



BRIN

BADAN RISET  
DAN INOVASI NASIONAL



Muhammad R. Damm

# DESA DAN HUTAN, GUNUNG DAN LAUTAN

ANTROPOLOGI RUANG PADA  
MASYARAKAT HUAULU, MALUKU

Buku ini tidak diperjualbelikan.

# **DESA DAN HUTAN, GUNUNG DAN LAUTAN**

ANTROPOLOGI RUANG PADA  
MASYARAKAT HUAULU, MALUKU



Buku ini tidak diperjualbelikan.



Diterbitkan pertama pada 2023 oleh Penerbit BRIN

Tersedia untuk diunduh secara gratis: [penerbit.brin.go.id](http://penerbit.brin.go.id)



Buku ini di bawah lisensi Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

Lisensi ini mengizinkan Anda untuk berbagi, mengopi, mendistribusikan, dan mentransmisi karya untuk penggunaan personal dan bukan tujuan komersial, dengan memberikan atribusi sesuai ketentuan. Karya turunan dan modifikasi harus menggunakan lisensi yang sama.

Informasi detail terkait lisensi CC BY-NC-SA 4.0 tersedia melalui tautan: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Muhammad R. Damm

# DESA DAN HUTAN, GUNUNG DAN LAUTAN

ANTROPOLOGI RUANG PADA  
MASYARAKAT HUAULU, MALUKU



Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.

© 2023 Muhammad R. Damm

Desa dan Hutan, Gunung dan Lautan: Antropologi Ruang pada Masyarakat Huaulu, Maluku  
Muhammad R. Damm

xviii hlm. + 198 hlm.; 14,8 × 21 cm

ISBN 978-623-8372-20-1 (*e-book*)

- |                        |                      |
|------------------------|----------------------|
| 1. Kajian Antropologis | 2. Masyarakat Huaulu |
| 3. Pola Keruangan      | 4. Pulau Seram       |

301

<i>Copy editor</i>	: Anton Winarko
<i>Proofreader</i>	: Rina Kamila & Meita Safitri
Penata isi	: Donna Ayu Savanti & Rina Kamila
Desainer sampul	: Donna Ayu Savanti

Cetakan pertama : November 2023



Diterbitkan oleh:  
Penerbit BRIN, Anggota Ikapi  
Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah  
Gedung B.J. Habibie Lt. 8, Jl. M.H. Thamrin No. 8,  
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,  
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340  
Whatsapp: +62 811-1064-6770  
*E-mail*: [penerbit@brin.go.id](mailto:penerbit@brin.go.id)  
*Website*: <https://penerbit.brin.go.id/>



PenerbitBRIN



Penerbit\_BRIN



[penerbit.brin](https://penerbit.brin)

Buku ini tidak diperjualbelikan.

*Untuk Ika Ayu Rohmatika, istriku.  
Semoga ikhtiar bersahaja ini memadai  
‘tuk sedikit mengganti keterlambatan hadirku dalam hidupmu.*



Buku ini tidak diperjualbelikan.



# Daftar Isi

Daftar Gambar .....	ix
Daftar Tabel.....	xi
Pengantar Penerbit.....	xiii
Prakata .....	xv
Bab I	Antropologi Ruang: Catatan Kritis Teori dan Metodologi ..... 1
	A. Warisan Dualisme Cartesian pada Antropologi Ruang.....1
	B. Teori Lefebvre sebagai Sebuah Tawaran ..... 11
	C. Perjalanan di Tanah Seram ..... 15
	D. Pengorganisasian Buku..... 28
Bab II	Selamat Datang di Sekenima ..... 31
	A. Letak Geografis Negeri Huauulu ..... 31
	B. Huauulu: Kesatuan Politis dan Distribusi Geografis..... 35
	C. Agama dan Sistem Kepercayaan..... 43
	D. Sistem Kekerabatan dan Perkawinan..... 47
	E. Konstitusi Masyarakat dan Peran Marga ..... 51

Bab III	Pisau dan Parang: Kompetensi di Rimba Seram.....	57
	A. Berkebun.....	59
	B. Diet.....	65
	C. Berburu.....	69
	D. <i>Tutam</i> dan <i>Silifam</i> .....	73
Bab IV	Cetak Biru <i>Niniani</i> : Dari Kaos Menuju Kosmos .....	81
	A. Desa-Hutan.....	81
	B. Hutan-Api-Desa.....	94
Bab V	Menikamkan Tiang, Menutupkan Atap: Penciptaan Aksis Langit-Bumi.....	107
	A. Beranda dan Dapur .....	107
	B. Mendirikan Rumah.....	116
	C. <i>Hiliam</i> dan <i>Wateam</i> .....	131
	D. Lahatala-Manusia-Puhum.....	140
Bab VI	<i>Kakalasiwa</i> : Mata Arah Kardinal dan Aksis Primordial .....	155
	A. Mitos <i>Kakalasiwa</i> .....	155
	B. <i>Lau-Rai</i> , <i>Roe-Ria</i> .....	162
Bab VII	Epilog: Menilik Kembali Warisan Valeri.....	177
	Glosarium .....	183
	Daftar Pustaka .....	189
	Tentang Penulis.....	193
	Indeks .....	195



# Daftar Gambar

Gambar 2.1	Perkiraan Wilayah Petuanan Huaulu .....	33
Gambar 2.2	Hubungan Saudara Senenek (Sepupu).....	48
Gambar 2.3	Hubungan Sepupu <i>Kaefini</i> .....	49
Gambar 2.4	Pembagian Masyarakat Huaulu ke dalam Klan dan Marga.....	51
Gambar 4.1	Pola Permukiman <i>Niniani</i> di Mutulam .....	86
Gambar 4.2	Pola Permukiman Huaulu yang Konsentris .....	87
Gambar 4.3	Pola Permukiman Huaulu yang Sentripetal .....	92
Gambar 5.1	Denah Rumah Huaulu .....	109
Gambar 5.2	Rumah Adat dan Rumah Tradisional Huaulu .....	120
Gambar 5.3	Suasana <i>Niniani</i> Tahun 2015.....	121
Gambar 5.4	<i>Hararuram</i> dan Pembuatannya .....	122
Gambar 5.5	Bagian-Bagian Rumah Tradisional Huaulu .....	125
Gambar 5.6	<i>Koneam</i> (Replika).....	127
Gambar 5.7	Makan Pinang sebelum Memulai Pemasangan Atap .....	134



Gambar 5.8	Pemasangan Deret Atap Pertama .....	137
Gambar 5.9	Nyonya rumah mengoper lembaran-lembaran atap.....	143
Gambar 5.10	Makan Bersama.....	146
Gambar 6.1	Aksis dan Mata Arah Kardinal pada Rumah Huaulu.....	156
Gambar 6.2	Aksis dan Mata Arah Kardinal di Level Desa.....	157
Gambar 6.3	Pembagian wilayah Siwa dan Lima di Pulau Seram.....	172
Gambar 6.4	Perbandingan Mata Angin Konvensional dan Mata Arah Huaulu.....	173



# Daftar Tabel

Tabel 2.1 Orang-Orang Non-Huaulu yang Menikah dengan Orang Huaulu .....	51
----------------------------------------------------------------------------	----

Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Pengantar Penerbit

Sebagai penerbit ilmiah, Penerbit BRIN mempunyai tanggung jawab untuk terus berupaya menyediakan terbitan ilmiah yang berkualitas. Upaya tersebut merupakan salah satu perwujudan tugas Penerbit BRIN untuk turut serta membangun sumber daya manusia unggul dan mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana yang diamanatkan dalam Pembukaan UUD 1945.

Huaulu—yang menurut penulis, penentuan lokasinya relatif mudah, tetapi tidak demikian halnya dengan teritorialnya—saat ini terletak di Kecamatan Seram Utara, Maluku Tengah. Disebutkan *saat ini* karena masyarakat Huaulu hidup berpindah-pindah. Perpindahan tersebut biasanya terjadi dalam kurun beberapa dasawarsa dan dapat disebabkan oleh “kematian tak wajar”. Cara hidup berpindah-pindah atas dasar pemali-pemali tertentu ini adalah salah satu dari aneka ragam praksis pola keruangan (dan penataan kosmologis) masyarakat Huaulu yang dinarasikan dalam buku ini.

*Desa dan Hutan, Gunung dan Lautan: Antropologi Ruang pada Masyarakat Huaulu, Maluku* adalah pendekatan atas isu konseptualisasi

Buku ini tidak diperjualbelikan.



antropologis mengenai ruang sebuah realitas sosial di masyarakat Huaulu. Terdapat isu-isu yang diuraikan secara mendalam dalam buku ini terkait konsepsi ruang dan penataan spasial pada masyarakat Huaulu, yakni cara masyarakat Huaulu membangun kesesuaian antara praksis dan situasi keruangan di lingkungan mereka, proses simbol-simbol material dan behavioral mengonstruksi pola keruangan di Huaulu, dan penataan ruang di Huaulu yang memungkinkan penggunaan simbolis atas benda-benda material oleh masyarakatnya.

Secara keilmiah, buku ini sangat baik untuk ditelaah dan dipelajari karena ia disusun secara empiris dari pengalaman penulis selama kurang lebih 3 bulan berada di Tanah Seram, Maluku, dan melengkapi telaahan antropologis Valerio Valeri sebelumnya atas pola keruangan dan penataan kosmologis di Huaulu.

Penerbit mengharapkan buku ini dapat menjadi bacaan yang membangkitkan minat bagi mahasiswa, pelajar, peneliti, pengajar, dan akademisi di bidang antropologi serta seluruh pembaca yang tertarik pada keanekaragaman budaya masyarakat di Nusantara dengan kearifan lokalnya yang khas. Akhir kata, kami mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu proses penerbitan buku ini.

Penerbit BRIN

Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Prakata

Dengan nama Allah, Maha Pengasih, Maha Penyayang. Ahad, 31 Mei 2015. Hari itu, untuk pertama kalinya saya menginjakkan kaki di tanah Huaulu. Rumah-rumah panggung beratap daun sagu berjajar dalam dua lajur ke arah gunung. Saling berhadapan, di tengah-tengahnya membentang halaman luas bertanah merah yang memanjang dan menanjak hingga di ujung kampung. Sekilas, yang saya lihat tak jauh beda dengan foto Huaulu pada awal 1970-an yang saya dapati di dalam buku kumpulan esai Valerio Valeri, *Fragments from Forests and Libraries*, atau pada pertengahan 1980-an di bukunya yang lain, *The Forest of Taboos*. Lantaran keserupaannya, seolah-olah baru beberapa hari yang lalu Valeri datang ke tempat yang sama dengan yang saya datangi itu. Padahal, Desa Huaulu yang menjadi situs penelitian saya sama sekali bukan Desa Huaulu yang dahulu ditinggali Valeri bersama istrinya. Desa itu terletak di Sekenima Oton, 300 meter ke arah gunung dari Mutulam, lokasi desa yang sekarang. Kini lokasi itu sudah kembali menjadi hutan. Bekas rumah Valeri sudah berubah menjadi pohon kelapa dan pinang, konon ia tanam sebagai kenang-kenangan untuk orang-orang Huaulu sebelum ia kembali ke Eropa.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Sejak hari itu, dalam beberapa minggu ke depan data lapangan yang saya kumpulkan seperti mengulang-ulang kesan yang saya dapati ketika melihat kesamaan Desa Huaulu di Mutulam ini dengan foto yang diambil Valeri. Hampir semua informasi yang saya peroleh seolah-olah konfirmasi belaka atas apa yang sudah ditulis olehnya. Proses penelusuran yang saya jalani sejauh itu seakan hanya membenarkan dugaan Pak Raja, yang sekaligus “ayah piara” saya selama tinggal di sana, bahwa saya datang sekadar untuk “mencocokkan” apa yang telah ditulis Valeri dengan kenyataan di lapangan.

Adanya preseden yang baik untuk etnografi yang kita lakukan memang sebuah anugerah, tetapi juga kutukan. Terlebih, jika masyarakat yang menjadi subjek kajian merupakan masyarakat yang—meminjam konsepsi Levi-Strauss—“dingin” (*cold society*): cenderung tetap, konservatif, dan tak pernah berubah untuk kurun yang amat lama. Kekhawatiran bahwa apa yang kita lakukan pada akhirnya sekadar “salinan”—bahkan bisa jadi salinan tak sempurna—dari etnografi terdahulu sudah pasti menjadi “hantu” tersendiri. Dalam kasus yang saya alami, pola permukiman dan tata ruang yang saya amati relatif sama dengan yang pernah dianalisis dan didiskusikan dengan baik sekali oleh Valeri. Demikian pula dengan pengorganisasian dual (*dual organization*) yang dipraktikkan oleh masyarakat Huaulu. Nyaris frustrasi, saya putuskan saya takkan menulis tentang Huaulu jika tak ada detail kecil yang belum pernah dilihat oleh Valeri atau tak ada kebaruan dalam memahami Huaulu yang bisa saya tawarkan. Peluang untuk beranjak dari Valeri pun akhirnya saya dapatkan, setelah nyaris separuh waktu yang tersedia bagi saya untuk mengambil data habis saya gunakan untuk sekadar “menapak tilas” pendahulu saya tersebut.

Peluang yang saya maksud adalah kesempatan untuk menyaksikan, mendokumentasikan, dan berpartisipasi secara langsung dalam proses pembangunan rumah tradisional Huaulu. Pada saat itu, rumah Pak Raja yang hendak dibangun. Dibandingkan proses pembangunan rumah adat mereka (Melayu Ambon: *baileo*; Huaulu: *luma poto*), pembangunan rumah ini barangkali “tidak ada apa-apanya”. Namun, saya tak pernah menyangka sebelumnya, menyaksikan secara langsung proses pembangunan itu dan bukan sekadar mengamati hasil jadinya bakal

membuka mata saya untuk melihat hal-hal tertentu yang luput dalam warisan Valeri. Kebetulan saja, pembangunan rumah adat mereka baru selesai 1–2 bulan sebelum kedatangan saya dan belum pula diresmikan hingga kepulangan saya ke Pulau Jawa. Dengan kata lain, saya datang terlambat untuk menyaksikan pembangunan rumah adat yang konon epik dan kolosal itu, tetapi juga terlalu cepat untuk menyaksikan “peresmian” melalui ritual inisiasi dan tarian *kahua* yang tersohor.

Pada akhirnya, proses pembangunan rumah Pak Raja menjadi pengalaman tak tergantikan yang memungkinkan ditulisnya buku ini. Judul yang saya pilih, “Desa dan Hutan, Gunung dan Lautan,” sebenarnya asosiasi bagi 4 penanda arah yang dikenal masyarakat Huaulu, yakni *ria* dan *roe*, *rai* dan *lau*. Keempatnya biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi Barat dan Timur, Selatan dan Utara. Seluruh pembahasan di dalam buku ini, jika hendak direduksi, sebenarnya merupakan upaya pemugaran atas keempat mata arah tersebut. Apa yang ingin saya tunjukkan, alih-alih merujuk pada arah-arah Barat dan Timur, Selatan dan Utara, keempat mata arah Huaulu justru terorientasi pada desa sebagai dunia dalam, hutan sebagai dunia luar, gunung yang berasosiasi dengan langit (atas), serta lautan yang berasosiasi dengan bumi (bawah). Mata arah ini yang kemudian menjadi komponen-komponen dasar bagi cetak biru penataan ruang di Huaulu.

Saya berutang terima kasih kepada banyak pihak, terutama kepada Pak Tony Rudyansjah dari Departemen Antropologi, Universitas Indonesia (UI) dan Pak Engseng Ho dari Duke University yang telah menjadi pembimbing dalam proses penelitian lapangan di Pulau Seram, serta rekan-rekan anggota tim peneliti: Pak Ikhtiar Hatta, R.I. “Mbing” Sihombing, Diny “Star” Starina, Muhammad Nuzul, dan terkhusus, Geger Riyanto, yang secara intens telah menjadi kawan sekaligus lawan bercakap-cakap dalam menafsirkan data etnografis dari Seram Utara. Selama masa merevisi naskah ini untuk keperluan publikasi, saya juga terbantu oleh Bima Eka Setiawan, yang berkenan berbagi cerita tentang pengalamannya melakukan etnografi di Huaulu, 4 tahun setelah kerja lapangan saya.



Saya juga berutang banyak terima kasih kepada orang-orang Huaulu, khususnya Pak Raja Rifai Puraratuhu—yang telah menjadi “ayah piara” saya selama tinggal di sana—beserta keluarga: Kakek Abdul Haris Huaulu, Pak Makal Tamatae, Pak Nehuleti Tamatae, dan Pak Maulika Tamatae, yang telah berbagi cukup banyak tentang mitos-mitos dan pemali-pemali di Huaulu; Latunusa Purarasiwa Puraratuhu dan keluarga yang telah menyediakan tempat bernaung selama masa pembangunan rumah Pak Raja; Pak Yusuf Illela yang telah bercerita banyak soal “orang gunung”; Pak Yohanes Isal yang telah berbagi informasi tentang demografi Huaulu; Pak Kakawae Ipatapale yang telah mengajari saya memukul dan *meramas* sagu; Atakoko Huaulu yang telah mengajari saya menggunakan parang dan menyiangi kebun cengkih; Pak Buan Saiyaraman yang telah mengajak saya berburu babi atau rusa; Pak Ensou Huaulu, Pak Kalimasa Huaulu, Pak Dimran Huaulu, dan masih banyak lagi orang Huaulu selebihnya. Saya juga berterima kasih kepada beberapa informan riset di Parigi, Talaga, Malaku, Opin, Besi, Sawai, dan Kilolima; serta kepada Mas Ai Nurdin yang telah memfasilitasi mobilitas saya dari Huaulu, Kilolima, Sawai, bolak-balik. Sekali lagi, kepada semua pihak, baik yang telah saya sebutkan dan tidak saya sebutkan secara detail, saya mengucapkan terima kasih setulus-tulusnya.

Terakhir, saya berharap karya bersahaja ini dapat berkontribusi bagi khazanah ilmu pengetahuan di Indonesia, khususnya di bidang antropologi. Meskipun ditujukan terutama untuk para antropolog, etnograf, dan pelajar antropologi, buku ini juga cocok dibaca oleh kalangan lebih luas yang tertarik untuk mengenal lebih baik keanekaragaman masyarakat di Nusantara dengan kekhasan semesta pikir mereka. Selamat membaca!

Penulis



## Bab I

# Antropologi Ruang: Catatan Kritis Teori dan Metodologi

*“Eating is unproblematic only where the human subject is radically separated from the body and where animals, especially, are wholly denied a subjective identity and agency.... Hence, the precondition of this total differentiation of animal and human, which accounts for the utilitarian reduction of the animal, is the radical opposition of soul and body, of res cogitans and res extensa.”*

(Valeri, 2000, 162)

### A. Warisan Dualisme Cartesien pada Antropologi Ruang

Tampaknya tidak ada etnografi tentang Huaulu yang lebih baik dan lebih brilian daripada *The Forest of Taboos* (2000) karangan Valerio Valeri. Di dalam buku tersebut, melalui telaahnya atas tabu-tabu makanan di Huaulu, Valeri menunjukkan relasi antara manusia dan binatang yang tak dapat dijelaskan dengan kerangka naturalisme. Yang terakhir ini

Buku ini tidak diperjualbelikan.

merupakan ontologi yang mendasari pola pikir Barat (Eropa) (Descola, 2014, 276). Mengikuti definisi yang dapat dirujuk akarnya hingga ke pemikiran Yunani Kuno, Descola (2013, 172) menyatakan bahwa naturalisme dilandasi oleh kepercayaan akan kehadiran alam (*nature*) yang tak terbantahkan adanya (*self-evident*). Descola (2013, 173) juga mencirikan naturalisme sebagai ontologi yang “multikulturalis”, yaitu dibangun di atas postulat tentang ketunggalan alam dan keberagaman manifestasi subjektivitas, baik yang sifatnya individual maupun kolektif. Dengan kata lain, alam itu esa, kebudayaan itu taksa. Dalam ontologi ini, manusia dan binatang berbagi kesamaan pada tataran biologis, tetapi secara esensial keduanya terpisah dan terbedakan karena manusia didefinisikan oleh sesuatu yang “ekstrabiologis”—nalarnya (*reason*).

Terkait tabu makanan, Valeri (2000, 179–180) menunjukkan kepada kita bahwa manifestasi dari ontologi naturalis adalah cara pandang Cartesian yang menggariskan keterpisahan tegas antara tubuh dan jiwa—seolah-olah apa pun yang kita makan hanya memengaruhi tubuh biologis dan tak berpengaruh apa-apa terhadap diri (*self*) kita. Valeri lantas memberikan penekanan bahwa ontologi yang demikian tidak akan membawa kita pada pemahaman yang memadai—yakni pemahaman yang emik—atlas tabu makanan di Huaulu.

*“If we are to understand why eating, and especially the eating of animals, is inseparable from the idea of taboo in Huaulu, we must forget Descartes or his residual effects on our ideas and practices”* (Valeri, 2000, 180).

(Jika kita hendak memahami mengapa makan, dan khususnya memakan hewan, itu tak terpisahkan dengan gagasan tentang tabu di Huaulu, kita mesti melupakan Descartes atau sisa-sisa dampak pemikirannya pada gagasan dan praktik kita.)

Oleh karena itu, bagi masyarakat Huaulu, bukan hanya apa yang kita makan turut mengonstitusi diri kita, melainkan juga binatang pun tidak berbeda secara substansial dari manusia. Perbedaan keduanya bersifat “gradual”, manusia lebih tinggi derajatnya daripada binatang. Dengan kata lain, untuk memperoleh pemahaman emik mengenai

tabu makanan di Huaulu, seorang peneliti Barat—atau yang dididik dengan nilai-nilai keilmuan Barat—mesti berpaling sepenuhnya dari ontologi naturalis yang hampir pasti mengimplikasikan bias teoretis dalam pemahaman serta telaahan peneliti bersangkutan.

Apa yang disarankan Valeri dalam *The Forest of Taboos* itu sebenarnya dapat pula diterapkan dalam melihat aspek-aspek lain dari kebudayaan dan masyarakat Huaulu. Dalam konteks buku ini, saran tersebut tentunya juga dapat—bahkan perlu—untuk ditindaklanjuti ketika menganalisis dan membangun pemahaman yang memadai mengenai konsepsi ruang dan penataan kosmologis masyarakat Huaulu. Analisis Valeri atas pola keruangan Huaulu sendiri dapat kita temukan di dalam tulisannya yang lain, yakni dalam artikel “Parts and Wholes: Social and Conceptual Dualism in the Central Moluccas” (Valeri, 2001b). Artikel ini sebenarnya tidak dimaksudkan untuk secara khusus menjelaskan pola keruangan atau konsepsi ruang masyarakat Huaulu. Kendati demikian, analisis Valeri tentang pola permukiman dan tata ruang, baik di level rumah maupun level desa, cukup berharga untuk kita pelajari dan selisik lebih mendalam.

Menurut Valeri (2001b, 94), pola keruangan di Huaulu diorganisasi berdasarkan pemilahan biner yang basisnya adalah perbedaan gender laki-laki dan perempuan. Ia menggambarkan, pada level rumah, tata ruang diwujudkan dalam pemisahan antara bagian belakang (dapur) yang merupakan ruang perempuan dan bagian depan (beranda) yang merupakan ruang laki-laki; pada level desa, pemilahan ini terejawantahkan dalam pemisahan antara kesatuan beranda-beranda dan halaman besar yang membentuk ruang laki-laki dengan kesatuan antara dapur-dapur dan hutan di luar desa yang berasosiasi dengan perempuan.

Tata ruang pada level rumah dicirikan oleh pengaturan yang sifatnya polar, sementara pada level desa sifatnya konsentris, tetapi keduanya sama-sama bersifat dual. Di dalam kategori-kategori laki-laki dan perempuan pada sistem pemilahan dual atau biner inilah hampir semua kategori lain yang juga bekerja dalam logika kultural Huaulu diklasifikasikan: order-disorder, publik-privat, kultur-natur. Dalam konteks penataan ruang di Huaulu, penjelasan Valeri bahwa satu ruang

diasosiasikan dengan laki-laki dan ruang lainnya diasosiasikan dengan perempuan didasarkan pada identifikasi simbol-simbol, baik material maupun *behavioral* yang terdapat di dalam ruang-ruang tersebut. Analisis semacam ini serupa dengan modus operandi para antropolog interpretivis seperti Clifford Geertz dan Victor Turner. Di dalam interpretivisme Geertz, suatu tindakan simbolis atau praktik sosial baru dapat dijelaskan secara masuk akal setelah kita menempatkannya di dalam konteks yang sesuai (Geertz, 1973a, 14). Konteks yang ia maksud adalah kebudayaan (*culture*) sebagai jejaring pemaknaan (*webs of significance*) yang dirajut oleh tanda-tanda (*signs*) yang saling berelasi (Geertz, 1973a, 5). Di dalam prosedur penafsiran inilah kita mendapati analisis semiotik pada interpretivisme mengimplikasikan sebuah ruang mental berupa jejaring pemaknaan yang terpisah dari ruang fisis.

Dalam “Parts and Wholes”, alur penalaran yang diterapkan Valeri untuk menganalisis pola permukiman di Huauilu sebenarnya juga memahami ruang fisis sebagai “wadah” simbol-simbol mengambil tempat. Ruang diposisikan sebagai sebuah realitas eksternal yang dapat berdiri sendiri, sebuah benda pada dirinya (*das Ding an sich*), sementara praksis—tindakan-tindakan simbolis penuh makna—yang terjadi *di dalamnya* merupakan realitas kultural yang bergantung pada interpretasi dan pemaknaan manusia (*das Ding für mich*). Dengan kata lain, analisis Valeri atas pola keruangan di Huauilu juga didasarkan pada keterpilahan antara yang fisik dan yang mental. Di dalam penjelasannya, desa dan hutan di Huauilu merupakan sebuah ruang fisis, sementara praksis yang berlangsung di sana tertata dalam sebuah ruang mental. Sekalipun keduanya terhubung dan berelasi, relasinya bersifat representasional—bahwa ketampakan ruang di Huauilu merupakan representasi atas sistem klasifikasi dan jejaring makna yang bekerja pada alam pikiran masyarakatnya.

Analisis yang cukup mendalam terhadap penataan ruang suatu masyarakat pernah juga dilakukan oleh Roy Ellen dalam artikelnya yang berjudul “Microcosm, Macrocosm and the Nuauilu House: Concerning the Reductionist Fallacy as Applied to Metaphorical Levels” (Ellen, 1986). Artikel ini baik untuk dijadikan pembanding

bagi analisis Valeri atas pola keruangan Huaulu, setidaknya karena dua alasan berikut.

- 1) Sebagaimana “Parts and Wholes” Valeri, analisisnya juga dimulai dari level rumah dengan mengidentifikasi pembagian ruang berdasarkan perbedaan gender.
- 2) Secara kultural, Nuaulu sendiri memiliki kedekatan dengan Huaulu.

Di dalam artikel tersebut, Ellen (1986, 4) mengafirmasi betapa berfaedah melakukan analisis tentang kategori lokal dengan memulainya dari rumah. Namun, ia menentang bahwa simbolisme rumah memiliki sebuah keutuhan sistem makna yang menyediakan satu-satunya solusi untuk memahami kategori lokal. Menurutnya, yang menarik dari rumah bukan hanya kapasitasnya untuk mengekspresikan tatanan, melainkan juga kenyataan bahwa tatanan-tatanan yang terekspresikan itu bisa saja beragam jenis dan dipahami dengan beragam cara oleh beragam orang pada beragam kesempatan (Ellen, 1986, 4).

Ia mencontohkan, oposisi laki-laki dan perempuan dalam simbolisme rumah di Nuaulu bisa saja secara operasional sah (ada kesesuaian antara interpretasi ini dan tingkah laku aktual yang terjadi), tetapi dalam konteks lain, elemen-elemen yang membentuk kontras di ruang tersebut bisa jadi bukan laki-laki-perempuan, melainkan sakral-profan, tua-muda, dan sebagainya (Ellen, 1986, 19). Dengan kata lain, pada konstruksi sebuah ruang yang sama, sistem makna yang bekerja bisa saja lebih dari satu, beragam, dan “bergantian” tergantung aktivitas kontekstual yang tengah berlangsung di sana. Dalam hal ini, ia mewarisi perspektif Levi-Strauss (1963) sebagaimana terlihat di dalam “Do Dual Organizations Exist?”. Levi-Strauss menunjukkan bahwa pola permukiman pada banyak masyarakat di Indonesia dan Amerika Utara ditata berdasarkan pembagian-pembagian yang sifatnya dual, entah secara konsentris ataupun diametral. Oposisi senantiasa bekerja pada penataan ini, tetapi elemen-elemennya bisa beragam: maskulin-feminin, sakral-profan, tinggi-rendah, atau yang lainnya. Ellen (1986, 19) menegaskan bahwa tidak ada sebuah model ringkas yang dapat merangkum keragaman semua representasi simbolis ini, yaitu sebuah

model ringkas yang independen dari manifestasi partikular yang tengah mewujud dalam praktik.

Pandangan antireduksionis Ellen tersebut dilanjutkan oleh para peneliti yang bekerja dalam Comparative Austronesian Project, Research School of Pacific Studies, Australian National University (ANU), sejak akhir 1980-an. Di dalam salah satu publikasi mereka, *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living* (2006), para peneliti tersebut mengomparasikan representasi-representasi simbolis yang terdapat pada desain rumah beberapa masyarakat Austronesia, seperti masyarakat Dayak di Kalimantan, Minangkabau di Sumatra, masyarakat Pulau Roti, Kalauna di Kepulauan D'Entrecasteaux (Papua Nugini), dan Maori di Selandia Baru. Di dalam pengantarnya, Fox (2006, 23) menyatakan bahwa para kontributor buku tersebut berbagi pandangan yang sama dengan Ellen, yaitu menolak tendensi untuk mencampur dan menyatukan berbagai level, kategori, serta ekspresi metaforis yang berbeda ke dalam sebuah kesatuan simbolis yang total.

Sebagaimana pada “Parts and Wholes” Valeri, kita pun mendapati bahwa analisis mendetail yang dilakukan Ellen dalam “Microcosm, Macrocosm and the Nuaulu House” juga menyiratkan pemisahan antara ruang fisis dan ruang mental. Analisisnya bekerja pada keragaman jejaring pemaknaan yang terepresentasikan oleh penataan ruang rumah Nuaulu, dengan penekanan bahwa jejaring pemaknaan yang beragam ini tak mungkin direduksi menjadi satu sistem penandaan saja. Analisis-analisis semiotik seperti yang kita dapati pada penjelasan Valeri ataupun Ellen ini, juga pada karya-karya lain yang sejenis, memiliki kecenderungan untuk menggambarkan tata ruang atau pola permukiman di berbagai masyarakat dengan 2 cara. Pertama, menggambarkan ruang sebagai “wadah” atau “panggung” di mana praktik-praktik kebudayaan mengambil tempat. Kedua, menggambarkan tata ruang sebagai “teks” yang merepresentasikan alam pikiran atau logika tertentu. Secara metodologis, kecenderungan-kecenderungan ini agaknya dipengaruhi oleh natur dari objek yang diteliti, yakni penataan ruang dalam wujud “hasil jadinya”. Ketika seorang etnograf bekerja di lapangan, dia biasanya mendokumentasikan

penataan ruang sebagai realitas yang sudah hadir di sana. Bahwa permukiman yang ia datangi sudah terpolakan dalam suatu pembagian, dengan kelompok sosial yang satu menempati satu bagian tertentu dan kelompok sosial lainnya menempati bagian yang lain.

Secara teoretis, kecenderungan ini dapat ditelusuri hingga ke “strukturalisme” yang diwariskan oleh Durkheim melalui *The Elementary Forms of Religious Life* (1995) yang terbit pertama kali dalam bahasa Prancis pada 1912, serta Durkheim dan Mauss melalui *Primitive Classification* (2009) yang terbit pertama kali dalam bahasa Prancis pada 1903. Kedua nama yang terakhir ini memperkenalkan kita pada epistemologi alternatif yang keluar dari pilihan dilematis empirisme atau rasionalisme, yakni dengan tesis mereka bahwa klasifikasi—kegiatan bernalar yang paling elementer—bersumber dari yang sosial; bahwa pengelompokan terhadap benda-benda di alam dimodelkan dari pengelompokan sosial. Dalam kaitannya dengan penataan ruang, klasifikasi di tataran konseptual tersebut juga dipengaruhi oleh pengorganisasian permukiman atau tempat tinggal. Namun, pada akhirnya, entah perspektif strukturalis yang mereka wariskan menempatkan klasifikasi di tataran nalar sebagai *abstraksi* dari pengelompokan sosial di tataran realitas eksternal atau menempatkan penataan dan pengorganisasian ruang sebagai *representasi* dari sistem klasifikasi yang sudah beroperasi di aras nalar. Kecenderungan-kecenderungan yang demikian tentu memiliki implikasi dan konsekuensi tertentu dalam disiplin antropologi. Sebagai contoh, salah satu implikasinya adalah kesulitan di dalam antropologi untuk mengonseptualisasikan ritual sebagai tindakan yang menubuh dan meruang (Parkin, 1992, 11). Dalam aspek ketubuhan dan keruangan ini, seolah ritual tak ada bedanya dari “sekadar” tindakan atau perbuatan. Yang kemudian membedakannya—membuatnya sakral dan terbedakan dari tindakan profan—hanyalah makna yang direpresentasikannya. Padahal, tanpa aksi ragawi itu ritual bukanlah ritual.

Pada titik ini, kita melihat segmentasi ruang dalam mengkaji kebudayaan hampir pasti menyisakan ruang fisis sebagai realitas yang tak pernah benar-benar terjelaskan oleh antropologi. Konsekuensinya, apa



yang kita sebut “kebudayaan” akan senantiasa terkonseptualisasikan sebagai sesuatu yang berada di aras mental semata. Dampak “minimal” dari kecenderungan segmentaris ini adalah adanya potensi bias teoretis berupa pemilahan yang material dan yang mental, yang berakar pada epistemologi Cartesian, dalam penafsiran kita atas data-data etnografis yang telah dikumpulkan. Persoalan segmentasi ruang ini bukannya tak disadari oleh para antropolog. Beberapa di antara mereka juga telah berusaha mengatasinya. Ambillah contoh Nancy D. Munn.

Di dalam “Excluded Space: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape”, Munn melakukan analisis terhadap tabu spasial pada masyarakat Aborigin Australia. Melalui analisis tersebut, ia berusaha mengawinkan kembali ruang konseptual dan ruang material dengan mengaplikasikan pemikiran Lefebvre tentang ruang sebagai “ranah tindakan” (*field of action*) sekaligus “basis bagi tindakan” (*basis for action*) (Munn, 1996, 450). Sebagai “basis bagi tindakan”, ruang merupakan realitas yang objektif. Namun, sebagai “ranah tindakan”, ruang terpusat pada subjek tertentu yang mengokupasinya. Ranah spasial ini dapat dikatakan sebagai perluasan tubuh aktor, yang turut bergerak dan berubah bersama gerak aktor. Perluasan tersebut dapat melampaui jangkauan tubuh, baik melalui penglihatan, jangkauan suara, maupun pendengaran. Ketika bergerak bersama aktor, ranah spasial akan meninggalkan kelokalan tertentu sembari merengkuh kelokalan lain, dan dalam hal ini, penghindaran atas suatu ruang juga dapat dipahami sebagai interaksi—dalam modus negatif—antara ranah spasial dan ruang tersebut (Munn, 1996, 451).

Munn mencontohkan, pada masyarakat Aborigin, orang-orang tertentu dilarang mendekati, apalagi memasuki suatu daerah sehingga harus mengambil jalan memutar untuk menghindari daerah tersebut. Daerah yang dimaksud bisa saja menjadi larangan karena merupakan daerah orang lain sehingga yang bersangkutan tidak dikenal oleh daerah itu; karena tengah digunakan untuk menyelenggarakan suatu ritual; atau karena merupakan lokasi terjadinya peristiwa penting di masa lalu. Adakalanya, penghindaran harus dilakukan hingga mencapai suatu jarak yang tidak memungkinkan kita melihat tempat larangan yang dimaksud. Dalam hal ini, “ruang-ruang terlarang” lantas terpahami

sebagai formasi spasiotemporal yang dihasilkan oleh interaksi antara ranah spasial yang bergerak bersama aktor dan ruang objektif yang menjadi basis bagi tindakan aktor (Munn, 1996, 462).

Upaya untuk mengatasi segmentasi ruang dalam kajian kebudayaan juga dilakukan oleh Setha M. Low. Dalam “Spatializing Culture: The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica” (1996), Low mencoba meruangkan kebudayaan dengan mengartikulasikan proses dialogis antara produksi sosial akan ruang (*social production of space*) dan konstruksi sosial akan ruang (*social construction of space*). Yang pertama merupakan proses penciptaan fisik dari latar material dengan melibatkan faktor-faktor sosial, ekonomi, ideologi, dan teknologi; sedangkan yang kedua merupakan proses-proses sosial seperti pertukaran, konflik, dan kontrol yang memediasi pengalaman simbolis dan fenomenologis akan ruang (Low, 1996, 861–862).

Dalam perkembangannya, Low menambahkan *embodied space* ke dalam skema tersebut. Sejalan dengan Munn, dalam memahami *embodied space* ini, ia juga mengonseptualisasikan *person* sebagai ranah spasial (*spatial field*), yakni unit spasiotemporal yang memiliki perasaan, pikiran, pilihan, dan maksud, di samping juga kepercayaan dan praktik-praktik kultural yang tak disadarinya. Ranah spasial inilah yang menciptakan ruang untuk memungkinkan berlangsungnya relasi sosial sekaligus memberinya makna, bentuk, dan melalui aktivitas keseharian yang berpola, menciptakan tempat dan lanskap (Low, 2014, 35). Melalui pengaplikasian konsep-konsep ini, Low berusaha meruangkan kebudayaan (*spatializing culture*) agar kebudayaan tidak lagi terartikulasikan hanya di aras ideal. Dengan kata lain, apa yang diupayakannya adalah menyatukan ruang fisis dan ruang mental dalam kajian kebudayaan. Bagi antropologi, ini merupakan langkah yang penting karena Low (2014, 37) percaya para antropolog memiliki keuntungan dalam meneorikan ruang, mengingat antropolog senantiasa memulai konseptualisasinya dari lapangan. Keuntungan ini tampaknya akan sia-sia jika kita tetap bertahan dengan segmentasi ruang sehingga menempatkan ruang fisis sebagai residu yang tak terjelaskan dalam kajian kebudayaan.

Kembali ke Valeri, kita telah melihat bahwa analisisnya tentang penataan ruang di Huaulu masih menyiratkan segmentasi ruang fisis dan ruang mental. Dengan kata lain, sekalipun ia mengatakan bahwa ontologi yang bekerja di balik logika kultural Huaulu berbeda dari naturalisme yang dikenal masyarakat Eropa, analisisnya sendiri atas penataan ruang tersebut (di dalam “Parts and Wholes”) *masih* bekerja berdasarkan ontologi naturalis. Hal ini cukup berbeda dengan analisisnya mengenai tabu makanan (di dalam *The Forest of Taboos*), yang secara konsisten memang mengkritisi ketidakmemadaiannya naturalisme. Oleh karena “Parts and Wholes” ditulis lebih kurang 17 tahun sebelum *The Forest of Taboos*, dapat kita katakan bahwa kritik Valeri atas naturalisme tersebut berkembang lebih belakangan.<sup>1</sup> Apa yang saya tulis di dalam buku ini merupakan sebuah upaya untuk meneruskan penelaahan atas pola keruangan di Huaulu yang telah dimulai oleh “Parts and Wholes”, tetapi disertai dengan kewaspadaan untuk tidak tergelincir kepada ontologi naturalis yang masih beroperasi sebagai bias teoretis di balik proses penalaran dan analisis Valeri dalam artikel tersebut. Dengan etos inilah buku ini ditulis.

Fokus permasalahan yang hendak didekati melalui penulisan buku adalah konseptualisasi antropologis mengenai ruang sebagai sebuah realitas sosial. Di dalam konteks buku ini, problematisasi atas persoalan tersebut terelaborasi dalam upaya menjawab satu pertanyaan: *bagaimanakah konsepsi ruang dan penataan spasial pada masyarakat Huaulu?* Pertanyaan tersebut dapat diuraikan lebih lanjut ke dalam beberapa pertanyaan. Pertama, pertanyaan terkait kompetensi; bagaimana masyarakat Huaulu membangun kesesuaian antara praksis mereka dan situasi keruangan di lingkungannya? Kedua, pertanyaan terkait representasi; bagaimana simbol-simbol material dan behavioral mengonstruksi pola keruangan di Huaulu? Ketiga, pertanyaan terkait aktualisasi; bagaimana penataan ruang di Huaulu memungkinkan penggunaan simbolis atas benda-benda material oleh masyarakatnya?

<sup>1</sup> *The Forest of Taboos* diterbitkan pada tahun 2000, sementara “Parts and Wholes: Social and Conceptual Dualism in the Central Moluccas” pertama kali dipresentasikan dalam sebuah konferensi mengenai organisasi dual yang diadakan oleh David Maybury-Lewis dan Uri Almagor di Jerusalem pada Juni 1983.

## B. Teori Lefebvre sebagai Sebuah Tawaran

Berangkat dari latar belakang dan permasalahan yang telah dirumuskan, kita mendapati kebutuhan akan sebuah kerangka pandang yang memungkinkan kita mendekati konsep ruang sebagai ruang yang memiliki sebetuk kepaduan—bukan ruang yang dianalisis secara segmentaris sebagai ruang-ruang fisis dan mental. Untuk keperluan ini, kandidat terkuat yang saya temukan adalah Henri Lefebvre dan gagasannya mengenai produksi ruang (*the production of space*). Alasan utama pemilihan Lefebvre sederhana: pemikirannya mengenai produksi ruang merupakan teori padu tentang ruang (*unitary theory of space*), yakni konseptualisasi yang tidak mengimplikasikan segmentasi ruang menjadi ruang mental, ruang fisis, ruang matematis, ruang linguistik, dan sebagainya.

Gagasan Lefebvre tentang produksi ruang, terutama terelaborasi dalam karyanya, *The Production of Space* (1991). Tesis utama buku ini sederhana: ruang (sosial) merupakan produk (sosial)—“(Social) space is (social) product” (Lefebvre, 1991, 26). Implikasi utama dari tesis tersebut, di satu sisi, ruang dipahami bukan sebagai realitas objektif yang secara absolut terpisah dari (aktivitas-aktivitas) manusia. Ruang bukanlah susunan benda-benda atau himpunan data-data sensorik, bukan pula kekosongan yang mewadahi beragam isi, entah berupa benda maupun peristiwa. Dengan kata lain, ruang tak dapat direduksi semata-mata sebagai ruang fisis. Di sisi lain, ruang juga tak dapat direduksi menjadi forma yang kemudian kita terapkan pada fenomena atau pada benda-benda, sebagaimana yang diwariskan oleh Immanuel Kant. Ruang senantiasa dibentuk dan diproduksi bersama-sama praksis di dalam kehidupan sosial. Bahkan lebih tepat untuk mengatakan bahwa praksis tidak terjadi *di dalam ruang*, tetapi terjadi secara *meruang*—suatu praksis akan mendefinisikan dan didefinisikan oleh ruang di mana ia mengambil tempat. Dalam *unitary theory of space*, ruang (sosial) memang tetap senantiasa beragam, majemuk, tidak tunggal. Namun, keberagaman ini bukanlah hasil dari konseptualisasi ruang secara segmentaris sehingga menghasilkan ruang mental dan ruang fisis sebagai ruang-ruang yang terpilah satu sama lain, melainkan keberagaman yang dihasilkan oleh proses-proses historis—wujud suatu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ruang bergantung pada praksis yang berlangsung pada suatu kurun tertentu.

Untuk pengembangan buku ini, elemen-elemen pemikiran Lefebvre di dalam *The Production of Space* dapat kita pilah ke dalam dua kategori, yaitu gagasan-gagasan yang merupakan metodologi dan gagasan-gagasan yang merupakan asumsi dasar pemikirannya. Dalam hal metodologi, Lefebvre mewariskan sebetuk dialektika yang dapat dikatakan “orisinal”, yang berbeda dari dialektika G.W.F. Hegel ataupun dialektika Karl Marx (Goonewardena dkk., 2008). Dialektika ini justru melibatkan kedua pendahulunya tersebut, plus seorang filsuf besar Jerman lainnya, Friedrich Nietzsche. Berbeda dari dialektika Hegel yang diadik (tesis bertentangan dengan antitesis, baru kemudian melalui *aufheben*, muncul sintesis), dialektika Lefebvre sudah senantiasa triadik—Hegel, Marx, Nietzsche.

Uraian singkat mengenai dialektika ini dapat kita lihat pada bagian “X” bab pertama buku *The Production of Space*, “Plan of the Present Work”. Menurut Hegelianisme, ruang terlahir dari rahim waktu sejarah (*historical time*). Sejarah itu sendiri bukanlah realisasi Nalar (*Reason*)<sup>2</sup> dalam tubuh individual, melainkan realisasinya dalam kepaduan koheren yang menyatukan institusi-institusi, kelompok-kelompok, dan sistem-sistem partikular; maka tak mengherankan jika kemudian realisasi paripurna dari Nalar menurut Hegel adalah negara. Dengan kata lain, melalui sejarah, Nalar secara imanen terejawantah dalam ruang berwujud kepaduan yang utuh (*a total whole*). Dalam realisasi tersebut, apa yang kemudian hilang adalah sejarah itu sendiri—ia terlebur ke dalam ruang yang menjadi lokus dan lingkungan bagi Nalar yang telah terealisasi.

Dalam kondisi ketika ruang terbandakan (*fetishized*), pemikiran Marxian membawakan kita perangkat subversif untuk mengembalikan waktu sejarah. Ruang yang telah terealisasi dan mengalami “naturalisasi” melalui prosedur Hegelian digugat kembali oleh Marx sebagai ruang yang sebenarnya juga memiliki kesejarahan, yakni ruang yang terlahir

<sup>2</sup> Dalam konteks pemikiran Hegel, “Nalar (*Reason*)” umumnya ditulis dengan “N” kapital untuk mengisyaratkan bahwa yang dimaksud merupakan Nalar yang “adi-manusiawi.”

dari suatu kurun dan praksis tertentu. Dengan mengungkap proses sejarah yang melahirkan ruang tersebut, kita pun mengembalikan ruang pada status aslinya, yakni sebagai sebuah produk dari yang sosial. Cara paling lazim untuk melakukan makar semacam ini barangkali adalah dengan “kritik ideologi”, mengingat ideologi suatu masyarakatlah yang mengaburkan produksi ruang sehingga ruang yang mereka tempati seolah-olah utuh, alamiah, sudah semestinya demikian adanya.

Akan tetapi, dialektika Lefebvre tidak berhenti pada aksi–reaksi antara upaya Hegelian untuk memapankan ruang dan upaya Marxian untuk mengembalikan kesejarahan. Dialektika ini juga melibatkan konsepsi Nietzschean mengenai ruang. Menurut Lefebvre, proyek seluruh filsafat (Barat) pasca-Hegel tak ubahnya seperti proyek Marxian: berusaha memugar waktu (sejarah). Hanya Nietzsche yang berpaling dari proyek ini. Nietzsche, berbeda dari filsuf-filsuf lain, justru mempertahankan keprimordialan ruang dan bergelut dengan problem-problem spasial. Berbeda dengan ruang Hegelian, ruang Nietzschean terealisasi dalam kondisi serba *menjadi* (*becoming*). Namun, berbeda pula dari waktu historis Marxian, ke-serba-menjadi-an ini tidak ia tempatkan di dalam alir waktu (*flux of time*), tetapi di dalam “setitik keabadian”, di dalam *kekinian* (*here and now*). Di sinilah segala-galanya, baik fisis, mental, maupun sosial, berjuang membangun dan mempertahankan diri mereka.

Dalam kaitannya dengan produksi ruang, dialektika antara Hegel, Marx, dan Nietzsche sebenarnya adalah dialektika antara proses yang memapankan ruang, subversi terhadap kemapanan tersebut melalui pemugaran aspek kesejarahannya, dan kreativitas modus mengada dalam mengalami ruang secara langsung. Turunan dari ketiga elemen dalam dialektika Lefebvre ini adalah praktik spasial (*spatial practice*), representasi ruang (*representation of space*), dan ruang-ruang representasional (*representational spaces*) (Lefebvre, 1991, 33). Untuk melihat elemen Hegelian dari produksi ruang, lihatlah praktik spasialnya; untuk melihat elemen Marxian dari produksi ruang, lihatlah representasi ruangnya; untuk melihat elemen Nietzschean dari produksi ruang, lihatlah ruang-ruang representasionalnya. Lantas kemu-

Buku ini tidak diperjualbelikan.

dian, untuk melihat seluruh proses produksi ruang itu kita mesti memadukan ketiganya dalam kesatuan dialektis.

Praktik spasial menjamin kontinuitas dan, hingga taraf tertentu, kohesi di dalam ruang sosial. Kohesi ini yang kemudian mengimplikasikan derajat *kompetensi* dan *performa* tertentu dari praktik sosial (Lefebvre, 1991, 33) sehingga di dalam ruang “A”, misalnya, hanya tindakan, perilaku, atau sikap “a” yang dapat dinilai sebagai tindakan, perilaku, atau sikap yang “patut”. Praktik spasial inilah yang menjadi prasyarat bagi ruang, menghasilkan ruang secara perlahan seiring ia menguasai ruang tersebut. Akan tetapi, dalam prosesnya, keduanya berelasi, tentu saja bukan dalam hubungan sebab-akibat yang linear, melainkan dalam relasi dialektis. Praktik spasial merupakan aspek *yang dipersepsi (the perceived)* dari ruang.

Representasi ruang erat kaitannya dengan tatanan simbolis sehingga terkait pula dengan pengetahuan, tanda-tanda, dan kode-kode yang bekerja di sana. Ia merupakan ruang yang dikonseptualisasikan entah oleh ilmuwan, perencana urban, insinyur sosial, atau “pakarpakar” lain sejenisnya. Dengan demikian, representasi ruang berada pada tataran konseptual dan cenderung terarah pada tanda-tanda verbal. Representasi ruang merupakan aspek *yang dikonsepsi (the conceived)* dari ruang.

Adapun ruang representasional merupakan pengejawantahan simbolisme yang kompleks. Ruang ini dialami secara langsung melalui imaji-imaji dan simbol-simbol. Ruang ini menimpa ruang fisis dan memungkinkan penggunaan simbolis dari objek-objek di sana (Lefebvre, 1991, 39). Dengan demikian, ruang representasional cenderung terarah pada sistem simbol atau tanda nonverbal yang kurang lebih koheren. Ruang ini merupakan aspek *yang dihidupi (the lived)* dari ruang. Melalui kesatuan antara ruang yang dipersepsi, yang dikonsepsi, dan yang dihidupi inilah kita akan dapat mengidentifikasi dan menjelaskan ruang di dalam keaduannya.

Dialektika Lefebvre yang sudah diuraikan secara ringkas tersebut akan menjadi perangkat analitis di dalam buku ini. Ruang pada masyarakat Huaulu akan coba didekati dengan pertama-tama meng-

identifikasi praktik-praktik spasialnya, representasi ruangnya, dan ruang representasionalnya; kemudian, menganalisis temuan-temuan terkait aspek-aspek tersebut dalam kerangka dialektika Lefebvrian. Walaupun demikian, mesti diingat bahwa pemikiran Lefebvre sebenarnya dibangun dari kontemplasinya akan situasi masyarakat industrial Eropa pada masa hidupnya. Oleh karena itu, untuk menerapkan dialektika yang telah ia gagas di atas dalam sebuah kajian etnografis tentang masyarakat di luar Eropa yang belum mengalami industrialisasi yang sama intens dengan mereka dan tentu saja juga memiliki karakteristik kelokalannya sendiri, pertama-tama diperlukan sebuah upaya—meminjam terminologi filsuf Paulo Freire—“reduksi sosiologis” terhadap kerangka konseptual Lefebvre tersebut. Upaya reduksi sosiologis yang coba saya lakukan secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut.

