démba'.

Négha ke 'imu simba moi 'ena 'onggi, tau né'e tutu neko. Mera-mera ke 'imu parésa tero 'ena da'e ('onggi) ta 'imu wedu nio. Négha ke nio nde

diletakkan. Kemudian muncul tunasnya kelapa itu. Mona memberitahukan mamanya: “Mama, mama, adik tersenyum kepada saya.” Padahal kelapa yang bertunas itu. Mamanya berkata: “Ya, jagalah baik-baik adikmu.” Mona berkata: “Mereka itu (saudara-saudaranya) jangan menggendong adikku”.

Walaupun tunas kelapa itu bertumbuh semakin tinggi, kelima saudara tidak peduli. Waktu tunas kelapa itu sudah tinggi, Mona pergi menanamnya. Dia membuat pagar sekitarnya. Pagar itu disusun dari tumpukan batu sekitarnya. Di atasnya dibuatnya tutupan, agar tidak dikenai sinar matahari. Kehidupan kelapa itu bertumbuh siang dan malam. Subur. Ketika pohon kelapa sudah tinggi di puncaknya muncul seorang gadis yang cantik sekali. Kelima saudara itu tidak percaya. Hanya Mona yang selalu membersihkan dan memperhatikan adiknya di atas

bhusu né'e tembu. Mona nde sodho ka 'ine 'imu: 'ine 'ine eee...., 'ari ma tawa pau né'e nga'o'. 'Imu mona mbé'o ke ko'o nio ta tembu nde. 'Ine 'imu si'i: 'modo, tau ri'a-ri'a né'e 'ari kau'. Mona si'i: 'ongga peka ke (ka'e-ka'e 'imu) ma'e ka'o ghako 'ari nga'o'.

Tau tau jeka nio nde tembu déwa, sira ta ngga'e dima nde mona ie. Tembu nio nde négha déwa, Mona nde kai mbana toni. 'Imu tau né'e kopo. Kopo tule né'e kota gidi géo. Réta wawo 'imu tau né'e tutu, mo'o dera ma'e nggena. Nio nde muri nuwa kombe dera. Subur. Nio négha déwa, réta dombo nio suda né'e 'ata fai mbu'e ta gaga lai. 'Imu ko'o ta ngga'e dima mona percaya. Tunggu Mona ta selalu pui susi, reko pengo pau 'ari imu réta Dombo Nio.

pucuk kelapa.

Tidak lama kemudian orang Jawa yang berlayar dengan perahu di laut, melihat gadis itu di atas pucuk kelapa. Orang Jawa itu merapat ke pantai di pantai Mburu, di muara yang bernama Nanga Wawi. Nama Nanga Wawi itu berasal dari air babi yang tumpah waktu mereka mengantar gadis itu. Orang Jawa itu mendaki ke Gunung Watu Wea. Orang bertanya kepada mereka: “Maksud apa kalian datang ke sini?”

“Kami mencari seorang perempuan,” mereka menjawab. Kelima saudara itu berkata: “Kami di sini tidak ada perempuan”.

Orang Jawa itu menjawab: “Tidak. Kalian di sini mempunyai perempuan yang cantik sekali”.

Mereka mengumpulkan semua gadis di kampung itu. Mereka menunjukkan gadis seorang demi seorang kepada orang Jawa itu. “Yang ini, bukan?” mereka bertanya.

Mera-mera, 'ata Jawa ta mbana né'e sope (lajo) dau 'ae mesi, imu ko'o téi mbu'e nde réta Dombo Nio. 'Ata Jawa nde simba tobhe né'e sope dau Mburu, dau nanga ngara 'imu Nanga Wawi. Ngara Nanga Wawi ke pu'u 'ae wawi ta roe nambu 'imu ko'o tu peja mbu'e nde. 'Ata Jawa nde nuka réde Kédi Watu Wéa. 'Ata ade 'imu ko'o: 'miu tau 'apa nuka ndia?'

'Kami mo'o nggae 'ata fai', 'imu ko'o dhewo. Sira ta nggae'e dima nde sodho: 'kami ndia 'ata mbu'e mona datu'.

'Ata Jawa nde dhewo: 'Mona. Miu ndia né'e 'ata fai ta modhe roe'.

'Imu ko'o tiwo ka 'ata (ta mbu'e) 'one nua nde. 'Imu ko'o péla ha nggae'e ha nggae'e 'ena 'ata Jawa nde. 'Ke ooo? imu ko'o 'ade.

“Tidak,” orang Jawa berkata.

“Yang ini bukan?”

“Tidak.”

“Yang ini, bukan?”

“Tidak.” Setelah beberapa orang ditunjukkan tetapi mereka selalu berkata “tidak”.

“Kalian coba tunjukkan yang mana,” kata mereka.

Orang banyak itu menatap, dan melihat seorang gadis. Kelima saudara itu memangginya tetapi tanpa sahutan. Mona sendiri (saudara termuda) akhirnya memanggil saudaranya itu: “Turunlah, saya juga setuju.” Mendengar saudaranya Mona memanggilnya dia (Mbu’e Dombo Nio) langsung turun. Orang Jawa berkata: “Yang itu, betul”.

Mereka langsung antar gadis itu ke pantai dengan daging babi yang telah dimasak dan babi yang hidup. Tetapi orang Jawa itu berkata: “Haram untuk

'Mona', 'ata Jawa sodho.

Ke ooo?

Mona.

Ke ooo?

Mona. Ngga'e wutu dima, bhodo 'imu ko'o sodho mona penga.

'Ata Jawa nde si'i: 'Ma ne'e. Ma réta Dombo Nio kéra'.

Sira ta woso nde 'ono, téi 'ata fai ha ngga'e. Sira ta woso ngga'e dima bhodo niu-niu. Napa Mona (ta aki ta so'o 'ari) dhato né'e wuku ka weta 'imu nde: 'dhodho sai, nga'o mogha setuju'. Déde nala 'imu Mona nde niu, 'imu (mbu'e Dombo Nio) simba dhodho. 'Ata Jawa nde sodho: 'ma ke, tu'u mbé'e'.

Sira nde simba tu peja ndua dau ma'u né'e 'étu wawi mboto, né'e wawi ta muri. Bhodo sira 'ata Jawa nde sodho: 'kami ta pile' ['imu ko'o 'ata 'Islamu?]. 'Ae wawi

kami.” Daging babi dan sayurnya itu dibuang di situ, dan langsung menjadi Nanga Wawi. Babi yang hidup itu dilepaskan dan langsung menjadi Watu Wawi di dekat Mburu Mere.

Kemudian Mbu'e Dombo Nio berbicara dengan saudaranya Mona: “Baiklah. Karena engkau sudah setuju baiklah. Hanya engkau harus selalu memperhatikan tempatku itu. Kalau engkau melihat pucuk kelapa itu layu, itu pertama saya sudah mati. Engkau harus mengambil pulang tulang belulangku”.

Setiap hari Mona selalu memperhatikan pucuk kelapa itu. Sudah agak lama dia melihat pucuk kelapa itu sudah layu. Melihat pucuk kelapa itu layu dia langsung berangkat dengan sebuah blek berisi kapas menuju tanah Jawa Goa.

Waktu sudah tiba ternyata saudaranya memang telah meninggal. Suaminya menyiksa dengan menyangi kebun karena mereka telah

ta mboto nde simba bhobhe dhoo 'ena ke, simba jadi pau Nanga Wawi. Wawi ta muri nde simba dela dhoo, ne'e simba jadi pau Watu Wawi dau we'e Mburu Mere ke.

Négha ke Mbu'e Dombo Nio nde punu ka né'e nala 'imu Mona: 'Modo. Bhida kau négha fonga ke modo ka. Tunggu kau 'ono ii 'ena da'e dondo nga'o ke. Ngara kau téi dombo nio ke médu, ke nga'o mata ka. Kau ngési mada wado toko mbuku nga'o'.

Nggé nggé dera, Mona nde guda ii 'ena Dombo Nio. Monggo ébho, 'imu téi dombo nio nde médu ka. Téi dombo nio nde médu, 'imu simba kaki né'e bele ha di'e, né'e foro dédu pusi 'ena bele kai ndua dau tana Jawa Goa.