Sebelumnya sudah disebutkan, di samping gagasan-gagasan yang merupakan metodologi, pemikiran Lefebvre juga tersusun atas gagasan-gagasan yang berupa asumsi dasar. Asumsi dasar yang dimaksud, utamanya, adalah “solusi” yang Lefebvre warisi dari Marx, bahwa produksi ruang tertentu merupakan konsekuensi dari modus produksi (*mode of production*) tertentu. Dialektika, sebagai metodologi, merupakan peranti untuk mendekati problem dalam produksi ruang, sedangkan modus produksi merupakan “resep” untuk menyelesaikan problem tersebut. Dalam buku ini, hanya bagian metodologis dari Lefebvre yang akan digunakan, sementara solusi untuk problem ruang diharapkan akan diperoleh secara induktif dari data-data etnografis dan data-data pendukung lain yang nantinya dikumpulkan.

### C. Perjalanan di Tanah Seram

Perjalanan saya ke Huaulu merupakan bagian dari pencarian mengenai prinsip-prinsip lintas budaya di Maluku yang dilakukan oleh tim peneliti dari Departemen Antropologi, Universitas Indonesia (UI) pada bulan Mei hingga Agustus 2015, diketuai oleh Dr. Tony Rudyansjah. Tim yang terdiri atas enam orang tersebut bertugas melakukan etnografi di lima lokasi, yakni Sawai, Masihulan, Huaulu,



Parigi, dan Wahai. Temuan lapangan anggota tim lain dan hasil diskusi dengan mereka selama masa di Huaulu tak dimungkiri berkontribusi banyak—sekalipun tidak secara langsung—dalam penyusunan dan penulisan buku ini.

Sebagian besar informasi kunci yang menjadi tulang punggung buku ini berasal dari para interlokutor yang terdiri atas Raja Negeri Huaulu (Kamara), Raja Tanah (Latunusa), Bapak Adat (Matoke), serta beberapa orang tetua atau “orang-orang tua” di sana. Pemilihan sumber informasi ini didasarkan pada jenis data yang saya butuhkan. Analisis atas pola keruangan di Huaulu hampir selalu saya kaitkan dengan mitos-mitos yang dimiliki oleh masyarakat Huaulu. Mitos ini sendiri tidak terdistribusi merata. Hanya orang-orang tertentu yang mengetahui dan berhak untuk menceritakannya. Para interlokutor tersebut merupakan orang-orang yang selalu direkomendasikan oleh orang-orang Huaulu setiap kali saya mencari tahu tentang mitos-mitos Huaulu. Demikian halnya dengan Latunusa dan Bapak Adat; keduanya kerap dirujuk ketika saya mencari tahu tentang kepercayaan tradisional masyarakat Huaulu dan tabu (pemali) yang mereka miliki. Dengan kata lain, pemilihan interlokutor ini didasarkan pada “otoritas” yang mereka miliki atas pengetahuan masyarakat Huaulu tentang diri mereka, sebagaimana terkandung dalam mitos-mitos dan kepercayaan tradisional.

Pertimbangan tersebut juga menjadi alasan perempuan dapat dikatakan absen dari daftar interlokutor saya. Padahal di dalam pembahasan buku ini, diskusi banyak dilakukan menyoal pembagian dan peran gender di dalam masyarakat Huaulu. Tentu saja hal ini berisiko menimbulkan masalah representasi. Apakah data dan analisis yang saya lakukan cukup representatif (khususnya untuk perempuan) dalam menggambarkan Huaulu sebagai sebuah masyarakat? Saya tidak dapat memungkiri bahwa masalah representasi ini riskan dipersoalkan. Namun, ketika kita berbicara tentang masyarakat Huaulu, informasi dan pengetahuan mengenai ihwal-ihwal penting seperti mitos memang tidak terdistribusi secara merata di antara orang-orang Huaulu sendiri. Diskusi mengenai pembagian dan peran gender di dalam buku ini juga banyak bersumber dari mitos-mitos masyarakat Huaulu. Oleh

Buku ini tidak diperjualbelikan.

karena orang-orang yang memiliki “otoritas” atas mitos-mitos ini terbatas pada “orang-orang tua” yang kebetulan semuanya laki-laki, tak mengherankan jika perspektif interlokutor perempuan terkait topik ini cenderung absen.

Selama berada di Huauulu, saya tinggal bersama keluarga Kamara (Raja) M. Rifai Puraratu, yang sekaligus menjadi “keluarga piara” saya. Pada awalnya, kami menempati rumah mereka yang terletak di Unit Permukiman Transmigrasi (UPT) Huauulu (Trans Area Kilolima). Namun, sejak pertengahan Juli 2015, kami sekeluarga menghabiskan waktu di Desa Adat Huauulu yang terletak kurang lebih 21 km ke arah Timur dari Kilolima. Selama kurun kedua—sejak “kepindahan” ke desa adat hingga kepulangan saya ke Jakarta—inilah sebagian besar data hasil pengamatan terlibat saya peroleh.

Pada fase pertama, yakni selama tinggal di Kilolima, antara awal Juni hingga awal Juli 2015, sebagian besar waktu yang saya miliki saya pergunakan untuk mempelajari bahasa Huauulu. Sejak mulai mengumpulkan data lapangan, keperluan mempelajari bahasa tersebut saya rasakan menjadi sebuah “kebutuhan primer”, bahkan suatu keharusan. Bukan hanya untuk keperluan analitis, mengingat begitu banyak karakteristik budaya Huauulu yang mesti dipahami melalui istilah lokal serta struktur dan gramatika bahasa mereka, melainkan juga untuk keperluan teknis. Sebagai sebuah masyarakat yang tidak memiliki budaya tulis sendiri dan bersandar pada tradisi lisan, banyak pengetahuan lokal Huauulu yang terkemas dalam mitos-mitos yang hanya diketahui oleh kalangan terbatas. Di antara orang-orang Huauulu sendiri, hanya sebagian saja dari “orang-orang tua” yang tahu banyak tentang mitos-mitos tersebut. Itu pun tidak semua “berhak” menceritakannya kepada orang lain. Tantangan dan kesulitan dalam mempelajari mitos-mitos Huauulu jadi berlipat ganda karena di antara orang-orang tua Huauulu sendiri, hampir tidak ada yang terbiasa dengan bahasa Indonesia. Sebagian dari mereka hanya tahu Melayu Ambon sepenggal-sepenggal, sebagian lagi bahkan tidak mengerti sama sekali. Padahal, Huauulu merupakan masyarakat yang memiliki *polyglossia* (Valeri, 2001b)—banyak di antara mereka menguasai beberapa bahasa lain selain bahasa Huauulu, seperti bahasa Sawai, Opini, Rumah Sokat,

rumpun bahasa Manusela (yang notabene masih satu rumpun dengan bahasa Huaulu), serta bahasa Nuaulu.

Keterbatasan dalam penguasaan bahasa Huaulu ini tentu berpengaruh terhadap proses penghimpunan data yang saya lakukan. Sekalipun ikhtiar untuk mempelajarinya telah membantu saya dalam banyak hal, mulai dari membangun rapor, bersosialisasi, hingga menginterpretasikan data, peran Kamara yang kerap berposisi lebih sebagai “penerjemah” ketimbang narasumber sangat krusial dalam kegiatan pengumpulan data yang saya lakukan. Tak dapat dimungkiri, kemungkinan akan adanya distorsi dalam pemahaman dan penerjemahan akan selalu membayangi data yang dihasilkan selama proses etnografi yang saya lakukan. Dalam kurun eksplorasi yang relatif singkat, keterbatasan semacam ini agaknya tak terhindarkan. Oleh karena itu, untuk mendapatkan data yang cukup akurat dan andal, salah satu upaya yang saya lakukan adalah menanyakan ulang satu topik atau mitos pada beberapa kesempatan dan kepada beberapa orang tua. Terkadang saya juga mencoba mengecek data yang sudah saya dapatkan dengan melontarkannya dalam percakapan yang dihadiri oleh beberapa orang tua sekaligus.

Selama fase pertama pula, saya berkali-kali mendiskusikan dengan Kamara dan Kakek Hari Huaulu, beberapa detail tentang Huaulu di dalam buku *The Forest of Taboos* (2000) yang ditulis oleh Valerio Valeri. Tak pernah saya duga sebelumnya, buku tersebut secara langsung memiliki andil besar dalam proses pengumpulan data lapangan saya, terutama selama masa-masa awal membangun rapor. Pada awalnya, saya membawa buku *The Forest of Taboos* dan *Fragments from Forests and Libraries* (2001) sekadar untuk keperluan referensi. Namun, ternyata Valeri sudah menjadi bagian dari memori kolektif orang-orang Huaulu. Valeri sendiri beberapa kali tinggal dalam waktu lama di Huaulu antara tahun 1972 hingga 1987. Di sana, ia dikenal sebagai *Aila Talia* (Bapak Italia), “... orang asing pertama yang datang ke Huaulu” (Kamara, wawancara, 3 Juni 2015). Begitu dekatnya ia dengan Huaulu sehingga bagi banyak orang Huaulu saat ini, Valeri sudah teranggap seperti “bapak” atau “kakek” sendiri. Bagi Kakek Hari, misalnya, Valeri adalah orang yang “menginisiasinya” ketika ia

mengikuti ritual inisiasi pada 1973 (A.H. Huaulu, wawancara, 3 Juni 2015). Oleh karena kedekatan ini pula, buku Valeri yang saya bawa ternyata memiliki nilai sentimental tersendiri bagi para interlokutor dan orang-orang Huaulu pada umumnya.

Menurut keterangan Kamara, sebelum saya, sebenarnya pernah ada pula orang yang membawakan kedua buku Valeri tersebut ke Huaulu, juga versi bahasa Inggris. Bahkan tak seperti eksemplar yang saya bawa, yang tak lebih dari sekadar salinan fotokopi, eksemplar terdahulu merupakan cetakan asli dengan kualitas yang tentu saja lebih bagus. Eksemplar lama itu dulu disimpan oleh Kamara Simon, raja sebelum raja yang sekarang. Namun, kini entah di mana keberadaannya. Dibanding dengan eksemplar terdahulu, eksemplar yang saya bawa tampaknya memiliki nilai lebih karena dua hal. Pertama, orang yang membawakannya tidak sekadar “mengantarkan dan memberikan” buku tersebut, tetapi juga membacakan, menjelaskan, menerjemahkan, dan mendiskusikan sebagian isinya bersama orang-orang Huaulu sendiri. Orang-orang Huaulu cenderung beranggapan bahwa buku Valeri memuat rahasia-rahasia masyarakat mereka yang diceritakan langsung oleh orang-orang tua dulu kepala Valeri. Oleh karena itulah buku tersebut teranggap sebagai “milik” Huaulu dalam pengertian yang sangat intim dan “posesif”. Isinya harus dirahasiakan dari orang luar. Yang menarik, karena eksemplar yang sampai ke Huaulu selalu saja berbahasa Inggris, isinya pun jadi terahasiakan dari orang-orang Huaulu sendiri. Dalam kata-kata Kamara, bagi mereka, bahasa Inggris adalah “bahasa mayat” (*lio topoyam*), yakni bahasa yang sama sekali tak mereka pahami (Kamara, wawancara, 16 Juni 2015). Implikasinya, ketika ada orang yang bisa membacakan dan menerjemahkan isi buku tersebut, akses pun terbuka bagi mereka untuk mengintip rahasia yang dikandungnya.

Kedua, lantaran saya pernah menceritakan kepada Kamara bahwa salah satu dosen saya pernah belajar secara langsung pada Valeri ketika sedang menempuh pendidikan di Amerika Serikat, dengan suatu cara tertentu, dalam persepsi orang-orang Huaulu, saya pun terhubung dengan Valeri. Di kemudian hari, setiap kali Kamara menceritakan tentang saya kepada orang-orang Huaulu atau orang lain yang tengah

Buku ini tidak diperjualbelikan.

bertandang ke Huaulu, ia akan mengatakan, “*Eme rahe guru amuni Aila Talia rahe murid*” (“Gurunya itu muridnya Aila Talia [Valeri]”). Kendati saya pribadi tidak pernah bertemu apalagi mengenal secara langsung Aila Talia (ia meninggal kurang lebih 14 tahun sebelum saya mulai mengenal dan belajar antropologi), tetapi kemudian orang-orang Huaulu kerap menganggap saya sebagai “cucu murid” Valeri.

Identifikasi yang saya dapatkan semenjak buku Valeri “pulang” ke Huaulu,<sup>3</sup> pada gilirannya memunculkan dua sisi implikasi bagi saya sebagai peneliti: positif dan negatif. Seperti yang telah saya sampaikan, buku tersebut membantu saya membangun rapor dan memperoleh kepercayaan dari orang-orang Huaulu. Namun, memperoleh kepercayaan juga berarti tanggung jawab untuk menjaganya. Sebagian informasi yang saya peroleh selama tinggal di sana, terutama tentang mitos-mitos dan cerita-cerita orang-orang tua mereka, bagi orang-orang Huaulu merupakan cerita “rahasia” yang tidak boleh diceritakan secara sembarangan, oleh sembarang orang, kepada sembarang orang. Kepercayaan yang mereka berikan kepada saya juga mengimplikasikan kepercayaan mereka bahwa saya tidak akan “membocorkan” informasi tersebut kepada telinga yang tidak patut atau tidak berhak mengetahuinya. Secara etis, kesadaran akan hal ini kerap menjadi beban tersendiri ketika saya perlu mendiskusikan temuan lapangan saya dengan anggota tim peneliti yang lain, bahkan juga menjadi salah satu pertimbangan yang tak mungkin saya abaikan ketika menyusun dan menulis buku ini.

Beban akan pengetahuan “rahasia” di atas makin berat karena orang-orang Huaulu menganggap saya tahu banyak tentang apa yang ditulis oleh Valeri, sementara apa yang telah ia tulis itu setahu mereka adalah rahasia masyarakat mereka dari A sampai Z. “Jangan sampai orang lain tahu soal [isi buku] ini,” kata Pak E. Huaulu pada suatu siang di bulan Juni. Pesan serupa, baik langsung maupun tidak

<sup>3</sup> Dalam sebuah percakapan sehabis membongkar rumah lama Kamara, Pak E. Huaulu (wawancara, 10 Juli 2015) mengatakan kepada saya, dengan bahasa Melayu Ambon yang sepenggal-sepenggal, bahwa mereka “minta syukur” (berterima kasih) karena “... Mas sudah membawa *kembali* itu buku ke Huaulu.” Sejauh yang saya amati, buku Valeri dan memori kolektif tentangnya memang telah menjadi “pusaka” bagi orang-orang Huaulu ini.

langsung, terang-terangan atau tersirat, juga berkali-kali saya dapatkan dari beberapa orang lain. Yang jadi soal, sekalipun Valeri sudah menginformasikan bahwa sebagian cerita atau mitos di Huauulu tidak “sesakral” sebagian lainnya, saya sendiri belum bisa mengidentifikasi dengan pasti yang mana-mana saja yang sebenarnya dilarang keras untuk didengar oleh orang luar atau orang yang tidak berhak mengetahuinya dan yang mana-mana saja yang kurang rahasia sehingga lebih mungkin untuk diceritakan dengan lebih leluasa. Di samping itu, siapa yang berhak menceritakan juga penting bagi orang-orang Huauulu. Dengan demikian, pertanyaan bahwa apakah saya berhak menceritakannya juga tak mungkin saya abaikan ketika harus mengungkapkannya sekalipun dalam sebuah karya tulis akademis.

Selama masa eksplorasi data, saya memang telah berusaha untuk mengidentifikasi kadar kerahasiaan dari masing-masing cerita. Namun, pada akhirnya, hierarki yang sudah saya susun berdasarkan kadar kerahasiaan tersebut tidak serta-merta memberitahukan bahwa yang ini atau itu memang boleh diceritakan dengan relatif suka-suka. Pada akhirnya, dalam diskusi atau dalam tulisan akademis, saya mencoba “mengakali” dilema ini dengan menceritakan atau menuliskan penggalan episode yang saya butuhkan saja dari mitos-mitos atau cerita perjalanan yang sudah saya dengar. Kalaupun ada keperluan yang tak terhindarkan untuk memberikan detail (misalnya pada bab pembahasan terakhir buku ini, ketika saya menganalisis salah satu mitos penting di Huauulu, yakni mitos kapal *Kakalasiwa*), apa yang saya ungkapkan kurang lebih sekadar plot dari cerita tersebut, sementara informasi-informasi yang lebih sensitif, seperti nama-nama diri tokoh dari masa lalu, tidak saya kemukakan.

Tantangan dalam hal komunikasi selama saya di Huauulu bukan sekadar terkait perbedaan bahasa seperti yang sudah saya sebutkan. Saya pikir sudah menjadi hal yang umum bahwa ketika mencoba mengenali latar belakang pribadi seorang informan, kita akan pula menanyakan usianya. Demikian pula ketika bersoal-jawab tentang peristiwa-peristiwa di masa lalu, kita akan menanyakan “kapan” terjadinya. Pada awal-awal pengumpulan data, kecenderungan serupa juga saya lakukan dan saya dapati bahwa interlocutor saya, terutama orang-

orang tua, umumnya kesulitan dalam menjelaskan masalah “kapan” ini. Awalnya, saya menduga kesulitan tersebut sekadar persoalan ingat dan lupa. Namun, lambat laun saya menyadari bahwa dalam bahasa Huaulu tidak ada nama-nama untuk hari. Mereka juga tidak memiliki sistem penanggalan sendiri. Bahkan saya dapati pula tidak ada perbedaan struktur kalimat maupun pilihan kata yang jelas dalam mengekspresikan “sudah”, “sedang”, dan “akan”.

Memang ada kata Huaulu untuk “sudah”, yakni *sehu* atau *nika* (terkadang juga digunakan sekaligus, *sehunika*), tetapi konotasinya bukan merujuk ke suatu titik di masa lalu, melainkan merujuk pada selesainya suatu proses atau pekerjaan. Juga ada kata Huaulu untuk “hari” (*potu*), “minggu” (*karomuni*), dan “bulan” (*umalam*). Namun, jika dicermati, definisi dari *potu* adalah durasi dari sejak terbenamnya Matahari hingga terbenamnya Matahari (tak mengherankan jika *potu* juga berarti “malam”); *karomuni* adalah durasi yang lamanya tujuh *potu*; *umalam* adalah durasi yang lamanya tiga puluh *potu*. Karakteristik yang mengidentifikasi waktu sebagai durasi ini juga tampak dari ekspresi seperti *potu hua* dan *potu ila*. *Potu hua* berarti dua hari, dan biasanya digunakan untuk menandai selang dua hari. Menariknya, *potu hua* bisa saja merujuk pada “dua hari yang lalu”, bisa juga “dua hari lagi”, tergantung konteks pengujarannya. Bandingkan bahasa Indonesia yang mengenal “lusa” dan “kemarin lusa”. Dibanding dengan lusa yang lebih ke penandaan atas suatu “titik” dalam waktu, yakni satu hari setelah besok, *potu hua* lebih ke penandaan atas suatu “jarak” dalam waktu, entah dua hari ke depan atau dua hari ke belakang.

Dalam kasus *potu ila*, ungkapan ini dapat diterjemahkan sebagai “kapan(?)”, tetapi makna harfiahnya adalah “berapa hari(?)”. Dengan demikian, menanyakan “kapan(?)” dalam bahasa Huaulu sebenarnya adalah menanyakan “dalam berapa hari(?)”. Untuk mendapatkan kesimpulan yang benar-benar memadai dan meyakinkan mengenai persoalan ini, masih dibutuhkan kajian khusus yang difokuskan pada persoalan bahasa itu sendiri. Apa yang saya dapati sejauh ini, barangkali sekadar hipotesis bahwa bahasa Huaulu memiliki kekurangan dalam mengonsepsikan—mengikuti identifikasi filsuf McTaggart atas struktur waktu—properti waktu sebagai “waktu absolut”, dan hanya mengon-

sepsikan waktu dalam kualitas relatifnya, yakni sebagai “alir waktu” atau durasi. Implikasi dari hal ini, sebagaimana yang didapati oleh Valeri (2001c), adalah nyaris absennya konsepsi waktu yang linier atau kronologis dalam bahasa dan, dengan demikian, juga dalam semesta pikir Huaulu. Saya tidak bermaksud menempatkan hipotesis tersebut sebagai sebuah temuan dalam konteks penulisan buku ini. Hanya saja, hipotesis tersebut telah berpengaruh pula pada cara dan kecenderungan saya dalam menggali data di Huaulu. Setidaknya, dapat dikatakan saya berhenti menanyakan “kapan” kepada para interlokutor. Terlebih karena saya merasa jawaban mereka jadi cenderung “asal-asalan” ketika kita memaksa terus bertanya—menjawab sekenanya hanya supaya kita berhenti bertanya.

Selain itu, upaya untuk memahami karakteristik linguistik dan ekstralinguistik bahasa Huaulu pada gilirannya amat membantu saya dalam memahami representasi ruang (*representations of space*) pada masyarakat tersebut. Dalam konteks ini, mempelajari bahasa daerah setempat pada akhirnya bukan sekadar keperluan teknis belaka. Bahasa daerah yang telah dipelajari bukan semata-mata instrumen saya sebagai peneliti untuk mendapatkan data atau informasi dari para interlokutor. Lebih dari itu, bahasa tersebut, baik dalam aspek linguistik maupun ekstralinguistiknya, juga menjadi data etnografis yang mesti saya pertimbangkan, sekalipun fokus kajian saya bukanlah masalah kebahasaan, melainkan konsepsi ruang dan kosmologi orang setempat.

Selanjutnya, data terkait praktik spasial (*spatial practice*) dan ruang representasional (*representational space*) lebih banyak saya himpun melalui pengamatan (*observation*) dan pengamatan terlibat (*participant observation*). Bukan berarti wawancara mendalam tidak saya lakukan, tetapi untuk data-data jenis ini, wawancara mendalam kerap kali sifatnya hanya “mendukung” pengamatan dan pengamatan terlibat. Pengumpulan data melalui dua metode terakhir ini saya lakukan sebagian besarnya pada fase kedua di lapangan, yakni antara awal Juli hingga pertengahan Agustus 2015. Hal ini tidak berarti bahwa selama fase pertama keduanya tidak saya lakukan. Beberapa kali selama fase tersebut saya juga melakukannya sembari berpartisipasi dalam kegiatan



yang dilakukan oleh informan, misalnya dalam kegiatan memukul dan mengolah sagu serta berladang dan memanen kacang tanah.

Selama fase kedua, saya bersama keluarga Kamara tidak tinggal di Kilolima. Pada kurun tersebut, Huaulu mulai memasuki musim panen cengkih. Kami pindah ke Desa Adat Huaulu untuk memanen cengkih-cengkih Kamara yang ditanam di daerah perbukitan di belakang desa. Bukan hanya Kamara, kebanyakan orang Huaulu juga memiliki pohon-pohon cengkih di daerah tersebut. Kendati ada pohon cengkih yang ditanam di daerah pantai, jumlahnya tidak seberapa dengan yang ada di daerah gunung. Oleh karena itu, selama musim panen cengkih, Desa Adat menjadi lebih ramai dari biasanya. Orang-orang Huaulu yang biasanya menghabiskan waktu di Kilolima atau di kebun-kebun mereka juga banyak yang kembali ke desa.

Partisipasi dalam kegiatan-kegiatan terkait panen cengkih, terutama memeriksa pohon-pohon yang mulai berbuah dan memanjatnya ketika buah-buah itu sudah cukup tua, memberi saya kesempatan untuk mengeksplorasi dan mendapatkan gambaran yang cukup kaya tentang situasi hutan di sekitaran desa. Dibandingkan hutan di sekitar aliran Wae Sa dan Wae Toko di jalan menuju Roho yang saya masuki pada akhir Juli, serta di sekitar aliran Sungai Salawai yang turut saya jelajahi ketika berpartisipasi dalam kegiatan berburu pada pertengahan bulan Agustus—dan tampaknya juga hutan-hutan liar selebihnya di area petuanan Huaulu—hutan di daerah perbukitan di belakang desa tersebut tidak bisa dikatakan sebagai rimba belantara. Vegetasinya didominasi oleh pohon-pohon mangga, langsung, durian, dan cengkih. Dengan vegetasi yang demikian, area tersebut lebih menyerupai kebun. Namun, jangan dibayangkan layaknya perkebunan konvensional dengan jajaran pohon-pohon yang tertanam rapi dan dikelompokkan dalam area-area tersendiri menurut jenis komoditasnya. Semua vegetasi di sana bercampur dalam satu area, tanpa terlihat adanya *plotting* yang jelas dan terencana. Corak area yang demikian memiliki pertalian dengan sejarah kawasan itu sendiri. Di kawasan itulah banyak desa Huaulu pada masa lalu terletak. Kondisi vegetasi yang terdapat di sana

tampaknya juga dipengaruhi oleh keberadaan desa-desa lama tersebut. Lantaran dahulu kawasan ini berdekatan dengan permukiman, tentu saja campur tangan manusia banyak berpengaruh terhadap ketampakan vegetasinya.

Ambillah keberadaan pohon durian di sana sebagai misal. Menurut keterangan interlokutor, pohon-pohon durian yang pertama-tama, yang kini sudah amat tua, awalnya ditanam oleh orang-orang tua dahulu kala. Dalam perkembangannya, pohon-pohon ini berkembang biak hingga selama beberapa generasi terakhir orang-orang Huaulu tidak lagi menanam durian. Durian-durian yang kini ada kebanyakan tumbuh dengan sendirinya. Demikian halnya dengan langsung dan mangga. Status kepemilikan mereka juga berbeda dari tanaman-tanaman cengkih. Yang terakhir ini dapat diidentifikasi pohon per pohon siapa pemiliknya. Adapun durian, mangga, dan langsung, teranggap layaknya tanaman liar. Siapa pun boleh mengambil buahnya, dan tak seorang pun memiliki pohonnya.

Melalui pengamatan, kita dapat melihat bahwa area hutan yang berbeda, dengan karakteristik vegetasinya—dan mungkin juga faunanya—masing-masing berkesesuaian dengan urusan, keperluan, atau hajat hidup yang berbeda pula. Orang pergi ke hutan di belakang desa, misalnya, untuk memanen cengkih; pergi ke Salawai untuk berburu rusa atau kasuari; dan pergi ke hutan rawa di dekat Kilolima untuk memukul sagu. Dengan mengamati dan berpartisipasi dalam aktivitas orang-orang Huaulu di kawasan-kawasan yang berbeda-beda ini, saya mengumpulkan data terkait praktik-praktik spasial. Praktik-praktik spasial tentu saja tidak hanya berlangsung di dalam hutan. Bahkan dapat dikatakan, di dalam desa praktik-praktik ini jauh lebih banyak dan lebih mudah untuk ditemui. Oleh karena itu, masa tinggal di desa Huaulu selama beberapa minggu menyediakan kesempatan yang amat berharga untuk memahami lebih jauh praktik-praktik spasial tersebut.

Selain praktik spasial, pengalaman menjelajah area hutan di belakang desa juga membantu dalam menghimpun data terkait ruang-ruang representasional di Huaulu. Data jenis ini terutama diperoleh

dengan mengamati praktik penamaan yang dilakukan oleh orang-orang Huaulu terhadap titik-titik tertentu di area tersebut. Nama-nama untuk tempat-tempat ini terkadang diambil dari ciri spasial yang menonjol (*landmark*); misalnya, Kapouhu memperoleh namanya dari pohon durian besar yang tumbuh menjulang di sana, Supaapahariam memperoleh namanya dari pohon beringin jenis tertentu (*supaapa*) yang dahulu pernah ada di tempat tersebut. Terkadang nama suatu tempat juga didasarkan pada nama *luma poto* yang dahulu kala pernah berdiri di sana; misalnya, Kakalasiwa, Airomu, Manusela. Ada pula nama yang diambil dari kejadian alam yang dahulu pernah terjadi, misalnya, nama lokasi desa adat Huaulu saat ini, yakni Mutulam, yang berarti longsoran tanah. Semua prosedur penamaan ini tak jarang pula tumpang tindih di satu tempat yang sama sehingga satu tempat tersebut dapat memiliki beberapa nama sekaligus.

Dari praktik penamaan tersebut kita dapat mulai menelusuri bagaimana dialektika antara alam dan manusia berusaha “saling klaim” atas status sepetak ruang. Nama-nama yang didasarkan pada *luma poto* merupakan contoh bagaimana usaha manusia merealisasikan “kedigdayaannya” dan menjadikan suatu ruang sebuah tempat yang terdefinisi. Adapun nama-nama yang didasarkan pada ketampakan alam merupakan pemberian manusia yang sekaligus menandai pengakuan mereka atas kekuatan alam. Tentu saja apa yang saya katakan ini amat menyederhanakan. Saya harap pembaca akan dapat memperoleh gambaran yang lebih jelas dan komprehensif tentangnya setelah mengikuti pembahasan di dalam buku ini nantinya. Pada bagian ini, keperluan saya hanyalah menunjukkan metode yang saya gunakan untuk meng-himpun jenis data tertentu yang saya butuhkan.

Terakhir, sebagian besar material yang saya gunakan dalam penulisan buku ini merupakan data—baik terkait praktik spasial, representasi ruang, maupun ruang representasional—yang saya ambil—baik melalui wawancara mendalam, pengamatan, maupun pengamatan terlibat—selama proses pendirian rumah Kamara antara tanggal 7–12 Juli 2015. Uraian mengenai proses ini sendiri akan dapat pembaca

nikmati dalam bab-bab pembahasan buku ini. Saat ini, hanya beberapa hal saja berkenaan dengan proses pendirian rumah tersebut yang perlu saya jelaskan. Pendirian rumah tradisional Huaulu mengikuti tata cara dan aturan tertentu yang telah menjadi tradisi. Secara sederhana, dapat disebutkan bahwa proses ini terdiri atas beberapa tahapan: (1) berburu, (2) memancang tiang-tiang dan membuat lantai, (3) berburu lagi, (4) memasang atap, dan (5) makan bersama. Dalam setiap tahapan tersebut, terdapat larangan-larangan dan keharusan-keharusan yang mesti dipatuhi oleh orang-orang Huaulu, atau yang biasa mereka sebut sebagai pemali-pemali (*maquwoliem*).

Pendirian rumah Kamara juga mengikuti prosedur tradisional tersebut. Hanya saja, dalam kasus ini, tahapan berburu, baik yang pertama maupun yang kedua, tidak dilakukan. Padahal sebenarnya berburu merupakan sebuah keharusan. Alasan yang dikemukakan oleh Kamara pada waktu itu adalah waktu pendiriannya sudah terlalu dekat dengan perayaan Idulfitri yang jatuh pada tanggal 18 Juli 2015. Kendati hampir semua orang Huaulu di Desa Adat masih menganut kepercayaan tradisional Memahaem, Kamara sendiri adalah seorang Muslim. Atas pertimbangan inilah, orang-orang tua dan orang-orang Huaulu pada umumnya tidak keberatan atas “modifikasi” terhadap tahapan-tahapan yang ada dalam prosesi pendirian rumah mereka. Kendati tahap berburu tidak dilaksanakan, prosedur, kaidah-kaidah, dan aturan-aturan selebihnya yang terdapat dalam proses pendirian rumah tradisional tetap dipenuhi (Latunusa, wawancara, 6 Juli 2015; Kamara, wawancara, 14 Juli 2015). Dengan demikian, data yang saya himpun selama proses pendirian rumah Kamara tetap sah (*valid*) dan andal (*reliable*)—serta representatif untuk sembarang pembangunan rumah sejenis—sebagai material dalam melakukan analisis terhadap “penataan kosmologis” Huaulu yang terepresentasikan dan teraktualisasikan dalam prosesi pendirian rumah tradisional mereka. Data-data tersebut saya dokumentasikan baik dalam bentuk rekaman suara, foto, maupun video, di samping catatan yang saya buat di dalam catatan lapangan (*fieldnotes*).

## D. Pengorganisasian Buku

Susunan buku ini dibagi ke dalam tujuh bab. Secara ringkas, isi masing-masing bab tersebut dapat diuraikan sebagai berikut.

“Bab I Antropologi Ruang: Catatan Kritis Teori dan Metodologi” berisi tinjauan mengenai perkembangan dan perdebatan teoretis dalam kajian antropologi ruang, serta telaahan singkat pemikiran Henri Lefebvre mengenai produksi ruang (*production of space*). Pembahasan tersebut penting untuk mengantarkan pembaca pada perspektif yang digunakan dalam buku ini. Selain itu, bab ini juga menyajikan narasi reflektif saya selama melakukan etnografi di Huaulu.

“Bab II Selamat Datang di Sekenima” menguraikan gambaran umum tentang masyarakat Huaulu. Uraian di dalam bab ini meliputi letak geografis Negeri Huaulu, penjelasan mengenai Huaulu sebagai sebuah kesatuan politis yang secara geografis terdistribusi di tiga lokasi permukiman, agama dan sistem kepercayaan masyarakat Huaulu, sistem kekerabatan dan perkawinannya, serta konstitusi masyarakatnya.

Tiga bab berikutnya—Bab III sampai dengan Bab V—merupakan bagian pembahasan yang secara sistematis disusun berdasarkan elemen-elemen di dalam dialektika Lefebvrian, yakni praktik spasial (*spatial practice*), representasi ruang (*representations of space*), dan ruang representasional (*representational space*). Isi dari ketiga bab tersebut akan dijelaskan sebagai berikut.

Fokus “Bab III Pisau dan Parang: Kompetensi di Rimba Seram” adalah praktik-praktik spasial yang dilakukan oleh orang-orang Huaulu dalam rangka mempertahankan hidup dan melangsungkan keberadaan mereka. Untuk memberikan gambaran yang memadai mengenai praktik spasial tersebut, apa yang diuraikan di dalam bab ini meliputi kekayaan dan kondisi alam yang terdapat di wilayah Huaulu, apa yang dilakukan oleh orang-orang Huaulu untuk dapat hidup di wilayah tersebut, serta cara mereka melakukannya. Dengan kata lain, bab ini berbicara tentang *kompetensi* yang ada pada masyarakat Huaulu.

Pembahasan mengenai praktik-praktik spasial di dalam bab sebelumnya tidak serta-merta ditinggalkan di dalam “Bab IV Cetak Biru Niniani: Dari Kaos Menuju Kosmos”. Sebaliknya, uraian mengenai praktik spasial dielaborasi, dikembangkan, dan diperkaya. Kali ini, sembari diintegrasikan dengan analisis mengenai representasi ruang yang terdapat di Huauilu. Analisis tersebut didasarkan pada pola permukiman di tingkat desa dan pembagian ruang di tingkat rumah. Temuan utama dalam bab ini adalah penataan ruang yang bercirikan polar pada level rumah dan konsentris pada level desa. Temuan tersebut sebenarnya belum terlalu beranjak dari temuan dan hasil analisis Valeri dalam “Parts and Wholes: Social and Conceptual Dualism in the Central Moluccas.” Hanya saja, bab ini menambahkan vektor ke dalam skema yang disusun oleh Valeri.

“Bab V Menikamkan Tiang, Menutupkan Atap: Penciptaan Aksis Langit-Bumi” merupakan analisis lebih lanjut yang di dalamnya praktik-praktik spasial dan representasi ruang dielaborasi lebih mendalam dengan mengaitkannya pada ruang-ruang representasional. Berbeda dari analisis di dalam bab sebelumnya yang didasarkan pada data-data yang sifatnya “statis”—tata ruang dan pola permukiman yang sudah ada dan terbangun (*existing*)—analisis di dalam bab ini didasarkan pada proses pembangunan rumah tradisional yang telah saya dokumentasikan selama melakukan kajian di lapangan. Temuan utamanya berupa penataan kosmologis yang lebih komprehensif daripada yang telah digambarkan dalam bab sebelumnya.

“Bab VI Kakalasiwa: Mata Arah Kardinal dan Aksis Primordial” merupakan analisis terhadap mitos penting mengenai kapal *Kakalasiwa*. Analisis tersebut ditujukan untuk merekonstruksi secara lengkap penataan kosmologis di Huauilu. Di satu sisi, pembahasan di dalam bab ini dapat ditempatkan sebagai rekapitulasi atas diskusi yang telah dilakukan di sepanjang empat bab sebelumnya. Di sisi lain, bab ini juga memperluas temuan-temuan pada bab-bab pembahasan tersebut karena penataan kosmologis yang didiskusikan di dalamnya tidak lagi beroperasi pada tataran rumah dan desa semata, tetapi pada tataran regional yang lebih luas dari itu.

Sebagai kesimpulan dari keseluruhan pembahasan dalam buku ini, bab terakhir, “Bab VII Epilog: Menilik Kembali Warisan Valeri” mengajak pembaca untuk secara reflektif menilik pokok-pokok warisan pemikiran Valeri dalam menjelaskan Huauilu. Dengan catatan reflektif tersebut, buku ini ditutup.



## Bab II

### Selamat Datang di Sekenima

“Kali pertamaku bermalam di Huaulu.... Suara kodok, jangkrik, belalang, burung-burung hutan, terkadang “kaing!” anjing. Juga cakap-cakap Huaulu sepenggal-penggal dari rumah ke rumah. Tapi tidak di rumah ini. Kami bertiga: yang satu hanya tahu bahasa Huaulu, sedikit Melayu Ambon, dan susah bicara karena sakit; yang satu tuna wicara (dalam gelap pekat, mustahil membaca isyarat tubuhnya); satu lagi—aku—masih terlalu payah untuk memahami tuturan setempat.”

(Catatan lapangan, 11 Juni 2015)

#### A. Letak Geografis Negeri Huaulu

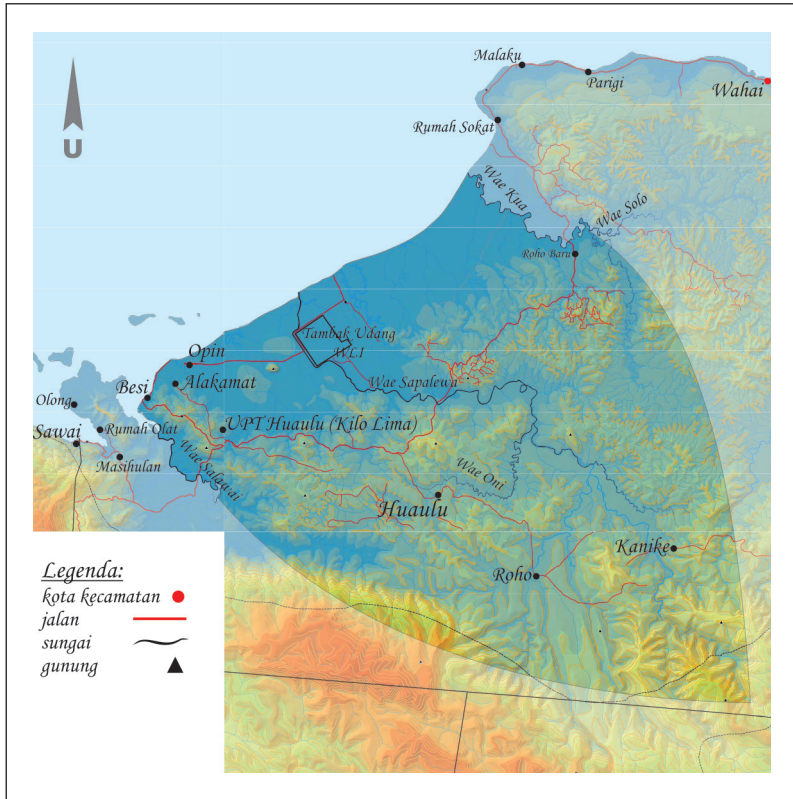
Mengidentifikasi lokasi Negeri Huaulu merupakan perkara yang relatif mudah. Menentukan teritorial Negeri Huaulu, itu lain soal. Di tanah Seram, area mana saja yang menjadi bagian dari wilayah Huaulu, di mana batas-batasnya, bukanlah persoalan yang sama gampang untuk diputuskan. Hal ini sebenarnya bukan masalah khas Huaulu. Negeri-



negeri lain di sana, dan mungkin di Maluku pada umumnya, juga mengalami hal serupa. Masing-masing negeri bisa jadi memiliki pengetahuan yang jelas sampai di mana tanah yang menjadi hak mereka. Namun, kejelasan ini kerap kali justru menjadi pemicu konflik ketika batas wilayah antarnegeri yang coba digambar garisnya karena klaim masing-masing negeri atas suatu area acap bertentangan satu sama lain.

Perkara garis batas antara negeri satu dengan negeri lain masih menjadi permasalahan yang sulit diselesaikan, bahkan tak jarang memicu konflik antarnegeri atau kelompok masyarakat (Ansori dkk., 2014). Dalam kaitannya dengan urusan teritorial, dapat dikatakan bahwa negeri-negeri ini—termasuk Huaulu—belum mapan secara administratif. Mereka memang mulai mengadopsi sistem administrasi yang diterapkan oleh pemerintahan modern, tetapi juga masih memelihara perspektif tradisionalnya dalam mendefinisikan teritorial masing-masing. Secara tradisional, masyarakat-masyarakat yang acap dikelompokkan ke dalam rumpun Austronesia ini mengartikulasikan rasa kepemilikan mereka atas suatu tempat dan mengeklaim hak atas suatu lahan atau teritorial dengan merujuk pada sejarah setempat mengenai asal-usul dan migrasi nenek moyang yang diwariskan dalam bentuk tradisi lisan (Reuter, 2006, 11; bandingkan dengan Grimes, 1997). Di Huaulu, pengetahuan lisan yang diwariskan dari generasi ke generasi juga menjadi satu-satunya sumber untuk menentukan teritorial mereka. Demikian pula dengan negeri-negeri yang lain di sekitarnya dan di Pulau Seram pada umumnya. Yang kemudian menjadi soal, seperti yang dengan mudah dapat kita duga, tiap-tiap negeri ini memiliki tradisi lisan masing-masing, dan tak ada keniscayaan untuk menjadikan satu versi cerita koheren dengan versi yang lain.

Secara administratif, saat ini Huaulu terletak di Kecamatan Seram Utara, Kabupaten Maluku Tengah, Provinsi Maluku. Lokasinya berjarak sekitar 40 km dari Wahai, Ibu Kota Kecamatan Seram Utara, ke arah Barat Daya. Menurut tradisi lisan Huaulu, luas wilayah mereka membentang dari Sungai Kua di Timur hingga Sungai Salawai di Barat. Oleh orang-orang tua Huaulu, penggambaran batas wilayah ini biasanya dimulai dari patok paling Tenggara, yakni Nikelelohu. Dari Nikelelohu ke arah barat berturut-turut adalah Liapoto, Sapulewanaulu\*,



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 2.1** Perkiraan Wilayah Petuanan Huaulu

Silikahuem, Kalakalahariam, Misoina, Karonipukupuku, Salawaiulu\*, lalu ikuti aliran Sungai Salawai sampai habis di muaranya. Dari Nikelelohu ke arah Utara berturut-turut adalah Futuesa Potoam, Futuesa Malalahuam, Sumatahari\*, Futuisaha\*, Futumetelohu, Fatamuam, Awowhatam, Sisohatam, Soloamata\*, Kualalehinam\*, Wai Kua\*, sampai ke muaranya (A. H. Huaulu, wawancara, 4 Juli 2015; M. Tamatae, wawancara, 6 Juli 2015). Nama-nama yang bertanda bintang (\*) merupakan nama-nama hulu, batang, ataupun hilir sungai. Adapun nama-nama lainnya merupakan nama-nama gunung. Untuk mendapatkan gambaran tentang geografi tersebut, pembaca dapat menilik peta pada Gambar 2.1.

Wilayah yang diklaim oleh Huaulu ini diperkirakan meliputi area seluas kurang lebih 400 km<sup>2</sup> (Valeri, 2000, 13). Klaim atas wilayah ini sering kali bertentangan dengan klaim-klaim wilayah yang diajukan oleh negeri-negeri lain di sekitar Huaulu. Sebagaimana yang sudah disebutkan, salah satu alasannya karena masing-masing negeri memiliki sumber mereka sendiri-sendiri dalam memutuskan mana yang menjadi bagian dari teritorialnya. Pada kenyataannya, di dalam area yang diklaim Huaulu terdapat pula Desa Roho dan Kanike di selatan dan anak desa keduanya di timur (Kanike dan Roho Baru), di utara (Roho Pantai), serta Opin di muara Sungai Tolohotela dan Besi di muara Sungai Salawai.

Huaulu memiliki penjelasan tersendiri, di dalam tradisi lisan mereka, untuk menerangkan keberadaan negeri-negeri ini di dalam wilayah mereka—penjelasan yang belum tentu diterima oleh negeri-negeri tersebut, terutama oleh Roho dan Kanike, yang sejak lama bersengketa dengan Huaulu terkait persoalan tapal batas. Penjelasan yang dimaksud berpijak pada mitos yang dimiliki oleh Huaulu mengenai “cerita perjalanan” negeri-negeri tersebut. Menurut salah satu mitos yang mereka miliki, nenek moyang Nusawele—nama untuk Roho dan Kanike sebelum keduanya terpecah pada 1912 (Y. Illela, wawancara, 10 Juli 2015)—muncul dari Gunung Murkele sebelum akhirnya diberi tempat untuk hidup oleh leluhur Huaulu di sepenggal tanah yang masih termasuk bagian dari petuanan Huaulu (Kamara dan Y. Illela, wawancara, 12 Juli 2015). Mitos lain menceritakan bahwa Opin pada awalnya tinggal di Seram Selatan, tak jauh dari Negeri Sepa. Lantaran penculikan yang mereka lakukan terhadap Juru Masak Raja Sepa, mereka diburu habis-habisan oleh Kapitan Sepa hingga terusir dan mesti melakukan eksodus ke utara. Atas permintaan Besi yang memang merupakan sekutu Opin, Huaulu memberikan bantuan untuk menyelamatkan Opin, bahkan memberi mereka tempat di bagian utara petuanan Huaulu (Kamara, wawancara, 18 Juni 2015). Adapun Besi, mereka juga terlibat konflik dengan kelompok lain ketika masih tinggal di Seram Selatan hingga akhirnya bermigrasi ke utara dan “ditempatkan” di muara Sungai Salawai oleh Huaulu (Kamara, wawancara, 18 Juni 2015). Di balik cerita-cerita perjalanan tersebut,

tersirat satu pesan yang cukup gamblang, yaitu bahwa penentuan batas wilayah Huaulu sudah ada terlebih dahulu, mendahului keberadaan negeri-negeri yang bersangkutan di lokasi-lokasi yang mereka tempati saat ini. Mitos-mitos ini juga memberi Huaulu legitimasi sebagai pihak yang amat berjasa bagi kelangsungan keberadaan negeri-negeri tersebut hingga kini.

## **B. Huaulu: Kesatuan Politis dan Distribusi Geografis**

Sebagai sebuah kesatuan politis, nama asli Huaulu adalah Sekenima. Kelompok masyarakat ini kemudian lebih dikenal sebagai Huaulu, mengikuti nama klan utama yang paling dominan di antara mereka. Valeri (2001b, 122), dalam telaahnya mengenai pembagian Siwa/Lima di Pulau Seram, menyatakan bahwa Sekenima berarti “melindungi Lima” (*protects the Lima*), yakni melindunginya dari serangan orang-orang Siwa. Menurut Valeri, penyebutan “Sekenima” ini menunjukkan bahwa Huaulu termasuk ke dalam kelompok Lima. Kendati demikian, ia pun mengakui bahwa Huaulu sendiri senantiasa mengidentifikasi diri mereka bukan sebagai bagian dari Lima ataupun Siwa. Posisi ambigu ini berjaln berkelindan dengan posisi geografis Huaulu yang memang berada di perbatasan antara Siwa dan Lima.

Luas daerah yang secara teritorial diklaim sebagai wilayah kekuasaan Sekenima membentang dari Sungai Kua di timur hingga Sungai Salawai di barat, dan dari Liapoto di selatan hingga garis pantai Seram Utara. Wilayah yang luas ini sebagian berada di dalam teritorial Siwa dan sebagian lagi Lima, dengan Sungai Oni sebagai batasnya. Orang-orang Huaulu pun, secara geografis, bermukim tersebar di beberapa tempat di dalam daratan yang luas tersebut.

Hingga saat ini, tempat tinggal orang-orang Huaulu terhimpun pada tiga tempat: di Negeri Huaulu sendiri, yang merupakan desa adat mereka, di Alakamat yang mulai berkembang menjadi permukiman sejak dasawarsa 1970-an, dan di Unit Permukiman Transmigrasi (UPT) Huaulu alias Trans Area Kilolima yang mulai dibuka pada tahun 2009/2010. Selain ketiga daerah permukiman utama tersebut, kerap pula orang-orang Huaulu membangun rumah panggung di tempat-

tempat lain atau di dalam hutan tempat mereka membuat kebun dan menanam tanaman-tanaman peliharaan. Rumah-rumah ini biasanya ditinggali sementara selama kurun tertentu ketika mereka mengurus kebun tersebut. Ketiga daerah permukiman yang telah disebutkan memiliki karakteristik, signifikansi, dan permasalahannya sendiri-sendiri. Oleh karena itu, masing-masing akan pula dibicarakan pada bagian-bagian tersendiri di dalam subbab ini.

## 1. Alakamat

Saat ini Alakamat terletak di daerah pantai, di antara Desa Administratif Besi dan Opin. Sebelumnya, lokasi permukiman ini berada kira-kira 300 meter ke arah laut dari tempatnya sekarang. Pada tahun 1980-an, pemerintah melalui Dinas Sosial memang merelokasi penduduk Alakamat ke tempatnya sekarang. Penduduk Huaulu yang tinggal di sana tidak begitu banyak, hanya 10 sampai 15 KK (Y. Isal, wawancara, 20 Juli 2015).

Menurut catatan Valeri (2000, 31), pada dasawarsa 1970-an, hanya dua keluarga saja yang tinggal di Alakamat. Barulah pada 1980-an lebih banyak lagi keluarga Huaulu yang tinggal di sana. Itu pun, menurut pengakuan mereka, mereka bukannya menetap, melainkan hanya tinggal sementara selama mengurus kebun kelapa yang terletak di daerah pantai. Setelah beberapa bulan atau satu-dua tahun, mereka akan kembali ke gunung. Seiring waktu, akhirnya Alakamat menjadi semacam desa anakan bagi Huaulu.

Dibandingkan Desa Huaulu di gunung, Alakamat memiliki akses yang relatif lebih baik ke fasilitas-fasilitas publik. Sebagian yang dapat disebutkan ialah fasilitas listrik dan sekolah. Di Alakamat, sumber energi listrik dipasok oleh perusahaan tambak udang yang lokasinya tak jauh dari sana. Adapun di Huaulu, genset negeri biasanya dinyalakan hanya pada waktu-waktu tertentu, terutama pada saat musim panen cengkih. Selebihnya, orang-orang Huaulu gunung mengandalkan lampu minyak untuk penerangan.