Négha dau, daka weta 'imu négha mata ka tu'u mbé'e. Ta aki 'imu huku kema tau mbene 'uru 'imu ko'o négha dhadhi né'e 'ana. Pu'u

memiliki anak. Padahal dia hanya terbiasa me-mintal benang dan menenun. “Karena kita sudah mempunyai anak engkau menyuruh saya bekerja di kebun. Baiklah,” Mbu’e Dombo Nio berkata kepada suaminya. Dia langsung membersihkan rumput di kebun mereka sebanyak tujuh petak. Dia membersihkan rumput dari atas ke bawah. Turun dari petak teratas sampai petak di pinggi bawah. Dia bekerja petak demi petak. Setelah menyelesaikan satu petak telapak kakinya luka. Begitu dia menyelesaikan tujuh petak, mencapapi pinggir kebun terbawah dia meninggal. Hanya lemaknya tersebar di setiap petak. Tulang belulangnya terdapat di pinggir kebun terbawah, di petak terakhir.

Saudaranya datang, dan mencelupkan kapas ke dalam lemaknya. Tiba di pinggir kebun terbawah dia mengumpulkan tulang belulang dan mengisinya ke dalam blek. Membawanya pulang ke Gunung Watu Wea. Dia

du dera, 'imu tungga biasa tau kingge né'e senda dédu.'Uru kita dhadhi ka né'e 'ana, kau si'i nga'o ngema 'uma lema. Ke modo', mbu'e Dombo Nio punu né'e aki 'imu.'Imu simba ngema ka 'uma 'imu ko'o ape dima rua. Bhodo 'imu ngema 'uma nde pu'u réde ra'i.'Imu ngema ndua. Ndua pu'u réde ra'i jeka ridi luli. 'Imu ngema ape ha ape. Mbeja ha ape tuka a'i 'imu neka. Ngema rembu ape dima rua, oo ridi luli 'imu simba mata. Tungga ta mina 'imu ke nama ape todo wésa léla. Ta toko mbuku 'imu napa ridi luli, ridi ape sepu.

Ta nala nde démba, 'imu reto ka ta mina nde né'e foro dédu. Dhu ridi luli, 'imu simba sopi né'e ta toko pusi wado 'ena bele. Mendi wado nuka réde Kédi Watu Wéa. 'Imu bhobhe wado 'one dia wé'e pu'u nio ta mo'o mata nde. Nio

menuang kembali ke dalam lubang dekat pohon kelapa yang hampir mati itu. Kelapa itu hidup kembali. Dia menyiram dengan air. Tidak lama kemudian kelapa itu hijau kembali. Gadis itu muncul kembali di atas pucuk kelapa itu. Oleh karena itu, berkembang biak lagi manusia di gunung itu.

Apakah gadis itu lalu bersuamikan Eko Witu atau melahirkan Eko Witu, tidak diketahui. Hanya orang bercerita bahwa Eko Witu itu sejak dilahirkan sudah memiliki gigi emas yang lengkap. Oleh karena itu, orang menamakan gunung itu Gunung Watu Wea (Gunung Batu Emas).

4. Dongeng Anak Babi Merah

Dahulu kala Embu Rangga Jani memiliki beberapa ekor kerbau di Ae Tolo Riti. Waktu dia jalan-jalan menggembalakan kerbauanya, dia melihat di dalam kolam air seekor anak babi merah. Dia berkata: “Hei,

nde muri wado. 'Imu léki né'e 'ae. Mera mera nio nde meta wado. Jadi wado ka kita 'ata suda pu'u réta dombo nio. Simba mbi mbeka wado pau kita 'ata réde Kédi nde.

Mbu'e nde ta aki ne'e 'Eko Witu nde oo, ta dhadhi pau 'Eko Witu ('ana ko'o Dombo Nio) nde oo, nga'o mona mbé'o. Tungga 'ata sodho bahwa 'Eko Witu nde pu'u dhadhi né'e ngi'i wéa mbenu mumu. Simba 'ata ma séu pau Kédi réde nde né'e ngara Kédi Watu Wéa.

4. Nu Nange Wawi Tolo (Dialek Keo Timur/Riti/ Nangaroro)

Pu'u nembu, 'embu Rangga Jani nde né'e kamba 'éko rua tedu ridi 'ae Tolo. Nambu 'imu mbana-mbana tito ko'o kamba 'imu, 'imu téi réde 'one 'ae 'ana wawi Tolo. 'Imu si'i: "Oe wawi

babi milik siapakah itu? Barangkali babi orang yang jatuh.” Dia langsung mengambil bagi itu untuk dipeliharanya. Dia tidak punya istri. Dia membawa babi itu ke rumahnya. Dia kembali menggembalakan kerbau di padang yang kecil itu.