Terkait fasilitas sekolah, setelah tahun 2010, sekolah dasar baru dibangun di Huaulu dan Trans Area Kilolima. Sebelumnya, sekolah

terdekat bagi orang-orang Huaulu ada di Besi dan Opin (Valeri, 2000, 31). Sekolah-sekolah lain yang relatif lebih jauh biasanya terletak di negeri-negeri pesisir seperti Labuhan, Sawai, dan Wahai. Memang, hingga dasawarsa '70-an/'80-an masih amat jarang anak-anak Huaulu yang mengenyam pendidikan formal. Bukan hanya karena kelangkaan fasilitas, melainkan juga karena adanya kepercayaan di antara orang-orang Huaulu sendiri bahwa bersekolah bisa menyebabkan kematian (Kamara, wawancara, 5 Juni 2015). Mengenai hal ini, Valeri (2000, 150) menduga adanya pemali sekolah tersebut terkait erat salah satunya dengan kepercayaan orang-orang Huaulu bahwa sekolah tidak kompatibel dengan orang-orang gunung, termasuk mereka. Terlebih karena sekolah merupakan jendela bagi masuknya gagasan-gagasan asing dan baru, termasuk gagasan-gagasan modern dari Barat (Eropa). Sebagaimana telaah Valeri mengenai pemali di Huaulu, perkara-perkara yang baru dan tidak dikenal memang kerap menjadi alasan di balik banyak larangan.

Dalam perkembangannya, kepercayaan masyarakat Huaulu akan bahaya sekolah tersebut memang memudar. Sejak awal '80-an, mulai banyak anak-anak Huaulu yang mengenyam pendidikan, bahkan menyekolahkan anak menjadi salah satu alasan kepindahan orang-orang Huaulu dari gunung ke pantai. Mengurus kebun dan menyekolahkan anak, kedua hal inilah yang hingga kini menjadi alasan utama orang-orang Huaulu keluar dari desa mereka di gunung.

Sejak Trans Area Kilolima dibuka pada tahun 2010 dengan disertai fasilitas publik sekolah dasar (SD) dan sekolah menengah pertama (SMP), makin banyak anak-anak Huaulu yang “turun gunung” untuk mengenyam pendidikan. Dalam waktu dekat, akan dibuka pula sekolah menengah atas (SMA) di Kilolima. Saat ini fisik sekolah tersebut sudah ada, tinggal menanti masuknya siswa-siswi yang hendak belajar di sana. Dalam lima tahun terakhir, orang-orang Huaulu yang turun gunung biasanya tidak lagi menuju ke daerah pantai, tetapi ke area transmigrasi ini. Alasannya sendiri masih sama—mengurus kebun dan menyekolahkan anak.

## 2. Kilolima

Nama resmi area transmigrasi ini adalah Unit Permukiman Transmigrasi (UPT) Huaulu, tetapi lebih dikenal sebagai Trans Area Kilolima. Nama “Kilolima” sendiri mengacu pada patok kilometer 5 jalan yang menghubungkan antara pesisir Opin dan Besi dengan Jalan Lintas Seram. Sebagai sebuah unit permukiman transmigrasi, secara administratif kawasan permukiman ini masih berada di bawah pembinaan Dinas Tenaga Kerja dan Transmigrasi (Disnakertrans) Kabupaten Maluku Tengah. Baru setelah masa pembinaan lima tahun terpenuhi, akan diputuskan apakah permukiman tersebut akan menjadi sebuah dusun dan berada di bawah administrasi Huaulu atau Besi (Kamara, wawancara, Juli 2015).

Para transmigran yang bermukim di Kilolima terdiri atas transmigran lokal yang berasal dari beberapa negeri di Seram Utara seperti Huaulu dan Sawai, serta transmigran Jawa yang sebagian besar berasal dari beberapa daerah di Jawa Timur seperti Banyuwangi, Kediri, dan beberapa daerah di Jawa Barat seperti Garut dan Sukabumi. Berdasarkan waktu kedatangannya, para transmigran ini dapat dikelompokkan menjadi transmigran gelombang pertama sebanyak 100 KK dan transmigran gelombang kedua sebanyak 200 KK. Kelompok pertama, biasa disebut sebagai warga “trans lama”, datang pada tahun 2010. Adapun kelompok kedua, warga “trans baru”, datang pada tahun 2011 dan 2012.

Orang-orang Huaulu di Kilolima termasuk transmigran yang datang pada gelombang pertama. Jumlah mereka sebanyak 50 KK. Kendati telah menjadi transmigran lokal, orang-orang ini sebenarnya tidak sepenuhnya menetap di Kilolima. Dari waktu ke waktu mereka bolak-balik antara Kilolima–Huaulu. Sebagaimana perpindahan ke Alakamat dahulu, pergerakan ke Kilolima pun disebabkan oleh dua alasan utama: mengurus kebun yang biasanya terletak di dekat Jalan Lintas Seram atau menyekolahkan anak. Namun, tak jarang pula anak-anak yang turun untuk bersekolah tinggal di Kilolima tanpa orang tua mereka. Anak-anak ini biasanya tinggal bersama keluarga Huaulu yang menetap di sana—bisa jadi kerabat dekatnya, bisa juga

bukan. Dalam konteks ini, “menetap di Kilolima” berarti sepanjang tahun lebih banyak menghabiskan waktu di sana daripada di Huaulu sendiri. Walaupun demikian, mereka biasanya tetap memiliki rumah di Huaulu dan akan tinggal di sana pada waktu-waktu tertentu. Misalnya, selama dua atau tiga bulan pada musim panen cengkih di gunung.

Dengan melihat kasus permukiman Huaulu di Alakamat dan Kilolima, serta tanpa mengabaikan orang-orang yang mendirikan rumah sendiri di dalam hutan atau di kebun-kebun, dapat kita katakan bahwa secara geografis masyarakat Huaulu tinggal secara menyebar di dalam tanah petuanan mereka. Lebih dari itu, mereka tak sekadar tersebar, tetapi juga memiliki mobilitas yang cukup intensif di dalam area tersebut. Mobilitas ini makin intens sejak dibangunnya Jalan Lintas Seram pada dasawarsa pertama tahun 2000-an, serta dibangunnya jembatan Sungai Oni pada 2013.

Kendati tinggal tersebar, biasanya orang-orang Huaulu tetap memiliki rumah di Huaulu gunung; rumah yang kerap kali ditinggali bersama orang tua atau saudara. Selain itu, acara-acara atau upacara-upacara adat biasanya juga diadakan di Huaulu gunung, dan pada saat itu semua orang Huaulu akan kembali ke sana. Dengan demikian, desa Huaulu di gunung pada kenyataannya tetap menjadi pusat orientasi dalam mobilitas orang-orang Huaulu di wilayah petuanan mereka yang luas. Desa utama ini pula, sebagaimana akan segera kita lihat, satu-satunya kantung permukiman mereka yang secara patut dapat disebut sebagai *niniani*. Oleh karena itu, di *niniani* inilah kita akan dapat melihat dengan jelas cara masyarakat Huaulu melakukan penataan ruang dan menjejawantahkan kosmos mereka dalam sebuah desa.

### 3. Mutulam

Ada satu kata dalam bahasa Huaulu yang relatif setara dengan kata “desa” dalam bahasa Indonesia, yakni *niniani* atau *ninianiam*. Akan tetapi, di dalam konsepsi Huaulu tidak semua “desa” dapat disebut *niniani*. Di antara “desa-desa” yang ditinggali orang-orang Huaulu—yang di gunung, di pantai (Alakamat), dan di area transmigrasi (Kilolima)—hanya yang di gunung saja yang disebut sebagai *niniani*. Saat ini, *niniani* Huaulu terletak di sebuah lokasi yang dinamakan



Mutulam, sebelumnya di Sekenima Oton, dan dulu-dulu di berbagai lokasi lain.

Pada bagian ini kita akan mendiskusikan karakteristik-karakteristik Desa Huaulu di Mutulam agar dapat kita pahami hal-hal apa saja yang menjadikan sebuah permukiman Huaulu disebut *niniani*, dan dengan demikian, sebuah “desa” dalam pengertiannya yang paling patut menurut konsepsi Huaulu. Saat ini, jika orang menyebut Desa atau Negeri Huaulu, yang ia maksud ialah *niniani* di Mutulam ini. Oleh karena itu, untuk merujuk lokasi tersebut ada kalanya saya akan menggunakan nama Huaulu, Mutulam, atau Niniani saja secara bergantian.

Mutulam terletak lebih kurang 5 km dari Jalan Lintas Seram ke arah gunung. Dari Halte Huaulu ke Mutulam, 2 km pertama ruas jalannya sudah diaspal, sisanya masih berupa jalan tanah yang menanjak, tidak rata, serta penuh debu dan kerakal. Untuk sampai ke sana, kita harus menyeberangi dua sungai, yaitu Sungai Tuma dan yang lebih besar, Sungai Oni. Sejak tahun 2013, di atas keduanya sudah dibangun jembatan, tetapi hanya Jembatan Wae Oni saja yang dibangun dengan beton, sementara Jembatan Wae Tuma masih berupa beberapa batang pohon besar yang melintang. Sebelum ada kedua jembatan tersebut, akses dari dan ke Mutulam amat bergantung pada kebaikan cuaca. Jika di gunung hujan deras dan sungai-sungai itu meluap, tak jarang orang harus berkemah terlebih dahulu, menunggu hingga debitnya kembali normal atau setidaknya hingga dapat diseberangi. Ada kalanya orang pun mesti berhati-hati dengan babi hutan yang sesekali muncul di dekat jalan tersebut.

Setelah menapaki jalan tanah yang menanjak itu, penanda pertama yang akan kita dapati sebelum memasuki Huaulu adalah rumah guru yang tadinya pos Balai Taman Nasional (BTN) Manusela serta tiga bangunan kelas SD Kecil Huaulu di dekatnya. Desa itu sendiri memanjang dari Utara ke Selatan, dengan sebuah jalan lebar yang lebih menyerupai halaman besar, diapit oleh dua lajur rumah-rumah di Timur dan Baratnya. Halaman besar itu sendiri berupa tanah merah yang datar pada bagian tertentu, lalu menanjak dan berbatu-batu di

ujung Selatan sebelum akhirnya berlanjut dengan setapak kecil yang merupakan bagian dari jalur pendakian Gunung Binaia. Tak ada pepohonan atau rerumputan yang dibiarkan tumbuh di halaman besar, tak seperti jalanan Desa Kanike atau desa-desa gunung lainnya yang hijau diselimuti rapat-rapat oleh rumput jepang. Tanah merah yang telanjang ini merupakan salah satu kekhasan Huaulu; juga salah satu penanda bagi pandangan kosmologis mereka. Kita akan mendiskusikan hal ini pada bab selanjutnya.

Lokasi desa saat ini mulai ditempati masyarakat Huaulu pada kepindahan yang ke-28, yakni saat mendekati pergantian milenium kemarin. Kendati demikian, mereka sebenarnya sudah pernah menempati lokasi ini sebelumnya, yakni sebelum mereka tinggal di Sekenima Oton. Dengan kata lain, ini bukan kali pertama mereka tinggal di Mutulam. Jika kita membandingkan hal ini dengan hasil penelusuran Valeri selama tinggal di Sekenima Oton pada dasawarsa '70-an dan '80-an, tentu akan timbul satu pertanyaan yang cukup “mengganggu”: bukankah lokasi yang sudah pernah ditempati biasanya tidak boleh ditempati kembali?

Masyarakat Huaulu sebenarnya memang hidup berpindah-pindah. Mereka akan mendirikan sebuah desa biasanya untuk kurun beberapa dasawarsa, kemudian berpindah ke lokasi lain. Menurut penelusuran Valeri (2001c, 321–323), pergeseran desa mereka cenderung mengarah ke arah laut. Sejak orang-orang Huaulu mendirikan desa pertamanya di Nusa Patola, lokasi desa-desa yang selanjutnya selalu lebih dekat ke dataran rendah daripada sebelumnya.

Masyarakat Huaulu biasanya berpindah karena terjadi “kematian yang tak wajar” (*bad death*) di desa mereka (Valeri, 2001c, 321). Misalnya, ketika angka kematian anak-anak cukup tinggi, wabah penyakit merebak, atau bahkan karena ada orang yang membawa pulang jenazah orang lain yang mati akibat terjatuh dari pohon. Apabila kematian semacam ini telah terjadi, orang-orang Huaulu harus meninggalkan desa mereka dan selamanya lokasi tersebut tak boleh lagi ditinggali. Jika demikian kejadiannya, seharusnya sebuah lokasi yang pernah menjadi desa, tidak dijadikan desa untuk kedua kalinya. Namun, kasus Mutulam tampaknya berbeda. Lokasi ini pernah ditempati kira-

kira pada awal hingga pertengahan abad ke-20<sup>4</sup> dan kembali ditempati sejak akhir dasawarsa 1990-an. Berdasarkan penelusuran yang saya lakukan, tak saya dapati satu pun keterangan yang menyebutkan bahwa kepindahan dari Mutulam ke Sekenima Oton pada pertengahan abad kemarin maupun dari Sekenima Oton ke Mutulam pada akhir '90-an disebabkan oleh terjadinya kematian yang tak wajar.

Mengenai kepindahan terakhir ke Mutulam, hasil wawancara menunjukkan bahwa kepindahan tersebut lebih banyak didorong oleh adanya kesempatan. Pada saat itu, perusahaan kayu log tengah beroperasi di sekitar petuanan Huaulu. Memanfaatkan situasi, orang-orang tua Huaulu termasuk mantan Kamara Koiye Saiyaraman sepakat untuk meminta bantuan kepada perusahaan kayu log agar mengerahkan alat beratnya guna membersihkan area Mutulam dan mempersiapkannya supaya dapat dijadikan permukiman. Hal ini setidaknya menunjukkan bahwa tanah Mutulam bukanlah tanah yang “tercemar” oleh kematian tak wajar di masa lalu. Dalam kaitannya dengan Mutulam, salah satu orang tua Huaulu juga menyatakan bahwa tak apa jika tanah yang pernah mereka mukimi (yakni Mutulam) hendak ditempati kembali (M. Tamatae, wawancara, 30 Juli 2015). Jika demikian, apa alasan orang-orang Huaulu dahulu meninggalkannya dan memilih membangun desa baru di Sekenima Oton, 300 m dari Mutulam ke arah gunung?

Sejauh data lapangan yang saya kumpulkan, tak ada satu informan pun yang mengonfirmasi penyebab kepindahan tersebut sebagai “kematian yang tak wajar”. Akan tetapi, saya dapati sebuah kisah menarik tentang dinamika politik di Negeri Huaulu pada saat mereka menempati Mutulam dahulu. Pada saat itu, yang menjadi *kamara* adalah kakek dari *kamara* saat ini, namanya Tuiyam Isal. Namun, di saat yang bersamaan, ada seorang lagi bermarga Saiyaraman yang juga mengklaim tampuk kekuasaan, namanya Lulusaku. Kamara Lulusaku dan sebagian orang Huaulu yang mengikutinya lantas membangun

---

<sup>4</sup> Kemungkinan Mutulam mulai ditempati untuk pertama kalinya pada 1918, merujuk pada keterangan Valeri (2000, 39) yang menyebutkan bahwa pada tahun tersebut orang-orang Huaulu kembali ke gunung setelah sebelumnya direlokasi oleh pemerintah kolonial Belanda ke daerah pesisir di Loulehali (Sapua Huauluam).

permukiman di lokasi yang bernama Alasufafataem. Tidak begitu jelas bagaimana konflik di antara keduanya berakhir, tetapi ketika jabatan *kamara* berpindah tangan ke anak tertua Tuiyam Isal, Lelesi Isal, Huaulu sudah berpindah ke Sekenima Oton. Saat itu Huaulu sudah bersatu kembali.

Di sisi lain, keterangan terpisah yang saya dapatkan juga menyebutkan, pernah ada masa ketika marga Saiyaraman mengeklaim status marga perintah. Akibat persoalan yang disebabkan oleh klaim ini, orang-orang tua pun mengadakan rembuk yang berujung pada penegasan kembali bahwa marga perintah hanya dua: Ipatapale dan Isal. Penegasan itu disertai pula dengan wejangan supaya pada kemudian hari jangan sampai terjadi lagi perpecahan akibat perebutan posisi *kamara*.

Saya tidak memperoleh pernyataan yang eksplisit mengenai kapan terjadinya peristiwa-peristiwa tersebut. Namun, melihat kesesuaiannya, cukup masuk akal untuk mengaitkan kedua cerita tersebut, yaitu cerita tentang perpecahan Huaulu menjadi kubu Kamara Tuiyam di Mutulam dan kubu Kamara Lulusaku di Alasufafataem, serta cerita tentang musyawarah orang-orang tua untuk menegaskan Ipatapale dan Isal sebagai marga perintah. Sangat mungkin bahwa musyawarah yang dimaksud adalah bagian dari upaya rekonsiliasi tatkala Tuiyam Isal bersengketa dengan Lulusaku Saiyaraman. Masuk akal pula untuk menduga bahwa perseteruan itu diselesaikan dengan dua langkah signifikan: (1) memindahkan Huaulu ke tempat selain Mutulam atau Alasufafataem dan (2) mengangkat *kamara* baru, bukan Tuiyam ataupun Lulusaku. Barangkali itulah yang melatarbelakangi kepindahan dari Mutulam ke Sekenima Oton. Jika memang benar demikian kejadiannya, tak aneh kalau kemudian Mutulam tetap dapat ditempati kembali setelah sekian puluh tahun ditinggalkan. Toh tanah itu tak pernah tercemari oleh polutan yang tak bisa ditoleransi: kematian yang tak wajar.

### C. Agama dan Sistem Kepercayaan

Sebagian besar penduduk Huaulu belum memeluk salah satu agama besar ataupun salah satu dari enam agama yang diakui di Indonesia.

Mereka masih memeluk agama tradisional yang diwarisi dari nenek moyangnya. Agama ini mereka sebut sebagai Memaha, Memaham, atau Memahaem. Namun, sebagian dari orang-orang Huaulu juga telah memeluk Islam atau Kristen. Mereka umumnya tinggal di Alakamat.

Dalam kepercayaan Memaha, kekuatan tertinggi yang kerap dipahami sebagai Tuhan terdiri atas dua entitas, yakni Amai Lahatala (Ayah Langit) dan Ina Puhum (Ibu Bumi). Ketika berdoa meminta sesuatu ataupun pertolongan, kepada kedua entitas inilah orang-orang Huaulu pertama-tama memohon. Selain Lahatala dan Puhum, orang Huaulu juga percaya bahwa roh-roh nenek moyang mereka tetap ada di sekitar mereka dan sewaktu-waktu dapat memberikan pertolongan atau perlindungan. Namun, baik Lahatala-Puhum maupun roh nenek moyang ini dapat pula mendatangkan malapetaka kepada manusia.

Salah satu temuan lapangan yang menarik adalah penyebutan agama tradisional ini sebagai “Hindu”. Baik orang-orang Huaulu sendiri maupun tetangga-tetangga mereka di negeri-negeri lain di Pulau Seram, akan menyebut agama yang dipeluk masyarakat Huaulu sebagai Hindu jika ada orang luar yang menanyakan apakah agama mereka. Kendati demikian, orang-orang Huaulu sepenuhnya sadar bahwa “Hindu” mereka bukanlah Hindu pada umumnya. Juga sadar bahwa nama “Hindu” tersebut sekadar penyebutan belaka.

Dalam sebuah wawancara, Kamara mengungkapkan bahwa nama “Hindu” ini erat kaitannya dengan kebijakan pemerintah pada masa Orde Baru yang hanya mengakui adanya lima agama di Indonesia: Islam, Katolik, Kristen, Hindu, dan Buddha. Lebih jauh, penamaan ini juga tak bisa dilepaskan dari gejolak politik pasca-Gerakan 30 September (G30S) tahun 1965 (Kamara, wawancara, 15 Agustus 2015). Seiring dengan kebijakan ofensif pemerintah pusat dalam menanggapi peristiwa tersebut, masyarakat di berbagai daerah yang tidak menganut satu dari lima agama di atas kerap dianggap sebagai orang-orang yang “tidak beragama” alias “komunis”, terlebih setelah Soeharto menjabat presiden dan mendirikan rezim Orde Baru.

Sejalan dengan perkembangan politik yang ditandai pergantian rezim dari Demokrasi Terpimpin ke Orde Baru tersebut, dalam pencatatan-pencatatan resmi, masyarakat Huaulu pun dimasukkan ke dalam

masyarakat Hindu. Sejak saat itu pula orang-orang Huaulu, kepada orang luar mengatakan bahwa mereka penganut Hindu. Kendati demikian, mereka tetap sadar bahwa “Hindu” itu merupakan “topeng” semata. Agama yang sebenarnya mereka praktikkan adalah Memaha. Untuk mengatasi kerancuan kategori akibat penamaan ini, orang-orang Huaulu kerap membedakan “Hindu” mereka dari Hindu pada umumnya dengan mengatakan bahwa yang mereka praktikkan adalah “Hindu Tua” (Kamara, wawancara, 15 Agustus 2015).

Pada gilirannya, situasi ini mengundang misi-misi keagamaan, terutama Kristen, untuk datang ke Huaulu. Dalam ingatan orang-orang Huaulu, masih lekat keberadaan lima keluarga misionaris asal Amerika Serikat yang tinggal bersama mereka pada tahun 1980-an. Setelah lima atau sepuluh tahun para misionaris tersebut tinggal di Huaulu, dapat dikatakan agenda yang mereka jalankan tidak membuahkan hasil. Bahkan mereka terpaksa angkat kaki karena raja yang tengah memerintah di Huaulu saat itu, Kamara Koiye Saiyaraman, mengajukan protes ke gereja induk mereka di Palu sehingga mereka ditarik dari tanah Seram (Kamara, wawancara, Juni 2015).

Beberapa tahun belakangan, misi-misi keagamaan juga tidak sepenuhnya surut. Demikian pula dengan penolakan orang-orang Huaulu atas misi-misi tersebut. Selama masa penelusuran, peneliti menyaksikan sendiri setidaknya dua kejadian yang menunjukkan hal ini. Pertama, pada bulan Juni 2015, Huaulu menerima undangan dari Parisada Hindu Dharma Indonesia (PHDI) guna mengikuti acara keagamaan Hindu yang digelar di Nuaulu, Seram Selatan. Pada waktu itu undangan tersebut tidak dipenuhi, sebagaimana undangan serupa beberapa waktu sebelumnya. Dalam sebuah wawancara yang dihadiri pula oleh beberapa tetua Huaulu, Latunusa (Raja Tanah) menyatakan bahwa mereka tidak pernah memenuhi undangan “orang-orang Hindu” karena mereka sendiri sebenarnya bukan pemeluk Hindu. Mereka bahkan mengaku tidak tahu-menahu (dan tidak mau tahu) ajaran Hindu yang sebenarnya (Latunusa, wawancara, 6 Juli 2015).

Kedua, pada bulan Juli 2015, beberapa orang perwakilan dari sebuah organisasi Kristen di Ambon berkunjung ke Huaulu. Mereka menemui Kamara untuk melaporkan bahwa mereka berencana menga-

dakan kegiatan sosial di negeri Huaulu yang diperuntukkan khususnya bagi anak-anak Huaulu yang menjadi siswa di SD Kecil Huaulu. Pada tahun sebelumnya, mereka juga pernah melakukan kegiatan serupa. Menanggapi permintaan izin mengadakan kegiatan tersebut, Kamara secara tidak langsung menolaknya karena beberapa kali telah mendapatkan laporan dari sebagian masyarakat Huaulu sendiri yang menyatakan bahwa mereka tidak berkenan dengan kegiatan sosial organisasi itu lantaran terkesan disertai misi-misi keagamaan.

Kasus terakhir, adanya rencana dari Dinas Pendidikan Kabupaten Maluku Tengah untuk menugaskan empat orang guru SD mengajar di SD Kecil Huaulu. Salah satu dari keempat guru tersebut merupakan guru agama Islam. Beberapa waktu sebelumnya, pernah pula seorang guru agama Kristen mengajar di SD itu dan akhirnya mendapatkan penolakan dari masyarakat. Kamara sendiri mengungkapkan, masyarakatnya memang membutuhkan tenaga pendidik tambahan. Akan tetapi, akan sia-sia jika yang ditugaskan adalah guru agama Islam ataupun Kristen, mengingat anak-anak Huaulu yang menjadi siswa di SD Kecil Huaulu tak seorang pun penganut Islam atau Kristen. Mereka semua masih memeluk agama nenek moyangnya—Memaha (Kamara, wawancara, 15 Agustus 2015).

Menanggapi gencarnya program-program yang disinyalir dimuati misi-misi keagamaan, Kamara dan orang-orang Huaulu pada umumnya menilai bahwa hal tersebut salah satunya disebabkan “tidak dikenalnya” agama Huaulu (Kamara, wawancara, 15 Agustus 2015). Orang-orang luar masih memandang mereka sebagai masyarakat yang sama sekali belum beragama. Orang-orang Huaulu sendiri menyadari bahwa jika menggunakan perspektif pemerintah (Orde Baru) yang hanya mengakui lima agama, mereka memang “belum beragama”. Akan tetapi, secara *de facto*, mereka sebenarnya sudah memiliki agama. Hanya saja, agama ini “tidak dikenal”, yakni tidak diakui secara resmi sebagai agama.

Dalam situasi demikian, melalui Kamara, orang-orang Huaulu pun mengambil beberapa langkah taktis. Pada 1 Juli 2015, 6 orang Huaulu mengikuti upacara pengukuhan sebagai umat Hindu di Negeri Nua Nea, Seram Selatan. Pada 15 Agustus 2015, beberapa orang

dari PHDI datang ke Huaulu untuk menyerahkan sertifikat pengukuhan tersebut. Dalam kesempatan itulah, bersama beberapa orang Huaulu, peneliti turut hadir menyimak pembicaraan antara Kamara dan perwakilan PHDI. Berdasarkan isi pembicaraan tersebut dan konfirmasi yang peneliti lakukan kepada Kamara sesuai pertemuan, berikut beberapa ihwal penting patut kita cermati.

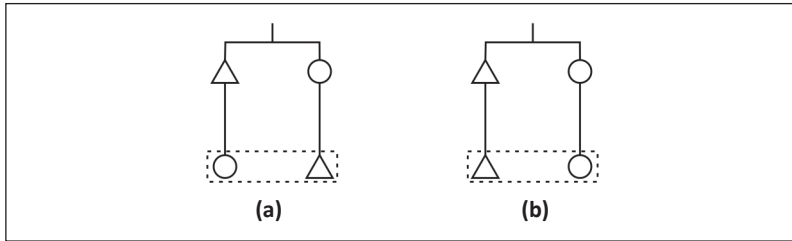
Pertama, Huaulu pada akhirnya membuka “aliansi” dengan PHDI karena mereka memerlukan pengakuan resmi sebagai “orang Hindu”. Harapannya, dengan adanya pengakuan tersebut, mereka dapat membendung misi-misi keagamaan yang gencar masuk ke Huaulu. Kedua, “aliansi” dengan organisasi Hindu ini dipilih karena PHDI sendiri telah menyatakan bahwa mereka tidak memiliki agenda untuk mengubah agama asli masyarakat Huaulu. Sebagaimana masyarakat-masyarakat “pedalaman” lain di berbagai daerah yang juga sudah beraliansi dengan PHDI, masyarakat Huaulu diperkenankan untuk mempertahankan agama tradisional mereka. Melalui aliansi inilah masyarakat Huaulu berharap “Hindu” mereka akan “dikenal” sehingga tidak akan ada lagi pihak-pihak yang berusaha menarik mereka ke agama-agama tertentu (Kamara, wawancara, 15 Agustus 2015).

#### **D. Sistem Kekerabatan dan Perkawinan**

Pada dasarnya, masyarakat Huaulu menganut sistem kekerabatan patrilineal, yaitu anak laki-laki akan menjadi pewaris nama marga orang tuanya, sementara anak perempuan akan masuk ke dalam marga suami mereka setelah menikah. Namun, ketika kita mencermati proses pernikahan di Huaulu, sistem kekerabatan ini ternyata tak sesederhana kelihatannya karena tahap demi tahap dalam proses pernikahan tersebut disertai pula perubahan afiliasi dan residensi (lihat Valeri, 2001a, 142–143).

Secara tradisional, pernikahan “ideal” dilaksanakan di antara dua orang, yaitu laki-laki dan perempuan, yang memiliki hubungan kekerabatan sebagai *kaefini* (Kamara, wawancara, 21 Juni 2015). Secara sederhana, *kaefini* merupakan istilah dalam bahasa Huaulu untuk menandai relasi seorang pria dengan anak perempuan dari saudara





Keterangan: (a) *Kaefini* dan (b) *Hautaniam*; bentuk segitiga ( $\Delta$ ) menyimbolkan jenis kelamin laki-laki, sementara lingkaran ( $\bigcirc$ ) menyimbolkan perempuan.

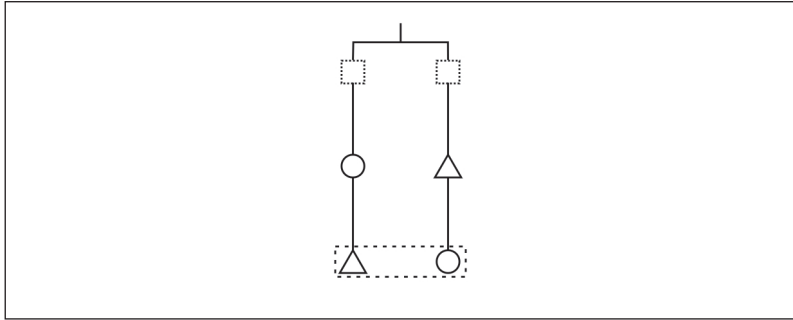
Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 2.2** Hubungan Saudara Senenek (Sepupu)

laki-laki ibunya (*mother's brother's daughter*, MBD) atau yang dalam literatur antropologi kerap disebut sebagai “sepupu silang matrilateral” (*matrilateral cross-cousins*) (Valeri, 2001a, 138). Misalnya, laki-laki *L* adalah saudara kandung dari perempuan *P*. *L* memiliki anak perempuan *X*. Adapun *P* memiliki anak laki-laki *Y*. Maka, relasi antara *X* dan *Y* inilah yang disebut *kaefini* (Gambar 2.2a). Apabila anak dari *L* adalah laki-laki, sementara anak dari *P* adalah perempuan, maka relasi di antara kedua anak tersebut dinamakan *hautaniam*—atau dalam antropologi, “sepupu sejajar” (*parallel-cousins*) (Gambar 2.2b). Dua orang yang memiliki relasi *hautaniam* tidak boleh menikah.

Selain itu, hubungan *kaefini* juga dapat terjadi di antara anak laki-laki dari seorang perempuan *P* dengan anak perempuan dari seorang laki-laki *L* yang merupakan sepupu dari *P*. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada Gambar 2.3.

Dalam perkawinan tradisional masyarakat Huaulu, pihak laki-laki harus memberikan maskawin kepada pihak perempuan dalam bentuk piring besar (*afala potoam*) atau piring tua (*afala mutuani*) yang merupakan pusaka keluarga. Sebagai timbal balik, pihak perempuan kemudian memberikan perhiasan gelang yang terbuat dari kulit kerang (*papila*) (Valeri, 2001a, 139). Jika maskawin ini telah dibayarkan, perkawinan baru dapat dikatakan “sah”. Terkait hal ini, masyarakat Huaulu membedakan antara *pusawa* dan *kateha*, yang mereka indonesiakan masing-masing menjadi “kawin” dan “nikah”.



Keterangan: bentuk segitiga ( $\Delta$ ) menyimbolkan jenis kelamin laki-laki, sementara lingkaran ( $O$ ) menyimbolkan perempuan

Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 2.3** Hubungan Sepupu *Kaefini*

Pernikahan yang telah “sah”, yakni yang prosesnya telah dituntaskan dengan pembayaran maskawin, diistilahkan *kateha*. Sementara itu, perkawinan yang belum tuntas disebut *pusawa*.

Dengan kata lain, pembayaran maskawin akan meningkatkan status *pusawa* menjadi *kateha*. Namun, syarat untuk memenuhi hal ini bukan hanya pembayaran maskawin berupa piring besar atau piring tua. Dalam sebuah keluarga, seorang laki-laki tidak boleh menikah mendahului saudara laki-lakinya yang lebih tua. Jika saudara laki-laki yang lebih tua sudah menikah, barulah saudara laki-laki yang lebih muda boleh menikah. Demikian halnya, seorang anak laki-laki tertua baru boleh menikah jika ayahnya juga telah menikah secara sah (*kateha*).

Pembedaan status perkawinan antara *pusawa* dan *kateha* ini memiliki konsekuensi tersendiri bagi keturunan yang dihasilkan. Seorang laki-laki yang belum menuntaskan pernikahannya hingga “sah” (*kateha*) tidak “berhak” atas anak yang dilahirkan istrinya. Dalam artian, anak yang lahir dari perkawinan tersebut tidak akan dimasukkan ke dalam marga pihak laki-laki, melainkan ke dalam marga pihak perempuan. Hanya anak-anak yang dilahirkan sebagai buah dari pernikahan “sah” antara seorang laki-laki dan perempuan yang akan mewarisi

nama marga dari ayahnya. Selain itu, selama status *kateha* belum dicapai, seorang suami juga harus tinggal bersama keluarga istrinya (uksorilokal); barulah setelah perkawinan, mereka disahkan menjadi *kateha*, residensi mereka menjadi virilokal (bagi pasangan suami-istri) atau patrilokal (bagi anak-anak mereka) (Valeri, 2001a, 142).

Dalam kenyataannya, selalu ada orang-orang Huaulu yang menikah dengan orang luar. Catatan tentang kejadian ini di masa lalu memang tidak peneliti peroleh. Namun, data terbaru menunjukkan bahwa saat ini 8 orang laki-laki Huaulu menikah dengan perempuan non-Huaulu dan 5 orang perempuan Huaulu menikah dengan laki-laki non-Huaulu. Orang-orang luar yang menikah dengan orang-orang Huaulu ini umumnya berasal dari Buton atau dari negeri-negeri lain di Pulau Seram. Untuk lebih jelasnya, dapat dilihat pada Tabel 2.1.

Berdasarkan hasil observasi dan wawancara mendalam, pernikahan dengan orang non-Huaulu kerap berimplikasi pada perpindahan agama, umumnya dari agama Memaha menjadi Islam atau Kristen. Beratnya aturan terkait pernikahan, khususnya untuk menyempurnakan status *kateha*, dirasa menjadi salah satu faktor pendorong bagi sebagian orang Huaulu untuk menikahi pasangan non-Huaulu dan berpindah agama

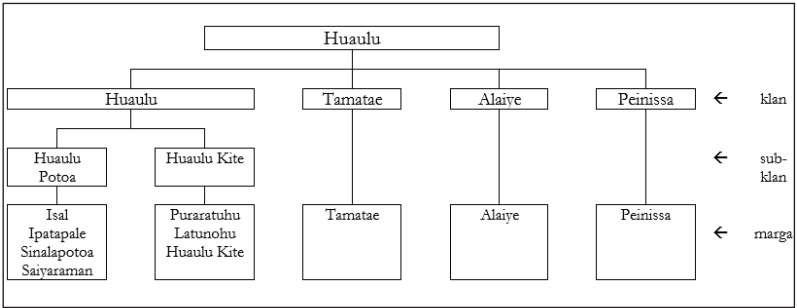
**Tabel 2.1** Orang-Orang Non-Huaulu yang Menikah dengan Orang Huaulu

No.	Asal	Jenis Kelamin		Jumlah
		L	P	
1.	Buton	1	2	3
2.	Maraina	1	3	4
3.	Sawai		1	1
4.	Papua	1		1
5.	Serumena		1	1
6.	Hatu	1		1
7.	Melinani		1	1
8.	Lafa	1		1
<b>Total</b>		<b>5</b>	<b>8</b>	<b>13</b>

(Kamara, wawancara, Juni 2015). Sebagaimana telah pula dicatat oleh Valeri (2001a, 142), kebanyakan perkawinan di Huaulu tidak berhasil melampaui tahapan *pusawa*. Kini, orang-orang Huaulu yang menikahi orang luar ini umumnya berdomisili di Kilolima atau Alakamat, meskipun pada saat-saat tertentu mereka tetap kembali ke desa adat untuk sementara waktu, misalnya saat musim panen cengkih di gunung atau ada ritual adat. Pada pasangan-pasangan “kawin campur” ini, anak-anak mereka akan mewarisi marga ayahnya, sesuai dengan kelaziman patrilineal.

E. Konstitusi Masyarakat dan Peran Marga

Di dalam masyarakat Huaulu terdapat pengelompokan sosial yang tumpang tindih dengan pengelompokan kekerabatan (*kin-group*). Pengelompokan yang paling kecil dapat kita sebut sebagai marga (*lineage*). Kemudian, beberapa marga bergabung menjadi pengelompokan lebih besar yang dapat kita sebut sebagai klan (*clan*). Baik marga maupun klan dalam bahasa Huaulu sama-sama disebut dengan *ipa* (plural: *ipaem*). Saat ini, terdapat empat klan di Huaulu, yakni klan Huaulu, Tamatae, Alaiye, dan Peinissa (Gambar 2.4). Klan Huaulu sendiri terbagi atas dua seksi (subklan), yakni Huaulu Potoa dan Huaulu Kite. Huaulu Potoa terdiri atas marga-marga Isal, Ipatapale, Sinalapotoa, dan Saiyaraman. Adapun Huaulu Kite terdiri atas marga-marga Puraratuhu, Latunohu, dan Huaulu Kite.



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

Gambar 2.4 Pembagian Masyarakat Huaulu ke dalam Klan dan Marga

Selain marga-marga yang sudah disebutkan yang merupakan marga-marga asli masyarakat Huaulu, terdapat pula penduduk yang merupakan pendatang dari berbagai daerah lain, seperti Maraina, Serumena, Buton, Papua, ataupun Jawa Barat (Sunda).

Dalam masyarakat Huaulu, proses kedatangan masing-masing marga ke Pulau Seram merupakan salah satu faktor utama yang kemudian menentukan cara masyarakat tersebut dikonstitusi. Waktu kedatangan dari tiap-tiap marga ini menentukan marga mana yang kemudian menempati posisi-posisi tertentu dalam struktur masyarakat Huaulu. Menurut mitologi yang mereka miliki, klan Huaulu merupakan yang paling pertama tiba, lalu disusul berturut-turut oleh Tamatae, Alaiye, dan Peinissa. Dengan demikian, pembentukan masyarakat Huaulu pun terjadi secara berkala. Satu per satu marga bergabung dengan marga pertama yang datang hingga akhirnya semua disatukan dalam sebuah ikatan politis yang bernama Sekenima. Kesatuan sosiopolitik kemudian biasa disebut sesuai dengan nama klan yang paling dominan, yakni Huaulu.

Di antara klan Huaulu sendiri, yang paling awal tiba adalah Sinalapotoa dan tiga marga yang disebut sebagai Latuam: Isal, Ipatapale, dan Latunohu. Isal, Ipatapale, dan Sinalapotoa kemudian disatukan dalam subklan Huaulu Potoa. Latunohu dan Huaulu Kite, yang merupakan percabangan dari Sinalapotoa, dikelompokkan ke dalam subklan Huaulu Kite. Saiyaraman merupakan marga terakhir yang bergabung ke dalam klan ini, tepatnya ke dalam subklan Huaulu Potoa. Adapun Puraratuhu, menurut tradisi lisan di Huaulu merupakan satu-satunya marga yang tidak memiliki cerita perjalanan. Dengan kata lain, sejak awal Puraratuhu sudah ada di Pulau Seram—mereka tidak datang dari mana-mana. Puraratuhu kemudian dikelompokkan ke dalam subklan Huaulu Kite.

Di dalam klan Huaulu, subklan Huaulu Potoa merupakan subklan yang berhak atas posisi *kamara* (raja). Tepatnya, marga Isal dan Ipatapale yang memiliki hak tersebut. Mereka disebut sebagai “mata rumah (marga) perintah.” Adapun subklan Huaulu Kite berhak atas posisi *latunusa* (raja tanah). Dalam subklan ini, tepatnya marga

Puraratuhu dan Latunohu yang memiliki hak tersebut. Setelah klan Huaulu, berturut-turut datang Tamatae yang masuk ke Pulau Seram melalui pesisir Selatan, tepatnya melalui Wolu, kemudian Alaiye, lalu Peinissa, yang sama-sama masuk melalui pesisir Timur.

Fungsi-fungsi tertentu dalam masyarakat Huaulu terkait erat dengan pembagian tugas dan peran untuk masing-masing marga yang ada. Di antara fungsi-fungsi tersebut yang utama adalah raja (*kamara*), raja tanah (*latunusa*), bapak adat (*matoke*) yang sekaligus penjaga rumah adat atau rumah besar (*luma potoam*), *saniri*, dan penjaga rumah pemali (*luma maquwoliem*).

Raja atau *kamara* merupakan kepala pemerintahan. Ia bertugas menangani segala urusan yang berkaitan dengan masalah-masalah pemerintahan. Marga yang mempunyai hak untuk menjadi *kamara*, seperti sudah disebutkan, adalah dua marga perintah dari subklan Huaulu Potoa, yakni Ipatapale dan Isal. Kendati demikian, posisi *kamara* dapat pula dimandatkan kepada orang dari marga lain di luar kedua marga tersebut. Pemberian mandat dari marga perintah kepada orang di luar marga mereka dimungkinkan pada saat anggota-anggota dari marga perintah tersebut dianggap belum ada yang cukup mumpuni untuk memegang amanat sebagai *kamara*. Salah satu syarat utama untuk menjadi *kamara* adalah memiliki kemampuan baca-tulis. Selain itu, dalam praktiknya, seorang *kamara* juga dituntut memiliki kecakapan untuk mewakili masyarakat Huaulu dalam berhubungan dengan orang-orang luar. Salah satu contoh kasus pemberian mandat terjadi pada tahun 2009, ketika *kamara* yang menjabat saat ini, M. Rifai Puraratuhu, ditunjuk oleh para tetua adat untuk memegang posisi tersebut. Kamara Rifai berasal dari marga Puraratuhu. Ia memperoleh mandat dari marga perintah Ipatapale.

Raja tanah atau *latunusa* bertugas menangani urusan-urusan yang berkaitan dengan masalah-masalah pertanahan. Dalam menjalankan tugasnya, *latunusa* berpegang pada kaidah-kaidah yang berlaku secara adat. Marga yang memiliki hak untuk menjadi *latunusa* adalah dua marga dari subklan Huaulu Kite, yakni Puraratuhu dan Latunohu.

Bapak adat atau *matoke* merupakan orang yang bertugas memimpin acara-acara adat. Selain itu, berbagai macam ritual yang berkaitan dengan kepercayaan Memaha juga dipimpin oleh bapak adat. Orang yang bertugas menjadi bapak adat adalah orang yang pada saat itu bertugas sebagai penjaga rumah besar atau *luma potoam*. Walaupun demikian, pada kenyataannya ada sedikit perbedaan antara konsep bapak adat dan penjaga rumah besar. Hal ini karena seorang pria yang menjadi penjaga rumah besar menjalankan tugasnya tersebut bersama seorang istri. Salah satu syarat yang harus dipenuhi penjaga rumah besar adalah pasangan suami-istri yang telah sah menikah secara adat (*kateha*). Adapun bapak adat merupakan fungsi yang melekat pada seorang individu saja; dalam hal ini, suami dari pasangan penjaga rumah besar.

*Saniri* merupakan semacam dewan yang terdiri atas perwakilan-perwakilan masyarakat Huaulu. Dalam struktur pemerintahan kontemporer, fungsi *saniri* dapat diidentikkan dengan fungsi Badan Perwakilan Desa (BPD). Saat ini Saniri Negeri Huaulu terdiri atas sembilan orang dari tiap-tiap marga yang ada di Huaulu. Dari semua marga di Huaulu, marga Latunohu saja yang sekarang tidak memiliki perwakilan di dalam struktur Saniri. Alasannya, sedang tidak ada orang yang mampu untuk duduk sebagai perwakilan dari marga tersebut. Hal ini terutama disebabkan orang Huaulu yang bermarga Latunohu tinggal sedikit, bahkan tercatat laki-lakinya tinggal seorang, yakni seorang anak kecil berumur tujuh tahunan.

Penjaga rumah pemali merupakan orang-orang yang ditunjuk untuk menjaga barang-barang pemali. Seperti halnya penjaga *luma potoam*, penjaga rumah pemali pun harus seseorang yang statusnya sudah menikah (*kateha*). Barang-barang pemali ini pada dasarnya merupakan milik marga-marga tertentu, yakni marga Puraratu, Latunohu, Isal, Ipatapale, Saiyaraman, Tamatae, dan Alaiye. Oleh karena itu, tiap-tiap barang pemali penjagaannya juga diputuskan oleh masing-masing marga yang bersangkutan. Saat ini tidak semua barang pemali memiliki penjaga khusus. Barang pemali Isal, misalnya, ditempatkan di sebuah rumah yang tidak berpenghuni. Demikian pula dengan barang

pemali Alaiye. Berbeda dengan rumah pemali Puraratuhu, Ipatapale, Latunohu, Saiyaraman, dan Tamatae, rumah pemali untuk barang pemali Isal dan Alaiye bukanlah rumah tinggal yang ditempati oleh seorang atau sepasang penjaga.

Selain fungsi-fungsi yang telah disebutkan di atas, terdapat beberapa fungsi yang merupakan hasil adopsi dari struktur pemerintahan desa kontemporer, yakni sekretaris desa, bendahara, kepala urusan pembangunan, kepala urusan pemerintahan, dan kepala urusan umum. Di bawah koordinasi *kamara*, fungsi-fungsi inilah yang pada kenyataannya mengintegrasikan sistem politik tradisional Huaulu ke dalam administrasi modern Republik Indonesia.



Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Bab III

# Pisau dan Parang: Kompetensi di Rimba Seram

*“so.nai(y)e; so.nai.wa.sue*

berburu dengan anjing di hutan (*sonai wasuem roe kaitahu*), biasanya dilakukan sampai beberapa malam, dengan membawa peralatan dan perlengkapan seperti panah dan busur (*husuam*), parang (*tutaam*), bekal (sagu atau beras), dan tempat pinang (*salatam*)”

(Catatan lapangan, 6 Juni 2015)

Dalam rangka mendiskusikan praktik spasial masyarakat Huaulu, pembahasan pada bab ini ditujukan untuk memberikan gambaran yang memadai mengenai kompetensi yang dibutuhkan untuk mempertahankan hidup sebagai seorang Huaulu. Untuk mempermudah pembahasan, saya akan melakukannya dengan menyediakan eksplanasi mengenai potensi sumber daya alam (SDA) dan sumber daya manusia (SDM) di Huaulu. Yang perlu dicermati betul-betul sebelum diskusi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

ini kita dalam adalah pengertian sumber daya, baik alam maupun manusia, yang saya gunakan untuk menguraikan informasi-informasi pada bab ini. Dalam konteks ini, dapat dikatakan bahwa pengertian yang saya maksud merupakan definisi operasional untuk terminologi “sumber daya alam” dan “sumber daya manusia”.

Secara sederhana, sumber daya alam dapat diartikan sebagai kekayaan alam di dalam sebuah lingkungan hidup yang diambil manfaatnya untuk kebutuhan kelangsungan hidup manusia yang ada atau bermukim di sana. Dengan demikian, tidak semua benda yang ada di sekitar kita dapat kita maknai sebagai sumber daya. Hanya benda-benda yang kita ambil manfaatnya saja yang masuk ke dalam kategori ini. Adapun sumber daya manusia dapat kita artikan dalam kaitannya dengan pengertian sumber daya alam tersebut. Dalam hal ini, sumber-daya manusia dapat dipahami baik sebagai kompetensi yang dibutuhkan untuk dapat mengambil atau mengoptimalkan manfaat dari sumber daya alam, maupun sebagai orang-orang yang memiliki kompetensi itu sendiri.

Mengikuti pengertian di atas, dalam mendiskusikan sumber daya alam dan manusia di Huau, kita tentunya harus pula memberikan penjelasan yang memadai mengenai “teknologi” yang digunakan dan dikembangkan oleh orang-orang di sana. Untuk keperluan ini, teknologi mesti dikembalikan ke maknanya yang mendasar dan sementara waktu dilepaskan dari kecenderungan kita untuk mengangankannya sebagai sebutan bagi kompleksitas dan kecanggihan perkakas yang biasa kita dapati dalam kehidupan modern masyarakat industrial sekarang ini. Sebagai misal, *smartphone*, komputer keluaran terbaru, mobil tenaga listrik, serta penggunaannya adalah teknologi. Namun, sendok, sedotan, dan pemanfaatannya juga adalah teknologi. Dengan demikian, teknologi merupakan sarana apa saja yang digunakan oleh manusia untuk mencapai tujuan memenuhi kebutuhan dan menjaga kelangsungan hidupnya. Jika pengertian ini diruncingkan, teknologi merupakan sarana apa saja yang digunakan manusia untuk dapat mengambil manfaat dari situasi yang melingkupinya sekaligus menyelesaikan persoalan yang dihadapinya.

Dalam pengertian tersebut, makna teknologi sekaligus mencakup *alat* dan *cara*. Contoh yang telah saya sebutkan, misalnya sendok dan sedotan. Penciriannya sebagai teknologi bukan hanya merujuk pada benda sendok atau sedotan itu sendiri, melainkan juga cara penggunaannya untuk mencapai pemenuhan keperluan tertentu, yakni makan dan minum. Dalam hal ini, teknologi bisa berwujud dalam bentuk perkakas, keterampilan, atau bahkan sekadar konsep-konsep yang dapat dioperasionalkan untuk menuai berbagai hal yang dibutuhkan guna melangsungkan atau menjaga kualitas kehidupan.

Menjadikan pengertian-pengertian mengenai SDA, SDM, dan teknologi yang telah disebutkan sebagai titik berangkat pembahasan bukanlah tanpa maksud. Pengertian-pengertian tersebut cukup operasional untuk membingkai data lapangan yang saya peroleh selama berada di Huaulu sehingga penarasian mengenai sumber daya alam dan sumber daya manusia di sana cukup emik. Untuk menulis bagian ini, saya menghindari “pengukuran-pengukuran” menggunakan kriteria-kriteria “formal” yang sudah jamak digunakan dalam menakar potensi sumber daya manusia di suatu wilayah, seperti tingkat pendidikan formal, pekerjaan formal, penghasilan, dan yang semacamnya. Kalau pun ada yang disebut “ukuran”, barangkali kompetensi yang dibutuhkan masyarakat setempat untuk dapat melangsungkan kehidupan mereka di daerahnya serta proses efektivitas kompetensi tersebut dalam menunjang kualitas hidup yang mereka jalani. Semua konseptualisasi ini saya harap akan tergambarkan dan terpahami secara jelas dalam uraian pada bab ini.

## **A. Berkebum**

Jika dibandingkan dengan jumlah penduduknya, wilayah petuanan yang diklaim oleh Huaulu amat luas. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, wilayah ini mencapai kira-kira 400 km<sup>2</sup> atau 40.000 hektar (Valeri, 2000, 13), padahal jumlah penduduk Negeri Huaulu sendiri saat ini hanya 386 orang. Tentu saja kita tak dapat mengabaikan keberadaan penduduk negeri-negeri atau permukiman-permukiman lain yang juga berada di dalam daerah petuanan tersebut, yakni Kanike, Roho, Kilolima, Besi, Opin, termasuk karyawan tambak

udang yang jumlahnya ribuan. Namun, sebagian besar jumlah orang tersebut terkonsentrasi di daerah pantai, sementara wilayah hutannya, yang jauh lebih luas, lebih banyak dijelajahi oleh orang-orang gunung saja (Huaulu, Roho, Kanike), yang menurut perhitungan kasar jumlah totalnya barangkali hanya sebanyak penduduk Huaulu dikalikan tiga.