Dia mengikat babi itu di sudut dapur. Dia menyiapkan mmembuat bubur untuk makanan anak babi. Setiap hari terjadi begitu terus.

Dia tetap pergi menggembalakan kerbau ke padang itu. Ketika dia pulang rumah dia melihat sayur-sayuran dan makanan sudah dimasak. Dia berpikir: “Siapakah yang menyiapkan makanan ini? Saya telah menutup pintu dan jendela kuat-kuat dengan pasak. Biar untuk keluar saya pun melewati kolong. Saya cemas orang akan mencuri emas dan perak saya”.

Setiap hari terjadi begitu, makanan selalu tersedia. Dia memata-matainya. Dia pulang ke rumah, waktu

ko'o sai te o. Mbéghu wawi 'ata ta mesu pa 'ai'. 'Imu simba wiki tau podu pagha ko'o 'imu. 'Imu ta fai nggedhe. 'Imu mendi 'ana wawi nde nuka réde sa'o. 'Imu mbana ru wado kamba dau mabha nde ma ha go'o.

'Imu 'ike wawi nde 'one 'oki dapu. 'Imu tau ka, raka né'e 'ae tau ka wawi 'ana. Nggé dera ma bhida ke pa.

Négha ke 'imu dhatu mbana tito kamba ndua ridi. O 'imu wado sa'o, 'imu téi ko'o 'uta ka pesa negha mboto. Négha ke 'imu piki: 'sai ta tau ka te? Ko'o pate pene ja'o 'usu negi. 'Ede ko'o nggedho ja'o wa'o 'au dewu. Taku 'ata naka ko'o wéa donda ja'o'.

Nggé nggé dera bhida ke, ka pesa négha mboto pa'a. 'Imu dindi. 'Imu nuka wado réde sa'o, nambu dera

tengah hari. Dia memasuki rumahnya lewat kolong. Setibanya di dalam dia memandang dan melihat seorang gadis yang cantik sekali. Dia memasak untuknya. Dia berjalan berjingkat ke sudut dapur. Dia melihat kulit yang ditanggalkan anak babi itu tertumpuk di sudut dapur. Dia mengambil kulit yang ditanggalkan itu. Gadis itu memasak seperti biasa. Namun gadis itu bi su saja. Dia memanggilnya, menyapanya, tetapi gadis itu membisu seperti tunggul pohon.

Mereka di Riti bermusyawarah sebagai berikut: “Rangga, engkau pergi menggembalakan kerbau ke bawah. Sesudah itu engkau membunuh seekor babi atau menikam seekor kerbau, yang darahnya kau gosokkan pada badanmu. Sesudah itu kita akan rapat.” Rangga melakukan begitu.

Mendengar ratapan itu orang di kampung bertanya: “Hei kalian meratapi apa?”
 “Rangga mati.”

petu ké'e. 'Imu nai dhéko dewu. Nuka réta 'imu 'ila, 'imu téi 'ata fai ha ngga'e ta gaga rata pau. Nasu 'uta tau ka ti'i 'imu. 'Imu kada nuka 'ena 'onggi dolo. 'Imu téi ko'o 'uwa du ko'o 'ana wawi nde ma dudhu pau 'ena 'onggi dolo. 'Imu wiki uwa du nde. 'Ine nde ma nasu pau 'uta bhida biasa. Tapi mbu'e nde jadi ngongo bhodo. 'Imu niu, 'ade 'ona bhodo 'ine nde ngongo bhida tubu kaju.

Sira réde Riti musyawarah bhida te: 'Rangga, kau tito kamba déo ridi. Négha ke kau keda wawi ha 'éko, o senga kamba ha 'éko, ta la kau koma 'ena weki kau. Négha ke kita lita nangi'. Rangga kema bhida ke.

*Déde ko'o lita nangi nde, sira réde nua 'ade: 'ooo miu lita nangi 'apa?'
 'Ooo Rangga mata'.*

“Mengapa?”
“Seekor kerbau
menanduknya”.