Sebagian besar wilayah petuanan Huaulu berupa hutan. Daerah gunungnya didominasi hutan dataran rendah (<300 m di atas permukaan laut), sementara daerah pantainya didominasi hutan rawa dan rawa yang secara periodik tergenang air. Hutan-hutan rawa ini menyediakan tanaman sagu yang melimpah. Di daerah pantai pula banyak terdapat perkebunan, terutama perkebunan kelapa. Adapun di rimbunan hutan dataran rendahnya banyak bertumbuhan aneka ragam tanaman buah, seperti durian, langsung, mangga, manggis, dan rambutan. Semua tanaman ini sebenarnya memiliki nilai ekonomis yang cukup bagus untuk menghasilkan uang tunai. Namun, orang-orang Huaulu hingga hari ini cenderung mengambil manfaat langsungnya untuk kebutuhan konsumsi mereka sendiri. Hal ini dapat cukup dipahami, mengingat infrastruktur seperti jalan dan sarana transportasi untuk mendukung “konversi” hasil hutan tersebut menjadi komoditas perdagangan belum-lah memadai. Lantaran melimpahnya hasil dari tanaman-tanaman tersebut dibandingkan sedikit mulut yang mengonsumsinya dan relatif absen pasar untuk menyerapnya menjadi pemandangan yang biasa, sisa-sisa durian atau langsung atau mangga yang membusuk memenuhi area hutan setelah habis musim buah mereka.

Selain tanam-tanaman tersebut, hutan dataran rendah juga menyediakan berbagai hasil lain. Beragam hasil hutan yang kerap dimanfaatkan di Huaulu dapat kita lihat dari bagian per bagian rumah panggung (*luma alelam*) khas mereka. Seluruh material bangunan ini mereka ambil dari hutan tersebut. Tiang-tiang dan rangka rumah dirakit dari kayu-kayu besi atau kayu keras lainnya; penyangga rumah dibuat dari batang pakis hutan; tali untuk mengikat sambungan-sambungan rangka dibuat dari rotan dan tali-tali hutan; lantai rumah disusun dari kulit kayu *asalam* dan jenis-jenis bambu tertentu yang dibelah menjadi lembaran-lembaran; atapnya dibikin dari daun sagu, sementara dindingnya dari gabah-gabah (pelepah sagu). Pohon ketapang juga men-

jadi tanaman kayu utama yang menumbuhi hutan-hutan Huaulu, tetapi saya sendiri nyaris tak pernah melihat pemanfaatan pohon ini untuk apa pun.

Di daerah gunung pula, terutama yang dekat dengan lokasi desa mereka, orang-orang Huaulu menanam tanaman cengkih. Berbeda dengan tanaman-tanaman buah yang telah disebutkan sebelumnya, cengkih sudah menjadi komoditas bagi masyarakat Huaulu. Dibandingkan dengan buah-buahan, perjalanan cengkih untuk memasuki pasar barangkali relatif tidak terkendala. Pertama-tama, karena sebagai rempah, buah yang satu ini dapat dikeringkan sehingga dapat disimpan untuk kurun yang lama. Dengan demikian, pengangkutannya ke pasar tak harus segera dilakukan. Komoditas ini juga sudah memiliki pasar yang relatif mapan, bahkan kerap kali orang-orang Huaulu tak perlu mengangkut sendiri cengkih yang mereka hasilkan. Pada setiap musim panen, selalu ada pedagang atau perantara yang datang sendiri ke Huaulu untuk membeli cengkih-cengkih itu. Mereka ini umumnya berasal dari Sawai atau Wahai.

Berdasarkan keterangan beberapa informan, cengkih telah ditanam oleh orang-orang Huaulu sejak kepindahan mereka yang ke-25—saat ini Huaulu telah memindahkan desa mereka sebanyak 28 kali, terhitung mulai desa pertama mereka di Nusa Patola (Kamara, wawancara, 31 Mei 2015). Keterangan lain menyebutkan tanaman cengkih telah ada sejak “zaman Belanda” (M. Tamatae, wawancara, 24 Juli 2015). Upaya untuk menentukan kapanakah “kepindahan ke-25” terjadi atau kapanakah “zaman Belanda” yang dimaksud bukanlah upaya yang mudah. Kepindahan ke-28 Huaulu terjadi pada akhir tahun 1990-an (beberapa informan menyebut angka perkiraan 1997–1999). Berdasarkan catatan Valeri (2001b, 95), ketika pertama kali ia datang ke Huaulu pada 1972, orang-orang Huaulu tinggal di Sekenima Oton, yakni desa mereka yang ke-27. Cukup masuk akal untuk menduga bahwa pada tahun 1960-an mereka sudah berada di desa tersebut. Sebelum Sekenima Oton, masyarakat Huaulu terpecah dan tinggal di dua desa yang terpisah, Mutulam dan Alasufataem (Kamara, wawancara, 3 Juli 2015). Perpecahan ini diakibatkan oleh perseteruan dua orang yang sama-sama mengklaim posisi raja (Kamara) dan berakhir dengan

rekonsiliasi. Ini sekadar spekulasi, tetapi cukup masuk akal untuk menduga bahwa perpecahan tersebut tidak berlangsung lama karena berhasil diselesaikan dengan penyatuan kembali. Berbeda dengan Nusaweke yang pada tahun 1912 terpecah dua dan hingga sekarang tetap terbagi menjadi Roho dan Kanike (Y. Illela, wawancara, 10 Juli 2015).

Sementara itu, catatan Valeri (2000, 139) menyebutkan bahwa pada tahun 1916–1917, Huaulu direlokasi oleh pemerintah kolonial Belanda ke daerah pesisir, tepatnya di Loulehali. Pada tahun 1918, mereka kembali ke gunung setelah dilanda wabah dan banjir. Jika dihitung mundur, kepindahan ke-28 adalah kepindahan yang terakhir, yakni di Mutulam; yang ke-27 di Sekenima Oton; yang ke-26 di Mutulam (dan Alasufafataem). Oleh karena itu, kepindahan ke Loulehali inilah kepindahan ke-25 yang dimaksud. Walaupun demikian, penanaman cengkih yang diceritakan oleh para informan merujuk pada penanaman cengkih di gunung. Dengan kata lain, episode Loulehali tidak mereka hitung sebagai bagian dari kepindahan mereka. Hal ini barangkali didasari kesadaran bahwa pada periode tersebut Huaulu tidak dengan sukarela meninggalkan desa mereka di gunung—Loulehali adalah kepindahan yang dipaksakan oleh kolonial Belanda. Dengan demikian, kepindahan ke-25 terjadi tepat sebelum relokasi ke Loulehali. Berdasarkan perhitungan ini, Huaulu menempati desa mereka yang ke-25 pada awal abad ke-20, yakni sebelum tahun 1916.

Berangkat dari hipotesis tersebut, kita dapat memperkirakan bahwa periode penanaman cengkih paling awal yang dimaksud oleh para informan merujuk pada masa kekuasaan Hindia Belanda di akhir 1800-an hingga awal 1900-an. Perkiraan bahwa pada periode inilah orang-orang Huaulu mulai menanam cengkih merupakan perkiraan yang cukup masuk akal juga berdasarkan beberapa keterangan dari hasil telusur literatur. Poesponegoro dan Notosusanto (1993, 37) menyebutkan bahwa sistem monopoli cengkih di Kepulauan Ambon, termasuk Pulau Seram, tetap dipertahankan hingga 1865 meski VOC telah dibubarkan pada 1799. Menurut sistem ini, penduduk di Pulau Seram dan Pulau Buru dilarang menanam cengkih untuk menjaga agar pasokan cengkih di pasar rempah-rempah tidak terlampaui banyak.

Dengan kata lain, sebelum tahun 1865, Huaulu termasuk yang tidak bisa menanam cengkih. Begitu pula negeri-negeri tetangganya di Seram Utara, maka tak mengherankan jika salah satu informasi yang diperoleh dari sebuah wawancara menyebutkan bahwa di Seram Utara Huaulu merupakan yang pertama-tama menanam cengkih (M. Tamatae, wawancara, 24 Juli 2015), sekalipun mereka baru menanamnya pada peralihan abad ke-19 hingga abad ke-20. Hal ini karena pada abad-abad sebelumnya negeri-negeri di Seram Utara memang termasuk yang dilarang menanam cengkih oleh VOC.

Untuk melengkapi gambaran tentang sejarah penanaman cengkih di Huaulu di atas, patut juga disebutkan bahwa keterangan lain yang diperoleh tentang sentra penghasil komoditas cengkih di Seram Tengah bukan berada di pesisir utara, melainkan di Selatan, yakni di kisaran Kecamatan Tehoru sekarang, baik pada saat ini maupun pada “zaman dulu”.<sup>5</sup> Hal ini cukup masuk akal, karena di Tehoru pula pelabuhan utama untuk mengangkut komoditas perdagangan antarpulau berada. Memang, dibandingkan dengan pesisir utara yang menghadap Laut Seram, pesisir selatan yang menghadap Laut Banda agaknya lebih cocok menjadi simpul perdagangan laut karena perairannya yang jauh lebih dalam. Terkait hal ini, para informan Huaulu menyebutkan benih pertama tanaman cengkih mereka diambil dari Laimu yang berada di pesisir selatan. Benih dari Laimu inilah yang kemudian ditanam di “kebun” cengkih mereka yang pertama, Loaitu. Cengkih-cengkih Huaulu yang ada saat ini sebagian besar merupakan hasil penanaman dari benih yang diambil di Loaitu (Kamara dan M. Tamatae, wawancara, 24 Juli 2015). Demikianlah sekilas tentang sejarah keberadaan tanaman cengkih di Huaulu. Kendati ada kemungkinan bahwa sebelum sistem monopoli VOC diberlakukan, Huaulu pernah juga menanam cengkih, tetapi sejauh ini tidak diperoleh data untuk mengonfirmasi hal tersebut.

---

<sup>5</sup> A. Siolon (wawancara, 31 Juli 2015), pekebun cengkih dari Tehoru, menceritakan bahwa banyaknya tanaman cengkih di Seram Utara “tidak ada apa-apanya” dibandingkan jumlah tanaman cengkih di Selatan. Ia juga menyebutkan bahwa tanaman-tanaman cengkih tertua di Maluku Tengah terdapat di Selatan, kendati ia tidak dapat menyebutkan dengan pasti perkebunan cengkih tersebut ada sejak kapan.



Saat ini, cengkih menyediakan sumber uang tunai dalam jumlah besar untuk orang-orang Huaulu, meski hanya satu kali dalam satu tahun (biasanya dipanen pada bulan-bulan Agustus–Oktober). Jumlah uang tersebut kerap kali dihabiskan untuk kebutuhan pendidikan anak dan beberapa macam pengeluaran konsumtif, seperti membeli pakaian, perkakas rumah tangga, bahkan tak jarang untuk membeli barang-barang elektronik bertenaga baterai. Sebagaimana tanaman-tanaman perkebunan seperti durian dan kelapa, cengkih relatif tidak membutuhkan teknologi pertanian yang kompleks. Setidaknya, praktik berkebun orang-orang Huaulu masih dilakukan dengan sangat sederhana. Perkakas berkebun mereka yang utama hanyalah parang untuk menyingkahi tanaman pengganggu dan membersihkan area di sekeliling tanaman cengkih mereka dari rerumputan liar. Dalam berkebun, mereka tidak menggunakan pupuk ataupun pembasmi hama.

Tanaman rempah lain yang mulai ditanam oleh orang-orang Huaulu adalah pala. Namun, pala yang dimiliki masyarakat Huaulu masih berusia muda dan hingga saat ini belum pernah panen. Tanaman pala tersebut merupakan bantuan dari Dinas Kehutanan dan Perkebunan Provinsi Maluku sebanyak 7.500 anakan dan dari Dinas Sosial Provinsi Maluku 6.000 anakan. Dalam hal ini, Huaulu termasuk ketinggalan jika dibandingkan dengan beberapa negeri tetangganya seperti Sawai dan Masihulan yang telah jauh lebih dahulu menanam pala.

Kesahajaan pengetahuan dan teknologi pertanian yang dimiliki oleh orang-orang Huaulu dapat dilihat dari permohonan bantuan yang mereka ajukan ke pemerintah. Mengambil manfaat dari iklim pembangunan nasional yang mengedepankan partisipasi, desentralisasi, dan otonomi daerah, dalam lima tahun terakhir Pemerintah Negeri Huaulu beberapa kali mengajukan “proposal” permohonan bantuan anakan beberapa jenis tanaman perkebunan. Anakan yang mereka ajukan berupa anakan tanaman-tanaman perkebunan seperti cengkih bogor, manggis, kopi, cokelat, dan rambutan. Pertimbangan utama pemilihan jenis tanaman ini adalah keterbatasan kemampuan orang-orang Huaulu dalam berkebun dan bercocok tanam, seperti yang diungkapkan oleh Kamara (wawancara, 4 Juni 2015), “Kami meminta bantuan apa yang bisa kami tanam saja,” ujarnya.

Secara sederhana, cara orang-orang Huaulu bercocok tanam dapat digambarkan sebagai aktivitas menanam, membiarkan tumbuh, dan memanen. Perawatan khusus yang biasanya mereka lakukan untuk tanaman-tanaman kebun hanyalah menyingi rerumputan dan perdu dengan menggunakan parang. Tentu saja cara bertanam yang sederhana seperti ini tidak cocok untuk tanaman-tanaman berumur pendek yang lebih kompleks kebutuhannya, seperti tanaman pangan dan sayur-sayuran. Dibandingkan tanaman pangan dan sayur-mayur, tanaman-tanaman yang ditanam orang-orang Huaulu juga dari jenis yang relatif tidak membutuhkan perhitungan dan kepekaan penanamnya akan perguliran musim dan cuaca.

## B. Diet

Kurang berkembangnya budi daya tanaman pangan di antara orang-orang Huaulu barangkali erat kaitannya dengan pola makan dan diet mereka yang pada dasarnya tidak mencakup konsumsi sayur-sayuran. Secara tradisional, cara masak yang mereka praktikkan hanya bakar dan rebus, serta penggunaan bumbunya yang terbatas pada garam semata. Baru belakangan, dengan membaiknya akses ke Huaulu, minyak goreng dan bumbu-bumbu masak lain mulai dikenal dan digunakan di sana. Fermentasi makanan juga tidak berkembang, sementara teknologi pengawetan makanan yang mereka kenal hanya pengasapan daging.

Konsumsi beras dan sayur-mayur mulai jamak ditemui di Huaulu menyusul beberapa program transmigrasi yang mendatangkan keluarga-keluarga petani dari Jawa, khususnya Jawa Timur (Banyuwangi, Kediri) dan Jawa Barat (Garut, Sukabumi).<sup>6</sup> Dari interaksinya dengan para transmigran ini pula orang-orang Huaulu mulai belajar menggunakan pupuk. Meski belum secara efektif menggunakannya, dalam pengajuan

<sup>6</sup> Lokasi transmigrasi terdekat dari desa Huaulu berada di Kilolima, sekitar 15 km ke arah barat laut. Di lokasi yang masih berada di dalam wilayah petuanan Huaulu ini pula sebanyak 50 keluarga Huaulu tercatat sebagai transmigran lokal dan masing-masing memperoleh satu unit rumah. Daerah transmigrasi yang lebih besar, sudah jauh lebih maju, dan lebih lama daripada Kilolima, terletak di Kobisonta yang saat ini bahkan telah menjadi lumbung padi bagi Kabupaten Maluku Tengah dan sekitarnya.

proposai terakhir kepada pemerintah melalui program Posdaya pada Juli 2015 yang lalu, mereka juga meminta bantuan pupuk. Dengan kata lain, lambat laun orang-orang Huaulu mulai belajar menjadi petani yang melakukan produksi. Akan tetapi, perkembangan ini merupakan perkembangan yang benar-benar baru dan belum bisa diprediksi keberlangsungan kemajuannya. Selama ini, cara mereka memenuhi kebutuhan dasar makanan agaknya lebih dekat dengan praktik berburu dan meramu—karbohidrat diambil dari sagu, sedangkan protein dari ikan dan hewan-hewan liar.

Selama ini, hutan telah menyediakan beragam sumber makanan bagi masyarakat Huaulu. Diet utama orang-orang Huaulu terdiri atas karbohidrat yang utamanya berasal dari sagu, pisang, ubi kayu, dan protein yang terutama berasal dari ikan dan beberapa jenis binatang liar seperti rusa, kasuari, babi, dan kuskus. Tanaman sagu (*ipiam*) sebagai sumber utama bahan makanan pokok paling banyak tumbuh di hutan rawa, terutama di sepanjang daerah aliran Sungai Salawai di bagian barat petuanan Huaulu. Menurut keterangan para informan, tanaman-tanaman sagu pada awalnya sengaja ditanam oleh “orang-orang tua dulu” (Kamara, wawancara, Juni 2015). Baru kemudian, tanaman-tanaman itu berkembang biak dengan sendirinya sehingga saat ini orang-orang tidak perlu lagi menanamnya. Jumlah tanaman sagu di daerah Huaulu sudah lebih dari cukup untuk memenuhi kebutuhan pangan orang-orang Huaulu sendiri. Satu batang pohon sagu biasanya dikerjakan oleh sepasang suami-istri dalam waktu 6–7 hari. Pada umumnya suami bertugas memukul sagu (*uweti*), sementara istri *meramas* (*italame*), yakni memeras serat sagu hingga didapatkan sari patinya. Sagu yang dihasilkan dapat memenuhi kebutuhan sebuah keluarga kecil (beranggotakan dua atau tiga orang) selama hampir dua bulan atau sebuah keluarga sedang (beranggotakan 4 atau 5 orang) selama satu bulanan, tergantung juga seberapa sering mereka menyelinginya dengan makanan lain, seperti pisang (*teloam*) dan ubi kayu (*kasipiu*). Pisang dan ubi kayu sendiri banyak ditanam di kebun-kebun dengan jumlah yang biasanya cukup untuk konsumsi keluarga sendiri. Demikian pula dengan ubi jalar (*patatam*).

Ikan air tawar dan udang termasuk sumber protein utama bagi orang-orang Huaulu. Ikan-ikan tempatan seperti *bolana* dan *morea* hidup di aliran-aliran sungai yang melintasi wilayah petuanan Huaulu. Di antara sungai-sungai yang cukup besar ialah Salawai, Salamakeko, Oni, Tolohotela, dan yang terbesar, Sapulewa. Hampir semua sungai ini bermuara di Laut Seram. Berdasarkan keterangan para informan, semenjak perusahaan tambak udang beroperasi di Semenanjung Arara, ikan mujair juga banyak ditemukan di sungai-sungai itu dan sungai-sungai lain di daerah Huaulu. Bahkan ikan jenis ini telah mendominasi perairan tersebut dan menjadi salah satu sumber protein harian masyarakat setempat.

Berkembang pesatnya spesies mujair terjadi seiring dengan berkurangnya populasi ikan-ikan tempatan (A.H. Huaulu, wawancara, Juli 2015). Ikan mujair pada awalnya tidak pernah ada ataupun dikenal di Huaulu. Para informan tidak dapat menjelaskan secara pasti apa hubungan antara keberadaan tambak udang dengan ikan mujair ini. Hanya saja, mereka cukup yakin dengan kesesuaian kronologisnya—ada korelasi positif antara beroperasinya tambak udang dengan kemunculan mujair di Seram Utara. Tentu saja dibutuhkan kajian lebih lanjut, terutama di bidang biologi dan ekologi, untuk memastikan kisah di balik korelasi ini. Yang jelas, secara sosial, keberadaan ikan air tawar ini memengaruhi pola konsumsi masyarakat Huaulu. Berbeda dengan ikan *bolana* maupun *morea* yang biasanya ditangkap sendiri oleh orang-orang Huaulu, ikan mujair biasanya mereka beli dari penjual ikan yang setiap hari berkeliling dari desa ke desa dengan sepeda motor. Di Wahai, Parigi, dan sekitarnya, para pedagang ini dikenal dengan sebutan *jibu-jibu*; umumnya merupakan orang Jawa.

Untuk menangkap ikan, orang-orang Huaulu biasanya tidak menggunakan kail atau jala, tetapi alat tikam ikan yang disebut *etam*—mata tombaknya terbuat dari paku besi, sementara tangkainya dari batang *lukayam* (Ambon: *tebu-tebu*). Sebelum menangkap ikan, tak jarang mereka melarutkan racun tertentu terlebih dahulu ke dalam sungai sehingga ikan-ikan “mabuk” dan mudah ditikam. Racun tersebut terbuat dari perasan akar *bore* atau *munuam* (*Derris elliptica*) yang dihancurkan dengan cara dipukul-pukul menggunakan batang kayu.

Adapun udang biasanya ditangkap dengan menggunakan *koanam*, sebuah alat berbentuk kerucut yang terbuat dari anyaman bambu dengan lubang-lubang yang cukup besar untuk dilalui air tetapi terlalu kecil untuk dilewati udang-udang. Kegiatan tikam ikan biasa dilakukan oleh laki-laki, sementara mengumpulkan udang dengan *koanam* biasa dilakukan oleh perempuan. Aktivitas yang terakhir ini disebut dengan *pahukoko*, sedangkan yang pertama *pakateta*.

Kendati kegiatan-kegiatan menangkap ikan dan udang dengan cara *pakateta* dan *pahukoko* masih kerap dilakukan oleh orang-orang Huaulu, saat ini mereka lebih sering mendapatkan ikan dari para penjual ikan. Dalam satu hari, bisa dua atau tiga orang penjual ikan datang ke Huaulu dengan sepeda motor mereka. Para pedagang ini biasanya datang dari Wahai atau Parigi dengan membawa hasil-hasil tangkapan laut seperti ikan *julung* atau ikan *komu*. Penjual dari Kilolima pun sering kali datang membawa mujair segar yang ditangkap hari itu juga. Dengan melihat pola aktivitas ini, tampak jelas bahwa diversifikasi sumber protein dari ikan bagi masyarakat Huaulu sangat dipengaruhi oleh pembangunan Jalan Lintas Seram yang lambat laun mengintegrasikan Huaulu, bukan hanya dengan negeri-negeri di sekitarnya, melainkan juga ke dalam jaringan ekonomi yang lebih luas—setidaknya sampai ke tingkat Kabupaten Maluku Tengah dengan Masohi dan Wahai sebagai pusat ekonominya. Perlu dicatat bahwa ke kedua kota ini pula orang-orang Huaulu menjual sebagian besar komoditas yang menjadi salah satu sumber uang tunai mereka—cengkih.

Jalan-jalan ini, terutama yang menghubungkan Huaulu dengan desa-desa di pantai seperti Opin, Alakamat, ataupun Besi, pada awalnya dibangun oleh perusahaan kayu log pada akhir 1990-an untuk kepentingan operasional mereka. Baru pada awal tahun 2000-an, jalan itu mulai diaspal dan jembatan-jembatan dibangun di atas sungai-sungai yang memotongnya (Win Seng, mantan kontraktor yang mengerjakan jembatan-jembatan di Jalan Lintas Seram, wawancara, 15 Juli 2015). Lambat laun, Huaulu mulai terintegrasi melalui prasarana transportasi darat dengan jalur Tanjung Pamali–Wahai dan seterusnya yang telah terlebih dahulu ada. Selain itu, Huaulu juga terhubung dengan Ibu Kota Kabupaten Maluku Tengah, Masohi, melalui pembangunan jalan

raya yang melintasi area Taman Nasional Manusela. Kira-kira pada masa pemerintahan Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono (2004–2009 dan 2009–2014), masyarakat Huaulu dan negeri-negeri tetangganya mulai benar-benar merasakan manfaat pembangunan infrastruktur ini di daerah mereka. Sebelumnya, praktis mereka nyaris tidak pernah merasakan dampak apa-apa dari program-program pembangunan nasional (Kamara, wawancara, Agustus 2015).

### C. Berburu

Sumber protein lain diperoleh masyarakat Huaulu dari dalam perut hutan—kuskus (*ihisiem*), rusa (*maisarale*), babi (*habuam*), dan kasuari (*asualiam*). Tiga jenis binatang tersebut dikelompokkan sebagai binatang buruan besar yang dalam bahasa setempat disebut *peni*. Orang-orang Huaulu biasanya memburu binatang-binatang ini dengan menggunakan busur dan panah. Untuk kuskus, panah yang digunakan merupakan panah khusus yang ujungnya terbuat dari batang bambu racun, umumnya bermata tiga dan bergerigi. Berburu kuskus biasanya dilakukan oleh dua orang, satu orang bertugas menghalau kuskus dari bawah pohon, yang lain menunggu di pohon sebelah dan memanahnya ketika kuskus itu beranjak. Huaulu mempunyai nama sendiri untuk kegiatan berburu kuskus di waktu malam dan siang hari. Yang pertama disebut *katia*, yang kedua disebut *leyae*.

Demikian halnya dengan berburu *peni*. Di Huaulu, teknik yang berbeda memiliki nama yang berbeda pula. Berburu dengan bantuan anjing disebut *sonaiwassue*, sementara berburu tanpa anjing disebut *pakalaha*. Binatang-binatang buruan ini biasanya juga dibunuh dengan panah, dengan mata panah yang terbuat dari bambu racun, bisa juga dari besi. *Sonaiwassue* umumnya lebih diminati daripada *pakalaha*. Alasan praktisnya, tentu saja karena anjing merupakan bantuan yang amat signifikan dalam kegiatan berburu. Alasan psikologisnya, anjing yang “penurut” dan “setia” itu membawakan rasa dominan atau mendominasi pada para laki-laki yang melakukan perburuan (Valeri, 2000, 229). Namun lebih dari itu, ada pula alasan yang lebih mendalam dan ideologis.

Bagi masyarakat Huaulu, berburu memiliki dua signifikansi sekaligus. Pertama, merupakan bagian dari jati diri mereka sebagai manusia. Lebih jauh, kedua, merupakan bagian dari jati diri manusia laki-laki yang membuatnya berbeda dan lebih tinggi daripada perempuan (Valeri, 2000, 194–195). Hal ini bersumber salah satunya dari sebuah mitos di Huaulu, yakni tentang Wassulau (anjing pertama). Mitos yang dianggap sebagai “cerita suci”<sup>7</sup> ini sebagiannya menceritakan proses awal mula leluhur Huaulu berburu *peni*. Leluhur tersebut meminta anjing Wassulau memberikan satu per satu anak-anaknya yang tujuh ekor supaya bisa menemani dan membantunya berburu. Namun, anak-anak anjing itu selalu saja ikut dibunuh bersama rusa buruan oleh sang leluhur Huaulu hingga akhirnya ia kehabisan anjing dan melakukan *pakalaha*. Saat melakukan *pakalaha* inilah ia gagal menangkap buruan dan malah menjadi bulan-bulanan babi buruannya.

Selain *sonaiwassue* dan *pakalaha*, orang-orang Huaulu juga mengembangkan cara berburu lain yang menggunakan perangkap. Perangkap ini biasanya dipasang di lokasi-lokasi tertentu di dalam hutan yang biasa dilintasi binatang-binatang besar. Setelah dipasang, perangkap itu akan diperiksa kembali setelah tiga atau empat hari. Perangkap-perangkap yang biasa digunakan oleh orang-orang Huaulu berupa *taliyam* (jerat tali) dan *supanam* (panah-panah hutan). Ketika *taliyam* atau *supanam* sudah dipasang di suatu tempat, orang akan meletakkan tanda larangan yang terbuat dari dua batang kayu yang disusun menyerupai salib di pangkal jalan menuju ke tempat tersebut. Tujuannya, agar tidak ada orang lain yang tanpa sengaja menjadi korban dari perangkap mereka.

Ketika seseorang berburu sendirian dan mendapatkan binatang yang terlalu besar untuk dipikul pulang seorang diri, ia biasanya akan kembali ke desa untuk memberi tahu rekan-rekannya dan balik ke hutan keesokan harinya. Agar tidak rusak, binatang buruan tersebut akan ditenggelamkan di dalam arus sungai. Hari berikutnya ia baru diangkat, dipotong, dan dibersihkan di tempat, baru kemudian dibawa

<sup>7</sup> “Cerita suci” dalam artian mitos yang diyakini kebenarannya tersebut tidak boleh diceritakan secara sembarangan, oleh sembarang orang, dan kepada sembarang orang.

pulang ke desa. Cara yang lain, daging binatang itu diiris-iris kecil-kecil untuk kemudian diasapi hingga kering. Setelah kering, bobotnya akan berkurang drastis sehingga lebih mudah dibawa. Atau bisa juga dibawa secara berangsur, mengingat daging asap yang sudah kering cukup tahan lama untuk ditinggalkan di dalam hutan dan disimpan di pohon atau tempat lain selama beberapa hari.

Ada satu larangan (pemali) yang diyakini dan dijalankan oleh orang-orang Huaulu ketika berburu. Seseorang yang menangkap atau membunuh seekor binatang buruan besar tidak diperbolehkan memakan binatang tersebut. Jika ia sampai ikut menikmati hasil buruannya sendiri, mereka percaya selanjutnya ia takkan pernah lagi mendapatkan hasil ketika berburu. Oleh karena itu, jika seseorang mendapatkan buruan, keluarga dan rekan-rekan yang membantunya lah yang akan menikmati hasilnya. Suatu kali ia akan mendapat giliran menikmati daging binatang buruan jika rekannya yang menangkap binatang tersebut. Seorang Huaulu baru boleh menikmati hasil buruannya sendiri jika ia sudah cukup banyak membunuh jenis binatang itu. Berapa ekorkah yang dimaksud dengan “cukup banyak” itu? Jumlah tepatnya tidak pasti, tetapi Kamara (wawancara, 3 Juni 2015) menyebut angka seratus lebih. Akan tetapi pemali ini hanya berlaku untuk binatang-binatang buruan besar (*peni*), yakni rusa, kasuari, atau babi. Untuk binatang-binatang lain seperti ikan dan kuskus, seseorang diperbolehkan ikut menikmati hasil buruannya sendiri.

Salah satu implikasi dari adanya pemali di atas adalah menguatnya kolektivisme masyarakat Huaulu, terutama dalam memenuhi kebutuhan dasar mereka. Hal ini dapat dipahami karena seseorang “dipaksa” bergantung kepada orang lain, mengingat ia tidak dapat memakan hasil buruan yang ditangkapnya sendiri. Di sisi lain, ia tetap “didorong” untuk terus berburu dan memberikan makanan kepada orang lain. Pertama, karena ketika lapar ia sendiri akan membutuhkan pemberian orang. Kedua, ia harus terus berburu sebelum akhirnya sudah “cukup banyak” membunuh binatang besar dan bisa menyantap tangkapannya sendiri dengan aman.



Kegiatan berburu menjadi amat penting dan mutlak diperlukan di Huaulu, salah satunya juga karena masyarakat ini memiliki rupa-rupa pemali yang secara langsung maupun tidak langsung “memaksa” mereka untuk melakukan kegiatan tersebut. Salah satu pemali yang patut disebut di sini ialah pemali memakan binatang peliharaan. Orang-orang Huaulu dilarang keras memakan binatang yang telah makan sisa makanan mereka. Atas dasar inilah, binatang apa pun yang telah mereka pelihara dan makan dari hasil sisa makanan mereka tidak boleh dikonsumsi. Bahkan, jika binatang itu dari jenis rusa, babi, atau kasuari yang merupakan buruan utama mereka. Konsekuensinya, orang Huaulu tidak dapat melakukan budi daya unggas atau binatang ternak untuk memenuhi kebutuhan konsumsi mereka. Lantas berburu nyaris menjadi satu-satunya akses mereka untuk mendapatkan protein dari daging merah. Akan tetapi, saat ini pemali makanan seperti ini sebagiannya bisa dikatakan telah “melonggar”.

Dengan alasan yang telah disebutkan—orang Huaulu tidak memakan binatang yang makan dari sisa makanan mereka—pada dasarnya ayam termasuk jenis binatang yang tidak boleh dimakan oleh orang-orang Huaulu. Di Huaulu sendiri jumlah ayam sangat banyak. Mereka dibiarkan berkeliaran di dalam desa, terutama di kolong-kolong rumah. Biasanya ayam-ayam ini akan ditandai dengan cincin dari bambu yang dipasangkan di kaki mereka, tapi tak pernah dikandangi. Bersaing dengan anjing dan sesamanya, ayam-ayam kerap berkumpul di kolong rumah untuk berebut sisa makanan yang dibuang melalui sela-sela lantai rumah panggung. Meski secara teknis, ayam-ayam dibiarkan “liar”, mereka memperoleh makanan dari sisa-sisa makanan orang-orang. Bahkan lebih dari itu, ayam-ayam ini membentuk masyarakat tersendiri di dalam Desa Huaulu (Valeri, 2000, 213). Pada akhirnya, bukan hanya daging, tetapi telurnya pun tidak boleh dimakan oleh orang-orang Huaulu.

Walaupun demikian, orang-orang Huaulu dewasa ini cenderung sudah meninggalkan pemali makan ayam tersebut. Mereka masih memiliki pengetahuan mengenai pemali ini, tetapi karena alasan pragmatis, mereka merasa tidak masuk akal lagi untuk menjalankannya. Latunusa

(wawancara, 11 Juli 2015) mengekspresikannya dengan mengatakan, “Kalau sekarang apa-apa masih dilarang, kita mau makan apa?”.

Kendati pemali terkait makanan ini telah melonggar, selama menelusur dan mengumpulkan data, saya tidak mendapati pelanggaran pemali lain selain ayam, kecuali pada kasus Kamara. Sementara burung maleo masih menjadi pemali bagi orang-orang Huaulu pada umumnya, Kamara mengaku sudah meninggalkan pemali tersebut dan tidak berkeberatan untuk menyantap daging maleo (Kamara, wawancara, Juli 2015). Penjelasan lebih mendalam dan komprehensif mengenai pemali di Huaulu dapat ditemukan dalam salah satu karya Valeri, *The Forest of Taboos*. Kajian mengenai hal tersebut berada di luar fokus bahasan buku ini. Oleh karenanya, tema ini saya bahas sebatas relevansinya dengan apa yang tengah saya diskusikan. Dalam hal ini, kita telah melihat bahwa kepercayaan setempat yang tersimpulkan dalam pemali-pemali tersebut memiliki andil dan pengaruh yang cukup signifikan dalam cara orang-orang Huaulu mengambil manfaat dari alam di sekitarnya untuk kebutuhan kelangsungan hidup mereka. Dengan kata lain, ada alasan-alasan pragmatis di balik kepercayaan ini yang turut andil mengubah secara konseptual kekayaan alam tertentu menjadi “sumber daya”. Sebagai ikutannya, kompetensi-kompetensi tertentu juga dibutuhkan oleh masyarakat Huaulu untuk dapat mengambil manfaat dari sumber daya ini. Hal inilah yang terlihat dari uraian ringkas yang telah saya jabarkan terkait dengan “teknologi” yang berkembang di dalam masyarakat Huaulu.

#### **D. Tutam dan Silifam**

Dalam sebuah esainya yang termasyhur, “The Culinary Triangle” (2013), Levi-Strauss merumuskan sebuah skema triadik yang dapat menuntun kita untuk menganalisis aktivitas memasak atau mengolah makanan yang dilakukan oleh manusia. Skema tersebut terdiri atas tiga kategori konseptual: mentah (*raw*), matang (*cooked*), dan busuk (*rotten*). Secara sederhana, dapat dijelaskan perubahan dari mentah ke matang merupakan perubahan yang sifatnya “kultural”, sementara

perubahan dari mentah ke busuk sifatnya “natural”. Yang membedakan keduanya ialah persoalan “elaborasi”—perubahan dari mentah ke matang disengaja oleh manusia, sementara dari mentah ke busuk terjadi dengan sendirinya akibat proses alamiah (Levi-Strauss, 2013, 41). Pencirian mendasar atas perubahan dari mentah ke matang dan dari mentah ke busuk ini tentu saja pencirian yang menyederhanakan. Kendati demikian, konseptualisasi ini cukup membantu sebagai pijakan untuk melakukan analisis struktural atas salah satu hal yang paling intim dengan manusia—makan dan makanan.

Sejauh ini, apa yang sudah diuraikan di dalam bab ini berupa penjelasan deskriptif mengenai situasi ekologis yang melingkupi orang-orang Huaulu dan cara mereka memanfaatkan situasi itu untuk memenuhi kebutuhan hidup dan melangsungkan keberadaannya. Pada bagian ini, saya akan mencoba menilik kembali deskripsi tersebut dengan merangkainya menggunakan segitiga makanan Levi-Strauss yang sudah saya sebutkan. Untuk keperluan ini, pertama-tama saya akan mencoba mengategorikan beragam kompetensi yang sudah saya deskripsikan sebelumnya berdasarkan kerangka klasifikasi heuristik yang saya ambil dari khazanah Huaulu sendiri. Perangkat heuristik yang saya maksud dapat kita telusuri dari sebuah mitos yang terdapat di Huaulu.

Masyarakat Huaulu cenderung memersepsikan orang-orang Buton sebagai “saudara perempuan” mereka. Hal ini didasarkan pada sebuah mitos yang menyebutkan bahwa dahulu kala Huaulu dan Buton—atau personifikasi keduanya—pernah bertemu. Ketika berpisah—keduanya keluar dari sebuah rumah—Huaulu keluar melalui pintu depan dengan membawa parang (*tutam*), sementara Buton keluar dari pintu belakang dengan membawa pisau (*silifam*) (Kamara, wawancara, 17 Juni 2015). Di dalam mitos ini terlihat bahwa dalam logika kultural, Huaulu bagian depan rumah (beranda) dan parang memiliki asosiasi dengan “laki-laki”, sementara bagian belakang rumah (dapur) dan pisau berasosiasi dengan “perempuan”. Tentu saja laki-laki dan perempuan yang dimaksud adalah laki-laki dan perempuan sebagai konsep gender,

bukan jenis kelamin (Kamara, wawancara, 17 Juni 2015).<sup>8</sup> Simbolisasi parang dan pisau inilah yang akan saya gunakan untuk meninjau kembali deskripsi pada bagian-bagian sebelumnya melalui sebuah analisis yang dikerangkai skema triadik Levi-Strauss.

Ke mana pun seorang laki-laki Huaulu pergi, hampir selalu akan kita dapati sebilah parang ada bersamanya—biasanya disampirkan di pinggang kanan dengan sebuah sarung yang talinya menyilangi badan dan menggantung di pundak kiri, atau sebaliknya. Parang di Huaulu bukan hanya berasosiasi dengan laki-laki, tetapi memang menjadi benda yang sifatnya amat intim dan personal bagi pemiliknya. Hal ini terlihat, misalnya, ketika seorang laki-laki Huaulu meninggal dunia. Ketika ia hendak dikuburkan, tetangga-tetangganya biasanya akan memberinya berbagai macam barang atau peranti yang biasa digunakan dalam kehidupan sehari-hari—piring, gelas, kain, dan sebagainya. Barang-barang tersebut akan dikuburkan bersama si mati. Namun, berbeda dari semua benda lain, si mati hanya boleh membawa parang (*tutam*) miliknya sendiri, dan bukan pemberian orang.

Parang selalu mereka bawa ketika beraktivitas di luar desa, terutama ketika berburu atau berkebun. Berburu biasa dilakukan di hutan liar (*mui*), sementara berkebun dilakukan di penggalan hutan yang telah ditebangi pohon-pohonnya dan dibersihkan dengan cara dibakar (*lawam*). Dalam kategori tempat yang lebih luas, *mui* dan *lawam* merupakan bagian dari *kaitahu*. Istilah terakhir ini biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai hutan. Akan tetapi, jika kita cermati, *kaitahu* sebenarnya sebuah konsep ruang yang merujuk pada *area*, yakni suatu area yang berada di luar tempat tinggal manusia (desa atau *niniani*). Dengan demikian, parang erat kaitannya dengan *kaitahu*.

<sup>8</sup> Dalam sebuah perbincangan dengan Kamara, seorang rekan sesama anggota tim peneliti yang turut hadir menanyakan kepada beliau, “Maksudnya Buton saudara perempuan Huaulu, itu apa, Pak? Apakah orang Buton yang bertemu dengan Huaulu itu perempuan? *Jenis kelaminnya* perempuan?”

Kamara menjawab, “Apakah jenis kelaminnya laki-laki apa perempuan, kita enggak tahu, ya. Tapi waktu berpisah, Buton pergi lewat pintu belakang dengan membawa pisau.”

Petikan percakapan ini setidaknya menunjukkan bahwa Kamara memiliki konsepsi yang membedakan secara jelas gender dan jenis kelamin.

Berbeda dari parang, pisau biasa didapati dan dipergunakan di dapur. Aktivitas yang melibatkan pisau adalah aktivitas memasak. Gender yang berasosiasi dengannya adalah perempuan. Dapur, sebagai bagian dari rumah dan tempat aktivitas memasak biasanya dilakukan, terdapat di *niniani*. Dengan demikian, pisau erat kaitannya dengan *niniani*. Valeri (2001b, 96) menjelaskan bahwa *kaitahu* memiliki asosiasi dengan perempuan atau yang feminin—tidak teratur, antah-berantah, disorder—sementara *niniani* berasosiasi dengan laki-laki atau yang maskulin—teratur, tatanan, order. Menariknya, aktivitas yang berkaitan erat dengan penggunaan parang justru terjadi di *kaitahu* dan dilakukan oleh laki-laki, sedangkan aktivitas yang berkaitan dengan penggunaan pisau justru terjadi di *niniani* dan dilakukan oleh perempuan. Dengan kata lain, pada titik ini tampaknya terjadi disosiasi antara parang dan *niniani* serta antara pisau dan *kaitahu*.

Dalam menghadapi problem disosiasi di atas, solusi yang ditawarkan Valeri dimulai dengan menyatakan bahwa pemilahan antara pusat yang laki-laki—*niniani*—dengan periferi yang perempuan—*kaitahu*—sebenarnya tidaklah statis atau absolut (Valeri, 2001b, 97). Hal ini dapat kita lihat pada proses pengambilan manfaat (*appropriation*) dari alam yang dilakukan oleh orang-orang Huauulu. Proses tersebut diawali oleh laki-laki di dalam *kaitahu*, yakni berburu dan membunuh binatang buruan, mengubahnya menjadi daging. Dilanjutkan oleh perempuan di dalam dapur dengan memasak daging dan mengubahnya menjadi makanan. Akhir dari proses ini, yakni makan, juga bersifat maskulin karena di Huauulu laki-laki makan terlebih dahulu, baru setelah mereka selesai, perempuan makan. Berdasarkan proses pengambilan manfaat ini, Valeri lantas menyimpulkan bahwa mobilitas laki-laki yang bolak-balik *niniani-kaitahu* merepresentasikan dua ruang maskulin yang diantarai oleh ruang perempuan, yakni dapur, yang menurut letaknya memang terdapat di antara bagian dalam *niniani* dengan *kaitahu* yang mengelilingi *niniani*, mengingat semua rumah Huauulu senantiasa menghadap halaman besar sekaligus membelakangi *kaitahu*.

Solusi di atas cukup membingungkan. Pada awalnya Valeri (2001b, 96) menegaskan bahwa kesatuan antara bagian depan semua

rumah (beranda) dan halaman besar membentuk bagian dalam *niniani* yang merupakan ruang laki-laki atau maskulin, sementara kesatuan antara bagian belakang semua rumah (dapur) dan hutan di sekeliling desa membentuk bagian luar yang merupakan ruang perempuan atau feminin (*kaitahu*). Namun kemudian, setelah melihat bahwa aktivitas berburu yang dilakukan oleh laki-laki terjadi di *kaitahu*, sementara aktivitas memasak yang dilakukan oleh perempuan terjadi di dapur, ia mengubah skema tersebut dan mengatakan bahwa dapur mengantarai dua ruang laki-laki (Valeri, 2001b, 98). Kendati tidak secara lugas ia menyatakannya, kesimpulan ini mengimplikasikan bahwa pada akhirnya *kaitahu* pun ruang laki-laki, setidaknya selama aktivitas berburu dilakukan.

Solusi yang membingungkan ini sebenarnya berakar pada kerangka analitis yang digunakan oleh Valeri dalam menginterpretasikan aktivitas berburu yang dilakukan oleh laki-laki di *kaitahu*. Jika dicermati, ia memahami aktivitas manusia—entah berburu atau memasak—sebagai *penanda* yang *merepresentasikan* ruang di mana aktivitas tersebut berlangsung. Dengan kata lain, asumsi di balik argumentasinya mengatakan bahwa aktivitas maskulin *merepresentasikan* ruang maskulin, sementara aktivitas feminin *merepresentasikan* ruang feminin. Hal ini sama sekali berbeda dengan mengatakan bahwa suatu aktivitas maskulin *terjadi di* sebuah ruang maskulin, suatu aktivitas feminin *terjadi di* sebuah ruang feminin. Jika kita melupakan sejenak relasi representasional antara suatu aktivitas dengan ruang di mana aktivitas itu terjadi, akan lebih mungkin bagi kita untuk mengatakan bahwa ada kalanya suatu aktivitas maskulin terjadi di ruang feminin dan suatu aktivitas feminin terjadi di ruang maskulin. Sikap nalar yang terakhir inilah yang saya sarankan guna mencari solusi atas problem disosiasi yang sudah saya sebutkan. Alih-alih memahami aktivitas sebagai sebuah representasi, kita justru perlu mendudukkannya sebagai sebuah *kompetensi*. Dalam hal ini, yang pertama-tama mesti kita cari tahu adalah *apakah yang dilakukan* laki-laki dengan parangnya di hutan, dan *apakah yang dilakukan* perempuan dengan pisaunya di dapur?

Ketika berburu atau mengayau,<sup>9</sup> dapat dikatakan bahwa aktivitas yang dilakukan oleh laki-laki Huaulu adalah “mengambil”. Dengan berburu, mereka mengambil daging dari binatang liar, dengan mengayau mereka mengambil kepala. Adapun aktivitas yang dilakukan oleh perempuan ketika memasak dapat dicirikan sebagai “mengubah”. Mereka mengubah daging yang telah dibawa pulang dari hutan menjadi lauk atau makanan. Jika kita meminjam konsepsi Levi-Strauss di dalam segitiga makanannya, dapat kita katakan bahwa yang dilakukan laki-laki sekadar menyiapkan bahan mentah, sementara yang dilakukan perempuan mengubah bahan mentah tersebut menjadi matang. Aktivitas yang kedua mengubah suatu objek dari objek natural menjadi objek kultural. Dalam hal ini, aktivitas memasak itu sendiri sebenarnya bukan bagian dari yang natural maupun kultural, melainkan mengantarai keduanya (Levi-Strauss, 2013, 46). Adapun aktivitas yang pertama tidak mengakibatkan perubahan semacam itu. Ia hanya “memutus” atau “mencerabut” suatu objek dari tempat asalnya. Binatang yang diburu dan dibunuh, diputus dari hutan yang menjadi habitatnya. Demikian halnya dengan kepala yang diambil dalam perburuan kepala. Dalam satu pengertian, korbannya bukan hanya dibunuh, tetapi juga diputus dari dunia sosialnya—kini ia sekadar kepala, dan bukan seorang pribadi. Dalam pengertian yang lain, kepala itu justru diputus dari dunia natural, mengingat kepala ini diambil dari seorang korban yang tengah berada di dalam hutan, bukan di dalam desa—korban pengambilan kepala adalah bagian dari *kaitahu*, bukan *niniani*.

Pada titik ini kita melihat argumentasi Valeri cukup tepat, ketika ia mengatakan bahwa apa yang dilakukan laki-laki (dengan parangnya) merupakan tahap pertama dalam proses pengambilan manfaat dari alam. Namun, yang luput dari argumentasinya adalah kenyataan bahwa tahapan ini justru harus dilakukan oleh seseorang *di ruang perempuan (kaitahu)* dengan *kompetensinya sebagai laki-laki*. Secara logis, tahapan pertama pemanfaatan harus dilakukan di alam, dan

<sup>9</sup> Mengayau maksudnya “mengambil kepala” (*matakana akaniem*). Dahulu, orang-orang Huaulu biasa membunuh orang untuk diambil kepalanya. Kepala tersebut dibutuhkan dalam ritual-ritual tertentu, salah satunya ritual inisiasi.

dengan demikian, berarti di ruang feminin. Tahapan ini juga harus memutuskan suatu objek dari alam liar yang merupakan dunia asalnya tanpa mengubah secara substansial objek tersebut karena ketika perubahan substansial berlangsung, berarti proses pemanfaatan sudah memasuki tahapan berikutnya. Dengan jalan pikiran inilah, kita dapat memahami bagaimana aktivitas laki-laki (berburu, membuka kebun, mengambil kepala) dapat terjadi di ruang perempuan (*kaitahu*) tanpa mengimplikasikan bahwa ruang tersebut harus dikonseptualisasikan ulang sebagai ruang laki-laki.



Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Bab IV

# Cetak Biru *Niniani*: Dari Kaos Menuju Kosmos

*“mu.tu.lam*

longsoran tanah, dari *mutulam kefi*, yakni tanah (bergerak) longsor

Menurut cerita orang-orang tua dulu, lokasi desa Huaulu sekarang ini memang bekas longsoran tanah, sedangkan desa sebelumnya dinamakan Sekenima Oton karena letaknya di lereng kaki gunung (*hotoni* berarti “di atas”).

(Catatan lapangan, 9 Juni 2015)

### A. Desa-Hutan

Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, dari beberapa desa atau permukiman yang menjadi tempat menetap orang-orang Huaulu, hanya satu yang dapat dianggap sebagai *niniani*, yakni desa “sejati” menurut kriteria Huaulu. Saat ini, hanya desa di Mutulam yang memenuhi

Buku ini tidak diperjualbelikan.

kriteria tersebut karena di sanalah rumah besar dan barang-barang pemali berada. Berdasarkan penalaran terhadap beberapa keterangan dan cerita orang-orang tua, pembangunan sebuah desa baru tampaknya bisa terjadi mengikuti dua skenario. Dalam skenario pertama, sebuah desa baru bermula dari persinggahan orang-orang di suatu tempat di dalam hutan, umumnya untuk keperluan berburu atau berkebun. Perlahan-lahan, tempat tersebut didatangi oleh makin banyak orang, kemudian disepakati sebagai lokasi bagi desa baru Huaulu. Dalam skenario kedua, sebab-sebab tertentu, khususnya kematian yang tak wajar, memaksa orang-orang Huaulu untuk memindahkan desa mereka. Mereka pun kemudian memilih sepetak tanah baru di dalam petuanannya dan membangun rumah-rumah hingga terbentuk sebuah desa.

Dalam beberapa kali wawancara mendalam, para informan cenderung menegaskan bahwa tidak ada aturan khusus mengenai pembagian posisi rumah-rumah di Huaulu. Tidak ada aturan bahwa marga tertentu harus berada di sisi tertentu dari desa, sementara marga lain berada di sisi yang lain. Siapa yang mendapat tempat di mana untuk membangun rumahnya, semua ini didasarkan pada kesepakatan belaka. Pengamatan langsung terhadap posisi rumah-rumah yang ada di Mutulam saat ini memperlihatkan sebuah pola yang mengonfirmasi keterangan ini. Keluarga-keluarga Huaulu tinggal secara membaur, tidak terkelompokkan berdasarkan marga masing-masing. Hanya saja, orang-orang tua biasanya tinggal di bagian tengah desa, dekat dengan rumah besar (*luma potoam*) yang berada di tengah-tengah. Para pasangan yang lebih muda, yang hendak membangun rumah mereka sendiri (neolokal), umumnya mengambil bidang lahan yang masih tersisa, biasanya lebih jauh dari rumah besar, entah ke arah laut atau ke arah gunung.