Orang Riti ramai-ramai datang berkumpul, mereka memikul Rangga ke kampung. Tetapi karena Rangga meninggal karena ditanduk kerbau, maka dia tidak boleh dimasukkan ke dalam rumah dan ke dalam kampung, haram. Orang langsung memikul Rangga dan meletakkannya di atas batu di ujung atas kampung, yang langsung diberi nama “Watu Rio Rangga” (yang berarti “Batu tempat Rangga Dimandikan”).

Dinda, nama gadis itu langsung terjun turun meratapi suaminya. Dia langsung berbicara seperti biasa. Orang Riti lalu memandikan Rangga di atas batu itu. Dinda langsung berbicara seperti manusia normal.

Mereka berdua lalu menikah dan melahirkan tujuh orang anak, dalam bentuk anak-anak babi. Ada tujuh ekor anak babi. Rangga

'Uru 'apa?'.
`Oooo kamba wéti 'imu'.

'Ata Riti nde todo poro kepu; bhéi ka Rangga nde nuka réde nua. Bhodo 'uru 'imu (Rangga) mata kamba wéti, maka 'imu mona ngada maso 'one sa'o né'e 'one nua (= pile). 'Ata simba bhéi né'e wedu 'imu 'ena todo watu réde 'udu nua (simba séu Watu Rio Rangga).

Dinda nde simba poro dhodho, simba lita nangi aki 'imu nde.'Imu simba seru bhodo. 'Ata Riti simba rio pau Rangga 'ena todo watu nde (Watu Rio Rangga). Dinda simba seru ngasi biasa bhida kita ata ta pésa.

'Imu rua simba fai aki dan dhadhi 'ana ngga'e dima rua, 'one rupa 'ana wawi.'Ana wawi 'éko dima rua. Rangga nde si'i: 'Dinda, kai rio kita

berkata: “Dinda, mari kita pergi mandi di laut, mencari siput dan ikan. Kita kumpulkan siput-siput kecil di pantai.”

Rangga turun sambil membawa anak-anaknya dalam tujuh keranjang yang dibuat dari daun kelapa. Mereka mandi di laut di Ma`u Liti. Setelah mandi mereka pulang ke kampung Riti. Namun salah satu anaknya dilupakan di pantai. Anak babi yang betina. Orang Pulo (Pulau Ende) yang berlayar dengan sampan mendengar anak babi berteriak. Mereka langsung mengambilnya dan memuatnya dalam perahu menuju Pulau Ende. Rangga turun kembali ke pantai, tetapi anak itu sudah tidak terlihat lagi.

Mereka berdua dalam perjalanan pulang, seekor hilang lagi di kampung Nura dan menjadi batu. Batu itu besar sekali dan mempunyai susu. Sisa lima ekor ketika mereka tiba di kampung Ritu. Mereka menjadi

*'ae mesi, tau kima 'ika kita.
Poi léwo kita kewa dau mesi'.*

*Rangga nde ndua simba
dhoi né'e 'ana-'ana 'imu nde
wai kara kata 'esa dima rua.
Rio 'ae mesi dau Ma'u Liti. Rio
ho négha, 'imu ko'o wado
nuka réde nua Riti. Bhodo 'ana
'imu ha ngga'e (ha 'éko)
ghéwo dau mata ma'u. 'Ana
wawi ta moka. 'Ata Pulo né'e
sapa 'ambo déde 'ana wawi fi.
'Imu ko'o dhato né'e simba téi
'ana ta fai ha ngga'e. 'Imu ko'o
simba wiki, wua né'e sapa
'imu ko'o ndua dau Pulo. 'Imu
ndua wado dau mata ma'u,
bhodo 'ana nde négha mona
téi.*

*'Imu rua ho wado nuka
réde, ha 'éko sai réde Nura
pota wadi, jadi watu. Watu ke
nde mére ngata, né'e susu.
Lési pédi 'éko dima nuka réde
Riti. 'Imu ko'o jadi kita 'ata.
Bhodo jéka te ke kita mona
mbé'o 'ana 'embu 'imu ko'o*

manusia. Tetapi hingga sekarang kita tidak mengetahui persis keturunan kelima orang itu. Tetapi orang berkata bahwa keturunan Wawi Tolo tersebar ke suluruh penjuru: Timor, Ende, Lio dan Maumere. Ke barat lebih banyak.

dima nde. Bhodo 'ata sodho, 'ana 'embu Wawi Toro (ta mbade kita 'ata nde) mbi ndada nuka 'emba-'emba: Timor, Ende, Lio, ne'e Maumere. Nuka dawa rade so'o liwu.

DAFTAR PUSTAKA

- Adam, Jack, et al.,
1997 *Baktiku Untuk Nusa Tenggara Timur*. Yayasan Citra Insan Pembaharu, Kupang.
- Arndt, Paul, SVD
1951 *Religion auf Ostflores, Adonare und Solor*. Studia Instituti Anthropos, Wien-Mödling.
1954 *Gesellschaftliche Verhältnisse der Ngadha*. Studia Instituti Anthropos (8), Friburg.
- Baird, Louise
2002 *A Grammar of Keo: An Austronesian Language of East Nusa Tenggara* (PhD Thesis di The Australian National University, Canberra).
- Baird, Louise dan Philippus Tule, SVD
2003 *Cerita Rakyat Keo (dalam Bahasa Keo, Indonesia, Inggris)*. Ende: Penerbit Nusa Indah.
- Barnes, R.H.
1974 *Kedang: A Study of the Collective Thought of an Eastern Indonesian People*. Clarendon Press, Oxford.
- Biermann, Benno, M. O.P
1924 *Die alte Dominikanermission auf den Solorinseln. Zeitschrift für Missionswissenschaft* 14:12-48.
- Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of A Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.
1990 *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.
- BPS, Ngada
2006 *Ngada Dalam Angka 2006*. Central Bureau of Statistics, Bajawa.

- Clamagirand, B.
 1975 *La Maison Ende (Timor Portugais). Asie du Sud-est Monde Insulindien* 6:35-60.
 1980 *The Social Organization of the Ema of Timor. In the Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, edited by James J. Fox, pp. 134-151. Harvard University Press, Cambridge.
- Couvreur, A.
 1924 *Memorie van overgave van den aftredenden Resident van Timor en Onderhoorigheden*. Algemeen Rijksarchief, Manuscript.
- Cunningham, Clark, E.
 1964 *Order in Atoni House. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120:34-68.
- Dhakidae, Daniel (ed.). 2013. *Soekarno: Membongkar Sisi-Sisi Hidup Putra Sang Fajar*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- , 2007. "Tantangan Ekonomi Politik Kabupaten Nagekeo", dalam Philipus Tule dan Theofilus Woghe (ed), *Rancang Bangun Nagekeo*. Maumere: Ledalero.
- Dietrich, Stefan
 1989 *Kolonialismus Und Mission Auf Flores (ca.1900-1942)*. Klaus Renner Verlag, Hohenschaftharn.
 1956 *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford.
- Djawanai, Stephanus
 1983 *Ngadha Text Tradition: The Collective Mind of the Ngadha People, Flores*. Department of Linguistics, RSPAS, The Australian National University, Canberra
- Evans-Pritchard, E.E.
 1956 *Nuer Religion*. Clarendon Press, Oxford.

- Firth, Raymond
 1969 *Essays on social organisation and values*. The Athlone Press, University of London, London.
- Fontijne, L.
 1940 *Grondvoogden in Kelimado*. (unpublished, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde), Kupang.
 1996 *Guardians of the land in Kelimado*. Manuscript, translated by Forth, G.
- Frazer, J.
 1890/1963 *The Golden Bough: A study in Comparative Religion*. Macmillan, London.
- Forth, Gregory
 1981 *Rindi: An Ethnographic Study of a Traditional Domain in Eastern Sumba*. Martinus Nijhoff, The Hague.
 1991a *Space and Place in Eastern Indonesia*. Paper presented at CSEAS, University of Kent (Occasional Paper 9), Canterbury.
 1994b Consideration of Kéo as an Ethnographic Category. *Oceania* 64 (4): 302-315.
 1998 *Beneath the Volcano: Religion, Cosmology and Spirit Classifications Among the Nage of Eastern Indonesia*. KITLV, Leiden.
 1995 Two Terminologies from Eastern Kéo. *Sociologus* 45 (2): 153-168.
 1996 Blood, sacrifice and efficacy among the Nage of central Flores. In *For the sake of our future; Sacrificing in eastern Indonesia*, edited by S. Howell, pp. 73-91. CNWS, Leiden.