Selain itu, rumah-rumah pemali (*luma maquwoliem*) umumnya berada di dekat rumah besar, di sisi selatan. Sisi ini dianggap sebagai sisi yang lebih sakral atau suci (pemali) karena mengarah ke gunung (Wattimena, 2015, 160). Meskipun demikian, pada saat saya melakukan penelusuran, kenyataannya terdapat dua rumah pemali yang terletak di ujung utara desa, yakni rumah pemali Saiyaraman dan

Latunohu—boleh jadi karena saat ini memang di kedua rumah ini saja keluarga Saiyaraman dan Latunohu tinggal sehingga mereka tidak punya pilihan selain menyimpan barang pemali marganya di sana.

Jika dicermati, rumah besar sebagai pusat desa ternyata tidak harus didirikan paling awal dalam pembangunan sebuah desa Huaulu. Yang mula-mula dibangun adalah rumah tinggal, baru kemudian rumah pemali<sup>10</sup> dan rumah besar. Rumah besar bisa saja dibangun belakangan, seperti yang terjadi di Mutulam saat ini. Namun, pembangunan rumah besar sangat krusial untuk mentransformasi sebuah desa menjadi *niniani*. Hanya ketika rumah besar sudah terbangun, desa Huaulu dapat dianggap telah memenuhi kriteria sebagai sebuah *niniani*. Tidak cukup hanya dengan pembangunan fisik, ritual inisiasi (*cidako*) dan *kahua* harus diselenggarakan terlebih dahulu untuk menyempurnakan status bangunan tersebut sebagai rumah besar.<sup>11</sup> Pada titik ini, dapat kita tarik sebuah pemahaman bahwa keberadaan rumah pemali dan terbangunnya rumah besar bukanlah yang mengawali lahirnya desa Huaulu, melainkan keduanya mentransendenkan desa tersebut—“mengangkatnya” dari sekadar desa ke status yang lebih tinggi dan sakral, yakni *niniani*.

*Niniani* Huaulu dikelilingi oleh hutan dataran rendah yang rapat dan lebat. Sebagai permukiman bagi sebuah komunitas berukuran kecil dan dikelilingi rimba raya, *niniani* bagaikan kantung sekaligus suaka, tempat orang-orang Huaulu bisa tinggal dan menetap dengan rasa aman. Menemui situasi yang demikian, dengan mudah dapat kita

<sup>10</sup> Perlu diperhatikan bahwa rumah pemali pada dasarnya adalah rumah tinggal yang kemudian difungsikan untuk menyimpan barang pemali suatu marga sesuai dengan kesepakatan marga yang bersangkutan.

<sup>11</sup> Salah satu kasus menarik terkait rumah besar adalah kisah *Numakeni* (*Lumakeni*), rumah besar Huaulu antara tahun 2010–2014, sebelum Manusela. Numakeni pada mulanya merupakan rumah tinggal biasa dari sebuah keluarga bermarga Ipatapale. Pada tahun 2009, ketika Pak Raja saat ini baru diangkat sebagai *kamara*, rumah besar *Salamahu* (rumah besar pertama di Mutulam, sejak kepindahan Huaulu dari Sekenima Oton di pertengahan 1990-an) belum lama dibongkar dan belum ada penggantinya. Oleh karena kebutuhan mendesak untuk segera melantik *kamara* baru, rumah Ipatapale tersebut dijadikan rumah besar dengan menggelar *cidako* dan *kahua* di sana (Kamara, wawancara, 3 Juli 2015).

temukan dualitas antara desa (*niniani*) dan hutan (*kaitahu*), sebagaimana yang didapati oleh Turner (1969) pada masyarakat Ndembu di Afrika Tengah. Desa menjadi tempat bagi manusia, bagi tatanan atau order, bagi yang kultural; sementara hutan tempatnya binatang, makhluk-makhluk liar, makhluk-makhluk halus, tempat bagi ketidakteraturan, ketiadaan tatanan, atau disorder. Untuk mempermudah pencirian dualitas ini, agaknya cukup masuk akal untuk menyejajarkan desa dengan kosmos (*cosmos*) dan hutan dengan kaos (*chaos*). Terlebih karena desa merupakan representasi dari kosmos itu sendiri (Valeri, 2001b, 95). Dualitas inilah yang akan kita diskusikan di dalam bagian ini.

Sebagai masyarakat yang senantiasa berpindah-pindah, membangun desa baru dari satu tempat ke tempat lain setelah bermukim 3–5 dasawarsa, orang-orang Huaulu telah menyaksikan cara alam mengeklaim kembali tanah-tanah yang dulunya pernah mereka diami. Mereka menyaksikan desa-desa dari masa lalu telah kembali menjadi belukar—di pohonan itu dulu pernah ada *niniani*; di rumpunan bambu itu juga; juga di antara pohon-pohon kelapa di kejauhan sana; tepat di pohon durian tua itu pernah pula berdiri *luma poto*; demikian seterusnya. Titik-titik tertentu di dalam hutan masih menyimpan ingatan kolektif akan desa-desa Huaulu pada masa lalu. Namun, kini ingatan yang terangkum dalam nama-nama sebaran tempat di kisaran gunung itu tumpang tindih dengan rimba. Salatihatam, Sekenima Oton, hanyalah contoh dari desa-desa masa lalu yang telah kembali satu dengan hutan dan gunung.

Di Huaulu, manusia membuka hutan, membersihkan lahan, menaklukkan sepetak rimba, membangun desa sebagai suaka mereka. Namun, desa itu pun suatu saat akan ditelan kembali oleh akar-akar dan dedaunan. Selamanya seperti ada upaya saling klaim atas ruang hidup dan ruang tinggal antara alam dan manusia. Terkait hal ini, ada satu informasi yang tanpa sengaja saya dapati dari keterangan Kamara. Pada malam hari, tanggal 28 Juli 2015, enam orang pendaki Gunung Binaiya singgah di rumah Kamara yang saya tempati selama mengumpulkan data lapangan di Huaulu. Keenam pendaki dari Jakarta

dan Masohi ini naik dari Piliyana di Seram Selatan, dan setelah enam hari perjalanan mereka tiba di Huaulu.

Di tengah percakapan dan *ngopi-ngopi* itu, salah seorang dari mereka mengomentari betapa berbedanya Desa Huaulu dari desa-desa lain di gunung, seperti Serumena, Roho, dan Kanike. Yang ia maksudkan adalah semua desa gunung itu tampak asri dan hijau lantaran rumput jepang menumbuhi jalanan dan pekarangan rumah mereka layaknya karpet tebal. Berbeda jauh dengan Huaulu yang memiliki halaman besar tanpa rumput dan tetanaman. Di antara dua lajur rumah di desa Huaulu, hanya ada tanah merah yang lapang; berdebu di hari panas, becek di hari hujan. Kepada Kamara ia lantas melontarkan pertanyaan,

“Kenapa rumput enggak dibiarkan tumbuh saja di Huaulu, Pak?”

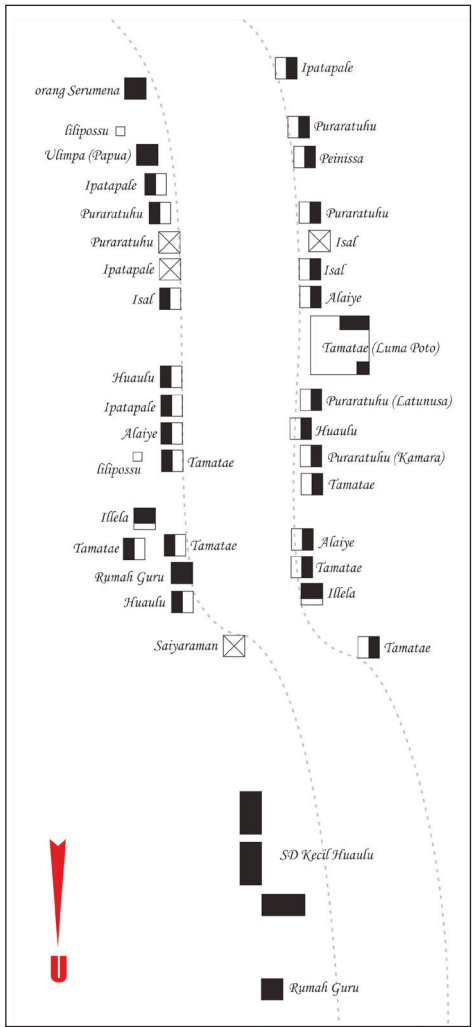
“Itu pemali,” jawab Kamara, “buat orang Huaulu, kalau sampai rumput-rumput tumbuh seperti di Kanike sana, itu pemali.” Rumput dan tanaman tak boleh menumbuhi halaman besar. “Karena kalau sampai tumbuh rumput seperti itu, itu seperti desa ini sudah tidak ditinggali orang hidup saja,” Kamara menjelaskan.

Tumbuh bebasnya rerumputan seolah menandai matinya sebuah desa. Menandai kembalinya desa ke perut hutan, menandai penaklukan alam atas dunia manusia, menandai berakhirnya tatanan.

Seperti yang terlihat pada pola permukiman di Gambar 4.1, sekilas pola keruangan *niniani* menunjukkan pengorganisasian ruang yang sifatnya polaristik—dua lajur rumah, semuanya menghadap ke halaman besar, membentuk dua garis yang berhadap-hadapan dan saling bertentangan. Namun, jika dicermati lebih lanjut, sebagaimana yang diuraikan oleh Valeri (2001b, 95–96), pengorganisasian ruang ini sebenarnya tidak didasarkan pada pengutuban. Justru, pengorganisasian ruang ini membentuk sebuah pola yang konsentris (Gambar 4.2).

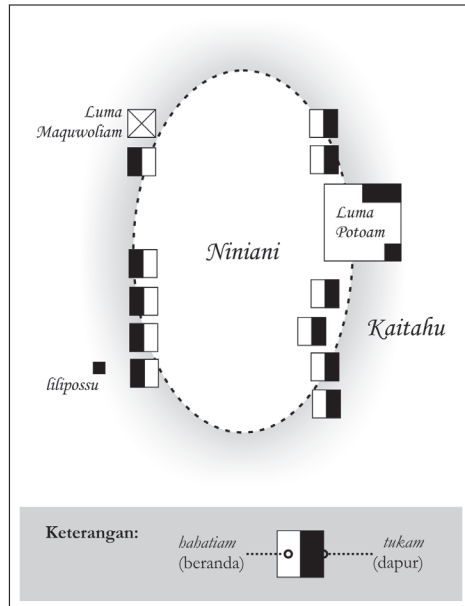
Bagian beranda semua rumah (*habatiam*) Huaulu menghadap ke halaman besar. Bersama-sama dengan halaman itu sendiri, ruang ini membentuk “bagian dalam” yang menjadi pusat kosmos Huaulu sekaligus merupakan ruang yang dicirikan sebagai ruang “laki-laki”. Adapun bagian dapur semua rumah membelakangi halaman besar;

bersama-sama dengan hutan yang ada di sisi luarnya, ruang ini membentuk “bagian luar” yang merupakan antah-berantah sekaligus ruang “perempuan”.



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 4.1** Pola Permukiman *Niniani* di Mutulam



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 4.2** Pola Permukiman Huauulu yang Konsentris

Pembagian antara “luar” dan “dalam” ini juga terekspresikan pada penggunaan kata bantu *roe* dan *ria* dalam bahasa Huauulu. Kedua kata tersebut menunjukkan arah. Jika dikaitkan dengan arah mata angin, *roe* menunjuk arah timur, sementara *ria* arah barat.<sup>12</sup> Namun, *roe* juga digunakan untuk menunjuk arah ‘ke dapur’ (*amroe tukam*). Tak peduli

<sup>12</sup> Untuk menunjuk arah, bahasa Huauulu memiliki dua kata lain selain *roe* dan *ria*, yakni *lau* dan *rai*. *Lau* menunjuk ke arah laut dan biasanya diidentikkan dengan arah utara, sementara *rai* menunjuk ke arah darat atau gunung dan biasanya diidentikkan dengan arah selatan. Walaupun demikian, identifikasi keempat kata bantu dengan empat penjurur mata angin ini sebenarnya hanyalah hasil adaptasi dari bahasa Melayu (Valeri, 2001c, 318). Di dalam buku ini nantinya, akan kita diskusikan betapa makna yang terkandung dalam *lau*, *roe*, *rai*, dan *ria* tidaklah kongruen dengan utara, timur, selatan, dan barat. Terkait dengan hal ini, untuk memberikan nama yang lebih persis bagi keempat penjurur mata angin, Huauulu akhirnya menyerap nama-nama dari bahasa Melayu menjadi *utara* (utara), *timule* (timur), *salatani* (selatan), dan *falate* (barat).



apakah bagian dapur dari suatu rumah berada di sebelah barat beranda atau di sebelah timurnya, arah ke dapur selalu ditunjukkan dengan kata *roe*. Kata *roe* digunakan pula untuk menunjuk arah ‘ke hutan’ (*amroe kaitahu*), entah hutan itu ada di sebelah barat desa, di sebelah utaranya, timurnya, ataukah selatannya. Dengan mencermati tata ruang *niniani* beserta orientasi rumah-rumahnya, Valeri (2001b, 96) menyimpulkan dalam konteks tata ruang ini, lebih masuk akal untuk mengartikan *roe* bukan sebagai ‘timur’, melainkan sebagai ‘luar’ (*outside; exterior*).

Adapun kata *ria* ada kalanya digunakan untuk menunjuk ‘dalam’. Misalnya, pada kata bentukan *riahali* yang berarti ‘di dalam’ (misalnya pada frasa *riahali lumam*, ‘di dalam rumah’), ‘hati’, atau ‘perasaan’. Di Huauulu, selama di lapangan, saya tidak mendapati kata bantu *ria* digunakan untuk menunjuk arah “ke beranda” atau “ke halaman besar”. Valeri sendiri mengaitkan kesatuan beranda-beranda dan halaman besar dengan kata *ria* memang secara tidak langsung. *Roe* merujuk ke arah dapur dan hutan, maka sudah sewajarnya *ria*—sebagai lawan dari *roe*—merujuk ke arah beranda dan halaman besar.

Penafsiran Valeri atas kata *roe* sebagai ‘luar’ dan *ria* sebagai ‘dalam’ banyak membantu kita untuk melihat kosmologi konsentris Huauulu yang tersembunyi di balik pola permukiman mereka yang sekilas lebih menyerupai segi empat dengan dua kutub bertentangan. Informasi yang saya kumpulkan selama melakukan pengamatan langsung di Huauulu juga mengonfirmasi tafsiran ini. Namun, kita pun sebenarnya dapat menarik konotasi di balik *roe* dan *ria* itu lebih jauh. Dalam kaitannya dengan pembagian ruang pada rumah Huauulu, *roe* yang identik dengan dapur (*tukam*) juga dapat diidentikkan dengan arah ‘belakang’ (*kalu*). Alasannya sederhana: dapur selalu berada di bagian belakang rumah, sementara bagian depannya berupa beranda (*bahatiam*). Jika orientasi ini kita tarik ke konteks yang lebih besar di aras desa, hutan pun berada di “belakang” sementara desa berada di arah sebaliknya, yakni “depan”.

Menafsirkan *ria* dan *roe* dalam kaitannya dengan desa dan hutan menjadi “depan” dan “belakang” berarti memberikan semacam vektor di dalam pengorganisasian ruang ini. Bagian “belakang” menunjuk asal, yakni posisi atau lokasi yang kita tinggalkan saat melakukan gerak. Adapun “depan” menunjuk lokasi atau posisi yang kita tuju.

Identifikasi semacam ini bukannya tak punya alasan dalam tutur kata Huaulu sehari-hari. Ada satu kata lain dalam bahasa Huaulu yang juga menunjuk arah yang sama dengan *roe*, yakni *pale*. Kedua-duanya dapat berarti timur, meski *pale* juga digunakan untuk menunjuk ‘bawah’. Untuk konteks-konteks tertentu, kedua kata ini agaknya memiliki konotasi ‘belakang’ atau ‘asal’ seperti yang sudah saya sebutkan.<sup>13</sup> Sebagai contoh, ketika menunjukkan arah kota kecamatan Wahai dari Huaulu, Kamara mengatakan bahwa Wahai ada di sebelah utara atau *lau* (lebih tepatnya timur laut jika merujuk pada peta). Ketika suatu hari kami pergi ke Wahai untuk menunaikan suatu urusan, dalam perjalanan pulang ke Kilolima, Pak Kalimasa yang tengah duduk-duduk bersama beberapa orang Huaulu di halte Huaulu menegur kami dan bertanya,

“*Pai?*” (“*Dari mana?*”)

Kamara pun menjawab, “*Oipale Wahai.*”<sup>14</sup> (“*Dari Wahai.*”)

Dalam konteks penggunaan seperti ini, lebih masuk akal jika *oipale* tidak diartikan sebagai ‘dari (arah timur)’, melainkan ‘dari (arah yang sudah ditinggalkan, yakni belakang)’, karena sekali lagi, Kamara sendiri tahu bahwa Wahai sebenarnya ada di sebelah utara (*lau*) Huaulu.

Saya pikir perlu juga bagi kita untuk sejenak menilik kembali pengertian *roe* dan *ria* sebagai timur dan barat, yakni sebagai “arah terbitnya Matahari” dan “arah terbenamnya Matahari” (Valeri, 2001c, 321). Jika kita bandingkan dengan penataan ruang pada masyarakat

<sup>13</sup> Dalam konteks ‘bawah’, lawan arah dari *pale* adalah *hoto* yang berarti ‘atas’ (misalnya pada frasa *hoto aituhu* yang berarti ‘di atas pohon’). Menariknya, *hoto* juga berarti ‘ke’ (misalnya pada frasa *a taki hoto ninianiam* yang berarti ‘saya pergi ke desa Huaulu’). Permainan makna ini memperkuat konotasi *pale* sebagai penunjuk posisi asal.

<sup>14</sup> Sejauh yang saya amati, dalam tutur sehari-hari kerap kali tidak ada perbedaan yang cukup jelas untuk menunjukkan *ke*, *dari*, dan *di* dalam bahasa Huaulu. Namun, jika dicermati, kerap kali arah *ke* terekspresikan dalam imbuhan *am-* atau *na-*, *dari* dalam imbuhan *oi-*, sementara *di* dalam imbuhan *him-*. Misalnya, digunakan *amlau* untuk menyebut ‘ke arah laut’, *oilau* ‘dari arah laut’, dan *himlau* ‘di arah laut’.

Bali, di Bali arah terbitnya Matahari (timur) identik dengan “kelahiran”, sementara arah terbenamnya Matahari (barat) identik dengan “kematian”; oleh karenanya, timur dianggap lebih dikehendaki atau lebih menguntungkan (*auspicious*) daripada barat (Hobart, 1979, 59; Aranha, 1991, 38; Howe, 2005, 10). Di Huaulu sendiri, senja atau waktu terbenamnya Matahari juga menjadi waktu yang tidak baik. Pada waktu-waktu ini, mereka percaya, setan-setan yang ada di hutan biasanya menyusup ke desa. Juga pada waktu-waktu ini, “orang jahat” atau pemburu kepala (*timatem*) kerap kali mengincar korbannya (Valeri, 2000, 232–233).<sup>15</sup> Walaupun demikian, beberapa konotasi lain yang berasosiasi dengan kedua arah ini juga patut dipertimbangkan.

Arah barat, yang berasosiasi dengan waktu terbenamnya Matahari, tidak selalu dipersepsi sebagai arah yang tidak menguntungkan atau tidak dikehendaki. Misalnya saja, pada saat pohon yang hendak dijadikan tiang utama (*hili atokuam*) rumah besar ditebang. Orang yang ditugaskan untuk menebang pohon tersebut adalah calon penjaga rumah besar yang akan didirikan, dan ketika menebangnya, ia harus menebang pohon itu sedemikian rupa sehingga jatuh ke arah barat, tidak boleh ke arah lain. Dalam konteks ini, barat justru menjadi arah yang dikehendaki. Sebaliknya, dalam konteks tertentu timur malah berasosiasi dengan kematian.

Jika kita mengembalikan *timur* ke kata Huaulu-nya, yakni *roe*, ia identik dengan hutan, sedangkan hutan sendiri adalah tempatnya orang mati, setan, roh gentayangan, dan makhluk-makhluk berbahaya lainnya. Di Huaulu, jenazah orang yang meninggal dunia tidak boleh dibawa melewati halaman besar. Oleh karena itu, jika orang tersebut meninggal di salah satu rumah yang ada di sebelah kanan halaman

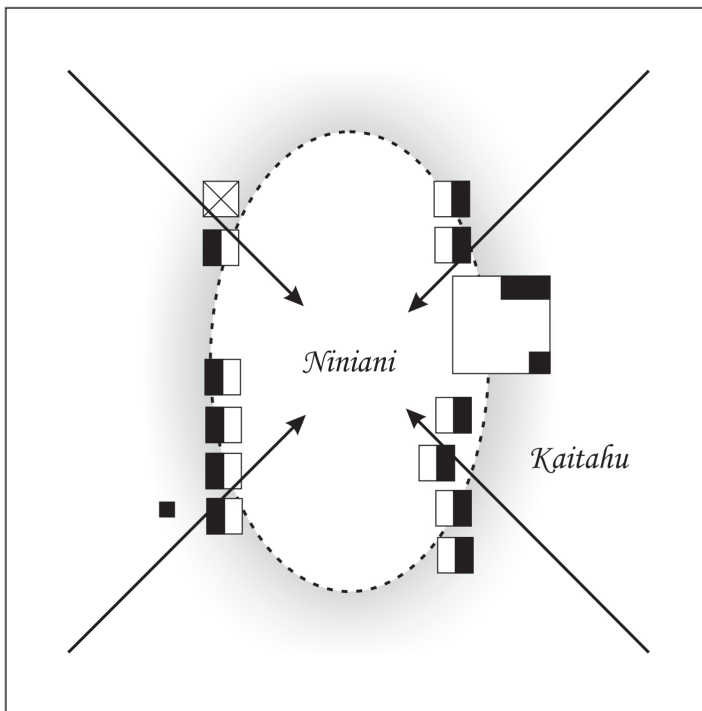
<sup>15</sup> Pernah sekali waktu di akhir Juli 2015, salah satu karyawan cengkih Kamara berada di hutan hingga Matahari terbenam. Beberapa saat sebelumnya, sejak Matahari mulai rebah di ufuk barat dan langit memerah, Kamara sudah mulai terlihat khawatir dan uring-uringan. Berkali-kali ia menanyakan ke orang-orang yang lewat di depan rumah, apakah Mato (nama karyawan yang dimaksud) sudah kembali dari hutan. Ketika merahnya langit telah pudar dan gelap datang, Mato baru kembali dengan membawa dua karung cengkih. Hal pertama yang dilakukan Kamara adalah menegurnya, “Kalau sudah waktunya pulang ya pulang!”

besar, ia akan dimakamkan di hutan yang ada di sebelah kanan desa. Sebaliknya, jika meninggalnya di kiri halaman besar, jenazahnya akan dibawa ke hutan di sebelah kiri desa. Tempat memakamkan orang tersebut bisa saja berada di sebelah barat atau timur, tetapi yang jelas ia ada di hutan (di arah *roe*) dan jenazahnya sendiri tidak boleh dibawa melewati bagian dalam desa (*riahali niniani*). Dengan kata lain, *roe* justru identik dengan kematian, sedangkan *ria* dengan kehidupan. Toh bagi masyarakat Huaulu sendiri, desa (*niniani*) merupakan tempatnya orang-orang hidup.

Pada titik ini, kita perlu mencermati formasi konseptual lain untuk dapat memahami dengan lebih baik makna *roe* dan *ria*. Saran saya, rekonstruksi makna tersebut kita kaitkan dengan Matahari (*leam*), yang memang terkait erat dengan kedua arah yang tengah kita diskusikan (*roe* untuk arah terbitnya, *ria* untuk arah terbenamnya). Orang-orang Huaulu biasa menandai waktu-waktu tertentu dalam satu hari dengan menunjuk pada posisi Matahari. Untuk menunjuk pagi hari, sewaktu Matahari terbit, mereka mengatakan “*lea saa*” (Matahari naik); tengah hari “*lea totu*” (Matahari di puncak); sore hari “*lea lama*”; senja atau saat Matahari terbenam “*lea sof*”. Semua penanda waktu ini biasanya diekspresikan sambil mengacungkan telunjuk ke arah posisi matahari di langit (Valeri, 2001c, 317).

Lebih mendasar daripada pengukuran waktu, kebiasaan tersebut sebenarnya juga menunjukkan keinsafan orang-orang Huaulu akan pergerakan Matahari *dari* arah timur menuju *ke* arah barat. Dengan menggunakan Matahari sebagai kerangka acuan, kita pun dapat memahami bahwa timur (*roe*) adalah arah yang ditinggalkan atau “belakang”, sementara barat (*ria*) adalah arah yang dituju atau “depan”. Pada tataran makna ini, kita dapat melihat kontinuitas dalam perubahan skema *roe-ria* dari oposisi spasial yang sifatnya diametral (timur–barat) ke oposisi spasial yang sifatnya konsentris (luar–dalam). Sebagaimana sudah saya jelaskan, perubahan inilah yang kita dapati pada pola permukiman Huaulu ketika beranjak dari tataran rumah ke tataran desa. Selain itu, dengan menyertakan gugus konotasi “depan–belakang” ini pula kita dapat tetap mempertahankan keberadaan vektor yang terdapat di dalam penataan ruang tersebut.

Setelah memberikan vektor pada pola permukiman Huaulu melalui penafsiran tersebut, kini kita dapat sebuah tata ruang yang bukan hanya konsentris, tetapi juga sentripetal (Gambar 4.3). Dengan pola seperti ini, kita dapatkan penegasan bahwa *niniani*, sebagai sebuah kosmos, tidak hanya berposisi sebagai *pusat* atau *tengah*, tetapi juga menjadi titik orientasi dalam kosmologi Huaulu yang dalam hal ini, semua pergerakan tertuju ke sana. Hal ini terlihat gamblang pada setiap penyelenggaraan upacara adat, seperti pelantikan raja atau *kahua*. Semua orang Huaulu, di mana pun mereka berada, harus kembali ke *niniani* untuk turut serta dalam agenda-agenda semacam ini.



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 4.3** Pola Permukiman Huaulu yang Sentripetal

Kita dapat membandingkan fenomena di Huaulu ini dengan temuan Fernandez (2003) pada masyarakat Zulu dan Fang di Afrika. Dalam salah satu tulisannya, “Emergence and Convergence in Some African Sacred Places”, Fernandez menyajikan tafsir pembacaannya atas pola perkampungan kedua kelompok masyarakat tersebut. Perkampungan Fang cenderung membentuk segi empat dan dipenuhi nuansa oposisi. Perkampungan ini terbagi ke dalam dua kelompok hunian yang memanjang dan berhadap-hadapan: *ndebot* dan *mvogabot*. Kedua kelompok ini juga memiliki kecenderungan untuk saling bersitang, meski di kala dibutuhkan—misalnya saat ada ancaman dari luar—keduanya dapat pula bersatu dan membangun solidaritas. Perkampungan Huaulu serupa dengan perkampungan Fang dalam hal bentuknya yang menyerupai segi empat. Penataan dua lajur rumahnya pun oposisif. Namun, berbeda dari perkampungan Fang, oposisi tempat tinggal di Huaulu ini tidak dimuati sentimen identitas masing-masing kelompok rumah terhadap kelompok lainnya. Justru seperti yang sudah saya tunjukkan, di balik pola segi empat yang polaristik ini, permukiman Huaulu membentuk pola konsentris. Dalam hal ini, permukiman mereka lebih serupa dengan pola keruangan pada perkampungan Zulu.

Perkampungan Zulu cenderung melingkar dan terorientasi pada kandang ternak (*isibaya*) yang terdapat di tengah-tengahnya. Perkampungan yang melingkar ini bersifat sentripetal, orientasinya mengarah menuju satu titik pusat; sementara perkampungan Fang sentrifugal, arahnya menjauhi satu titik pusat. Fernandez mencari penjelasan untuk hal ini dengan mengidentifikasi *architectonic* dari lingkungan hidup kedua masyarakat tersebut. Menurutnya, Fang mengembangkan pola sentrifugal karena dikepung oleh hutan lebat yang justru menjadikan mereka “klaustrofobik” sehingga punya dorongan untuk selalu keluar dan membebaskan diri dari tempat tersebut.

Kendati sama-sama memiliki pola perkampungan yang membentuk segi empat dan sama-sama dikepung oleh hutan lebat, Huaulu tampaknya mengembangkan kecenderungan yang sebaliknya. Alih-alih “klaustrofobik” dan ingin keluar, Huaulu justru membangun semacam “kantong” di tengah-tengah alam liar dan berkumpul di

dalamnya. Psikologi ini agaknya malah lebih dekat dengan psikologi keruangan masyarakat Zulu. Kelompok yang terakhir ini tinggal di keluasan padang rumput yang menghampar. Ketakjuban mereka atas keluasan ruang yang seolah tanpa batas itu membuat mereka cenderung merasa kecil dan “tak aman” sehingga muncul dorongan untuk berkumpul dan membentuk kesatuan (Fernandez, 2003). Argumentasi Fernandez untuk pola perkampungan kedua masyarakat ini agaknya bersandar pada psikologi ketakutan—Fang cenderung membangun perkampungan yang sentrifugal karena ketakutan mereka akan tempat sempit, sementara Zulu sebaliknya, cenderung membangun perkampungan yang sentripetal karena ketakutan mereka akan tempat yang amat luas.

Tak dapat dimungkiri, psikologi serupa tampaknya juga memainkan peran di Huaulu. Bagi masyarakat Huaulu, hutan merupakan tempat yang berbahaya—seseorang bisa tiba-tiba dijemput ajal di sana, entah karena gigitan ular berbisa (*mulalam*), ditanduk babi hutan (*hahuam*), terjatuh dari pohon, tenggelam dalam banjir bandang di sungai, atau karena sebab-sebab lainnya. Menghadapi lingkungan yang berbahaya seperti ini, masuk akal jika kita mencirikan desa mereka sebagai sebuah suaka. Kendati demikian, saya sendiri cenderung berpandangan bahwa penjelasan psikologis seperti ini belaka tidak mencukupi untuk memahami kosmologi Huaulu yang termaterialkan pada tata ruang *niniani* mereka. Oleh karena itu, beberapa penjelasan lain akan coba saya rumuskan untuk memperkuat argumentasi saya bahwa permukiman Huaulu yang konsentris itu sebenarnya juga sentripetal, dan di balik karakteristik ini ada sesuatu yang lebih dari sekadar kebetulan.

## B. Hutan-Api-Desa

Penjelasan pertama dapat kita tilik dari proses pengonstitusian masyarakat Huaulu sendiri. Sebagaimana negeri-negeri lain di Pulau Seram, Huaulu terdiri atas marga-marga yang berasal dari berbagai tempat yang berbeda. Di Huaulu saat ini terdapat sepuluh marga yang dikelompokkan ke dalam lima klan: Huaulu Potoa, Huaulu Kite, Tamatae,

Alaiye, dan Peinissa. Masing-masing marga ini memiliki cerita perjalanan sendiri-sendiri dan tiba di Pulau Seram tidak pada waktu yang bersamaan, apalagi secara bersama-sama. Sebagian datang lebih dahulu, sebagian lagi datang kemudian. Menurut keterangan para informan, sebagian marga ini berasal dari Soa Siu, Tidore, atau Bacan. Terdapat pula dua marga yang tidak mempunyai cerita perjalanan karena mereka merupakan penduduk asli Pulau Seram, yakni marga Puraratuhu dan Latunohu (Kamara, wawancara, 20 Juni 2015). Selain itu, marga-marga ini juga masuk ke Pulau Seram melalui arah yang berbeda-beda. Marga Alaiye, misalnya, masuk dari ujung timur Pulau Seram, sementara Tamatae masuk dari Wolu di pesisir selatannya (Kamara, wawancara, 22 Juni 2015). Dari waktu ke waktu, satu per satu marga tersebut menggabungkan diri hingga terbentuklah sebuah kesatuan politis yang bernama Sekenima, kemudian lebih dikenal berdasarkan nama klan mereka yang paling dominan—Huauulu.

Proses pembentukan Huauulu sebagai sebuah kesatuan sosial dan politis tersebut mengikuti pola pergerakan yang bercirikan sentripetal. Marga-marga datang dari berbagai penjuru Pulau Seram, kemudian menyatu menjadi sebuah masyarakat. Penjelasan ini saya pikir cukup masuk akal untuk diterima. Namun, kita pun punya cukup alasan untuk menduga bahwa pergerakan yang demikian dalam sejarah suatu masyarakat bukanlah khas Huauulu. Banyak negeri lain di Maluku yang menjalani proses serupa hingga mencapai bentuk akhirnya sebagai sebuah kesatuan politis. Proses ini juga tidak meniscayakan kosmologi yang sentripetal sebagai konsekuensinya. Oleh karena itu, upaya menjelaskan kosmologi Huauulu yang sentripetal itu pun tidak bisa berhenti sampai di sini semata.

Berbeda dari penjelasan historis yang sudah disebutkan, penjelasan kedua dapat kita telusuri dari khazanah masyarakat Huauulu yang sifatnya lebih ontologis. Konsepsi ontologis ini tersimpan di dalam mitologi mereka, terutama di dalam mitos-mitos mengenai asal-usul atau cerita perjalanan. Huauulu menyimpan banyak mitos mengenai asal-usul dan cerita perjalanan marga-marga atau negeri-negeri di Seram. Bukan hanya mitos tentang mereka sendiri, melainkan juga tentang marga-



marga atau negeri-negeri lain. Untuk keperluan saat ini, beberapa di antaranya akan saya ceritakan secara ringkas garis besarnya.

Mitos pertama yang dapat disebutkan ialah cerita mengenai asal-usul masyarakat Nusaweles, yang di kemudian hari terpecah menjadi Roho dan Kanike—saat ini mereka mendiami daerah pegunungan di sebelah Selatan Huaulu. Menurut tradisi lisan Huaulu, nenek moyang orang-orang Nusaweles berasal dari Gunung Murkele. Mereka pertama kali muncul bukan dalam bentuk manusia, melainkan binatang babi (*hahuam*), dari sebuah kawah di gunung tersebut. Konon seorang leluhur Huaulu, atas saran seseorang dari Maraina, membiarkan hidup binatang tersebut setelah sebelumnya mencoba beberapa kali menenggelamkannya kembali ke dalam kawah. Bahkan pada akhirnya, leluhur Huaulu ini pula yang punya peran mengubah binatang dari Gunung Murkele itu menjadi manusia (Y. Illela, wawancara, 10 Juli 2015). Setelah menjadi manusia, mereka lantas diberi tempat di daerah pegunungan di dalam wilayah petuanan Huaulu dan menetap di sana. Itulah sebabnya hingga kini perkampungan Roho dan Kanike berada di dalam teritorial Huaulu.

Mitos berikutnya menceritakan asal-usul marga Musiin yang menjadi salah satu marga dominan di Sawai. Tradisi lisan Huaulu menyebutkan, orang-orang Musiin pada awalnya juga tidak berwujud manusia, tetapi binatang-binatang babi (*hahuam*) yang makanannya berupa buah merah (*musinoam*) (A. H. Huaulu, wawancara, 26 Juni 2015). Setelah berubah menjadi manusia, orang-orang ini pun tinggal di dataran Asinahu yang di kemudian hari berkembang menjadi negeri Sawai. Dari nama buah merah *musinoam* itulah sebutan Musiin berasal.

Mitos lain menceritakan asal-usul orang-orang Manusela. Menurut cerita tersebut, nenek moyang Manusela juga berwujud binatang atau “siluman”. Berdasarkan mitos-mitos yang terdapat pada beberapa kelompok masyarakat di Pulau Seram, Manusela memiliki leluhur yang kerap diidentifikasi sebagai Sahulau, seorang *latu* (raja) yang berasal dari Buton. Banyak versi menyebutkan bahwa nama lain dari Sahulau adalah Ode Muna, seorang manusia yang separuh tubuh bagian bawahnya berwujud ular (La Ibu dan La Rida [Talaga], wawancara, 20 Juli 2015; Saleman [Parigi], wawancara, 21 Juli 2015). Orang-orang

Manusela sendiri mengklaim afiliasi mereka dengan Sahulau, sebuah negeri besar yang terdapat di Seram Barat (Valeri, 2001b).

Mengenai Sahulau ini, versi yang dimiliki Huaulu cukup berbeda dari beberapa versi lain yang dipercayai banyak orang. Menurut mitos di Huaulu, Sahulau dan Ode Muna ialah dua orang yang berbeda. Keduanya sama-sama berasal dari Buton, sama-sama masuk ke Seram melalui Tanjung Sial di Seram Barat, kemudian melakukan perjalanan ke Timur dan berakhir di Manusela. Namun, Sahulau datang jauh lebih dahulu daripada Ode Muna. Sahulau sendiri aslinya berwujud burung, berbeda dari Ode Muna yang “sepenggal manusia, sepenggal ular” (Kamara, wawancara, 23 Juli 2015). Lebih lanjut, mitos Huaulu menyebutkan bahwa ketika Sahulau si Burung (Manu Sahulau) tiba di suatu tempat di Seram Tengah, seorang leluhur marga Tamatae<sup>16</sup> memotong sayap dan ekornya sehingga ia berubah menjadi manusia. Marga Tamatae inilah yang kemudian memberi Sahulau tempat untuk menetap. Sebuah tempat yang pernah menjadi lokasi berdirinya *baileo* Tamatae—Manusela.<sup>17</sup> Dari nama *baileo* itulah nama Manusela diambil.

Ketiga contoh mitos yang telah disebutkan memiliki paling tidak dua kesamaan: (1) semuanya menceritakan asal-usul sebuah kelompok masyarakat yang berasal dari metamorfosis binatang tertentu menjadi manusia; (2) nenek moyang dari masyarakat-masyarakat tersebut bertransformasi sepenuhnya menjadi manusia bukan sekadar karena mereka telah memiliki tubuh manusia, melainkan juga karena setelah perubahan wujud itu mereka hidup di dalam sebuah desa. Yang dapat kita simpulkan dari cerita-cerita ini adalah transformasi dari sesuatu yang bukan manusia menjadi manusia mensyaratkan pula peralihan dari alam liar ke dalam desa, dari kaos ke dalam kosmos. Dalam konteks ini, nenek moyang Nusawele, baik Musiin maupun Manusela, diceritakan dengan cara serupa; mereka berada di alam liar ketika ma-

<sup>16</sup> Pada saat itu marga Tamatae sudah ada di Seram Tengah, tetapi belum bergabung dengan Huaulu (Kamara, wawancara, 23 Juli 2015).

<sup>17</sup> *Baileo* Huaulu yang ada saat ini juga bernama Manusela, didirikan pada tahun 2014. Karena dijaga oleh marga Tamatae, sesuai dengan tradisi Huaulu, *baileo* itu pun diberi nama sesuai dengan nama *baileo* marga yang bersangkutan.

sih berwujud binatang atau siluman, tetapi segera tinggal di sebuah desa begitu berubah rupa menjadi manusia. Dengan kata lain, hanya dengan mengambil tempat di dalam desa sebagai sebuah kosmos saja kemanusiaan dapat mencapai kesempurnaan, yakni dapat menjadi manusia sepenuhnya.

Tafsiran ini sejalan dengan komentar Valeri atas sepenggal bagian dari mitos Wassulau, salah satu cerita suci milik marga Tamatae. Di dalam mitos tersebut ada bagian yang menceritakan bahwa babi pada awalnya tinggal di dalam sebetuk desa dan telah menggunakan api. Dibandingkan leluhur Tamatae yang baru belajar berburu dan belum menggunakan api (untuk mengolah makanan), para babi tampaknya lebih “manusiawi” (Valeri, 2000, 195–196). Dua hal ini, tinggal di dalam desa dan menggunakan api, bagi masyarakat Huaulu memang menjadi penanda utama yang menjadikan manusia sepenuhnya manusia dan berbeda dari binatang.

Api (*wou*) sendiri, boleh dikatakan, merupakan substansi yang membuat transformasi dari kaos menjadi kosmos, peralihan dari *kaitahu* ke *niniani*, itu mungkin. Pergerakan dari *kaitahu* ke *niniani* menjadi lebih dari sekadar *kepindahan* dari satu ranah ke ranah lain dan disertai dengan *transformasi* di tataran ontologis karena api mengambil peran di dalam prosesnya, baik secara harfiah maupun simbolis. Melalui kegiatan memasak, daging yang diambil dari hutan diubah menjadi makanan yang patut bagi manusia. Pembuatan makanan ini tak lain dari proses yang mengubah babi, rusa, kasuari, atau kuskus menjadi daging (*ayokuam*) dan dengan demikian mengubah status ontologis mereka, menceraikannya dari antah-berantah alam liar. Perubahan ini pun diikuti oleh perubahan subjek yang memakannya. Jika diungkapkan dalam sebuah perumpamaan, manusia dan ular piton (*tekepatola*) sama-sama memakan babi atau rusa. Yang membuat manusia berbeda dari piton (dan binatang lain selebihnya, tentu saja), manusia memasak babi atau rusa itu sebelum menelannya.

Peran api pada transformasi dari binatang ke manusia terlihat jelas di dalam salah satu mitos Huaulu mengenai orang-orang Besi (Pesiem).

Konon orang-orang Besi dahulu kala tidak tahu cara menggunakan api sehingga selalu memakan makanan mereka mentah-mentah. Akibatnya, lidah mereka ditumbuhi bulu-bulu panjang menyerupai lidah babi. Baru setelah mereka mengetahui cara menggunakan api untuk memasak makanan, bulu-bulu itu hilang dan mereka pun menjadi manusia seutuhnya, tak lagi menyerupai babi.

Sampai di sini kita melihat bahwa gerak sentripetal dari *kaitahu* ke *niniani* sebenarnya diikuti pula perubahan ontologis dari benda-benda natural menjadi benda-benda kultural. Hal ini tampaknya cukup gamblang. Kendati demikian, kita pun perlu berhati-hati dalam memahami kategorisasi “natural-kultural” ini karena kosmologi Huaulu agaknya tidak mengenal perbedaan substansial antara manusia dengan binatang, dan dengan demikian, juga antara “yang kultural” dan “yang natural”. Sebagaimana yang disarankan oleh Valeri (2000, 180), untuk memahami masyarakat Huaulu, khususnya tabu makanan mereka, kita harus menerima premis Huaulu bahwa tidak ada perbedaan ontologis yang radikal antara manusia dan binatang—“*We must accept the Huaulu premise that no radical ontological difference between the human eater and nonhuman eaten exists.*” Berikut saya akan mencoba menjelaskannya.

Dalam bahasa Huaulu, tidak ada kata yang memiliki makna dan luas term yang sepadan dengan kata “binatang” dalam bahasa Indonesia. Mereka memang memiliki kata “*binatani*”, tetapi jelas terlihat bahwa kata ini merupakan kata serapan dari—atau bahkan sekadar pengujaran setempat untuk—kata binatang. Valeri (2000, 181–182) telah mengidentifikasi fenomena ini selama berada di Huaulu pada awal 1970-an. Ia bahkan menambahkan, sekalipun *binatani* merupakan serapan dari binatang, dalam kenyataannya penggunaan kata tersebut di Huaulu memiliki makna yang berbeda dari binatang dalam bahasa Indonesia. Orang-orang Huaulu biasa menggunakan *binatani* bukan untuk merujuk makhluk hidup seperti ayam, kucing, anjing, babi, rusa, kumbang, dan lain-lain—makhluk-makhluk yang secara biologis kita kategorikan sebagai binatang. *Binatani*, dalam penggunaannya, justru merujuk pada orang yang seperti binatang: kotor, berpenyakit, cacat secara fisik (Valeri, 2000, 181).

Saya sendiri selama berada di Huaulu tidak memperoleh cukup data untuk mengonfirmasi analisis Valeri tersebut dan mendapati bahwa mereka sudah terbiasa menggunakan kata “binatang” untuk menunjuk binatang. Sangat mungkin, seiring dengan makin dikenalnya bahasa Melayu Ambon dan bahasa Indonesia (terutama melalui keberadaan sekolah-sekolah) kata binatang pun kini sudah diserap seutuhnya—baik bunyi maupun konsepsi yang dikandungnya—oleh orang-orang Huaulu. Namun, penggunaan “binatang” untuk menunjuk binatang ini, sejauh saya dapati, cenderung terjadi hanya ketika mereka bertutur dalam bahasa Melayu Ambon. Ketika saya terlibat perbincangan dalam bahasa Huaulu, terutama perbincangan tentang binatang—entah binatang tertentu yang mereka temui di hutan atau tokoh binatang yang muncul dalam dongeng mereka—kata “binatang” cenderung absen.<sup>18</sup>

Adapun manusia, bahasa Huaulu memiliki kata yang sama dengan bahasa Indonesia untuk menamainya: *manusia*. Pada titik ini, pembaca yang budiman barangkali akan pula bertanya-tanya: bukankah kata *manusia* juga serapan dari bahasa Indonesia “manusia”? Apakah bahasa Huaulu sendiri pada dasarnya juga tidak memiliki kata yang sepadan dengan “manusia” seperti halnya pada kasus “binatang” yang sudah disebutkan? Barangkali menimbulkan pertanyaan juga bahwa Valeri tidak mempermasalahkan keserupaan kata manusia dalam bahasa Huaulu dan bahasa Indonesia, sekalipun ia mempermasalahkan kata binatang

<sup>18</sup> Sebagai gambaran akan kecenderungan ini, salah satu pengalaman yang saya dapati ketika melakukan wawancara berikut barangkali dapat mengilustrasikannya. Dalam sebuah percakapan dengan beberapa orang Huaulu, Kamara membawa semua orang kepada diskusi tentang mitos asal-usul orang Nusawe. Ketika menjelaskan isi mitos tersebut sebagaimana beliau dapati di dalam buku *The Forest of Taboos* (beberapa hari sebelumnya saya sempat menerjemahkan untuk Kamara penggalan paragraf di dalam buku tersebut, pada halaman 189, yang menyinggung soal mitos Nusawe ini) kepada orang-orang yang hadir, dalam bahasa Huaulu, Kamara beberapa kali menyebut “*manusiasi*” (bukan manusia) untuk mencirikan wujud asli orang-orang Nusawe. Namun, ketika memberikan klarifikasi kepada saya tentang beberapa pokok gagasan yang mereka percakapkan, dalam bahasa Indonesia, Kamara mengatakan, “Memang kemarin kita tidak tahu *binatang* ini *binatang* apa, tapi ternyata *binatang* di cerita itu, itu babi.” (Kamara, Latunusa, Y. Illela, A. H. Huaulu, N. Tamatae, K. Ipatapale, E. Huaulu, wawancara, 10 Juli 2015).

dan serapannya, *binatani*. Saya sendiri tidak sepenuhnya mengerti mengapa absennya kata asli Huaulu untuk binatang problematik bagi Valeri, tetapi absennya kata asli Huaulu untuk manusia seolah bukan soal baginya. Sebagaimana terlihat pada kutipan berikut ini:

*But do the categories of animal and human actually exist in Huaulu thought, or am I projecting them into it? The answer is obvious with regard to “human,” because there is a word for it, and a much used one at that: manusia. But the answer is less obvious with regard to animal. (Valeri, 2000, 181)*

(Akan tetapi, benarkah kategori binatang dan manusia benar-benar ada di semesta pikir Huaulu, ataukah saya yang sekadar memproyeksikannya? Jawabannya jelas untuk kategori “manusia” karena memang ada kata untuk menyebutnya, dan yang kerap digunakan: *manusia*. Tetapi jawaban untuk kategori “binatang” kurang begitu jelas.)

Sikap Valeri ini muncul—saya menduga—agaknya karena ia melihat adanya kontinuitas dan koherensi antara kategori “manusia” dengan kata Huaulu *manusia*. Namun, antara kategori “binatang” dan *binatani* terdapat senjang makna atau diskontinuitas. *Manusia* adalah nama untuk satu “spesies” tertentu. Ketika seorang Huaulu menyebut *manusia*, kata tersebut bisa diterapkan kepada sembarang manusia, kepada manusia yang mana pun. Persoalannya menjadi berbeda pada binatang. Untuk menyebut ayam, orang Huaulu mengatakan *maulohuam*, untuk menyebut babi *hahuam*, ikan *iam*, kuskus *ihisiam*, rusa *maisarale*, kasuari *asualiam*, dan sebagainya. Akan tetapi, orang Huaulu tidak memiliki kata untuk menyebut semua binatang itu sekaligus. Seperti yang sudah disebutkan, kata *binatani* yang merupakan serapan dari bahasa Indonesia binatang, tidak pula mewakili semua makhluk ini sekaligus, malah merujuk pada petanda lain: manusia yang “seperti binatang”. Kategori binatang, yakni kategori yang mencakup semua makhluk hidup bukan tumbuhan selain manusia, memang dikenal dan dipahami oleh orang-orang Huaulu. Namun, mereka tidak

memiliki kata untuk menamai kategori ini (Valeri, 2000, 181–182), sekalipun kata serapan dari bahasa Indonesia atau bahasa lain.

Dalam percakapan berbahasa Huaulu, sekali lagi, perujukan ke binatang dengan kata “binatang” atau “*binatani*” cenderung absen. Sejauh ini, justru saya dapati kata lain yang tampaknya lebih biasa mereka gunakan untuk menyebut makhluk hidup (bukan tumbuhan) selain manusia, yakni *manusiasi*. Kata *manusiasi* sendiri merupakan bentukan dari kata *manusia* yang dilekati akhiran *–si*. Akhiran ini dalam bahasa Huaulu berfungsi untuk menegaskan. Dengan demikian, secara harfiah *manusiasi* berarti “bukan manusia”. Secara gramatikal, kualitas negatif pada suatu term semacam ini sebenarnya membuat rujukan dari term tersebut tidak pasti. Ketika kita menyebut “manusia”, yang kita maksud jelas adalah spesies makhluk hidup yang memiliki nama ilmiah *Homo sapiens*. Namun, ketika kita mengatakan “bukan manusia”, yang kita maksud bisa jadi tumbuhan, kucing, anjing, jin, atau sembarang makhluk, bahkan bisa juga sembarang benda mati.

Walaupun demikian, dalam konteks percakapan-percakapan menyoal *manusia* dan *manusiasi* yang tengah kita diskusikan, orang-orang Huaulu tampaknya tidak kesulitan untuk memahami bahwa term *manusiasi* yang mereka bicarakan ini bukan sekadar mengeksklusi kategori manusia dari perujukannya, melainkan juga mencakup semua binatang dan mengecualikan semua tumbuhan serta benda mati. Hal ini terpahami jika kita menempatkan *manusia* dan *manusiasi* sebagai oposisi, sebagaimana tereksplisitkan pada imbuhan *–si* yang membedakan keduanya. Seperti yang sudah kita pelajari di dalam logika formal, dua kata atau istilah dapat berlawanan hanya jika keduanya berada pada satu kategori besar atau genus yang sama. Dengan demikian, keduanya juga memiliki fondasi konseptual yang sama (Valeri, 2001b, 127). Demikian halnya dengan *manusia* dan *manusiasi*.

Orang-orang Huaulu memahami bahwa *manusiasi* yang mereka bicarakan memiliki batasan yang mengecilkan luas termnya sehingga semua yang “bukan manusia” menurut term ini tidak meliputi “*segala*

hal selain manusia”, tetapi hanya meliputi sebagian makhluk yang *berbagi ciri tertentu dengan manusia sehingga dapat dimasukkan dalam sebuah kategori yang sama dengannya, tetapi sekaligus bukan manusia*. Tampaknya karakteristik yang sama-sama dimiliki oleh *manusia* dan *manusiasi*, tetapi tidak dimiliki oleh kategori lain, adalah “daya gerak” (*locomotion*). Sekalipun sama-sama makhluk hidup, binatang lebih dekat ke manusia daripada tumbuhan karena binatang memiliki daya gerak (Valeri, 2000, 183).