- 1998 *Beneath The Volcano: Religion, Cosmology and Spirit Classifications Among the Nage of Eastern Indonesia*. KITLV, Leiden.
- 2001 *Dualism and hierarchy: processes of binary combination in Kéo society*. Oxford University Press, Oxford.
- Fox, James, J.
- 1993 Memories of Ridge-poles and Cross-beams: The Categorical Foundation of a Rotinese Cultural Design. In *Inside Austronesian Houses*, edited by James Fox, J., pp. 141-179. Department of Anthropology, RSPAS, ANU, Canberra.
- 1995 *Installing the Outsider Inside: The Exploration of an Epistemic Austronesian Cultural Theme and its Social Significance*. Leiden University.
- 1996a The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of Precedence in Eastern Indonesia. In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, edited by James J. Fox and Clifford Sather, pp. 130-153. Department of Anthropology, RSPAS, The Australian National University, Canberra.
- 1997 *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*, edited by James J. Fox. Department of Anthropology, RSPAS, The Australian National University, Canberra.
- 1999 Precedence in Practice Among the Atoni Pah Meto of Timor. In *Structuralism's Transformations: Order and Revision in Indonesian and Malaysian Societies*, edited by

- Lorraine V. Aragon and Susan D. Russell, pp. 3-36. Program for Southeast Asian Studies, Arizona State University, Arizona.
- 1996b *The Paradox of Powerlessness: Timor in Historical Perspective*. Paper presented at The Nobel Peace Prize Symposium: Focus on East Timor, University of Oslo, December, 9.
- Hamilton, H.A.L.
- 1918 Inleiding van een verslag over het landschap Kéo. *Algemeen Rijksarchief, The Hague*.
- Heuven, B.H.F.van
- 1916 *Nota Betreffende de Onderafdeeling Ngada (Manuscript)*.
- Hooker, M.B.
- 1978 *Adat Law in Modern Indonesia*. Oxford University Press, Kuala Lumpur.
- Hocart, A.M.
- 1936 *Kings and Councillors*. The University of Chicago Press, Chicago.
- 1952 *The Life Giving Myth*. Harper & Row Publishers, Inc.,
- 1954 *Social Origins*. C.A. Watts & Co Ltd, London.
- Howell, Signe
- 1996b A Life for Life: Blood and Other Life-Promoting Substances in Northern Lio Moral Discourse. In *For the Sake of our Future: Sacrifice in Eastern Indonesia*, edited by S. Howell, pp. 92-109. Research School CNWS, Leiden.
- Izikowitz, Karl Gustav, and Per Sørensen
- 1982 *The House in East and Southeast Asia: anthropological and architectural aspects*. Curzon Press, London.

Kohl, Karl-Heinz.

1998. *Der Tod der Reisjungfrau: Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur*. Koln: W.Kohlhammer GmbH.

----- 2009. *Raran Tonu Wujo: Aspek-Aspek Inti Sebuah Budaya Lokal di Flores Timur*. Ledalero: Penerbit Ledalero.

Lévi-Strauss, C.

1983 *The Way of the Masks*. The University of Washington Press, London.

1987 *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Basil Blackwell, New York.

Maier E. G. Th.

1917 Mailrapport No.2688/15 (Letter to the Governor General of the Netherland Indies in Buitenzorg, from the Commissioner of Timor and Dependencies, dated 7th May 1917). National Archives, Jakarta.

McKinnon, John, and Bhruksasri Wanat

1983 *Highlanders of Thailand*. Oxford University Press, Kuala Lumpur; New York.

Molnar, Katalin, A.

2000 *Grandchildren of the Ga'e Ancestors: Social Organization and Cosmology among the Hoga Sara of Flores*. Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde Press, Leiden.

Nakagawa, S. and Aoki, E.

1993 *Endenese-English Dictionary* (manuscript)

Nordholt, Schulte, H.G.

1971 *The Political System of the Atoni of Timor*. Martinus Nijhoff, The Hague.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

- Pigafetta, A.
1969 *Magellan's Voyage*. Yale University Press, New Haven.
- Rawls,
1971 *A Theory of Justice*. Bellknap Press, Cambridge, MA.
- Russell, J. Burton
1988 *The Prince of Darkness: radical evil and the power of good in history*. Cornell University Press, New York.
- Robertson-Smith, W.
1889/1956 *Lectures on the religion of the Semites*. The Meridian Books, New York.
- 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.
- Suchtelen, Jhr.B.C.C, M.M., van
1921 *Endeh (Flores)*. *Mededeelingen van Het Bureau Voor De Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt Door Het Encyclopaedisch Bureau* 26.
- Therik, Tom, G.
1995 *Wehali: The Four Corner Land, The Cosmology and Traditions of a Timorese Ritual Centre*. PhD Thesis, The Australian National University, Canberra.
- Traube, Elizabeth, G.
1986 *Cosmology and social life: ritual exchange among the Mambai of East Timor*. University of Chicago Press, Chicago.

Tule, Philippus, SVD

1998a The Indigenous Muslim Minority Group in Ma'undai (Kéo) of Central Flores. *Antropologi Indonesia* XXII (56):68-85.

1998b House-posts and the Baskets: Social Organisation of 'Udi Worowatu People, Eastern Kéo of Central Flores. *Antropologi Indonesia* XXII (57):110-118.

2003 *Cerita Rakyat Keo*. Ende: Penerbit Nusa Indah.

2004 *Longing for the House of God, Dwelling in the House of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Keo of Central Flores*. Fribourg/ Zwitserland: Academic Press.

Verheijen, Jilis, J.A., SVD

1990 *Dictionary of Plants Names in the Lesser Sunda Islands*. Department of Linguistics, RSPAS, The Australian National University, Canberra.

Vischer, Michael, P.

1992 *Children of the Black Patola Stone: Origin Structures in a Domain on Palu'e Island (Eastern Indonesia)*. PhD Thesis, The Australian National University, Canberra.

Weber, M.

1890 Ethnographische Notizen uber Flores und Celebes. *Internationales Archiv fur Ethnographie* III (Supplement).

Waterson, Roxana

1991 *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Oxford University Press, Singapore.

RIWAYAT HIDUP PENULIS



Philipus Tule lahir pada tgl 23 Maret 1953 di Kolinggi, Desa Udiworowatu, Kecamatan Keo Tengah, Kab. Nagekeo. Setelah tamat SDK Niodede (1966), SMPK Setia Budi Maunori (1969), melanjutkan pendidikan di Seminari Menengah St Pius XII Kisol, Manggarai Timur (1971), Seminari Menengah Todabelu–Mataloko, Ngada (1974). Tahun 1975 masuk Novisiat SVD di Ledalero dan studi di STFK Ledalero hingga tamat tahun 1983. Ditahbiskan imam pada 14 Juni 1984 dan bertugas setahun di Novisiat SVD Ledalero. Lalu melanjutkan studi Islamologi di *Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies* (PISAI) di Roma, Italia tahun 1985. Tahun 1987 mendalami bahasa Arab di *Institut Oriental Dominican* di Jln Masnah al-Tarabis Cairo sambil melakukan riset tentang karya Prof Ali Abd al-Raziq tentang “*Islam Din La Dawlah*” dibawah bimbingan Prof. George Anawati, OP. Kembali ke PISAI Roma dan selesaikan studinya dengan gelar *Licentiat* (Master) thn 1988. Thn 1995 melanjutkan studi di the Australian National University, Canberra, Australia. hingga tamat tahun 2001 dengan gelar PhD dalam Ilmu Antropologi. Beberapa publikasinya a.l *Mengenal dan Mencintai Muslim dan Mulsimat* (2003, 2008), *Allah Akbar Allah Akrab* (2003), *Longing for the House of God, Dwelling in the House of the Ancestors: Local Belief, Christianity and Islam Among the Keo of Central Flores* (Fribourg Switzerland: Academic Press, 2004), *Wacana Identitas Muslim Pribumi NTT* (Editor, 2015, 2018). Sekarang bekerja sebagai Rektor Universitas Katolik Widya Mandira, Kupang, Timor (sejak 2017), Asesor BAN-PT (sejak 2013), dan Anggota Badan Keahlian DPR-RI (sejak 2018).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

*Mengenal Kebudayaan Keo:
Dongeng, Ritual,
dan Organisasi Sosial*



CINWIRA PRESS



Book ini tidak diperjualbelikan