Pada titik ini, kita dapat menyimpulkan bahwa term *manusia* dan *manusiasi* (1) memiliki relasi yang sifatnya disjungsi eksklusif—keduanya saling mengeksklusi; secara mutlak *manusia* bukan *manusiasi* dan sebaliknya—tetapi sekaligus (2) keduanya juga berada dalam satu genus yang sama dan sama-sama memiliki ciri tertentu yang menjadi keumuman di antara mereka (*commonality*), yakni daya gerak. Dari sini, relasi di antara dua kategori ini agaknya akan makin menarik karena akhiran *-si* pada *manusiasi* juga memiliki satu konotasi lain selain “bukan”. Pada sebagian penggunaan, akhiran *-si* memiliki makna “tidak ada” atau “absennya (sesuatu)”. Misalnya, pada kata *waiamusi* “tidak ada air” (*wai* = “air”) atau *leamusi* “mendung” (*lea* = “Matahari” sehingga secara harfiah *leamusi* berarti “tidak ada atau absennya matahari”). Dengan demikian, dalam konteks ini *manusiasi* dapat pula dimaknai “absennya kualitas sebagai manusia”.

Pemaknaan yang terakhir sekaligus mempertegas apa yang sudah saya jelaskan sebelumnya. Jika *manusiasi* dipahami sebagai makhluk yang berada pada satu kategori besar yang sama dengan *manusia*, secara substansial *manusiasi* tidak berbeda dari *manusia*. Hanya saja, ia kekurangan kualitas tertentu sehingga menjadikannya tidak sama dengan *manusia*. Pemaknaan seperti ini tentu saja membawa implikasi-implikasi tertentu. Salah satunya, semua makhluk yang termasuk dalam kategori *manusiasi* akan menjadi manusia jika ditambahkan padanya kualitas tertentu yang merupakan “kekhasan” manusia. Atau sebaliknya, makhluk-makhluk ini “bukan lagi” manusia karena mereka telah kehilangan kualitas itu.



Relasi antara *manusia* dan *manusiasi* yang dimaknai dengan cara demikian dapat dilihat dalam beberapa cerita perjalanan yang telah saya sebutkan. Dua yang paling gamblang menunjukkannya adalah mitos tentang Sahulau yang merupakan nenek moyang orang-orang Manusela dan mitos tentang orang-orang Besi. Wujud asli Sahulau adalah burung. Barangkali bukan kebetulan juga mengapa mitos Huaulu memersepsinya sebagai burung, bukan “ular sepenggal”.<sup>19</sup> Sahulau, oleh banyak masyarakat di Seram, diidentikkan dengan Buton. Orang-orang Buton sendiri sudah sejak lama dikenal sebagai pelaut dan penjelajah sehingga keberadaan mereka dapat ditemukan di berbagai desa atau perkampungan yang tersebar di penjuru Pulau Seram, bahkan di berbagai pulau lain di Kepulauan Maluku. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Kamara (wawancara, 22 Juli 2015), “Mungkin karena Sahulau ini bisa terbang, makanya orang-orang Buton itu ada di mana-mana.”

Sahulau yang senantiasa menjelajah itu pun mengakhiri perjalanannya setelah “diubah” oleh leluhur Tamatae menjadi manusia. Bukan hanya sayap dan ekor burungnya dipotong, Sahulau diberi tempat untuk menetap, yakni di lokasi yang pernah menjadi tempat berdirinya Manusela, *baileo* marga Tamatae. Dengan demikian, dalam cerita ini kualitas “kemanusiaan” yang ditambahkan adalah tinggal di dalam sebuah desa. Berbeda dengan cerita Sahulau, cerita tentang orang-orang Besi menyiratkan bahwa kualitas “kemanusiaan” yang ditambahkan ke leluhur mereka adalah kemampuan menggunakan api, yakni kemampuan untuk memasak makanan dan mengubahnya dari mentah menjadi matang.

Implikasi berikutnya terkait dengan hierarki. Oleh karena *manusiasi* kekurangan kualitas yang menjadikan manusia itu *manusia*, secara hierarkis *manusiasi* memiliki derajat yang lebih rendah daripada *manusia*. Pada titik ini, kita akhirnya dapat menyimpulkan bahwa

<sup>19</sup> Seperti yang sudah disebutkan, mitos yang terdapat di negeri-negeri lain di Pulau Seram cenderung mengidentifikasi Sahulau sebagai Ode Muna, tokoh mitologis Buton yang berwujud separuh manusia, separuh ular. Hanya di Huaulu saja, sejauh yang saya ketahui, Sahulau dibedakan dari Ode Muna dan memiliki wujud asli burung—kemungkinan berupa burung kakaktua karena *kapata* Huaulu tentang Sahulau menyebutkan *kakakuam* (kakaktua).

gerak sentripetal yang tersirat di balik pola keruangan di Huaulu menyiratkan se bentuk perjuangan “menjadi manusia”. Gerak dari *kaitahu* ke *niniani* merupakan transformasi eksistensial dalam rangka merengkuh kemanusiaan. Api (*wou*) menjadi simbol bagi proses transformasi ini; yang dalam hal ini, ketiadaan tatanan dan antah-berantah rimba *kaitahu* “diangkat” menjadi tatanan kosmis *niniani*. Lebih dari itu, tinggal di dalam *niniani* bukan berarti sekadar “menaruh badan” karena tinggal dan berumah di sana berarti membangun dan menghidupi suatu kesatuan sosiopolitik.

Dalam pengertian inilah gerak historis penyatuan marga-marga menjadi Sekenima yang telah dijelaskan sebelumnya memperoleh makna yang lebih utuh. Penyatuan marga-marga itu tidak cukup dibaca secara politis sebagai pembentukan sebuah unit sosial yang memiliki pemerintahan sendiri. Proses itu pun mesti dipahami sebagai proses eksistensial dalam rangka melampaui faktisitas biologis dan “kodrat” manusia sebagai bagian dari alam.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Bab V

# Menikamkan Tiang, Menutupkan Atap: Penciptaan Aksis Langit-Bumi

*“le.yae (leyae ala ihisiem)*

berburu kuskus, biasanya dilakukan oleh dua orang—satu menghalau kuskus dari bawah, satu lagi menunggu di atas pohon untuk memanahnya; *leyae* dilakukan siang hari, tapi jika dilakukan malam hari, namanya *katia*”

(Catatan lapangan, 6 Juni 2015)

### A. Beranda dan Dapur

Dualitas merupakan karakteristik mendasar yang kerap ditemukan di balik arsitektur rumah-rumah tradisional ataupun pola-pola permukiman masyarakat di penjuru Nusantara. Dualitas itu sebagiannya didasarkan pada pembagian gender “laki-laki-perempuan”. Misalnya, seperti yang ditemui oleh Martodirdjo (1994) pada orang-orang Tugutil di Halmahera. Pembagian ruang pada rumah mereka terutama didasarkan pada ruang untuk laki-laki dan untuk perempuan. Dualitas

Buku ini tidak diperjualbelikan.

lain berupa dualitas “luar-dalam”, misalnya pada masyarakat Jawa. Pembagian ruang pada rumah joglo mereka mengikuti pembagian antara “lahir” dan “batin” (Tjahjono, 1989).

Mudah diduga, pembagian dual semacam ini juga dapat kita temukan pada masyarakat Huaulu, baik dualitas atas dasar gender maupun dualitas luar-dalam. Valeri (2001b, 94–103) telah memberikan penjelasan yang apik mengenai persoalan ini. Secara garis besar, data lapangan yang saya himpun pada pertengahan 2015 juga tidak menyangkal apa yang sudah ia diskusikan berdasarkan pengalamannya selama tinggal di Huaulu pada 1972–1973. Tentu saja tulisan di dalam bab ini hanya akan sedikit berarti jika saya sekadar mengulang apa yang pernah Valeri kemukakan. Oleh karena itu, seiring perkembangan pembahasan dalam bagian ini, saya akan mencoba memberikan pene-gasan pada titik-titik tertentu ketika temuan saya—atau setidaknya interpretasi saya atas apa yang saya temui—berbeda dari temuan Valeri.

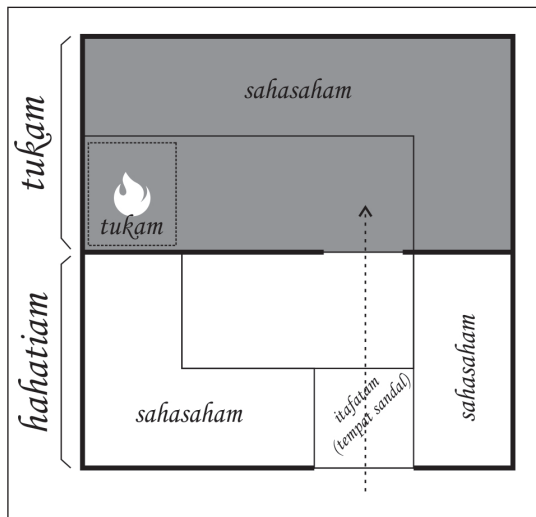
Dualitas atas dasar gender merupakan fenomena yang relatif uni-versal (Valeri, 2001b, 94). Di Huaulu, dualitas ini terekspresikan pada berbagai ciri yang dapat ditemukan di *niniani*. Salah satunya melalui pembagian ruang rumah mereka. Rumah panggung (*luma alelam*) Huaulu memiliki denah dasar berupa persegi yang secara melintang dibagi dua sama besar. Keempat sisi rumah ini umumnya memiliki panjang sekitar 4–6 m, dengan ketinggian dari lantai hingga puncak atap (tidak termasuk kolong panggung) sekitar 3–4 m. Sebuah rumah umumnya ditinggali oleh satu keluarga yang terdiri atas ayah, ibu, dan satu hingga empat orang anak, meski beberapa keluarga juga termasuk kakek atau nenek.

Bagian rumah yang berada di depan berupa beranda (*hahatiam*), sementara bagian belakang berupa dapur (*tukam*).<sup>20</sup> Pada dasarnya, pembagian ruang rumah Huaulu hanya mendefinisikan dua ruang ini. Walaupun demikian, tidak jarang orang Huaulu juga memodifikasi

<sup>20</sup> Kata *tukam* dapat merujuk pada keseluruhan ruang bagian dalam atau belakang rumah Huaulu, juga dapat merujuk pada tungku atau perapian yang terdapat di ruangan tersebut (lihat Gambar 5.1). Sebagaimana di Jawa, kata *pawon* dapat merujuk pada dapur sekaligus tungku, pada penamaan *tukam*, bagian paling utama (tungku) juga merepresentasikan seluruh ruangan (dapur).

pembagian ruang tersebut, misalnya dengan menambahkan kamar tidur di bagian dalam (dapur) untuk ibu dan anak-anak agar terlindung dari dinginnya udara malam. *Hahatiam* cenderung diidentifikasi sebagai ruang “laki-laki”, sementara *tukam* sebagai ruang “perempuan”. Identifikasi ini bukan persoalan simbolis belaka karena aktivitas-aktivitas tipikal dari masing-masing gender juga terasosiasi dengan tiap-tiap ruang ini (Valeri, 2001b, 95). Perempuan memasak dan menyiapkan makanan di dapur; laki-laki menghabiskan sebagian besar waktunya di rumah di bagian beranda. Demikian pula saat rehat di malam hari, laki-laki dewasa biasa tidur di beranda, sementara perempuan dan anak-anak (perempuan maupun laki-laki) di dapur. Selain itu, ketika ada tamu atau kerabat yang bermalam, laki-laknya tidur di beranda, perempuan di dapur. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas, denah rumah orang Huaulu pada umumnya dapat dilihat pada Gambar 5.1.

Pembagian ruang yang sifatnya polar tersebut berubah menjadi konsentris ketika kita berpindah dari level rumah ke level organisasi



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.1** Denah Rumah Huaulu

sosial di dalam desa (Valeri, 2001b, 96). Seperti sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, pada level *niniani*, kesatuan antara beranda semua rumah dan halaman besar membentuk ruang dalam, sementara semua dapur membentuk ruang luar yang meluas hingga ke hutan di luar desa. Bagian dalam dari *niniani* ini identik dengan ruang laki-laki, sementara bagian luarnya identik dengan ruang perempuan, terlebih karena *lilipossu*<sup>21</sup> pun berada di sisi luar desa (Valeri, 2001b, 96). Untuk sementara, saya hanya akan berfokus pada pembagian luar-dalam, sebelum kita kembali pada pembagian laki-laki-perempuan nantinya. Valeri tidak pernah mendiskusikan kedua macam dualitas ini secara sendiri-sendiri, tetapi saya merasa pemilahan ini perlu untuk dilakukan, setidaknya untuk sementara, mengingat identifikasi “dalam” sebagai “laki-laki” dan “luar” sebagai “perempuan” ada kalanya saling bertukar. Untuk memperoleh kejelasan dari paparan yang hendak saya sampaikan, marilah kita kembali sejenak pada pembagian ruang di level rumah.

Pada level rumah, bagian yang dapat kita kenali sebagai “dalam” tentu saja bagian dapur atau *tukam*. Secara fisik, bagian ini memang relatif lebih tertutup daripada beranda. Dinding-dinding *tukam* cukup tinggi untuk menyembunyikan apa-apa yang terjadi di dalamnya dari pandangan mata luar. Berbeda dengan beranda atau *hahatiam* yang dinding-dindingnya biasanya hanya setinggi lutut sehingga relatif terbuka. Dengan ciri yang demikian, bagian *tukam* lantas dapat diidentikkan dengan kehidupan privat (*private life*), sedangkan *hahatiam* merupakan ranah publik (*public sphere*). Aktivitas makan merupakan contoh yang baik untuk melihat pendefinisian ruang ini.

Orang Huaulu biasanya menyantap makanan mereka (makan besar) di dalam *tukam*. Selama di lapangan, tak jarang saya melihat seorang tuan rumah meminta izin kepada tetangga yang tengah bercakap-cakap dengannya di beranda untuk makan siang atau makan malam, lantas segera masuk ke dalam *tukam*. Tak jarang pula tetangga itu turut diundang makan, tetapi nyaris selalu mereka menolaknya dan

<sup>21</sup> Gubuk kecil yang ditinggali sementara oleh perempuan selama masa menstruasi. Letaknya di bagian luar desa (lihat Gambar 4.1 tentang pola permukiman *niniani*).

sekadar mempersilakan tuan rumah untuk menyantap makanan yang telah disiapkan. Pada suatu hari di akhir Juli 2015, saya mendapati satu kejadian yang mengonfirmasi betapa makan merupakan aktivitas yang sifatnya privat hingga seolah-olah harus “disembunyikan”. Pada saat itu, saya tinggal bersama keluarga Kamara. Seorang anak perempuan mereka yang berusia 10 tahun mendapat teguran dari ayahnya karena menikmati nasi ikan di beranda. Demikian pula ketika anak laki-lakinya melakukan perbuatan serupa—ia kena tegur dan diminta meneruskan makan “di dalam rumah”, maksudnya di bagian *tukam*.

Hal yang berbeda terjadi ketika makanan kecil dihidangkan, lengkap dengan teh atau kopi, sebagai “teman” bincang-bincang. Makanan ini biasanya dibawa keluar ke beranda cukup lama sejak obrolan dimulai. Untuk menikmati makanan kecil yang disuguhkan oleh tuan rumah seperti ini, orang Huaulu biasanya tak akan sungkan-sungkan, sekalipun menunjukkan kesungkahan di awal—atau setidaknya tidak menunjukkan “antusiasme”—tetap menjadi bagian dari tata krama atau kesantunan di sana. Konteks lain ketika makan menjadi aktivitas yang relatif bersifat publik ialah ketika para tetangga membantu seseorang menyelesaikan keperluan pribadinya. Misalnya, pada saat “gugur cengkih”, yakni pada saat memisah-misahkan buah cengkih dari tangkainya. Aktivitas ini biasanya dilakukan hampir setiap malam selama musim panen cengkih. Pada musim panen seperti itu, sepanjang siang seseorang biasanya akan memanjat sendiri pohon cengkihnya atau memanfaatkan tenaga beberapa orang karyawan.<sup>22</sup> Malam harinya, cengkih-cengkih yang telah dipetik dari pohon itu dipisahkan dari tangkainya. Para tetangga kerap kali datang secara sukarela untuk membantu membuat gugur buah cengkih dari tangkai-tangkai itu. Sebagai kompensasi untuk kesukarelaan inilah tuan rumah atau pemilik cengkih menyuguhkan teh atau kopi dan makanan kecil seperti roti atau kue *pau*.

Konteks lain adalah pada saat perjamuan setelah sebuah rumah selesai didirikan. Dalam konteks ini, makan menjadi aktivitas yang

<sup>22</sup> “Karyawan” dalam konteks ini adalah sebutan bagi seseorang yang membantu memetik cengkih. Biasanya upah yang ia peroleh sebanyak setengah atau sepertiga bagian dari hasil panen cengkih, tergantung kesepakatan dengan pemilik pohon.



sepenuhnya bersifat publik. Perempuan-perempuan dari tiap-tiap keluarga akan menyiapkan satu atau dua macam hidangan, membawanya ke rumah yang baru didirikan, dan bersama-sama, semua orang satu desa makan di sana. Perjamuan tersebut dilakukan setelah atap selesai dipasang, tetapi dinding-dinding belum didirikan, termasuk dinding yang memisahkan *hahatiam* dari *tukam*—hanya ada dinding sementara yang terbuat dari sisa lembaran atap sagu (*wateam*) yang diikatkan pada tiang-tiang terluar rumah. Dalam konteks ini, makan bersifat publik bukan hanya karena semua orang satu desa turut menikmatinya, melainkan juga karena “ruang makan” itu sendiri, tempat perjamuan berlangsung, belum terdefinisikan sebagai “dalam” dalam artiannya yang patut, mengingat dinding-dinding belum terpasang. Perjamuan ini sama sekali berbeda dengan makan siang bersama yang dinikmati oleh semua orang yang turut membantu selama masa pembangunan rumah. Pada hari-hari pembangunan itu, pemilik rumah yang tengah dibangun biasanya menyediakan makan siang bagi semua orang yang membantu. Kegiatan memasak dan makan bersama dilakukan di rumah kerabat, dan tentu saja, berlangsung di bagian *tukam*. Dengan kata lain, sekalipun dilakukan bersama orang-orang lain, kegiatan makan ini masih mengikuti premis sehari-harinya bahwa makan dilakukan di ruang privat.

Kita akan mendiskusikan lebih jauh soal perjamuan atau “makan bersama” ini pada bagian selanjutnya ketika membahas proses pendirian rumah di Huaulu. Untuk saat ini, cukup satu hal yang kiranya kita cermati benar-benar: kendati konteks-konteks tertentu menjadikan makan relatif publik, aktivitas ini pada dasarnya merupakan aktivitas yang bersifat privat, bahkan personal. Agaknya tak pernah aneh untuk mengatakan bahwa makan memang personal, karena pada kenyataannya aktivitas ini tidak mungkin diwakilkan. Makan juga menjadi amat personal karena bagi orang-orang Huaulu—seperti halnya bagi beberapa masyarakat lain—apa yang kita makan dipercaya akan menyatu dan menjadi bagian dari *diri* kita. Pandangan ini tentu amat berbeda dengan umumnya pandangan Barat (Eropa) yang memercayai terpisahnya jiwa dan tubuh secara substansial sehingga makan dan makanan yang notabene urusan biologis dianggap tak-

kan berpengaruh apa-apa pada jiwa atau diri seseorang, sekalipun memengaruhi tubuhnya (Valeri, 2000, 180–181).

Orang-orang Huaulu dan “orang-orang gunung” lain di Pulau Seram juga memiliki kebiasaan makan atau mengunyah sirih-pinang. Berbeda dengan makan, mengunyah sirih atau pinang merupakan aktivitas yang lebih bersifat sosial dan dengan demikian, publik. Di saat beberapa orang Huaulu berkumpul, tuan rumah biasanya akan mempersilakan orang-orang yang hadir untuk turut menikmati sirih dan pinang yang ada di dalam *salatam*<sup>23</sup> miliknya. Ada kalanya gestur mempersilakan ini tidak diikuti dengan ungkapan verbal. Tuan rumah hanya akan membiarkan *salatam* terbuka dan meletakkannya di tempat yang dapat dijangkau oleh lawan bicaranya.

Aspek sosial dari sirih dan pinang memang amat kentara. Ada kalanya orang Huaulu mencirikan aktivitas ini sebagai “pembuka kata”. Ketika seorang tamu atau orang luar datang berkunjung, mereka akan disuguhi sirih dan pinang terlebih dahulu sebelum membicarakan urusan yang menjadi maksud kedatangannya. Secara tak langsung, menerima suguhan itu sebenarnya lebih seperti “keharusan”, sekalipun tak pernah diungkapkan secara verbal. Hal ini terlihat pada beberapa peristiwa yang bukannya jarang terjadi di Huaulu. *Latunusa* pernah menceritakan satu contoh kejadian kepada saya.

Pada suatu waktu pernah ada serombongan mahasiswa, demikian beliau berkisah, datang untuk melakukan penelitian. Saat mereka mengeluarkan kamera dan mengambil beberapa foto dokumentasi, *Latunusa* menegurnya. Beliau tidak berkenan dengan tindakan mereka yang seenaknya mengambil gambar. Ketika menceritakan insiden itu di kemudian hari, *Latunusa* (wawancara, 16 Juni 2015) mengatakan kepada saya, “... ambil [gambar dengan] kamera-kamera itu tidak boleh. Tidak boleh asal ambil gambar. Seharusnya kan *ngobrol-ngobrol* dulu, *makan pinang dulu....*”

Beliau lantas membandingkannya dengan saya. Menurutinya, tak apa untuk saya mengambil dokumentasi tentang Huaulu, bahkan beliau mendorong saya untuk mengambil foto dan video sebanyak

<sup>23</sup> Tempat sirih dan pinang, menyerupai keranjang kecil bertutup, terbuat dari anyaman bambu atau rotan.

mungkin selama proses pembangunan rumah Kamara pada 7–12 Juli 2015. Dibandingkan mahasiswa-mahasiswa yang Latunusa ceritakan, saya mendapatkan lebih banyak keleluasaan karena sudah menjadi— meminjam kata-kata seorang informan di Parigi—“orang lain, tapi bukan orang asing” (Saleman, wawancara, 21 Juli 2015). Saya rasa ini bukan hal yang aneh, mengingat pada waktu itu saya telah beberapa minggu bergaul dengan orang-orang Huaulu, memakan makanan mereka, dan makan sirih-pinang bersama mereka, meskipun yang terakhir ini saya lakukan hanya sekali di saat pertama kali menginjakkan kaki di Niniani.<sup>24</sup>

Dalam artian tertentu, dapat dikatakan makan sirih dan pinang membuat orang-orang berada pada “forum” yang sama sehingga memungkinkan terjadinya percakapan dan pertukaran informasi atau gagasan. Seolah-olah sama-sama memakan sirih dan pinang membuat siapa pun berbicara dalam satu bahasa sehingga percakapan dimungkinkan, dan dengan demikian, yang sosial menjadi ada. Aspek sosial yang dimiliki sirih dan pinang ini juga terlihat dari tempat aktivitas memakannya biasa dilakukan. Bukan hanya sirih dan pinang kerap dinikmati sambil bercakap-cakap, tetapi juga mengunyahnya lebih sering dilakukan di *hahatiam*, bukan di dalam *tukam*.

<sup>24</sup> Selama tinggal di Huaulu, saya hampir selalu mengharap-harap seseorang akan menawari saya sirih dan pinang di saat kami sedang berbincang-bincang, lantaran rasa sungkan untuk main ambil begitu saja. Namun, setelah yang pertama, pada siang hari 31 Mei 2015, tak pernah lagi seorang Huaulu menawari saya sirih dan pinang. Juga hampir selalu mereka bercakap-cakap dalam bahasa Huaulu, sekalipun saya turut hadir di dalam forum. Awalnya pengalaman ini membuat saya canggung dan *kepikiran*, apakah bagi mereka saya senantiasa orang luar dan asing? Namun di kemudian hari, justru saya dapati bahwa sikap “tak acuh” itu menunjukkan kebalikannya; mereka tidak menawari saya pinang seperti halnya mereka nyaris tidak pernah secara verbal menawari sesama orang Huaulu pinang; mereka juga berbicara Huaulu karena beranggapan saya mengerti bahasa tersebut, meski sedikit saja. Sebagaimana yang terjadi di suatu sore, seorang tamu Huaulu berkunjung ke rumah Kamara di saat kami hendak bersantap malam. Beliau bertanya kepada Kamara, “*Eme mane Huaulu?*” (Dia—yang dimaksud, saya—tahu bahasa Huaulu?) “*Elo!*” (Iya!) jawab Kamara; dan setelahnya beliau *ngobrol* tanpa sungkan dalam bahasa Huaulu. Dengan kata lain, dalam konteks ini, sikap “tak acuh” itu justru menunjukkan penerimaan mereka atas kehadiran saya.

Kendati kita mendapati bahwa *hahatiam* cenderung terciirikan sebagai ruang laki-laki dan ranah publik, bukan berarti ruang ini terlarang bagi perempuan. Di Huaulu, laki-laki dan perempuan biasa terlibat percakapan di *hahatiam*. Perempuan sama luasannya dengan laki-laki untuk terlibat obrolan di tempat ini, bahkan tak jarang di siang hari ketika para laki-laki pergi berburu atau berkebun, ruang publik ini diramaikan oleh perempuan-perempuan yang mengobrol santai atau bergunjing, serta anak-anak kecil yang bermain. Kerap kali percakapan bukan hanya terjadi *di* beranda, tetapi juga *antar*-beranda. Kalimat dari satu beranda acap menyeberang ke beranda rumah lain, entah tetangga sebelah kanan atau sebelah kiri, bahkan acap pula menyeberangi halaman besar sampai ke beranda di rumah seberang. Orang-orang yang di beranda dan di halaman besar juga saling sapa, bergurau, atau bercakap singkat.

Lalu lintas kata ini yang kemudian menjadikan batasan “luar-dalam” antara halaman besar dan beranda rumah menjadi kabur, bahkan nyaris hilang. Selain itu, juga keterbukaan dinding beranda yang memungkinkan orang dari dalam bebas melihat ke luar dan orang dari luar leluasa melihat ke dalam. Dalam situasi seperti ini, ruang publik *hahatiam* seolah meluas ke halaman besar dan ke *hahatiam* pada rumah-rumah lain; semuanya lantas menyatu membentuk sebuah ruang sosial bersama. Batasan yang begitu cair antara dalam dan luar rumah, yakni antara *hahatiam* dan *moleali potoam* (halaman besar), pada akhirnya membuat ruang baru yang terbentuk menjadi bagian *dalam* (*inside*) bagi jagat yang lebih besar daripada sebuah rumah, dengan hutan di sekeliling desa sebagai *luarannya* (*outside*). Pada titik inilah kita beranjak dari pembagian luar-dalam pada tataran rumah ke pembagian luar-dalam pada tataran desa.

Pembagian luar-dalam yang menjadi salah satu karakteristik dari pembagian *kaitahu–niniani* ini sudah kita diskusikan pada bab sebelumnya. Saya pikir, tak perlu lagi saya ulang-ulang pembahasannya. Hanya saja, kali ini kita melihat bahwa pembagian luar-dalam antara *kaitahu* dan *niniani* ini merupakan kebalikan dari pembagian luar-dalam antara *hahatiam* dan *tukam*. Dengan kata lain, terjadi pertukaran antara luar dan dalam ketika kita beranjak dari pola keruangan di level

rumah ke pola keruangan di level desa. Bagian yang menjadi luar di level rumah (*habatiam* dan *moleali potoam*) menjadi dalam di level desa. Jika kita mengikuti alur bernalar ini lebih lanjut, kita akan sampai pada gambaran seperti yang sudah saya uraikan di bab sebelumnya. Bahwa di level desa, kesatuan *habatiam* dan *moleali potoam* membentuk ruang dalam, sementara kesatuan *tukam* dan *kaitahu* membentuk ruang luar. Pembagian ini tampaknya jelas dan tidak problematik. Namun, kesan ini muncul karena kita masih berpijak pada cara memandang ruang tersebut sebagai sebuah geometri yang skalar.

Ketika kita menelusuri vektor yang juga terkandung di dalamnya, yakni vektor sentripetal (juga sudah kita diskusikan di bab sebelumnya), kita mendapati adanya proses atau prosedur yang mengantarai gerak dari *kaitahu* ke *niniani*. Sebuah proses atau prosedur yang membuat pemisahan keduanya tidak kategoris nan kaku, tetapi berupa pemisahan yang sifatnya gradual, yaitu hal-hal yang merupakan bagian dari *kaitahu* dapat bertransformasi menjadi bagian dari *niniani*—misalnya binatang buruan yang diubah menjadi daging, kemudian menjadi makanan. Proses yang dimaksud merupakan proses dari “mentah” menjadi “matang” yang diperantarai oleh api. Dalam konteks ini, lebih tepat jika kita menempatkan *tukam* bukan dalam kesatuannya dengan *kaitahu* sebagai ruang luar, melainkan menempatkannya sebagai ruang yang mengantarai *kaitahu* dengan *niniani*. Dengan demikian, *tukam* merupakan ruang tempat kaos diolah menjadi kosmos. Dalam urusan inilah gender perempuan mengambil peran. Pernyataan terakhir ini yang hendak saya coba argumentasikan pada bagian selanjutnya.

## B. Mendirikan Rumah

Dalam salah satu karya terbaiknya, *Space and Place* (2001), ahli bumi Yi-Fu Tuan mengungkapkan satu pendapat yang menarik, bahwa manusia sama saja dengan beberapa jenis binatang dalam hal membangun—kita membangun rumah, gedung, atau istana hingga tingkat kerumitan arsitektural yang tidak sembarangan; demikian pula dengan burung, rayap, lebah, atau berjenis-jenis serangga. Namun, manusia memiliki suatu kelebihan yang tak ditemui pada binatang-binatang itu, yakni

keinsafannya (*awareness*) akan apa yang ia bangun (Tuan, 2001, 102). Menariknya, sekalipun masyarakat modern memiliki kemampuan lebih dalam menciptakan bentuk-bentuk rumit dengan pilihan material yang nyaris tak terbatas, Tuan menilai keinsafan masyarakat tradisional akan bentuk-bentuk dan lingkungan terbangun lebih besar daripada masyarakat modern. Ia mengidentifikasi setidaknya tiga hal yang menjadi penyebab fenomena seperti ini hadir (Tuan, 2001, 104).

Pertama, adanya partisipasi aktif. Masyarakat tradisional tidak mengenal arsitek ataupun tenaga “profesional” dalam membangun rumah. Setiap orang harus membangun sendiri rumah mereka, sekaligus membantu tetangga-tetangganya membangun rumah pada lain kesempatan. Kedua, pengalaman membangun ini juga sangat mungkin dialami berulang kali oleh seorang individu selama hidupnya. Terlebih masyarakat tradisional, di satu sisi, cenderung mempertahankan bentuk bangunan yang paling patut menurut mereka, tetapi di sisi lain, mereka menggunakan material yang pada umumnya tidak bertahan lama. Oleh karena itu, membangun dan memperbaiki menjadi aktivitas yang dilakukan nyaris terus-menerus. Pengulangan seperti ini tentu saja mengasah keinsafan seseorang akan budaya membangun masyarakatnya. Ketiga, masyarakat tradisional biasanya menganggap pembangunan rumah atau bangunan sebagai urusan yang serius sehingga senantiasa diiringi dengan ritual bahkan pengurbanan. Membangun, bagi mereka, merupakan perkara yang memiliki nilai religius.

Pada kesempatan ini, saya tak hendak mengomentari apakah benar masyarakat tradisional memiliki keinsafan yang lebih besar dalam hal budaya membangun daripada masyarakat modern. Terus terang, saya sendiri tidak memiliki cukup data untuk mengargumentasikan pernyataan afirmatif ataupun negatif menyoal perkara ini. Terlebih, sebagian orang barangkali akan mempersoalkan pula relevansi perbedaan masyarakat modern dan tradisional untuk konteks hidup dewasa ini. Namun, bahwa tiga hal yang disampaikan Tuan (2001) juga mengasah keinsafan masyarakat Huaulu akan lingkungan terbangun yang mereka buat, tampaknya cukup benar.

Rumah-rumah Huaulu dibangun dengan material yang diambil dari hutan: kayu besi berdiameter 10–14 cm untuk tiang dan rangka, pakis hutan untuk pokok-pokok penyangga, bambu untuk lantai dan rangka atap, pelepah sagu untuk dinding, daun sagu untuk atap, serta rotan dan tali-tali hutan untuk pengikat. Semua material ini tidak diolah dengan cara-cara khusus yang dimaksudkan sebagai prosedur pengawetan, seperti mengecat atau melapisi dengan pernis, baik pada awal pembangunan maupun setelah rumah selesai didirikan. Proses paling dekat yang hingga taraf tertentu dapat dikatakan sebagai prosedur pengawetan barangkali hanya menjemur atap daun sagu hingga kering atau menyimpan tali rotan dalam waktu cukup lama di *para-para* di atas tungku supaya awet karena pengasapan. Selama proses pembangunan sebuah rumah, aktivitas paling dasar dan dominan barangkali hanya dua macam: memotong dan mengikat dengan parang (*tutam*) sebagai perkakas paling utama.

Secara tradisional, rumah Huaulu tidak mengenal paku atau pasak. Semua bagian disatukan hanya dengan tali rotan atau tali-tali hutan. Pada dasawarsa 2000-an memang banyak rumah Huaulu yang tidak lagi dibangun dengan cara tradisional. Bentuknya sudah mengalami modifikasi sedemikian rupa dengan denah yang bukan lagi segi empat dibelah dua sama besar, meskipun tetap ada bagian dalam rumah dan beranda. Materialnya juga berubah; papan kayu lebih dominan, sementara atap daun sagu digantikan lembaran-lembaran seng (Gambar 5.2a). Bahkan tenaga pembangunnya sudah mendayagunakan tukang-tukang bangunan profesional. Namun, sejak Kamara baru memegang pemerintahan di tahun 2010, mulai ada kesepakatan untuk kembali ke budaya membangun tradisional. Salah satu yang menjadi alasan tampaknya adalah perkembangan pariwisata dan persentuhan dengan dunia luar.

Kamara (wawancara, 31 Mei 2015) pernah mengungkapkan bahwa ia meminta masyarakatnya kembali ke rumah tradisional karena rumah-rumah papan itu menjadikan Huaulu terlihat “kumuh”—tidak enak dipandang, terlebih karena kini sudah banyak orang asing

yang datang berkunjung, entah untuk melihat hutan Seram, mendaki Gunung Binaiya, menyaksikan kehidupan “tradisional” masyarakat setempat, atau bahkan melakukan berbagai macam penelitian. Rumah-rumah “modern” dari dasawarsa yang lalu itu sebagian masih berdiri hingga sekarang. Namun, setiap rumah baru yang akan dibangun, dibangun dengan kembali kepada cetak biru tradisional (Gambar 5.2b), termasuk dalam pemilihan material—bambu atau kulit kayu *asalam* untuk lantai dan *sahasaham*, pelepah sagu untuk dinding, daun sagu untuk atap, dan seterusnya—serta penerapan teknik merangkainya—dengan cara mengikat, bukan memaku.

Dengan material seperti yang sudah digambarkan, tak mengherankan jika usia dari tiap-tiap bangunan tidak cukup panjang, umumnya hanya berkisar 10–15 tahun. Lantai bambu dan atap daun sagu biasanya menjadi bagian yang paling awal lapuk sehingga mengganti bagian-bagian ini tanpa merobohkan dan mendirikan kembali keseluruhan bangunan merupakan pekerjaan yang biasa dilakukan. Namun, membangun rumah secara keseluruhan juga tak bisa dikatakan jarang, sekalipun kegiatan memperbaiki sudah barang tentu lebih sering dikerjakan. Jika sebuah rumah mesti dibongkar dan dibangun ulang setiap dua sampai tiga lustrum, selama kurun tersebut, tak mungkin orang-orang Huaulu hanya membongkar dan membangun ulang satu rumah. Bulan ini mereka membangun rumah P, beberapa bulan kemudian bisa jadi rumah Q, lalu rumah R beberapa bulannya lagi. Demikian seterusnya sehingga dalam sepuluh tahun saja bisa kita bayangkan bahwa membangun rumah menjadi momen yang terjadi berkali-kali di Huaulu. Hal yang juga akan dialami beberapa kali oleh satu orang individu.

Pekerjaan membangun yang sering dilakukan seperti ini secara logis tentu baru dapat dikatakan sebagai repetisi jika bentuk bangunan yang dikerjakan ataupun teknik pembangunannya relatif sama dari waktu ke waktu, atau setidaknya mengalami perubahan, tetapi kecil-kecil dan amat lambat. Pada kenyataannya, masyarakat tradisional memang konservatif dalam hal bentuk bangunan (Tuan, 2001, 104). Terlebih



karena bentuk ini, Tuan berargumen, senantiasa memiliki signifikansi religius atau sakral bagi masyarakat bersangkutan. Demikian halnya untuk kasus Huaulu.



Keterangan: (a) *Luma Potoam* dan (b) Rumah Tradisional Huaulu

Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.2** Rumah Adat dan Rumah Tradisional Huaulu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Dibandingkan dengan *niniani* yang dikunjungi oleh Valeri pada awal 1970-an di Sekenima Oton, *niniani* yang saya kunjungi lebih dari empat puluh tahun kemudian memiliki penampakan yang relatif tak berbeda. Polanya sama-sama berupa dua lajur rumah berhadapan yang dipisahkan halaman besar, memanjang ke arah gunung. Demikian pula bentuk dan pembagian ruang rumah-rumahnya. Bahkan menurut penelusuran Valeri (2001b, 95), *niniani-niniani* yang jauh lebih tua juga memiliki karakteristik serupa. Dengan kata lain, bentuk rumah Huaulu dan tata ruang *niniani* mereka relatif tetap dan tak pernah berubah (Gambar 5.3).

Walaupun demikian, konservatisme Huaulu tampaknya bukan hanya terpelihara di dalam bentuk dan pola keruangan ini. Teknik dan teknologi membangun yang mereka praktikkan juga relatif memiliki ciri serupa. Sebagai contoh, konservatisme mereka dalam teknik dan teknologi dapat dilihat pada pembuatan *hararuram* (Gambar 5.4), balok besar yang menjadi landasan bagi dinding pemisah *habatiam* dengan *tukam*.



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.3** Suasana Niniani Tahun 2015



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.4** *Hararuram* dan Pembuatannya

*Hararuram* dibuat dari satu batang pohon yang besar dan lurus. Cara membuatnya adalah dengan mengikis sedikit demi sedikit keempat sisi batang tersebut hingga didapatkan balok kayu yang ukurannya disesuaikan dengan ukuran rumah. Alat yang digunakan hanya parang, dengan sedikit bantuan kapak. Ketika saya menyaksikan pembuatan balok ini untuk rumah Kamara pada bulan Juli, saya menyangka alasan di balik penggunaan parang adalah karena memang perkakas tersebut

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang paling nyaman dan terbiasa mereka gunakan, bahkan bisa jadi karena parang merupakan alat paling efektif dan efisien yang mereka punya.

Namun, ketika bulan Agustus orang-orang Huaulu membangun empat buah rumah untuk empat orang guru yang rencananya akan mengajar di SD Kecil Huaulu, saya dapati bahwa mereka pun cukup cakap menggunakan gergaji mesin alias *senso* (*chainsaw*) untuk membuat papan-papan dan balok-balok kayu. Mereka juga tak kesulitan menggunakan paku. Kejadian tersebut setidaknya memperlihatkan satu “aturan”: pada rumah tradisional Huaulu *hararuram* dibuat dengan parang karena memang demikian aturannya, bukan karena secara teknis parang pilihan terbaik mereka. Hal ini terkonfirmasi dalam sebuah kesempatan wawancara, ketika salah seorang tetua menyatakan bahwa *hararuram* mesti dibuat dengan parang karena memang pemalinya mengharuskan demikian (A. H. Huaulu, wawancara, Agustus 2015). Adapun keempat rumah guru, lantaran bukan rumah tradisional Huaulu, pembangunannya cukup dilakukan dengan cara dan peralatan yang paling praktis. Dengan kata lain, konservatisme pada rumah Huaulu tidak sekadar menyangkut perkara bentuk dan material, tetapi juga teknik dan teknologinya. Bukan hanya bentuknya harus begini atau begitu, tata ruangnya mesti seperti ini atau seperti itu, materialnya harus ini atau itu; melainkan juga *proses* membangunnya pun harus mengikuti cara-cara dan aturan tertentu. *Aktivitas membangun* rumah atau bangunan-bangunan tradisional seperti inilah yang kerap luput dari laporan dan analisis para etnograf. Bahkan Valeri sendiri, yang ia amati dan diskusikan dalam “Parts and Wholes” (2001b) merupakan hasil jadi dari penciptaan ruang di *niniani*, tidak termasuk pengerjaan dan proses pembangunannya. Padahal di dalam proses inilah beberapa prinsip yang turut membentuk pola dasar keruangan orang-orang Huaulu juga terejawantah, dihayati, disirkulasi, dan diwariskan.

Secara sederhana, setelah menentukan lokasi, pembangunan sebuah rumah di Huaulu terdiri atas beberapa tahap yang berurutan: (1) mengumpulkan kayu-kayu untuk tiang dan rangka, serta menyiapkan tali dari rotan; (2) berburu; (3) mendirikan rumah, memasang lan-

tai dan *sahasaham*; (4) berburu lagi; (5) memasang atap; dan (6) makan bersama. Semuanya dapat memakan waktu lebih kurang antara dua hingga tiga minggu.

Proses mengumpulkan kayu-kayu untuk tiang dan rangka rumah dapat dilakukan secara cepat dengan mengerahkan tenaga banyak orang, bisa juga secara berangsur-angsur dan hanya melibatkan satu-dua kerabat dekat. Kemampuan pemilik rumah untuk menyediakan akomodasi berupa makanan untuk semua orang yang dilibatkan biasanya menjadi salah satu alasan untuk memilih cara yang digunakan. Jika pemilik rumah sanggup memberi makan banyak orang sekaligus, cara cepat dengan pengerahan tenaga banyak mungkin saja dilakukan. Akan tetapi, jika sebaliknya, tenaga yang dikerahkan juga tidak akan banyak-banyak sehingga otomatis proses pengumpulannya menjadi lebih lama. Proses menyiapkan tali rotan sendiri tidak memerlukan banyak tenaga, bahkan mungkin juga untuk dilakukan oleh pemilik rumah saja. Selain itu, pembuatan tali ini biasanya juga masih tetap dilakukan di saat proses pendirian rumah sudah mulai berlangsung, tergantung kebutuhan.

Berbeda dengan batang-batang kayu di atas, bambu dan kulit kayu *asalam* untuk bagian lantai dikumpulkan bersamaan dengan proses pendirian rumah, tepatnya setelah kayu-kayu tiang dipancangkan (Gambar 5.5a). Alasan praktisnya adalah ukuran panjang atau lebar rumah baru diketahui setelah pemancangan tiang-tiang itu selesai dilakukan karena orang-orang Huailu tidak menggambar rancangan terlebih dahulu sebelum memulai proses pembangunan. Oleh karena itu, baru setelah pemancangan tiang itu pula, ukuran serta banyaknya bambu dan kulit *asalam* yang dibutuhkan dapat ditentukan. Demikian juga dengan pakis hutan untuk pokok penyangga dan bambu-bambu untuk rangka atap. Batang pakis hutan diambil sesuai kebutuhan; jumlahnya mengikuti jumlah tiang, ukurannya mengikuti tinggi lantai dari permukaan tanah (Gambar 5.5b). Bambu-bambu rangka atap diambil dari hutan setelah rumah berdiri dan tinggal dipasang atap. Atap-atap rumah tradisional





(a)



(b)



(c)

Keterangan: (a) Sahasaham dari Bambu dan Lantai dari Kulit Kayu Asalam, (b) Pokok Penyangga dari Batang Pakis Hutan, dan (c) Lembaran Atap dari Daun Sagu (Wateam)

Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

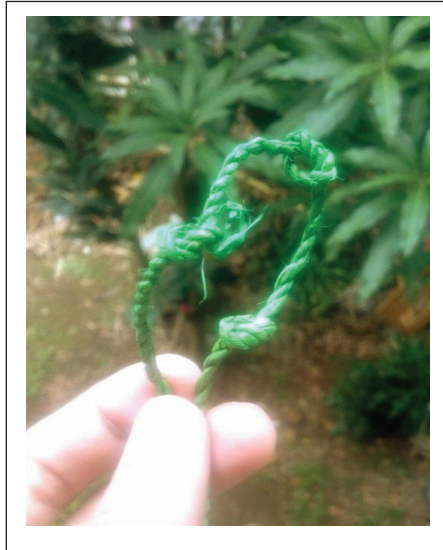
**Gambar 5.5** Bagian-Bagian Rumah Tradisional Huaulu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Huauulu sendiri dibuat dari lembar-lembar daun sagu (*wateam*) yang dilipat dua pada bilah bambu sebagai tulangnya (*apaism*), kemudian dijahit menjadi satu dengan menggunakan “benang” dari kulit bambu (*tapatoam*). Atap ini kemudian dijemur di bawah Matahari hingga kering dan berubah cokelat (Gambar 5.5c).

Setelah kayu-kayu besi untuk tiang dan rangka sudah terkumpul dan siap digunakan, pemilik rumah biasanya akan berembuk dengan orang-orang untuk menentukan kapan pendirian rumah mulai dilakukan. Rembuk ini juga diperlukan untuk menentukan kapan dan berapa lama mereka akan berburu. Kegiatan berburu biasanya dilakukan secara berkelompok. Untuk berburu, semua pria dewasa dibagi ke dalam regu-regu. Tiap-tiap kelompok atau regu akan berburu di lokasi yang berbeda-beda. Perburuan tersebut bisa juga dengan target yang berbeda. Misalnya, satu regu berburu *peni* (rusa, kasuari, dan babi) di hulu Sungai Salawai, satu regu di muaranya, satu regu di Sungai Sapulewa, dan satu regu lagi berburu kuskus ke arah gunung. Mereka akan berangkat meninggalkan desa di hari yang sama dengan membawa *koneam* (Gambar 5.6), yakni tali bersimpul yang digunakan sebagai penghitung hari. Cara kerja *koneam* kurang lebih seperti ini: jika waktu yang telah disepakati untuk berburu adalah lima hari, tali tersebut akan dibuat simpul sebanyak lima buah. Setiap hari, satu simpul mesti dibuka. Jika simpul terakhir telah terurai, itu artinya masa lima hari telah habis, dan di hari berikutnya semua orang harus sudah kembali ke desa.

Hasil dari berburu ini diperuntukkan bagi semua orang selama masa pembangunan rumah berlangsung agar selama periode tersebut tak ada seorang pun yang perlu pergi ke hutan untuk mencari makan. Namun, pada kenyataannya berburu tetap harus dilakukan sekalipun cadangan makanan yang dibutuhkan telah dapat dipenuhi tanpa melakukan perburuan lagi (Kamara, wawancara, 14 Juli 2015). Ketika saya tanyakan lebih lanjut mengapa harus tetap dilakukan, Kamara hanya menjawab bahwa memang *sudah seharusnya demikian*. Saya memang tidak mendapati jawaban verbal yang terang-terang menjelaskan hal ini, baik dari Kamara maupun dari “orang-orang tua”. Namun, agaknya tetap dimungkinkan untuk menarik kesimpulan yang masuk akal tentang persoalan tersebut. Jika berburu tetap harus dilakukan sekalipun perse-



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.6** *Koneam* (Replika)

diaan makanan berkecukupan, berarti aktivitas ini bukan sekadar aktivitas ekonomis atau pragmatis belaka. Berburu dilakukan bukan sekadar untuk memenuhi “kebutuhan perut”. Lebih dari itu, berburu merupakan tahap yang tak boleh dilewatkan dan dengan demikian, bagian integral dari proses pembangunan rumah. Dalam konteks ini dapat dikatakan berburu lebih dekat dengan ritual ketimbang dengan pencaharian.

Juga jika kita cermati, prosesi pembangunan rumah di Huaulu sebenarnya bukan dimulai sejak pengumpulan kayu-kayu besi untuk tiang, melainkan sejak perburuan pertama dilakukan. Proses ini ditutup dengan perjamuan atau makan bersama, sekalipun secara teknis pada saat itu rumah sebenarnya belum terbangun seratus persen, mengingat dinding-dinding belum disusun. Persoalan yang terakhir ini akan kembali kita tilik di penghujung bagian ini. Untuk saat ini, mari kita fokuskan perhatian pada pembangunan rumah yang dimulai dengan



berburu dan diakhiri dengan makan bersama—satu rangkaian proses yang biasa disebut “kasih berdiri rumah” (*yaro lumam*).

Runutan aktivitas berburu, memasak, kemudian makan merupakan pola mendasar yang mencirikan praksis orang-orang Huaulu dalam mengambil manfaat dari alam (*appropriation*). Valeri (2001b, 97–98) menyatakan bahwa tindakan yang pertama dan ketiga, berburu dan makan, merupakan penandaan laki-laki atau maskulin, dan mengaitkannya dengan gerak bolak-balik laki-laki dari *niniani* ke *kaitahu* dan kembali *niniani*, sementara memasak adalah aktivitas perempuan atau feminin. Makan dikatakan maskulin karena di Huaulu laki-laki—ayah dan anak laki-laki, dewasa dan anak kecil—biasanya memang makan terlebih dahulu. Baru setelah mereka selesai makan dan kembali ke *hahatiam*, istri dan anak perempuan mulai makan. Dengan demikian, awal dan akhir dari proses pengambilan manfaat dari alam ini ditandai oleh laki-laki. Walaupun demikian, terlepas dari penandaan gender ini, aktivitas berburu, memasak, dan makan sebenarnya juga menandai proses transformasi yang sifatnya lebih eksistensial. Di bab sebelumnya kita telah melihat bagaimana perpindahan substansi dari *kaitahu* ke *niniani*, diikuti pula dengan sebetulnya transformasi ontologis, yaitu api atau memasak menjadi perantaranya. Kali ini saya hendak kembali kepada skema tersebut dengan mengaitkannya pada pembentukan diri (*self*) sebagaimana terkodekan di dalam aktivitas berburu, memasak, dan makan sebagai satu rangkaian praksis.

Berburu berarti mengambil sesuatu, dalam hal ini daging, dari alam. Dalam berburu, tindakan membunuh merupakan tindakan yang mengubah binatang buruan (*peni, ihisiam*) menjadi daging (*ayokuam*). Memasak sendiri dapat dipahami sebagai tindakan “mengangkat”, yakni meningkatkan nilai daging dari mentah menjadi matang. Berburu merupakan tindakan yang dominan epistemologis karena mengubah persepsi subjek yang dikenakan terhadap objek buruan, sedangkan memasak lebih dominan aspek aksiologisnya. Pengangkatan nilai terhadap suatu objek melalui memasak ini sudah kita lihat representasinya di dalam beberapa mitos Huaulu pada bab sebelumnya, seperti mitos orang-orang Besi, Opin, dan bagian mitos Wassulau. Melalui proses

ini, objek yang diambil dari *kaitahu* dibuat lebih “manusiawi”, dari yang sekadar daging (mentah) menjadi lauk (matang).<sup>25</sup>

Adapun aktivitas terakhir, makan, merupakan tindak inkorporasi. Melalui aktivitas makan, objek yang tadinya liyan (*non-self*) dijadikan bagian dari diri (*self*). Dalam hal ini, mesti diingat bahwa inkorporasi tersebut tidak sekadar memasukkan sesuatu yang asing ke dalam *tubuh* dan menyatukannya dengan *tubuh*. Lebih dari itu, makanan yang dimakan pada akhirnya juga menyatu dengan *diri* secara keseluruhan, mengingat perbedaan antara jiwa dan tubuh—dan dengan demikian antara diri dan materi—tidak relevan dalam memahami konfigurasi diri dalam perspektif Huaulu. Dengan kata lain, kita perlu membersihkan diri dari bias dualisme Cartesian terlebih dahulu sebelum memahami konsep diri di Huaulu. Ini sama seperti ketika kita berusaha mengais pemahaman yang memadai mengenai pemali-pemali makanan pada masyarakat Huaulu (Valeri, 2000). Pada kenyataannya, bagi Huaulu, pelanggaran terhadap pemali-pemali makanan dapat berpengaruh pada rusaknya diri dan mengancam eksistensi seseorang, bukan sekadar mengganggu kesehatan fisik belaka. Dalam konteks inilah jargon umum “kita adalah apa yang kita makan” mendapatkan pemaknaan utuhnya.

Dari penjelasan tersebut dapat kita pahami bahwa gerak dari *kaitahu* ke *niniani* dapat dimengerti, bukan hanya sebagai proses transformasi yang natural menjadi kultural, tetapi juga sebagai proses pembentukan diri. Dapat dikatakan, proses pendirian *luma alelam* merupakan “teks Huaulu” yang secara gamblang menjelaskan dan mengajarkan perkara ini. Material yang digunakan, bagian-bagian yang sangat elementer dari sebuah rumah, diambil dari hutan, dibawa ke desa, diubah bentuknya, lantas disatukan menjadi sesuatu yang sama sekali baru yang muncul dari keseluruhan elemen-elemen itu. Parang (*tutam*) memainkan agensinya di dalam proses ini. Seperti halnya yang ia lakukan pada binatang sembelihan yang diubah menjadi daging,

<sup>25</sup> Dalam bahasa Huaulu, keduanya—daging mentah dan lauk yang sudah matang—sama-sama disebut *ayokuam*. Kendati demikian, distingsi antara *ayokuam* mentah dan *ayokuam* matang jelas-jelas dipahami oleh orang-orang Huaulu.

parang mengantarai tangan manusia mengubah pohon besi menjadi tiang, bambu dan *asalam* menjadi lantai, pakis menjadi pokok penyangga, rotan menjadi tali pengikat, dan sebagainya. Dari penyatuan bagian per bagian itu lantas muncul bentuk rumah yang sama sekali bukan pohon kayu, bukan bambu, bukan rotan atau daun sagu—dengan kata lain, rumah sebagai satu kesatuan yang tidak lagi sama dengan bagian-bagiannya; sebuah *ruang* yang didefinisikan sebagai *tempat* tinggal manusia, dan dengan demikian, diceraikan dari antah-berantah alam liar. Dalam konteks ini, rumah dan diri—dalam materialitasnya yang paling gamblang: *tubuh yang hidup* (*hatani*,<sup>26</sup> *living body*)—menjadi metafora bagi satu sama lain.

<sup>26</sup> Dalam bahasa Huaulu, *topoyam* berarti ‘mayat’ (raga), dan juga ‘hantu’ atau ‘setan’ (spirit). Dengan demikian, orang yang sudah mati menjadi *topoyam*, demikian pula tubuh jenazahnya. Berbeda halnya dengan tubuh yang hidup. Untuk menyebut yang terakhir ini, orang Huaulu mengatakan *hatani* ‘tubuhnya’, *hataku* ‘tubuhku’, atau *hatamu* ‘tubuhmu’. Perhatikan penggunaan akhiran *-ni* (-nya), *-ku* (-ku), dan *-mu* (-mu). Dalam bahasa Huaulu, kepemilikan diekspresikan dengan kata *rahe*, misalnya *u rahe lumam* ‘rumahmu’, *i rahe lumam* ‘rumahnya’, *asi rahe lumam* ‘rumah mereka’, kecuali untuk menyatakan “milik saya” yang diungkapkan dengan kata depan *aku*, misalnya *aku lumam* ‘rumah saya’. Namun, khusus untuk menandai “kepemilikan” atas tubuh atau bagian tubuh, digunakan akhiran *-ni*, *-ku*, atau *-mu*, misalnya *imani* ‘tangannya’, *imaku* ‘tanganku’, *imamu* ‘tanganmu’. Untuk “memperumit” aturan ini, bagian-bagian tubuh yang tidak ditandai dengan penanda “kepemilikan” biasa diungkapkan dengan akhiran *-re*, misalnya *imare* ‘tangan’, *waire* ‘kaki’, atau *ilure* ‘hidung’—seolah-olah menegaskan bahwa tubuh yang termutilasi, kini hanyalah sebuah objek (*things*). Untuk merujuk tubuh secara keseluruhan, *hata* atau *hatare* bukanlah kata yang lazim. Secara logis, orang-orang Huaulu mengerti bahwa kata untuk “tubuh” saja seharusnya adalah *hata* atau *hatare*. Akan tetapi, pada praktiknya, “tubuh” dalam bahasa Huaulu tidak pernah sekadar “tubuh”, melainkan selalu “tubuhnya”, “tubuhku”, atau “tubuhmu”. Hal ini menunjukkan betapa intimnya kaitan antara tubuh dengan diri, bahkan bisa dikatakan keduanya satu kesatuan. Kedirian atau identitas yang melekat pada keutuhan tubuh yang hidup itu pun hilang begitu seseorang menjadi *topoyam*—tercerai antara jiwa dan raganya. Sejauh yang saya amati, bagi orang Huaulu, seseorang yang meninggal dunia tidaklah binasa. Namun demikian, “roh-roh” orang mati amat jarang—untuk tidak mengatakan tak pernah—dirujuk sebagai entitas yang personal. “Roh-roh” ini senantiasa impersonal.

Tuan (2001, 34–35) telah mengilustrasikan bahwa pada banyak masyarakat, bangunan dan bentuk-bentuk arsitektural merupakan perluasan postur tubuh manusia, khususnya postur dari tubuh yang tegak berdiri. Layaknya kepala, atap yang dijunjung tinggi menandai posisi yang dihormati dan orientasi kepada sesuatu yang transenden; sementara kaki menjadi fondasi yang menopang kokoh postur yang tegak itu. Di Huauilu sendiri, kokohnya kaki yang berpijak dan gagahnya kepala pada postur yang tegap terproyeksikan di tiang-tiang rumah yang ditikamkan ke bumi serta atap yang dijunjung ke langit. Perentangan dari postur ini pula yang menandai aksis vertikal pada keruangan kosmis Huauilu, yakni aksis Langit-Bumi yang menyatukan *Lahatala* dengan *Puhum*. Tesis inilah yang akan saya coba argumentasikan pada bagian selanjutnya.

### C. *Hiliam* dan *Wateam*

Dalam prosesi pembangunan rumah tradisional Huauilu, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, berburu dilakukan dua kali, yakni sebelum memancang tiang-tiang “*hiliam*” dan sebelum memasang atap “*wateam*”. Karena berburu dipahami sebagai awal dari sebuah proses atau aktivitas yang amat serius, sudah sewajarnya kita menduga bahwa memancang tiang-tiang dan memasang atap juga perkara yang tidak boleh dianggap main-main. Pada kenyataannya, kedua tahapan ini memang dilaksanakan dengan khidmat dan sungguh-sungguh, bahkan memiliki se bentuk kesakralan. Hal ini terlihat dari kenyataan bahwa selama melaksanakan kedua tahapan ini, orang-orang Huauilu memegang benar-benar pemali-pemali tertentu yang berkenaan dengannya.

Selama proses tikam tiang (memancang tiang-tiang rumah ke tanah, yang biasanya berjumlah 25 batang untuk sebuah rumah), tak seorang pun yang hadir di lokasi pembangunan diperbolehkan bersin. Jika ada satu orang saja yang tiba-tiba bersin, proses pembangunan mesti dihentikan dan ditunda sementara. Penundaan itu biasanya dilakukan selama satu hari. Demikianlah pemali pada tahap memancang atau menikamkan tiang-tiang ke bumi. Mengapa bersin jadi pemali? Sebagai

mana saya, barangkali sementara pembaca juga akan terganggu dengan pertanyaan serupa.

Bersin sendiri memang kerap dikaitkan dengan pemali-pemali tertentu. Selain pemali yang sudah disebutkan, ketika seseorang hendak pergi berburu ia juga harus menunda sejenak kepergiannya jika tiba-tiba ia bersin sebelum keluar meninggalkan desa. Bahkan jika yang bersin adalah salah seorang tetangga dari orang yang bersangkutan. Apabila di saat sedang jalan ia mendengar bersin tetangga tersebut, ia mesti mampir sejenak ke rumah sang tetangga, *ngobrol-ngobrol* atau makan pinang di sana hingga kejadian bersin tadi “terlupakan”, baru kemudian melanjutkan perjalanan. Kejadian semacam ini termasuk *sokale* (Kamara, wawancara, 14 Juli 2015).

Ada pula *sokale* lain yang lebih “fatal”—fatal karena penundaan yang diakibatkannya lebih lama dari sekadar *ngobrol-ngobrol* atau makan pinang. Jika di saat hendak pergi jauh atau pergi berburu seseorang tersandung sebelum meninggalkan desa atau tersandung di dalam rumah, ia juga mesti menunda perjalanannya paling tidak satu hari. Dari kedua macam *sokale* ini kita melihat adanya satu kesamaan. Ketika bersin atau tersandung, seseorang kehilangan kewaspadaannya meski untuk kurun yang amat singkat. Dengan kata lain, pada saat melakukan perjalanan atau menikamkan tiang-tiang rumah, orang harus dalam keadaan sepenuhnya sadar dan waspada. Hal ini juga menunjukkan betapa tindakan-tindakan itu harus *dialami sungguh-sungguh*. Aktivitas ini bukan aktivitas teknis belaka dan tidak boleh dilakukan sekadar sambil lalu.

Dalam konteks tikam tiang, keinsafan dan kewaspadaan yang penuh disyaratkan karena tahapan ini juga memiliki signifikansi religius. Dengan menghunjamkan tiang ke tanah, rumah yang tengah dibangun dihubungkan langsung dengan bumi. Dengan kata lain, tindakan ini menandai keterhubungan rumah—baik sebagai *tempat* bagi manusia maupun sebagai metafora bagi tubuh—dengan Ina Puhum atau Ibu Bumi. Dalam konteks Huauulu dan kepercayaan tradisional mereka, Puhum senantiasa dalam relasi dengan Amai Lahatala atau Ayah

Langit. Menurut kepercayaan ini, dua entitas tertinggi (*the Supreme Being*) tersebut merupakan prinsip bagi segala keberadaan. Upaya menjalin keterhubungan dengan Lahatala itu sendiri, dalam prosesi pembangunan rumah Huaulu terekspresikan pada tahap pemasangan atap. Sejauh yang saya amati, pada tahap ini, ritual dan pemali yang mesti dijalankan jauh lebih banyak daripada ketika tikam tiang.

Sebelum perburuan kedua yang mengawali prosesi pasang atap dilakukan, atap-atap *wateam* biasanya belum dibuat. Baru setelah tiang-tiang rumah didirikan dan lantai dipasang, orang-orang mengumpulkan daun sagu untuk membuat atap. Satu rumah biasa umumnya menghabiskan hingga 500 lembar atap *wateam*, berbeda halnya dengan *luma poto* yang lebarnya saja biasanya bisa mencapai tiga kali lebar rumah biasa. *Luma poto*—setidaknya Manusela, *luma poto* saat ini yang berukuran panjang sisi kurang lebih 14 meter—membutuhkan atap *wateam* hingga 4000 lembar.

Prosesi pemasangan atap dimulai dengan memakan pinang (*pulauam*) (Gambar 5.7). Dalam sebuah wawancara menjelang pemasangan atap rumah Kamara pada 11 Juli 2015, beberapa informan saya menegaskan bahwa makan pinang ini merupakan kebiasaan semua “orang gunung”, tak hanya Huaulu. Negeri-negeri lain di pegunungan Seram pun melakukannya, seperti Roho, Kanike, Serumena, Maraina, dan Manusela (Latunusa dan E. M. Illela, wawancara, 11 Juli 2015). Baik makan pinang di dalam keseharian mereka maupun sebelum melakukan suatu prosesi penting seperti pemasangan atap yang saat itu hendak dilakukan. Secara fisik, bahan-bahan yang digunakan sama sekali tak berbeda dengan yang dimakan di kesempatan-kesempatan biasa: buah pinang, kapur, terkadang juga dengan daun sirih. Akan tetapi, “nilai” dari pinang yang digunakan untuk mengawali pemasangan atap sama sekali berbeda dari pinang biasa. Hal ini terkonfirmasi dari hasil wawancara dan pengamatan saya pada hari itu.

Beberapa saat sebelum pemasangan atap dilakukan, *Mama Nyora* (istri Kamara) membawakan sebuah nampan berisi buah pinang dan kapur. Bergantian, orang-orang mulai mengambil pinang dari wadah itu dan



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.7** Makan Pinang sebelum Memulai Pemasangan Atap

menggunyahnya. Latunusa menjelaskan bahwa mereka semua harus memakan pinang terlebih dahulu sebelum pemasangan atap dimulai. Meski beliau mengatakan “semua”, sejauh yang saya amati, tidak benar-benar *semua* orang melakukannya. Bahkan sebagian dari mereka yang makan pinang tidak turut melakukan pemasangan atap pertama. Sebaliknya, banyak di antara orang-orang yang kemudian memasang deretan atap pertama malah tak terlihat memakan pinang yang telah disiapkan. Tampaknya keharusan untuk memakan pinang itu semacam *fardu kifayah* dalam Islam; jika sebagian orang telah melakukannya, sebagian sisanya tidak lagi diwajibkan untuk menunaikan keharusan serupa.

Ketika menjelaskan bahwa mereka harus memakan pinang terlebih dahulu, Latunusa juga memberikan penegasan bahwa pinang yang terhitung sebagai bagian dari prosesi itu berbeda dari sembarang pinang.

“[Sebelum memulai pasang atap,] kita semua makan pinang dulu,” katanya, “*tapi* bukan yang itu,” sembari menunjuk pinang di sebuah *salatam*, “[melainkan] yang ini,” kemudian menunjuk yang sebelumnya dibawakan oleh Mama Nyora (Latunusa, wawancara, 11 Juli 2015).

Sekalipun keduanya secara fisik tak berbeda, pinang yang diperuntukkan bagi pemasangan atap merupakan pinang yang memang secara khusus telah dipersiapkan untuk keperluan tersebut. Dengan kata lain, benda yang sama dengan sembarang pinang itu telah dimuati dengan nilai-nilai simbolis tersendiri. Ia bukan lagi benda sembarangan.

Saya sendiri lalai untuk mengamati secara langsung cara pinang khusus itu dipersiapkan. Kendati demikian, hal ini saya pikir tidak mengurangi nilai argumentasi saya jika saya katakan bahwa dibawa masuknya benda khusus itu ke dalam lokasi pembangunan rumah beserta nilai-nilai simbolis yang dimaterialkan olehnya telah mengubah status dari proses yang tengah berjalan, dan dengan demikian, mengubah pula status dari ruang di mana peristiwanya mengambil tempat. Pembangunan rumah—khususnya pemasangan atap yang akan segera dimulai—bukan lagi sekadar pembangunan rumah. Ia telah diangkat menjadi sebetulnya ritual. Proses yang akan segera kami masuki pada saat itu bukanlah serangkaian aktivitas profan, melainkan sakral. “Pengangkatan” ini serupa dengan apa yang dijelaskan oleh Hubert dan Mauss (1964) berkenaan dengan tahapan “memasuki ritus pengurbanan”. Menurut mereka, untuk memasuki sebuah ritus pengurbanan, pihak-pihak yang terlibat—kurban, orang yang melaksanakan pengurbanan, dan orang yang berkorban—mesti “dipersiapkan” terlebih dahulu dengan mengubah status mereka dari profan menjadi sakral melalui cara-cara khusus. Namun, saya sendiri tidak seperti Hubert dan Mauss, tidak dalam posisi untuk mengatakan bahwa benda-benda itu—pinang, lembaran-lembaran atap, keseluruhan bangunan—telah dijadikan sakral untuk keperluan prosesi pemasangan atap yang tengah berjalan. Menurut Hubert dan Mauss (1964), dalam sebuah ritus pengurbanan bukan hanya pelaksana kurban serta orang yang berkorban yang disakralkan, melainkan juga binatang atau tumbuhan yang dikurbankan.



Saya sendiri, berdasarkan data etnografis dan telusur literatur yang telah saya lakukan, tidak memiliki cukup kesiapan mengadopsi alur bernalar yang serupa dengan alur bernalar Hubert dan Mauss. Lebih tepat jika dikatakan bahwa yang saya dapati tidak mengarah pada penyimpulan orang per orang atau benda per benda yang terlibat dalam prosesi pembangunan rumah Huaulu—mengingat prosesi itu sendiri memiliki signifikansi religius dan sakral—mesti dijadikan sakral sehingga dapat *memasuki* ritual itu secara patut. Yang saya dapati di lapangan tidak mengindikasikan bahwa orang-orang yang terlibat atau bahkan benda-benda simbolis seperti pinang memiliki kesakralan atau dijadikan sakral pada dirinya. Walaupun demikian, pemasangan atap itu sendiri, secara keseluruhannya, telah diangkat menjadi proses yang sifatnya sakral, setidaknya dalam artian bahwa banyak aturan yang harus dilaksanakan atau tidak boleh dilanggar selama pemasangan atap dikerjakan. Sebagian dari aturan ini telah saya sebutkan. Sebagian sisanya akan segera kita diskusikan. Orang Huaulu percaya, jika aturan-aturan ini tidak dikerjakan, malapetaka bisa saja terjadi. Jika hal buruk seperti itu terjadi, berarti apa yang mereka lakukan tidak mendapatkan restu dari Lahatala. Dengan kata lain, semua aturan mesti dipatuhi agar Lahatala pun senantiasa berpihak pada kepentingan yang tengah diupayakan.

Pada proses tersebut, bukan pinang khusus yang tampil ke lokasi pembangunan itu yang menyebabkan peralihan ruang dari profan ke sakral. Hanya saja, bersamaan dengan kehadirannya, lokasi pembangunan rumah dan semua aktivitas yang ada “di dalamnya” dipersiapkan sebagai ruang yang berbeda oleh semua orang yang hadir. Dengan kata lain, bersamaan dengan masuknya pinang itu, ruang yang ada mengalami transformasi. Ruang yang secara kasatmata tampak seperti ruang “pertukangan”—pendirian bangunan—pada kenyataannya teralami sebagai aktualisasi kepercayaan tradisional yang terorientasi pada Puhum dan Lahatala. Konsekuensinya, praktik-praktik spasial yang terjadi di sana pun turut mengalami perubahan fundamental. Dapat dikatakan, yang dilakukan orang-orang tetap saja mengangkat atap, memasangkannya, mengikatnya ke rangka; tak ada beda

dengan apa yang mereka lakukan pada keempat rumah guru pada bulan Agustus 2015 (satu bulan sejak pembangunan rumah Kamara). Walaupun demikian, berbeda dari yang terjadi dalam pembangunan rumah guru, mengangkat, memasang, dan mengikat atap itu dilakukan bukan sebagai kegiatan pertukangan belaka. Kewaspadaan, keinsafan, dan kehati-hatian selama melakukannya serupa dengan yang ada dalam ritual-ritual keagamaan. Yang terjadi setelah makan pinang—tepat sebelum deret atap pertama dipasang—mengokohkan status “sakral” ini pada ritual “penciptaan ruang” tersebut.

Segera setelah makan pinang, orang-orang berderet di bagian depan dan belakang rumah. Masing-masing memegang atap *wateam* yang telah diletakkan pada ujung rangka-rangka bambu (*asaem*) atau pada bagian terbawah dari atap rumah. Pada detik berikutnya, suasana berubah khidmat. Sambil tetap memegang lembaran atap masing-masing, orang-orang mendengarkan kalimat-kalimat “doa” dalam bahasa Huaulu yang diucapkan keras-keras oleh Bapak Adat (Matoke). Bapak Adat sendiri berdiri di salah satu ujung atap di bagian belakang, bagian yang nantinya menjadi *tukam*; juga turut memegang selembarnya



Keterangan: Bapak Adat atau *Matoke* (kedua dari kanan) mengawali pemasangan atap setelah membacakan doa.

Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.8** Pemasangan Deret Atap Pertama

*wateam*. Setelah menyelesaikan kalimat “doanya”, Bapak Adat segera mengikat atap pertama (Gambar 5.8). Pemasang atap lainnya pun mengikuti. Dengan demikian, pemasangan atap dimulai dari bagian belakang, yang lembar pertamanya dipasangkan sendiri oleh Bapak Adat. Pemasangan dimulai dari deretan paling dasar, naik hingga ke puncak dan atap tertutup seluruhnya.

Seperti halnya pada tahap penikaman tiang, dalam pemasangan atap juga berlaku pemali yang serupa dengan “pemali bersin”. Pada saat pemasangan deret pertama, tidak ada yang boleh bersin. Selain itu, selama proses pemasangan hingga atap tertutup sepenuhnya juga terdapat hal yang serupa dengan *sokale*. Jika dalam prosesnya sampai ada yang terjatuh, apalagi sampai meninggal dunia, pemasangan atap dan pembangunan rumah secara keseluruhan mesti dihentikan, bahkan kali ini bukan sekadar ditunda seperti dalam kasus bersin. Jika ada orang yang terjatuh, sekalipun tinggal menutupkan lembar atap terakhir, bangunan yang tengah dikerjakan itu harus dibongkar seluruhnya. Di Huaulu, mati karena terjatuh (*pukupukuam*) memang termasuk kejadian yang paling buruk dan mengerikan. Hal ini terlihat pula dalam kepercayaan mereka, bahwa di hutan, roh yang gentayangan karena mati terjatuh dari pohon termasuk roh yang sangat berbahaya dan pendendam. Bahkan, jika seseorang mati terjatuh dari pohon, mayatnya tidak boleh sampai dibawa kembali ke desa. Jika mayat itu dibawa masuk ke desa, desa pun dianggap telah “tercemar”, harus ditinggalkan dan tidak boleh ditinggali lagi di kemudian hari (Valeri, 2000, 166; 2001b, 321). Pemali jatuh ini sebenarnya sudah berlaku sejak proses penikaman tiang. Akan tetapi, tentu saja, kemungkinan untuk terjadinya jauh lebih mungkin pada tahap pemasangan atap.

Terdapat dua pemali lain pada tahap pemasangan atap. Pertama, ada sepasang rangka atap (*asaem*) yang harus bersih dari ikatan. Seperti sudah dijelaskan, atap dipasangkan pada rangkanya dengan cara diikat menggunakan tali yang terbuat dari kulit bambu. Namun, sepasang rangka—satu di bagian depan, satu lagi di bagian belakang rumah—tidak boleh ikut diikat. Kamara mengungkapkan bahwa *asaem* yang disterilkan dari ikatan ini bisa dipilih dari *asaem* yang mana saja (Kamara, wawancara, 14 Juli 2015). Akan tetapi, dari beberapa rumah

yang saya amati, termasuk rumah Kamara, *asaem* yang dipilih adalah yang letaknya tepat di tengah-tengah atap.

Kedua, ada satu deret atap *wateam* yang harus dipasang secara terbalik. Jika diperhatikan, lembaran-lembaran *wateam* memiliki bagian “atas” dan “bawah”. Secara teknis, pembagian ini merupakan konsekuensi dari melipat daun sagu dalam proses pembuatan atap, yang dalam bahasa Huaulu biasa disebut *kusa wateam* (“jahit” atap). Lantaran atap dibuat dengan melipat dua lembaran-lembaran daun sagu pada sebilah bambu, satu sisi atap akan terdiri atas jajaran ujung-ujung daun sagu, satu sisi lainnya terdiri atas jajaran pangkal-pangkal daun sagu. Sisi yang terdiri atas ujung-ujung inilah yang menjadi bagian atas dari *wateam*, sementara sisi yang terdiri atas pangkal-pangkal menjadi bagian bawahnya.

Pada saat pemasangan atap sudah separuh jalan, yakni ketika separuh bagian atap—dari bagian dasar hingga pertengahan, di keempat sisi atap—sudah tertutup, pemasangan atap dihentikan sejenak. Pada saat itu, nyonya rumah (istri pemilik rumah) yang biasanya tengah bekerja di dapur bersama perempuan-perempuan lain akan dipanggil ke lokasi. Dengan tangannya sendiri, nyonya rumah kemudian memberikan beberapa lembar *wateam* kepada orang-orang yang tengah bersiaga di atas atap. Mereka akan langsung memasang lembar-lembar *wateam* itu pada rangka atap. Sederet *wateam* yang diberikan oleh nyonya rumah inilah yang harus dipasang secara terbalik—bagian atasnya dihadapkan ke bawah (ke dalam rumah), bagian bawahnya dihadapkan ke atas (ke luar rumah). Setelah itu nyonya rumah kembali ke dapur dan pemasangan dilanjutkan hingga atap tertutup sepenuhnya.

Dari proses pendirian rumah sejak memancangkan tiang hingga menutupkan atap ini, kita dapat sebuah model penciptaan aksis vertikal dalam jagat Huaulu. Sebuah aksis yang menghubungkan dunia manusia (rumah sebagai modelnya) dengan Ibu Bumi dan Ayah Langit. Manusia yang tinggal di dalam rumah, yakni di antara ujung-ujung tiang yang ditikamkan ke bumi di bawahnya dengan atap yang dijunjung ke langit di atasnya, dalam kosmologi Huaulu, juga menjadi penghubung antara bumi dan langit dengan berada di antara keduanya.

Dengan kata lain, di Huauulu seperti halnya di banyak masyarakat dan kebudayaan, rumah menjadi—meminjam terminologi Geertz (1973b, 93)—model dari (*model of*) penataan kosmologis mereka. Lebih dari itu, pendiriannya sendiri sebenarnya menjadi arena bagi pewarisan pengetahuan dan pengasahan kompetensi. Pendirian rumah bukan hanya melibatkan anggota masyarakat dalam jumlah banyak, melainkan juga dari beberapa generasi yang berbeda. Gotong-royong ini melibatkan banyak orang, dari kakek-kakek, bapak-bapak, pemuda-pemuda berusia awal 20-an, hingga remaja-remaja belasan tahun yang bekerja mengumpulkan material dari hutan dan mendirikan bangunan rumah; juga melibatkan nenek-nenek, ibu-ibu, dan pemuda atau remaja putri yang bekerja di dapur. Dalam kerja bersama ini, orang yang lebih tua atau lebih tahu mengajarkan kepada peserta lain atau peserta “magang”, bukan hanya teknik dan cara-cara mendirikan rumah atau mengerjakan bagian per bagiannya, melainkan juga pemali-pemali yang ada sepanjang proses pendirian rumah—mengajarkan apa-apa yang harus dan apa-apa yang tidak boleh dilakukan. Dengan kata lain, di dalam proses pendirian rumah ini pula sebagian kompetensi sebagai orang Huauulu diasah dan dipelajari. Sebagai sebuah praksis dan proses, oleh karenanya, pendirian rumah menjadi model bagi (*model for*) cara berada yang paling patut di jagat Huauulu.

#### D. Lahatala-Manusia-Puhum

Mengenai posisi manusia yang mengantarai Langit dan Bumi, Valeri (2001b, 94–95) memberikan analisis yang didasarkan pada dualisme berbasis gender. Lahatala atau Langit merupakan prinsip bagi segala sesuatu yang jantan atau laki-laki, sementara Puhum atau Bumi merupakan prinsip bagi segala sesuatu yang betina atau perempuan. Menurutnya, manusia dapat berposisi sebagai perantara keduanya karena Langit dan Bumi beserta segala sesuatu yang mereka kandung identik dengan manusia dalam dimensi gender yang notabene merupakan properti mendasar manusia.

*“The human species, the hidden axis of the cosmos, mediates the two “halves,” heaven and earth. It can do so because, as their reduction to “Father” and “Mother” shows, Heaven and Earth with all the beings they contain, are identical to man in one dimension: gender as a basically human property.”* (Valeri, 2001b, 94)

(Spesies manusia, aksis tersembunyi dari kosmos, mengantarai dua “bagian”, langit dan bumi. Ia dapat melakukannya karena, sebagaimana yang terlihat dari reduksi keduanya menjadi “Ayah” dan “Ibu”, Langit dan Bumi dengan segala isinya, identik dengan manusia dalam satu dimensi: gender yang pada dasarnya merupakan ciri manusia.)

Di antara manusia sendiri, argumentasi Valeri berlanjut, laki-laki-lah yang dapat memediasi oposisi antara laki-laki dan perempuan. Hal ini karena laki-laki memiliki kualitas jantan/maskulin dan betina/feminin sekaligus (Valeri, 2001b, 98). Hal ini terlihat dari praksis mereka. Ketika laki-laki beraktivitas di “dunia luar” (*kaitahu*) ia memiliki karakteristik feminin yang dipenuhi produktivitas tak bertatatan (*disordered productivity*); ketika beraktivitas di “dunia dalam” (*niniani*) ia memiliki karakteristik maskulin yang lekat dengan tatanan, stabilitas, dan keadaan tetap (*permanence*). Hal ini memang tampak jelas pada praktik spasial yang telah kita diskusikan dalam beberapa bab sebelumnya. *Niniani* sebagai kosmos cenderung teridentifikasi sebagai ruang laki-laki; sebaliknya, *kaitahu* teridentifikasi sebagai antah-berantah perempuan. Namun, dalam kenyataannya, laki-lakilah yang lebih banyak beraktivitas di *kaitahu* (berburu, berladang, mengayau), bahkan paling intens bolak-balik *niniani*–*kaitahu*. Di dalam skema bernalar Valeri ini, kita dapat menarik serangkaian kesimpulan.

Pertama, dalam jagat Huaulu, manusia merupakan pusat, sementara alam—kesatuan Langit dan Bumi (Valeri, 2001b, 94)—merupakan pinggiran. Hal ini tampak jelas pada pola konsentris *niniani*–*kaitahu*. Kedua, laki-laki merupakan pusatnya pusat karena laki-laki dengan kualitas maskulin dan feminin yang dimilikinya tidak hanya dapat memediasi oposisinya sendiri dengan perempuan, tetapi juga

melingkupi (*encompass*) keduanya sekaligus. Dengan kualitasnya yang melingkupi maskulin/feminin tersebut, laki-lakilah yang sebenarnya menjadi perantara Langit dan Bumi karena laki-laki adalah suatu term tak berciri (*unmarked term*), yaitu spesies manusia itu sendiri (Valeri, 2001b, 98)—manusia sejati. Pada titik ini, saya tak ada keberatan dengan kesimpulan pertama Valeri. Namun terkait kesimpulan yang kedua, beberapa hal agaknya perlu saya persoalkan lebih jauh.

Kesimpulan kedua Valeri tersebut benar selama kita mengikuti alir bernalar tertentu. Alir bernalar yang saya maksud berpijak pada satu proposisi, bahwa yang menjadi perantara adalah pihak yang memiliki kualitas dari hal-hal yang diantaranya. Laki-laki menjadi perantara Ayah Langit dan Ibu Bumi karena laki-laki memiliki kualitas maskulin dan feminin sekaligus. Selama kita taat pada proposisi ini, saya pun agaknya tak punya keberatan dengan kesimpulan Valeri. Namun, setelah mencermati penciptaan ruang dalam proses pendirian rumah Huaulu, saya melihat adanya alir bernalar lain yang berpijak pada proposisi yang jauh berbeda. Persoalan terakhir ini yang hendak saya coba argumentasikan melalui paragraf-paragraf berikut ini.

Atap, yang menghubungkan rumah dengan poros langit, dapat dipersepsikan sebagai bagian laki-laki dari rumah karena asosiasinya dengan Lahatala. Namun, beberapa aturan atau pemali yang terdapat dalam fase pemasangan atap justru amat erat dengan simbolisme perempuan atau feminin. Dua aturan yang tak mungkin diabaikan adalah (1) pemasangan atap dimulai dari bagian belakang rumah, yakni bagian yang nantinya akan menjadi *tukam*, dan (2) pemberian beberapa lembar *wateam* kepada pemasang atap untuk dipasangkan secara terbalik di deretan tengah atap dilakukan oleh nyonya rumah.

Yang amat menarik adalah pose, gerak, dan bahasa tubuh yang diperlihatkan pada saat pemasangan atap yang terbalik. Di atas, berpijak pada salah satu rangka utama yang membentang di bagian tengah rumah, dua-tiga orang pemasang atap telah bersiap. Di bawah, di tengah-tengah ruang lapang, nyonya rumah berdiri, memegang selembar *wateam*, mengangkat tinggi-tinggi, lalu mengoperkannya kepada pemasang atap (Gambar 5.9). Demikian pula dengan lembar kedua dan ketiga; masing-masing diangkat tinggi-tinggi, lalu diterima



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.9** Nyonya rumah mengoper lembaran-lembaran atap.

orang di atas yang akan segera memasangkan secara terbalik dan mengikatnya. Gerak mengoper *wateam* ini layaknya pertunjukan yang memperlihatkan apa yang mampu dilakukan oleh perempuan (dalam hal ini bukan perempuan sebagai jenis kelamin, melainkan perempuan sebagai personifikasi prinsip feminin): memfasilitasi pergerakan dari bumi ke langit.

Mengikuti kerangka berpikir Valeri, sebagian pembaca barangkali justru akan memperoleh penegasan bahwa laki-lakilah yang mengantari Bumi dan Langit karena pada momen pemasangan atap terbalik, tetap saja laki-laki (para pemasang yang telah bersiap di rangka atap) yang pada akhirnya memasang atap dan mengikatnya, sekalipun lembaran atap itu dioper oleh perempuan, yakni sang nyonya rumah. Untuk melihat apakah dugaan ini cukup beralasan, pertama-tama kita dapat mencermati terlebih dahulu prosesnya secara lebih lengkap.

Proses pendirian rumah di Huaulu, sejak berburu, menikamkan tiang, berburu yang kedua, hingga memasangkan atap, seluruhnya dilakukan oleh laki-laki. Walaupun demikian, di tengah-tengah proses, yakni ketika pemasangan atap sudah separuh jalan, tiba-tiba semua proses tersebut terhenti sementara. Semua laki-laki yang sedang bergotong-royong itu menghentikan aktivitasnya. Mereka menunggu kedatangan nyonya rumah yang sengaja dipanggil untuk mengoperkan beberapa lembar atap kepada pemasang atap. Dengan demikian, tindakan memasang dan mengikat atap yang dilakukan oleh para pema-



sang atap yang telah bersiaga adalah bagian yang “normal” dari prosesi pendirian rumah, sebagaimana penikaman tiang dan berburu. Bagian yang “tidak normalnya” adalah kehadiran nyonya rumah di arena pendirian rumah untuk mengoperkan beberapa lembar atap. Oleh karena itu, secara logis, bagian yang “tak normal” inilah—kehadiran nyonya rumah—yang sebenarnya mengandung penekanan simbolis jika dibandingkan bagian yang “normal”—pemasangan dan pengikatan atap. Atas dasar inilah, tak mungkin bagi kita untuk mengabaikan satu pertanyaan: signifikansi apa yang sebenarnya tengah dipertunjukkan dalam momen pengoperan atap oleh nyonya rumah tersebut?

Jawaban yang saya temukan, sekali lagi, momen tersebut menyimbolkan perantara terhadap Bumi dan Langit yang dilakukan oleh perempuan. Dalam hal ini, perempuan yang dimaksud bukanlah “manusia perempuan”, melainkan gender feminin—kehadiran nyonya rumah tidak merepresentasikan *manusia perempuan*, melainkan *kualitas feminin yang ada pada diri manusia* (baik manusia laki-laki maupun manusia perempuan). Dalam tindakan yang lebih konkret, kompetensi feminin ini terejawantahkan dalam tindakan memasak, yang memfasilitasi perubahan mentah ke matang. Yang pertama—memberikan atap untuk dipasang terbalik—barangkali sekadar performa, sekadar pose simbolis, sementara yang kedua—memasak dan bekerja di *tukam*—adalah aktivitas yang sifatnya lebih sehari-hari, rutin, dan fungsional, tetapi kedua-duanya sama-sama memperlihatkan bahwa prinsip feminin merupakan agen yang memungkinkan peralihan dari ketiadaan tatanan ke tatanan, dari disorder ke order, dari kaos ke kosmos. Dengan demikian, dalam konteks ini, kita dapat mengatakan bahwa prinsip yang mengantarai Langit dan Bumi bukanlah laki-laki, melainkan perempuan—lebih tepatnya, bukan manusia laki-laki (*man*) ataupun manusia perempuan (*woman*), melainkan *gender perempuan* (*female; feminine*). Namun, tetap perlu diperhatikan bahwa hasil pembacaan ini tidak membatalkan pembacaan Valeri yang telah saya singgung sebelumnya.

Jika kita mengikuti Valeri, laki-laki mampu mengantarai Langit dan Bumi karena ia memiliki prinsip feminin sekaligus maskulin di dalam dirinya. “Kelengkapan” ini memungkinkan laki-laki leluasa—

secara metaforis—bergerak bolak-balik dari Langit ke Bumi, Bumi ke Langit. Jika kita memaknai Langit sebagai prinsip keteraturan, tatanan, kosmos, dan Bumi sebagai prinsip ketidakteraturan, ketiadaan tatanan, kaos (pemilahan serupa, secara horizontal terekspresikan dalam perbedaan *niniani-kaitahu*, sebagaimana yang sudah kita diskusikan pada bab sebelumnya), dapat kita katakan bahwa laki-laki—berkat dualitasnya—memiliki kebebasan untuk *bergerak* dari order ke disorder dan sebaliknya. Keleluasaan atau kebebasan inilah yang menyebabkan laki-laki mampu mengantarai kedua ranah tersebut.

Berbeda halnya dengan perempuan. Ia tidak memiliki keleluasaan yang dimiliki laki-laki sebagaimana telah dijelaskan. Perantaraan yang dilakukan perempuan tidak berupa pergerakan bebas di antara kaos dan kosmos, melainkan kemampuan untuk *mengubah* benda-benda “kaotis” (*chaotic*) menjadi “kosmis” (*cosmic*). Bagi perempuan, sekali lagi, memasak merupakan praksis yang paling gamblang memperlihatkan kemampuan ini; sementara bagi laki-laki, berburulah yang paling gamblang memperlihatkan keleluasaan mereka dalam mengantarai kaos *kaitahu* dan kosmos *niniani*. Dalam berburu, laki-laki bergerak dari *niniani* ke *kaitahu*, kembali ke *niniani* dengan membawa daging binatang buruan yang *diambil* dari alam liar. Adapun perempuan, dengan memasak, mereka mengolah daging yang telah diambil oleh laki-laki, *mengubahnya* dari bahan mentah menjadi makanan yang patut. Bersama-sama, kedua prinsip ini yang sebenarnya membuat vektor dalam pola keruangan Huaulu, yang telah kita diskusikan dalam bab sebelumnya, memiliki makna. Vektor yang dominan sentripetal itu, sebagaimana sudah saya jelaskan, ada lantaran gerak berpindah dari *niniani-kaitahu-niniani*, yang disertai perubahan substansial pada benda yang asalnya dari *kaitahu* menjadi bagian dari *niniani*. Dengan kata lain, vektor itu ada karena masing-masing prinsip maskulin dan feminin mengaktualisasikan kompetensinya.

Tahapan terakhir dari prosesi pendirian rumah Huaulu adalah perjamuan atau makan bersama (Gambar 5.10). Kali ini, makanan yang disajikan tidak ditanggung semuanya oleh tuan rumah, tidak seperti makanan untuk orang-orang yang membantu selama masa pembangunan. Masing-masing rumah tangga menyiapkan menu



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 5.10** Makan Bersama

dengan porsi kira-kira cukup untuk satu keluarga—biasanya terdiri atas hidangan pokok *papeda* dingin,<sup>27</sup> *sinole*,<sup>28</sup> ubi kayu atau pisang rebus, dan lauk dari olahan daging atau ikan. Hidangan-hidangan ini kemudian dibawa dan dikumpulkan di rumah baru yang telah didirikan. Khusus untuk tuan rumah, yang harus disiapkannya bukan hanya menu makanan biasa, melainkan juga daging kuskus (*ihisiam*), entah dimasak atau sekadar diasapi dan dibakar. Daging kuskus ini pun harus dari jenis tertentu, yakni dari jenis *ihisi makilam* (kuskus *makilam*; Melayu Ambon: *kusu babintang*), yang telah diburu sebelumnya. Sebagai syarat dalam perjamuan pascapendirian rumah, kuskus *makilam* ini harus ada. Demikianlah pemalinya. Makanan dari semua orang lantas ditata di lantai ataupun *sahasaham*. Pada tahap ini, dinding-dinding rumah belum dibuat. Di sekeliling rumah, hanya terpasang dinding-dinding sementara, terbuat dari sisa atap-atap *wateam*

<sup>27</sup> Makanan pokok yang terbuat dari tepung sagu yang dicairkan, kemudian dibungkus dengan daun *likitotuam* (sejenis pisang-pisangan), dan dibiarkan hingga dingin dan mengental, menyerupai gel.

<sup>28</sup> Makanan pokok yang terbuat dari tepung sagu yang disangrai bersama parutan kelapa.

yang diikatkan pada tiang-tiang terluar. Setelah makan bersama, prosesi pendirian rumah pun dianggap selesai. Semua orang kembali ke rutinitas sehari-hari mereka. Secara keseluruhan, suasana *niniani* sudah kembali ke ritme normalnya.

Kendati prosesi pendirian rumah telah usai, pemilik rumah sebenarnya masih memiliki pekerjaan, yakni membuat dinding-dinding. Pekerjaan ini tidak lagi melibatkan “orang satu desa”. Dalam mengerjakannya, pemilik rumah biasanya hanya dibantu oleh beberapa orang saja. Bahkan untuk orang-orang yang membantu pembuatan dinding itu, nyonya rumah tidak lagi memasak besar. Kadang hanya disediakan makanan ringan dan kopi di kala istirahat. Kendati demikian, meski secara “formal” bukan bagian dari prosesi pendirian rumah, juga tidak “se-epik” prosesi pendirian rumah, pembuatan dinding ini tetap memiliki signifikansi yang tak mungkin diabaikan.

Membuat dinding berarti membagi-bagi dan memberi bentuk pada ruang, serta mendefinisikannya menjadi tempat-tempat tertentu dengan fungsi yang berbeda-beda. Dinding tinggi yang berada tepat di tengah-tengah, berdiri di atas *hararuram*, dan membagi rumah menjadi dua sama besar, adalah separasi pertama yang memisahkan laki-laki dan perempuan. Dinding-dinding rendah yang mengitari *habatiam* didefinisikan sebagai ranah publik, bagian “luar” dari rumah, tetapi sekaligus bagian “dalam” dari *niniani*. Adapun dinding-dinding tinggi yang menutup *tukam* didefinisikan sebagai ruang privat dan bagian “dalam” dari rumah. Tampaknya bukan sekadar kebetulan bahwa pembuatan dinding ini tidak lagi dilakukan secara kolosal, karena pada tahap inilah yang privat didefinisikan dan dipisahkan dari publik. Secara keseluruhan, mulai dari perburuan pertama hingga makan bersama, pendirian rumah lebih terkesan seperti “hajat kampung”; sedangkan pembuatan dinding-dinding memiliki nuansa kebalikannya, ia lebih terasa seperti “hajat pribadi” pemilik rumah. Bersamaan dengan pembentukan privat dan publik melalui pembuatan dinding-dinding ini pula, ruang perempuan dan ruang laki-laki diciptakan dan dibedakan. Penegasan terakhir dari penciptaan (ruang) laki-laki dan perempuan ini adalah pembuatan tungku (*tukam*) di bagian belakang rumah. Dengan dibuatnya tungku, selesai sudah penataan

kosmologis di (rumah) Huaulu. Keempat arah kardinal telah didapatkan (atas-bawah, luar-dalam), oposisi biner telah diciptakan (laki-laki-perempuan), dan kemanusiaan yang paling esensial pun telah dicapai (penggunaan dan penguasaan atas api).

Jika kita menempatkan proses pembuatan dinding ini dalam kronologi yang lebih luas, yakni sebagai kepanjangan dari keseluruhan prosesi pendirian rumah, kita akan melihat bahwa penciptaan aksis Langit-Bumi (melalui tikam tiang dan tutup atap) mendahului penciptaan aksis luar-dalam (melalui pembuatan dinding), bahkan juga mendahului penciptaan laki-laki-perempuan. Hal ini tentu menyisakan satu persoalan lain yang mesti dijawab: jika laki-laki-perempuan didefinisikan kemudian, bagaimanakah kita mesti memaknai perantaraan atas Bumi dan Langit yang dilakukan oleh *perempuan*, sebagaimana ditunjukkan pada saat pemasangan atap *wateam* secara terbalik? Dengan rumusan lain, jika “penciptaan” dan pembedaan laki-laki-perempuan baru terjadi pada saat pembuatan dinding-dinding, lantas bagaimana kita mesti memahami penjelasan yang telah saya uraikan sebelumnya, bahwa di tahap pemasangan atap, yang terjadi sebelum makan bersama, *perempuan memediasi Bumi dan Langit*? Lebih dari itu, bagaimanakah sebenarnya natur dari oposisi gender laki-laki-perempuan di dalam jagat Huaulu?

Dalam rangka mencari kejelasan mengenai persoalan ini, beberapa hal perlu saya klarifikasi terlebih dahulu. Pertama, asosiasi makna yang paling mendasar bagi Lahatala/Puhum tampaknya bukan laki-laki/perempuan, tetapi order/disorder, tatanan/ketiadaan tatanan, keteraturan/ketidakteraturan, permanensi/perubahan, atau dengan kata lain, kosmos/kaos. Kedua, sejalan dengan pengetahuan yang telah umum, gender dan jenis kelamin merupakan dua konsep yang sebenarnya berbeda, kendati adakalanya dalam berbagai konteks, keduanya tumpang tindih dan nyaris tak terbedakan. Apa yang saya cirikan sebagai “perempuan” atau feminin (dan “laki-laki” atau maskulin) ketika mendiskusikan tahapan pemasangan atap, adalah kualitas tertentu dari salah satu gender dan bukan kategorisasi jenis kelamin—sebuah kualitas yang dicirikan oleh kemampuan untuk memediasi perubahan substansial di tataran ontologis.

Kualitas feminin ini merupakan kualitas yang ada pada manusia sebelum ia menjadi laki-laki atau perempuan, kualitas yang disimbolkan oleh api, yang menjadikan manusia “manusiawi” dan terbedakan dari binatang maupun tumbuhan. Dengan kata lain, dalam jagat Huaulu, yang feminin mendahului yang maskulin. Toh pada kenyataannya maskulinitas adalah kualitas yang diraih *kemudian*. Pencapaian maskulinitas ini, dalam tradisi Huaulu, ditandai oleh ritus inisiasi (*kahua*). Dengan kata lain, manusia *qua* manusia terlahir sebagai makhluk feminin. Baru kemudian, melalui ritus inisiasi, sebagian memperoleh maskulinitas dan menjadi “laki-laki”, sebagian lagi dikokohkan femininitasnya dan menjadi “perempuan”. Saya yakin hal ini akan terbaca ketika kita menelaah lebih dalam ritual inisiasi orang-orang Huaulu dan perjalanan mereka menuju kedewasaan. Namun, telaah dan analisis terperinci tentangnya bukanlah lingkup dari pembahasan di dalam buku ini.

Konsekuensi dari pemahaman tersebut adalah yang feminin baru memperoleh kepenuhan maknanya sebagai “perempuan” setelah yang maskulin atau “laki-laki” ada. Sebelumnya, yang feminin adalah term tak berciri (*unmarked term*). Dapat dikatakan, femininitas primordial—femininitas sebelum adanya maskulinitas—ini merupakan properti manusia *qua* manusia dalam kondisi “alamiah” mereka. Kesimpulan terakhir ini sama sekali berbeda dari kesimpulan yang didapati Valeri (2001b, 98). Namun, keduanya *sama sekali berbeda* justru bukan karena keduanya bertolak belakang—bahkan kesimpulan saya dan kesimpulan Valeri ini sama sekali *tidak bertentangan* atau saling membatalkan—melainkan karena keduanya dibangun di atas jalan nalar yang berlainan.

Di dalam argumentasi Valeri, “laki-laki” yang ia maksud adalah kualitas gender (*male*) sekaligus kategori jenis kelamin, yakni “manusia laki-laki” (*man*). “Manusia laki-lakinya” Valeri menjadi term yang tak berciri karena ia memang memiliki kualitas dari kedua gender—feminin dan maskulin—sehingga melingkupi (*encompass*) tidak hanya dirinya sendiri tetapi juga lawan kategorisnya, “perempuan”. Untuk melihat lebih jelas mengenai hal ini, ada baiknya kita simak terlebih

dahulu kutipan langsung dari “Parts and Wholes” (Valeri, 2001b, 98) berikut ini (yang saya tambahkan penekanan).

*“In effect, the two male spaces count as one, as their combination defines the value of man relative to woman: a value which precisely consists in having two halves. Indeed, **in order to mediate his opposition to woman, man must have in himself paradigmatically “female” attributes in addition to paradigmatically “male” ones.** Thus, when he acts in the outside world he has certain “female” characteristics, because he embodies, like women, a disordered productivity, life as it involves becoming and death. When he acts in the inside world, in contrast, he embodies the paradigmatically masculine properties of order, form stability, permanence. (cf., Valeri 1990). **This shows not only that man can mediate his opposition to woman because he is the unmarked term (the human species itself) which encompasses them both—but also that this mediation of man and woman is intimately connected with the mediation of the human and nonhuman world.** As we have seen, the latter mediation is itself necessary to insure the proper conjunction of Heaven and Earth, of Lahatala and Puhum, and therefore the order of the cosmos.”*

(Hasilnya, kedua ruang laki-laki dihitung sebagai satu, di mana kombinasi tersebut mendefinisikan nilai laki-laki (*man*) dalam kaitannya dengan perempuan (*woman*): nilai yang persis terdiri atas dua bagian. Karena memang, **untuk dapat mengantari oposisinya dengan perempuan, laki-laki secara paradigmatik harus memiliki atribut “betina” sebagai tambahan bagi atribut “jantan”**. Oleh karenanya, manakala ia bertindak di dunia luar, ia memiliki karakteristik “betina” karena ia menunjukkan, seperti layaknya perempuan, suatu produktivitas yang tak bertatapan, hidup yang mencakup perubahan dan kematian. Sebaliknya, manakala ia bertindak di dunia dalam, ia menunjukkan ciri-ciri maskulin berupa tatapan, stabilitas bentuk, permanensi (bandingkan dengan

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Valeri 1990). Hal ini tidak hanya menunjukkan bahwa laki-laki dapat mengantarai oposisinya dengan perempuan karena ia merupakan term tak berciri (spesies manusia itu sendiri) yang mencakup keduanya—tetapi juga menunjukkan bahwa perantaraan laki-laki dan perempuan terkait erat dengan perantaraan dunia manusia dan dunia bukan-manusia. Seperti yang telah kita lihat, perantaraan yang terakhir ini merupakan sesuatu yang niscaya demi menjaga keterkaitan yang baik antara Langit dan Bumi, Lahatala dan Puhum, dan dengan demikian menjaga tatanan alam semesta.)

Mari sejenak kita fokuskan perhatian kita pada dua kalimat Valeri yang saya berikan penekanan. Yang pertama, bahwa untuk memediasi oposisinya dengan perempuan (*woman*), laki-laki (*man*) harus secara paradigmatis memiliki di dalam dirinya atribut perempuan (*female*) sebagai tambahan untuk atribut laki-lakinya (*male*). Untuk merujuk pada entitas yang memiliki “dua bagian” (*two halves*), Valeri menggunakan kata “manusia laki-laki” (*man*) dalam relasi oposisionalnya dengan “manusia perempuan” (*woman*). Tentu saja ini konsepsi yang masuk akal karena akan aneh jika kita mengatakan gender “laki-laki” alias maskulin memiliki kualitas maskulin dan feminin sekaligus. Lebih masuk akal jika yang kita katakan sebagai entitas yang memiliki kedua kualitas itu bukanlah *gender* “laki-laki”, melainkan *manusia laki-laki*.

Memang ketika laki-laki ini bergerak bolak-balik antara desa (*inside world*) dan hutan (*outside world*), ia bertindak sebagai “term yang tak berciri” (*unmarked term*) alias “spesies manusia” itu sendiri (*human species itself*). Namun, yang dimaksud oleh Valeri sebagai “spesies manusia” itu adalah ‘manusia laki-laki’ karena memang di Huauilu hanya manusia laki-laki yang bergerak bebas dari desa ke hutan dan sebaliknya. Pada titik inilah argumentasi saya mengambil jalan pikir yang berbeda. Saya tidak menyangkal bahwa perantaraan laki-laki dan perempuan, serta perantaraan dunia manusia dan nonmanusia dilakukan oleh manusia laki-laki. Namun, ketika bertindak sebagai “spesies manusia” atau “term yang tak berciri” itu, manusia laki-laki ini mengaktualisasikan kualitas feminin di dalam dirinya. Dengan demikian, ketika Valeri mengatakan

Buku ini tidak diperjualbelikan.



bahwa manusia laki-laki bertindak sebagai term yang tak berciri, dan ketika saya mengatakan bahwa kualitas feminin primordial merupakan term yang tak berciri, kedua pernyataan tersebut sebenarnya tak saling menyangkal atau kontradiktif. Untuk membuatnya lebih jelas, saya akan mencoba mengargumentasikannya dengan lebih mendalam.

Di dalam argumentasi saya, “laki-laki” dan “perempuan” yang saya maksudkan adalah sepenuhnya kualitas gender. Oleh karena itu, untuk tak mengacaukan konotasinya, dalam pemakaiannya saya lebih cenderung untuk menggunakan terminologi “maskulin” dan “feminin”. Yang feminin menjadi term yang tak berciri, setidaknya karena dua alasan: (1) ia ada *mendahului* yang maskulin maupun oposisi antara maskulin-feminin; dan (2) ia ada di kedua *jenis kelamin*, baik pada “manusia laki-laki” (*man*) maupun “manusia perempuan” (*woman*). Valeri meletakkan predikat “term yang tak berciri” pada *entitas* manusia laki-laki, sedangkan saya meletakkan predikat tersebut pada *kualitas* gender feminin, tepatnya pada sesuatu yang saya katakan sebagai “femininitas yang primordial”. Saya katakan “primordial” karena femininitas ini ada mendahului pembagian feminin-maskulin, dan mendahului “penambahan” yang maskulin ke dalam manusia laki-laki melalui ritual inisiasi. Pada titik ini, saya juga berbeda pandangan dari Valeri. Menurutny, kualitas femininlah yang kemudian ditambahkan ke laki-laki, “... *in order to mediate his opposition to woman, man must have in himself paradigmatically “female” attributes in addition to paradigmatically “male” ones.*” (saya menambahkan penekanan).

Pada kalimat kedua Valeri yang saya berikan tekanan, terlihat bahwa menurutnya (1) manusia laki-laki menjadi mediator laki-laki dan perempuan karena ia memiliki kualitas maskulin dan feminin sekaligus dan (2) berkat kepemilikan atas dua kualitas inilah manusia laki-laki juga dapat berperan memediasi dunia manusia dan dunia non-manusia—“*This shows not only that man can mediate his opposition to woman because he is the unmarked term (the human species itself) which encompasses them both—but also that this mediation of man and woman is intimately connected with the mediation of the human and nonhuman world*”. Jika kita cermati simpulan Valeri ini dan mengaitkannya dengan pokok-pokok pikiran yang sebelumnya sudah ia bangun, ia sendiri

menegaskan bahwa manusia laki-laki dapat melakukan mediasi antara laki-laki dan perempuan, juga antara dunia manusia dan nonmanusia karena *ia memiliki kualitas feminin di dalam dirinya*. Dengan kata lain, kualitas feminin inilah yang sebenarnya esensial bagi mediasi yang dilakukan oleh manusia laki-laki. Tanpa kualitas feminin ini pada diri laki-laki, mustahil ia bisa melakukan mediasi tersebut—“... *in order to mediate his opposition to woman, man must have in himself paradigmatically “female” attributes in addition to paradigmatically “male” ones.*” (saya menambahkan penekanan).

Poin terakhir yang merupakan implikasi dari argumentasi Valeri itulah yang menjadi inti dari argumentasi saya. Analisis dan proses bernalar yang saya lakukan bermuara pada simpulan bahwa *kualitas feminin* yang primordial-lah yang memediasi laki-laki dan perempuan karena kualitas ini ada di kedua jenis kelamin bahkan sebelum keduanya secara sosiokultural terbedakan melalui ritual inisiasi. Selain itu, kualitas feminin yang primordial ini pula yang memediasi dunia manusia dengan dunia nonmanusia karena kualitas ini memiliki kompetensi untuk mengubah secara ontologis objek-objek natural menjadi objek-objek kultural, sebagaimana disimbolkan oleh api. Kendatipun demikian, dalam hal ini tetap perlu diingat bahwa melalui aktivitas yang berkisar bolak-balik desa dan hutan, hutan dan desa (berburu, mengayau, membuka ladang), manusia laki-lakilah yang lebih dominan dalam mengaktualisasikan kualitas feminin ini.

Perbedaan jalan bernalar pada kedua argumentasi itu serupa dengan perbedaan jalan bernalar pada perdebatan mana yang lebih primordial, Siwa atau Lima? (Valeri, 2001b, 103–129) Di satu sisi, Siwa lebih primordial karena di dalam “yang sembilan” itu telah tercakup pula “yang lima”. Di sisi lain, Lima lebih primordial karena “yang lima” ada mendahului “yang sembilan”; dari “yang lima” inilah “yang sembilan” kemudian ada. Pada titik ini, saya pikir, siapa pun tidak dalam posisi untuk menentukan mana yang lebih tepat. Demikian pula dalam melihat perbedaan kesimpulan di antara argumentasi Valeri dan argumentasi yang telah saya bangun. Namun, pada persoalan yang terakhir ini, saya berargumen, apa yang tidak begitu jelas dalam argumentasi Valeri adalah natur dari kualitas gender feminin dan maskulin itu sendiri.

Dalam alur argumentasi Valeri, kedua kualitas gender ini diterima begitu saja (*taken for granted*). Hal ini terlihat pada posisi berangkat Valeri ketika mendiskusikan perantaraan laki-laki-perempuan oleh laki-laki. Awal argumentasinya menyiratkan bahwa laki-laki bermula dari posisi maskulin, sedangkan perempuan feminin. Kemudian, untuk bisa mengantarai dan melingkupi perbedaan keduanya, laki-laki harus *ditambahi* dengan kualitas feminin. Hal ini terlihat dalam kutipan Valeri yang sudah saya sebutkan berulang kali sebelumnya—“... *in order to mediate his opposition to woman, man must have in himself paradigmatically “female” attributes in addition to paradigmatically “male” ones*’ (Valeri, 2001b, 98). Sebaliknya, dari penjelasan yang telah saya uraikan di sepanjang bab ini, terlihat bahwa keduanya memiliki “sejarah”. Lebih jauh dalam “sejarah” gender ini, yang ada secara “alamiah” itu kualitas feminin, sementara kualitas maskulin ada atau “ditambahkan” kemudian melalui prosedur “sosiokultural”. Adanya yang maskulin sekaligus mengubah feminitas yang primordial tadi menjadi feminitas yang mengambil posisi dalam pembagian biner maskulin-feminin. Mengikuti alur bernalar ini, terlihat bahwa pada akhirnya yang femininlah—dalam kondisi primordialnya—yang benar-benar dapat dipahami secara memadai sebagai term yang tak berciri, yang melingkupi kemanusiaan, dan berperilaku sebagai mediator antara prinsip Langit dan prinsip Bumi.



## Bab VI

# **Kakalasiwa: Mata Arah Kardinal dan Aksis Primordial**

*Ita oipale homa ita hete hini matamatam, mahe tutu hini matamatamu nanini nika*

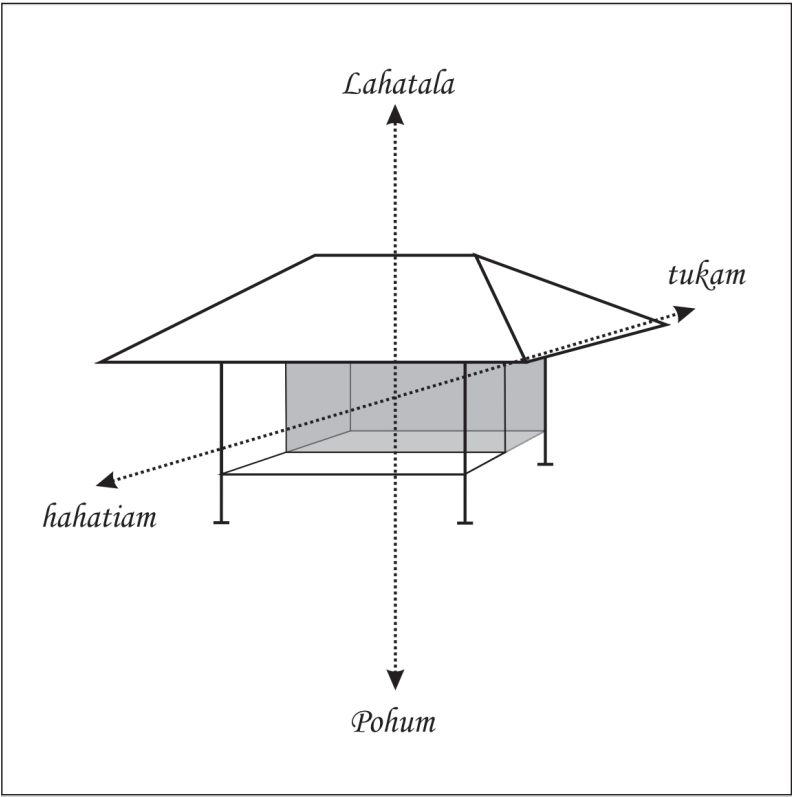
(Kita datang kemari menghindari kematian, tetapi nyatanya kematian sudah di sini menanti kita  
—pepatah Huaulu)

### **A. Mitos Kakalasiwa**

Apa yang sejauh ini sudah kita dapatkan? Pada Bab V, setelah menganalisis proses pendirian rumah Huaulu, kita dapatkan aksis imajiner yang melandasi penataan ruang dan penataan kosmologis mereka: aksis vertikal yang terorientasi pada Bumi dan Langit, serta aksis horizontal yang terorientasi pada *tukam* dan *bahatiam*. Baik Bumi maupun *tukam* memiliki asosiasi makna dengan disorder, ketidakteraturan, ketiadaan tatanan, yang feminin. Sebaliknya, Langit dan *bahatiam* memiliki asosiasi makna dengan order, keteraturan, tatanan, yang maskulin.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pada level rumah (Gambar 6.1), dua aksis imajiner (vertikal dan horizontal) membentuk empat mata arah, yaitu atas, bawah, depan, belakang; atau atas, bawah, kanan, kiri; menyerupai sumbu Cartersian  $(x,y)$  pada bidang dua dimensi. Namun, jika kita beranjak ke level desa, mata arah ini berubah menjadi atas, bawah, dalam, dan luar, dengan aksis-aksis yang tidak lagi membentuk sumbu Cartersian  $(x,y)$ , tetapi menyerupai kumparan. Pada Bab IV kita telah melihat aksis horizontal yang tadinya bercirikan polar di level rumah (*hahatiam vis a vis tukam*) menjadi bidang konsentris di level desa (“dunia dalam”



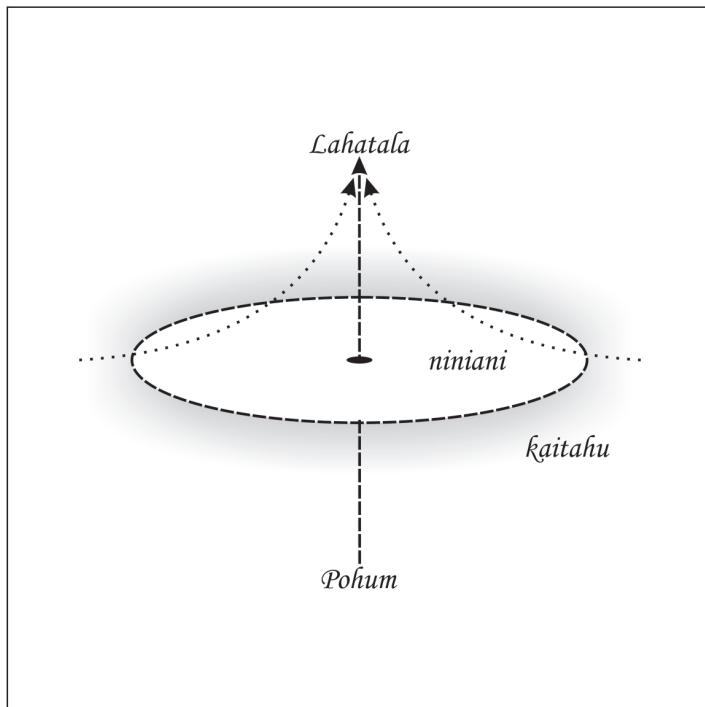
Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 6.1** Aksis dan Mata Arah Kardinal pada Rumah Huaulu

Buku ini tidak diperjualbelikan.

*niniani vis a vis* “dunia luar” *kaitahu*). Ciri berikutnya yang juga mesti diperhatikan adalah adanya orientasi atau vektor dalam penataan ini. Pada Bab IV kita telah mendiskusikan bahwa vektor yang dominan di bidang horizontal bercirikan sentripetal. Adapun di penghujung Bab V, kita mendapati vektor lain yang bergerak ke atas, dari Bumi atau Puhum menuju Langit atau Lahatala. Dengan memperhatikan semua karakteristik ini, penataan ruang di jagat Huauulu pada level desa dapat digambarkan seperti pada Gambar 6.2.

Satu hal lagi yang perlu dicermati dalam penataan ini adalah perbedaan “usia” antara aksis vertikal dengan aksis horizontal. Sebagaimana yang sudah saya argumentasikan pada Bab V, aksis vertikal Bumi-Langit



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 6.2** Aksis dan Mata Arah Kardinal di Level Desa

merupakan aksis yang lebih “tua”, lebih dahulu ada daripada aksis horizontal luar-dalam. Perbedaan usia ini bukan sesuatu yang sifatnya kebetulan atau superfisial, bukan pula sekadar “hasil sampingan” dari penahapan prosesi pembangunan rumah. Penerimaan atas karakteristik ini merupakan prasyarat signifikan yang memungkinkan adanya kualitas feminin yang primordial. Sebagaimana sudah saya argumentasikan pada penghujung Bab V itu masuk akal.

Ihwal terakhir ini dan keseluruhan penataan kosmologis di atas dapat kita telusuri hingga ke salah satu mitos penting di Huaulu, yakni mitos mengenai kapal *Kakalasiwa* berikut. Dahulu kala, dengan menggunakan kapal yang bernama Kakalasiwa, orang-orang pertama Huaulu berlayar mengarungi lautan. Tiba-tiba muncul daratan dari dalam laut, tepat dari bawah kapal yang sedang melaju. Daratan itu pun naik makin tinggi, sementara Kakalasiwa terus melaju—kali ini bukan lagi di atas air, tapi di atas tanah—hingga sisa kecepatannya habis dan berhenti. Daratan yang seketika muncul dari dasar laut itu kemudian menjadi Pulau Seram alias Pulau Ibu (Nusa Ina). Adapun tanah tempat “karamnya” kapal mereka menjadi tempat orang-orang Huaulu terdahulu itu menginjakkan kaki mereka untuk pertama kalinya di tanah Seram. Di tempat tersebut, yang kemudian menjadi salah satu gunung di Seram Tengah, hingga sekarang masih dapat ditemukan batu besar yang dulunya tak lain adalah kapal Kakalasiwa itu sendiri. Tempat itu bernama Liapoto atau Kakalasiwa, sesuai nama kapal orang Huaulu pertama. Tempat itu juga menjadi pusat dari seluruh Seram.

Orang-orang yang di kemudian hari menjadi penduduk Pulau Seram hingga kini berdatangan ke pusat tersebut. Huaulu kemudian mengirim mereka ke penjuru pulau; sebagian ke arah timur dan menjadi Siwa, sebagian lagi ke arah barat dan menjadi Lima. Huaulu sendiri sebenarnya bukan Siwa maupun Lima. Sebagai manusia pertama dan yang tertinggi derajatnya, Huaulu adalah Esa (Satu). Namun demikian, lambat-laun Huaulu pun mesti turun dari Liapoto dan menjadi bagian dari pembagian Siwa/Lima. Mereka kemudian menjadi Lima, tetapi tanpa pernah kehilangan identitas asli mereka sebagai Esa.

Cerita di atas saya parafrasakan dari kisah yang diceritakan sendiri oleh Kamara (kadang dalam bahasa Indonesia, kadang dalam bahasa Huaulu) beberapa kali di beberapa kesempatan yang berbeda selama masa saya di Seram, dipadukan dengan kisah yang sama yang diceritakan Valeri di dalam *The Forest of Taboos* (Valeri, 2000, 20–21). Beberapa kali saya juga tak sekadar mendengarkan kisah ini, tetapi mendiskusikan detail-detailnya dengan Kamara dan terkadang juga dengan “orang-orang tua”. Tak saya mungkiri, terlepas dari gaya penceritaan, diksi, dan sebagainya, perincian-perincian tertentu dalam dua paragraf narasi sebelum ini merupakan hasil dari penalaran dan penyimpulan saya sendiri setelah berulang kali berdiskusi dengan para informan. Oleh karena itu, beberapa senjang atau perbedaan antara paragraf narasi tersebut dengan penceritaan, baik yang dilakukan oleh Kamara maupun Valeri, barangkali perlu saya jelaskan terlebih dahulu sebelum kita beranjak ke pembahasan mengenai pola penataan kosmologis Huaulu yang tersirat di dalam mitos tersebut.

Senjang pertama berkenaan dengan penjelasan mengenai Liapoto. Menurut Valeri (2000, 21), Liapoto merupakan desa pertama Huaulu—“*The stone ship... marks the site of the first village...*” Kamara dan beberapa informan lain telah mengklarifikasi keterangan ini. Berdasarkan keterangan mereka, Liapoto bukanlah *desa pertama* Huaulu, melainkan tempat orang-orang Huaulu *pertama kali menginjakkan kaki* di Pulau Seram (Kamara, wawancara, 4 Juni 2015; Kamara & A.H. Huaulu, wawancara, 24 Juni 2015; Ml. Tamatae, wawancara, 13 Agustus 2015). Adapun desa pertama Huaulu terletak di Nusa Patola (Kamara, wawancara, 4 Juni 2015; Ml. Tamatae, wawancara, 13 Agustus 2015). Lokasi yang terakhir ini pula yang disebut di dalam mitos Wassulau.

Ada kemungkinan bahwa keterangan Valeri sedikit-banyak dipengaruhi oleh kaidah logikanya sendiri, yang mungkin juga sama dengan kaidah logika yang sudah umum kita gunakan. Sebagaimana bagi Valeri, bagi kita pun barangkali lebih masuk akal untuk mengatakan bahwa Liapoto adalah *desa pertama* Huaulu. Liapoto sendiri terletak di antara pegunungan di Seram bagian tengah, jauh ke dalam



daratan, jauh dari bibir pantai. Jika orang-orang Huaulu pertama datang ke Pulau Seram melalui laut, sudah pasti Liapoto *tak akan* menjadi lokasi mereka *pertama kali menginjakkan kaki* di tanah Seram. Lokasi pertama itu seharusnya berada di pantai. Baru kemudian dari sana mereka melakukan perjalanan masuk ke pedalaman, hingga akhirnya sampai di Liapoto dan membuat permukiman atau desa di sana. Asumsi kita, *tidak mungkin* Pulau Seram muncul begitu saja dari dasar laut sebagaimana diceritakan dalam mitos Kakalasiwa. Pulau itu *pastinya* sudah ada di sana sebelum orang-orang Huaulu sampai dengan kapalnnya.

Namun demikian, bagi orang-orang Huaulu sendiri, apa yang diceritakan di dalam mitos Kakalasiwa, seperti halnya di dalam mitos-mitos lain yang mereka miliki, merupakan kebenaran. Bahwa Pulau Seram juga muncul dari dalam laut di bawah kapal Kakalasiwa yang sedang melaju, itu pun benar adanya. Kebenaran ini memiliki signifikansi tersendiri bagi mereka. Dengan mengatakan bahwa Liapoto adalah lokasi orang Huaulu *pertama kali menginjakkan kaki*, mereka memberikan penegasan bahwa Huaulu memang manusia pertama di Pulau Seram—toh sebelum mereka, Seram itu sendiri tidak ada.

Selanjutnya, keterangan yang menyebutkan bahwa setelah Huaulu “turun gunung” dari Liapoto, mereka menjadi bagian dari salah satu pihak dalam pemilahan Siwa/Lima. Terkait hal ini, semua keterangan yang saya dapatkan membenarkan bahwa pada dasarnya Huaulu bukan Siwa, bukan Lima, melainkan Esa. Informan-informan saya senantiasa menegaskan keterangan ini. Menurut mereka, sampai sekarang pun, sampai mereka turun gunung jauh dari Liapoto sekalipun, mereka tetap bukan Siwa, bukan Lima. Hal ini yang selalu mereka tekankan, meski setiap kali saya mengatakan bahwa menurut keterangan Valeri, Huaulu kemudian menjadi Lima (Valeri, 2000, 21), mereka tidak membantahnya—tetapi juga tidak membenarkannya—setidaknya tidak secara verbal. Biasanya mereka hanya diam dan membiarkan topik itu berlalu begitu saja.

Valeri (2001b, 104) telah mendapati beberapa informan Huaulunya pada awal 1970-an mengatakan terang-terang bahwa mereka adalah

Lima. Lebih dari empat dasawarsa kemudian, selama melakukan penelusuran di lapangan, saya tak pernah memperoleh pengakuan serupa dari Kamara maupun “orang-orang tua” Huaulu. Kendati demikian, memang banyak representasi simbolis yang mengarahkan kita untuk menarik kesimpulan bahwa Huaulu memang Lima. Beberapa yang saya temui, misalnya, dalam upacara pernikahan, kedua mempelai harus saling menempelkan dahi mereka sebanyak lima kali; banyaknya tiang utama pada rumah Huaulu adalah dua puluh lima ( $5 \times 5$ ). Di samping itu, mereka juga mengonfirmasi keterangan Valeri bahwa marga-marga Huaulu terbagi ke dalam lima klan: Huaulu Potoa, Huaulu Kite, Tamatae, Alaiye, dan Peinissa.<sup>29</sup>

Selain karena asal mereka yang memang tidak masuk ke dalam Siwa ataupun Lima, orang-orang Huaulu kadang kala merujuk pada beberapa alasan berikut untuk menjelaskan ambiguitas posisi mereka. (1) Huaulu berada di perbatasan antara Siwa dan Lima. (2) Sebagian wilayah petuanan Huaulu terletak di teritorial Siwa, sebagian lagi di teritorial Lima. (3) Bahkan sekarang, permukiman Huaulu juga tersebar di kedua teritorial tersebut, yakni Alakamat dan Kilolima di Lima, sementara Niniani di Siwa—belum lagi satuan-satuan rumah yang terdapat di kebun-kebun mereka di berbagai tempat lain, seperti di Somen (dekat Tanjung Arara) dan beberapa yang pernah saya lihat, misalnya sebuah rumah di Kilo Sebelas dan di tepi Sungai Oni. Batas antara teritorial Siwa dan Lima adalah Sungai Oni; dan meski dari satu kepindahan ke kepindahan berikutnya *niniani* makin jauh dari gunung sekaligus makin dekat ke pantai, tetapi *niniani* tak akan pernah benar-benar sampai ke pantai. Hal ini karena barang-barang pemali milik beberapa marga Huaulu yang dijaga di dalam *niniani* tidak boleh dipindahkan sampai melewati Sungai Oni. Cerita dari masa lalu menyebutkan, ketika di masa kolonial, Huaulu dipaksa pindah ke pesisir oleh Belanda, perkampungan mereka direndam banjir rob dan dilanda wabah penyakit karena barang pemali Puraratuhu yang mereka

<sup>29</sup> Sebenarnya hanya ada empat klan, tetapi klan pertama, Huaulu, memiliki dua sub-klan: Huaulu Potoa (Huaulu Besar) dan Huaulu Kite (Huaulu Kecil). Di samping itu, penting pula untuk dicermati bahwa pengelompokan lain untuk marga-marga ini juga dikenal di Huaulu. Misalnya, marga-marga Isal, Ipatapale, dan Latunohu kadang dikelompokkan sendiri ke dalam kategori Latuam.

bawa terlalu dekat dengan air asin (*tasiam*, laut) (Kamara, wawancara, 28 Juni 2015).<sup>30</sup>

Dua persoalan ini akan kembali kita tilik nanti. Untuk saat ini, kita diskusikan terlebih dahulu penataan kosmologis—penggambaran aksis dan mata arah—dalam mitos Kakalasiwa.

## **B. *Lau-Rai, Roe-Ria***

Pada awalnya Kakalasiwa berlayar di lautan, tetapi kemudian terangkat oleh daratan yang tiba-tiba muncul dari dasar laut dan karam di puncaknya setelah daratan itu sepenuhnya timbul ke permukaan sebagai cikal bakal Nusa Ina. Pada fase ini, aksis vertikal Bumi-Langit terbentuk; aksis yang bergerak dari bawah ke atas, ke arah yang transenden. Aksis yang secara geografis bergerak dari laut ke darat (gunung). Dalam bahasa Huaulu, untuk menunjuk arah laut digunakan kata *lau*, sementara arah darat disebut *rai*. Pada perkembangannya, *lau* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi utara, dan *rai* menjadi selatan. Sampai sekarang pun orang-orang Huaulu biasa mengindonesiakan *lau* sebagai utara dan *rai* sebagai selatan, tanpa menghilangkan konotasinya yang berasosiasi dengan laut dan darat. Penggunaan kata-kata ini tak jadi soal selama kita berada di wilayah Huaulu yang terletak di Seram Utara, yang pada ujung selatannya terdapat Liapoto (gunung), sedangkan di sisi utaranya membentang Laut Seram. Namun, jika kita berada di Seram Selatan, orientasi *lau* dan *rai* sebagai utara dan selatan tentu saja akan jungkir balik, karena laut kini berada di selatan, sementara darat berada di utara.

<sup>30</sup> Valeri (2000, 139) menyebutkan bahwa barang pemali yang dimaksud adalah Leautuam (barang pemali Ipatapale) dan lokasi relokasi Huaulu bernama Loulehali. Wabah penyakit yang membunuh banyak orang Huaulu tersebut merebak pada 1917, hingga akhirnya Huaulu kembali ke gunung pada 1918. Kamara mengklarifikasi bahwa barang pemali yang menyebabkan bencana di pesisir pada waktu itu bukanlah Leautuam, melainkan barang pemali Puraratu. Permu-kiman di pesisir itu sendiri disebut Sapua Huauluam. Adapun Loulehali barang-kali sekadar penyebutan informal, mengingat dalam bahasa Huaulu, *loulehali* berarti “tanjung”.

Seolah hendak mengembalikan makna asli dari *lau* dan *rai*, cerita Kakalasiwa menunjukkan kepada kita orientasi lain yang terlepas dari penandaan utara dan selatan. Di dalam cerita ini secara jelas digambarkan, pergerakan ke darat atau gunung juga merupakan pergerakan ke atas, sementara pergerakan dari laut sekaligus adalah pergerakan dari bawah. Kita dapat membandingkan hal ini dengan temuan Valeri (2001c, 322) bahwa salah satu mitos Huaulu juga menceritakan pada awalnya nenek moyang mereka hidup “di bawah” (*paleni*), berkebalikan dengan Liapoto yang berada “di atas” (*hotoni*).<sup>31</sup> Dalam penggunaannya kemudian, *lau* dan *rai* tak pernah kehilangan konotasi atas-bawahnya. Sebab, entah kita berada di Seram Utara, Seram Selatan, Barat, atau Timur, gunung akan senantiasa berada di atas laut.<sup>32</sup> Dengan kata lain, mata arah *lau-rai* tersebut merupakan pengejawantahan aksis Puhum-Lahatala atau Bumi-Langit pada kondisi geografis aktual masyarakat Huaulu.

Menempatkan poros *lau-rai* sebagai pengejawantahan sebuah vektor yang menandai gerak dari bawah ke atas, dari disorder ke order atau kaos ke kosmos, tentu ada konsekuensinya. Dalam suatu artian, *rai* atau apa pun yang ada di darat atau gunung secara aksiologis menjadi lebih tinggi statusnya daripada yang ada di laut atau *lau*. Sebelum menjelaskan konsekuensi ini, perlu kiranya kita diskusikan terlebih dahulu, dalam pengertian apakah Lahatala atau Langit itu lebih tinggi statusnya daripada Puhum atau Bumi? Mengingat Lahatala–Puhum, dalam konsepsi Huaulu, merupakan dua prinsip tertinggi yang setara, sebuah kesatuan yang tak terpisahkan satu sama lain.

Seperti yang sudah disebutkan, Langit merupakan prinsip bagi keteraturan atau order, sementara Bumi prinsip bagi ketidakteraturan atau disorder. Di Huaulu, seperti yang juga sudah saya jelaskan dalam

<sup>31</sup> Mencermati kemiripan plot antara mitos yang disebutkan Valeri (2001c, 321–323) di dalam artikel “Temporal Forms of Society” ini dengan mitos Kakalasiwa yang penceritaannya di dalam bab ini saya olah dari hasil wawancara dan keterangan Valeri (2000, 20–21) di dalam *The Forest of Taboos*, tampaknya keduanya merupakan “versi-versi” dari mitos yang sama.

<sup>32</sup> Gunung akan senantiasa berada di atas laut atau setidaknya selalu *terasa* di atas laut, mengingat pada kenyataannya selalu ada kemungkinan suatu daratan sebenarnya berada lebih rendah atau *di bawah* permukaan laut.

bab-bab terdahulu, dua kategori ini bukanlah kamar-kamar makna yang terpisah dan berdiri sendiri-sendiri. Tak sesederhana mengatakan bahwa disorder adalah *lawan dari* atau *sesuatu yang sama sekali lain dari* atau bahkan *ketiadaan* order. Order atau tatanan justru muncul sebagai hasil dari transendensi disorder atau ketiadaan tatanan. Kosmos adalah “hasil olahan” dari kaos. Hanya dengan pemahaman seperti inilah kita dapat memberi tempat bagi “api” (*wou*) di dalam kosmologi Huaulu. Sekilas pembaca mungkin akan pula menyimpulkan: jika benar apa yang saya katakan, itu juga berarti Langit terlahir dari Bumi. Bumi ada terlebih dahulu, baru kemudian Langit muncul darinya. Tentu saja kesimpulan semacam ini absurd. Beberapa alasan dapat saya kemukakan untuk membantah simpulan terakhir tersebut.

Alasan pertama, karena memang dalam konsepsi Huaulu, Lahatala tidak terlahir dari Puhum. Dua-duanya selalu ada bersama-sama, bukannya yang satu mendahului yang lain. Memang dalam perujukannya sering kali orang-orang Huaulu hanya menyebut Lahatala saja. Namun hal ini juga tidak serta-merta berarti Lahatala lebih tinggi kedudukannya daripada Puhum. Penyebutan Lahatala saja agaknya sekadar bentuk *pars pro toto*—meski hanya salah satu yang disebutkan, yakni Lahatala, tetapi entitas yang dirujuk sebenarnya selalu dalam kesatuan Lahatala-Puhum.

Alasan kedua, kendati di sepanjang argumentasi saya vektor ke arah order, kosmos, atau Lahatala, menjadi poin penekanan dalam memahami penataan kosmologis Huaulu, tidak berarti arah yang sebaliknya tak pernah ada. Pergerakan dari order ke disorder pun sebenarnya hadir di dalam semesta tersebut. Misalnya saja, pergerakan ontologis dari *niniani* ke *kaitahu* yang dialami oleh orang mati. Dalam hal ini, kematian mengubah order menjadi disorder, mengembalikan segala sesuatu pada alam. Orang mati, orang yang selama hidupnya memiliki nama dan kehidupan sosial di dalam *niniani*, harus kembali ke *kaitahu* sebagai *topoyam* (mayat, “roh” gentayangan). Begitu pula desa-desa Huaulu di masa lalu yang telah ditinggalkan. Semua kembali menjadi belantara. Namun, satu hal yang perlu saya tekankan, keberadaan vektor yang berlawanan arah dengan “sentripetalisme” di jagat Huaulu

ini tidak lantas membatalkan tesis saya. Untuk memahaminya, kita harus menilik kembali natur dari kedua vektor ini.

Dalam sepanjang vektor sentripetal yang mengarah ke *niniani* atau Lahatala, segala sesuatu *diangkat, diubah, ditransendensikan* menjadi hal baru yang dapat dikatakan sebagai sebuah *pencapaian (achievement)*. Manusia mampu mencapai kondisi kemanusiaannya dan membedakan diri dari *manusiasi* karena ia mampu menggunakan api dan hidup di dalam *niniani*, yang berarti membangun dunia sosial lengkap dengan struktur dan kompleksitas fungsi yang ada di dalamnya. Menggunakan api, hidup di *niniani*, dan kemudian *menjadi* manusia merupakan sebuah pencapaian, sesuatu yang harus diupayakan dan diperjuangkan. Lain halnya dengan vektor yang berkebalikan dengannya, yang mengarah ke *kaitahu* atau Puhum. Kematian, misalnya, merupakan kondisi yang *menimpa* seseorang. Ini bukan keadaan yang diupayakan, melainkan keadaan *yang tak terhindarkan*. Bahkan ada kecenderungan untuk selalu “melawan” dan “menaklukkan” gerak ontologis dari *niniani* ke *kaitahu* ini. Contoh kecil yang sudah pernah saya singgung adalah pemali tumbuhnya rumput di halaman besar. Contoh yang tampaknya lebih fundamental ada pada proses konstitusi masyarakat Huaulu sendiri.

Pada Bab IV sudah disinggung bahwa masyarakat Huaulu terdiri atas marga-marga yang pada awalnya terpisah-pisah; mereka datang ke Pulau Seram dengan cerita perjalanan masing-masing, di waktu yang berbeda-beda, juga dari asal yang berlainan. Lambat-laun, setelah beberapa waktu menjelajah di belantara Seram, satu per satu menggabungkan diri dengan yang lain hingga membentuk kesatuan sosiopolitik yang dikenal sebagai Sekenima. Penyatuan ini sebenarnya mesti dibaca bukan sekadar sebagai momen politis, melainkan juga momen ontologis. Seperti halnya *manusiasi* yang kemudian menjadi *manusia* setelah mengorganisasi diri di dalam sebuah desa, orang-orang Huaulu ini pun berusaha mengatasi situasi alamiah mereka—terkungkung di tengah rimba belantara—dengan membentuk sebuah kesatuan sosiopolitik di dalam *niniani*.

Dalam percakapan terakhir kami sebelum saya kembali ke Jakarta di penghujung Agustus 2015, Kamara mengungkapkan bahwa cerita

perjalanan Huaulu dimulai dari orang-orang pertama yang takut pada kematian dan berusaha lari darinya. Awalnya saya menduga, kematian yang dimaksud barangkali adalah marabahaya yang mengancam kehidupan mereka di tempat asalnya sebelum berlayar dan sampai ke Pulau Seram, entah berupa peperangan atau wabah penyakit. Akan tetapi, Kamara menyangkal dugaan ini—awalnya dengan ragu-ragu, tetapi kemudian dengan yakin—dan mengatakan bahwa kematian yang mereka takuti dan hindari adalah kematian alamiah yang pasti dialami atau bakal dialami semua orang. Mengulang pepatah Huaulu, Kamara (wawancara, 17 Agustus 2015) lantas mengatakan,

“Kita datang kemari menghindari kematian, tetapi nyatanya kematian sudah di sini menanti kita.”

Ya, pada kenyataannya rimba raya di Pulau Seram juga penuh dengan bahaya yang sewaktu-waktu dapat mengancam nyawa—banjir bandang di batang sungai, penyakit, cuaca ekstrem seperti hujan badai atau kemarau berkepanjangan, amukan binatang liar, babi hutan, buaya, ular piton, bahkan gigitan “kecil” ular *mulalam*. Belum lagi ketanggungan dibutuhkan benar untuk dapat bertahan hidup dan memperoleh makan di belantara tersebut. Manusia-manusia lain pun kerap menjadi ancaman, entah karena peperangan ataupun karena di masa lalu perburuan kepala (*matakana akaniem*) memang biasa dilakukan oleh sebagian masyarakat Seram, terutama orang-orang pegunungan. Dalam situasi seperti ini, membentuk sebuah kesatuan sosiopolitik yang kuat dan bermukim di dalam sebuah *niniani* merupakan pilihan paling masuk akal untuk bertahan hidup dan melangsungkan keberadaan.

Dengan kata lain, gerak sentripetal ke dalam *niniani* bukan sekadar kebetulan sejarah sosiopolitik semata. Gerak ini adalah gerak untuk mengatasi “kondisi alamiah” manusia. Lebih dari itu, gerak ini merupakan sebuah gerak *etis*, yaitu manusia harus selalu mengambil keputusan dan melakukan tindakan-tindakan yang ditujukan bukan hanya untuk mempertahankan hidup, melainkan juga untuk senantiasa meraih dan mengaktualisasikan kemanusiaannya. Semua didorong oleh ketakutan akan mati (*i mutau mata*). Pada titik ini kita melihat bahwa penekanan pada vektor sentripetal dalam penataan kosmologis Huaulu

bukanlah pengabaian atas keberadaan vektor kebalikannya. Vektor ini tidak pula menghapuskan yang sentrifugal, meski akan selalu menjadi gerak yang berupaya melampaui dan mengatasinya. Dengan kata lain, penekanan pada vektor sentripetal yang mengorientasikan kehidupan Huaulu, secara tidak langsung justru menegaskan keberadaan vektor sentrifugal yang terus-menerus menarik manusia kembali ke belantara alam—rahim sekaligus pusara baginya.

Mengikuti jalan pikiran tersebut, dalam penataan kosmologis Huaulu arah ke darat atau gunung (*rai*) memiliki status yang lebih tinggi daripada arah ke laut (*lau*) karena di gununglah kemanusiaan bermula. Desa-desa pertama umumnya berada di gunung. Setidaknya pada kasus Huaulu, desa pertama mereka juga ada di gunung, yakni di Nusa Patola. Desa-desa yang kemudian letaknya makin rendah, makin ke utara ke arah laut, menjauh dari gunung. Hal ini juga tampak jelas pada penandaan wilayah petuanan Huaulu. Sebagai lokasi pertama, Liapoto tidak berada di tengah-tengah petuanan. Ia justru ada di tepi selatan. Ini menunjukkan bahwa dalam perjalanan sejarahnya, masyarakat Huaulu memang bergerak ke bawah, ke arah laut. Namun, hal ini tidak berarti bahwa pada kenyataannya Huaulu justru berkembang dengan mengingkari orientasi kosmologis mereka. Justru dengan bergerak makin jauh dari Liapoto, makin jauh dari atas gunung, mereka meneguhkan lokasi tersebut sebagai tempat asal, sebagai tempat pertama sejarah Huaulu bermula. Pada akhirnya, gerak di dalam ruang ini justru mengukuhkan tempat Liapoto di dalam waktu, yakni di dalam waktu yang amat jauh, di “dahulu kala” (*holuholu*). Signifikansi dari penempatan Liapoto di “dahulu kala” ini juga mesti kita cermati.

Mitos-mitos atau “cerita-cerita suci” di Huaulu biasanya diawali dengan “dahulu kala” (*holuholu*) (Valeri, 2001c, 324). Frasa ini bukan hanya menunjukkan bahwa cerita tersebut terjadi di masa lalu yang amat jauh atau di waktu mitis (*mythical time*, waktu yang tidak terikat pada kurun historis tertentu), melainkan juga “menjamin” kebenaran yang disampaikannya. Kenyataan bahwa cerita tersebut terjadi di waktu mitis yang tak mungkin dijangkau atau diverifikasi melalui pengalaman masa kini, berimplikasi pada nilai kebenaran yang dikanungunya. Kebenaran ini lantas didasarkan pada pewarisan cerita terse-



but dari generasi ke generasi (Valeri, 1994, 205–208; 2000, 360–363). Oleh karena itu, cerita-cerita suci ini tidak boleh diceritakan sembarangan kepada sembarang orang. Biasanya, hanya orang-orang tua yang sudah dekat ajalnya saja yang boleh menceritakan cerita-cerita ini; itu pun tak boleh ada kekeliruan dalam penceritaannya, harus sama persis dengan apa yang pernah ia dengar (Valeri, 2000, 192–193). Selain itu, cerita-cerita ini hanya boleh diceritakan kepada pendengar yang “berhak”, yakni orang-orang tertentu yang berasal dari marga pemilik cerita tersebut (Kamara, wawancara, 23 Juni 2015). Kehati-hatian inilah yang dari generasi ke generasi telah menjamin kebenaran sebuah cerita suci, karena sejak penceritanya yang pertama, yakni orang yang menyaksikan atau mengalami peristiwa yang diceritakan, hingga pencerita yang terakhir cerita itu tidak berubah. Berangkat dari keyakinan akan “kesucian” cerita-cerita ini, pesan yang dikandungnya pun dianggap benar. Lebih jauh, pesan itu tak mungkin diverifikasi secara empiris, maka jaminan bahwa cerita itu berasal dari masa lalu (*holuholu*) lantas menjamin pula kebenarannya. Dengan demikian, “dahulu kala” pun menjadi sumber kebenaran yang berlaku hingga sekarang.

Mengambil signifikansi “*holuholu*” pada mitos-mitos dan cerita-cerita suci sebagai analog, kita pun bisa menarik kesimpulan bahwa penempatan Liapoto di “dahulu kala” menjadikan tempat tersebut sebagai sumber “kebenaran”, yakni sumber dimulainya “cerita-cerita dari masa lalu”—atau dalam pengujaran Kamara, “... menurut orang-orang tua kita dulu...” Pada akhirnya gunung dan masa lalu menyatu dalam sebuah simpul. Hal ini tampak dari pandangan beberapa negeri lain di sekitar Huaulu. Mereka memiliki kecenderungan untuk melihat negeri-negeri gunung, utamanya Huaulu, sebagai masa lalu orang-orang Seram (Stephen [Sekretaris Desa Opin], wawancara, 2 Juni 2015; Valeri, 2000, 8–9). Persepsi terhadap Huaulu sebagai “masa lalu” Seram juga diperkuat oleh beberapa hal berikut. (1) Hingga sekarang, Huaulu satu-satunya masyarakat di Seram yang masih menganut dan menghidupi kepercayaan tradisional Memahaem (semua masyarakat lain entah telah menjadi Islam/Lauhaha atau Kristen/Asarani). (2) Orang-orang Huaulu sendiri kerap berkelakar dan mengatai bahasa

mereka sendiri sebagai “bahasa mayat” (*lio topoyam*), bahasa yang—barangkali karena saking tuanya—tidak diketahui atau dipahami oleh manusia selain manusia Huaulu sendiri dan orang-orang gunung yang dekat dengannya. (3) *Niniani* Huaulu dan rumah-rumah mereka masih mempertahankan material, bentuk-bentuk, dan tata ruang tradisional, termasuk juga melestarikan ritus yang menyertai pembangunannya.

Selain itu, beberapa informan dari negeri tetangga Huaulu juga mengungkapkan bahwa pengetahuan dan “bukti sejarah” tentang Seram tersimpan di gunung. Orang-orang gununglah yang paling mengetahui masa lalu Pulau Ibu tersebut (Saleman [Parigi], wawancara, 21 Juli 2015; La Ibu & La Rida [Talaga], 20 Juli 2015). Keterangan ini senada dengan keterangan Kamara bahwa cerita tentang semua orang Seram adanya di Huaulu. Khusus tentang perjalanan Sahulau, para informan juga menegaskan bahwa “bukti sejarahnya” tersimpan di Manusela (Kamara, wawancara, 22 Juli 2015; Saleman [Parigi], wawancara, 21 Juli 2015; La Ibu & La Rida [Talaga], wawancara, 20 Juli 2015), meski cerita tentangnya dimiliki Huaulu (Kamara, wawancara, 22 Juli 2015). Klaim ini bukannya tanpa dasar. Sebagai batas antara Siwa dan Lima, Huaulu juga menjadi pintu gerbang yang mesti dilalui oleh orang-orang yang di masa lalu bermigrasi dari Lima ke Siwa atau sebaliknya sehingga tak aneh jika mereka pun “merekam” cerita perjalanan orang-orang itu dalam bentuk mitos yang diwariskan secara lisan dari generasi ke generasi. Oleh karena posisi dan perannya dalam distribusi orang-orang Seram inilah, Huaulu juga dikenal sebagai penjaga “pintu besi” (*ipahuru etam*), yakni pintu antara Siwa dan Lima.

Terakhir, di Seram, orang-orang gunung cenderung dipersepsikan sebagai penduduk asli. Sebaliknya, orang-orang pesisir, terutama mereka yang datang dari laut, kerap dipersepsikan sebagai pendatang. Contoh yang cukup menarik adalah orang-orang Buton di Seram. Sekalipun mereka telah menetap di sana selama bergenerasi-generasi—bahkan sudah banyak pula “negeri-negeri Buton” entah di Seram Barat, Utara, atau Selatan—tetapi mereka masih acap diidentifikasi—bahkan mengidentifikasi diri—sebagai “pendatang”. Contoh kasus yang juga patut dikemukakan untuk memperjelas identifikasi “orang asli” ini dapat kita lihat dalam kaitannya dengan polemik berlarut-larut

Buku ini tidak diperjualbelikan.

yang dialami oleh Sawai, berkenaan dengan pemilihan raja mereka. Sebagian marga yang turut terlibat dalam perebutan posisi tersebut menderivasikan hak mereka untuk menjadi raja berdasarkan dalih genealogis bahwa di antara marga-marga di Sawai, merekalah yang merupakan “orang asli” Seram. Pihak yang saya maksudkan berasal dari marga Latuikin dan Latukahuni. Klaim atas hak ini didukung pula oleh orang-orang gunung. Latukahuni berasal dari Kanike. Adapun Latuikin berasal dari Maneo, dan menurut tradisi Huaulu, merupakan orang pertama yang tinggal di dataran Asinahu (Sawai) (Kamara, wawancara, 17 Juni 2015; A.H. Huaulu, wawancara, 26 Juni 2015; Y. Illela, wawancara, 8 Agustus 2015). Dengan kata lain, orang-orang yang dipersepsikan sebagai “orang asli” di negeri pesisir tersebut adalah mereka yang berasal dari gunung.

Dalam mitos Kakalasiwa, semua dalih yang saya kemukakan untuk menunjukkan keutamaan gunung dari laut di atas terangkum pada bagian yang menceritakan orang-orang berdatangan ke Kakalasiwa alias Liapoto, pusatnya Pulau Seram. Orang-orang ini datang dari antah-berantah dan berkumpul di pusat tersebut. Oleh Huaulu, mereka kemudian didistribusikan ke Barat menjadi Lima dan ke Timur menjadi Siwa. Orang-orang inilah yang menjadi cikal bakal negeri-negeri di seluruh Seram. Pada bagian ini, kita melihat orang-orang dari antah-berantah itu menyatu dan mulai mengorganisasi diri setelah mereka berkumpul di Liapoto. Kendati pada awalnya titik ini bukanlah asal dan justru merupakan tujuan mereka, kemudian Liapoto menjadi awal dimulainya semua masyarakat Seram, sebab sejak berkumpul di Liapotolah mereka menjadi sebuah masyarakat yang berarti menjadi manusia sepenuhnya. Sebelum Liapoto, mereka hanyalah bagian dari kaos, meski di dalam mitos tersebut—berbeda dari mitos tentang Sahulau dan Nusawele—mereka tidak dicirikan secara terang-terangan sebagai *manusiasi*.

Pada babak ini, kita sebenarnya memasuki fase kedua dalam pe-nataan kosmologis Huaulu, yakni ketika aksis horizontal mulai di-gambar. Pada level rumah, aksis horizontal terejawantahkan dalam pembagian *tukam-bahatiam* dan pada level desa dalam pembagian *kaitabu-niniani*, sedangkan kali ini aksis tersebut terejawantah da-

lam pembagian Siwa-Lima. Dari Liapoto—dan dengan demikian, Huaulu—sebagai titik acuan, teritorial Siwa terletak di sebelah timur, sementara Lima di sebelah barat. Dalam bahasa Huaulu, arah ke timur ditunjukkan dengan kata *roe*, sementara arah ke barat *ria*. Dalam bab-bab sebelumnya, kita telah mendiskusikan bahwa *roe* juga dapat dimaknai sebagai “luar”, sementara *ria* adalah “dalam”. Bahkan makna “luar-dalam” ini mungkin lebih fundamental untuk memahami *roe* dan *ria* daripada “timur-barat”. Persoalan ini juga sudah kita diskusikan. Yang menjadi persoalan sekarang: dengan mengatakan bahwa Siwa ada di sisi *roe* dan Lima di sisi *ria*, apakah implikasinya?

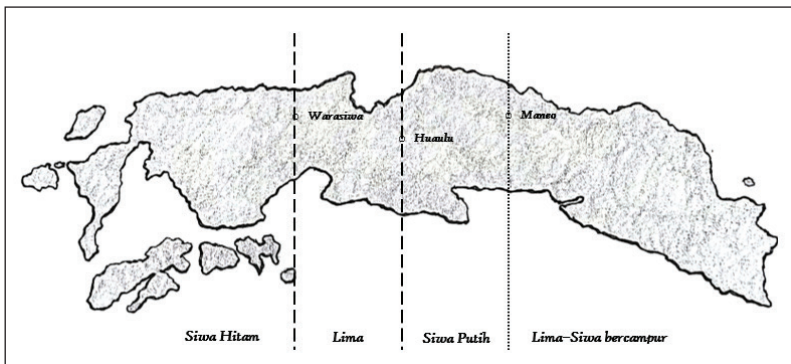
Pertama, sebagai sisi dalam, *ria* menunjuk pada ruang bagi laki-laki. Dengan demikian, Lima juga berasosiasi dengan laki-laki atau yang maskulin. Adapun Siwa, karena berada di sisi *roe* yang notabene adalah luar sekaligus ruang perempuan, terasosiasikan kepada perempuan atau yang feminin. Kesimpulan ini konsisten dengan temuan Manusama (1977, 34–35, dalam Valeri, 2001b, 105) terkait pembagian Siwa/Lima di Ambon yang juga berasosiasi dengan perempuan/laki-laki. Namun, seperti dikutip pula oleh Valeri, temuan di tempat lain justru menunjukkan asosiasi kebalikannya. Misalnya, di Seram Barat justru Siwa yang memiliki asosiasi dengan laki-laki, sementara Lima dengan perempuan. Valeri (2001b, 105) sendiri berpendapat bahwa pembagian Siwa/Lima di Seram Tengah tidak memiliki asosiasi dengan gender. Selain temuan bahwa Lima berada di sisi laki-laki (*ria*) dan Siwa di sisi perempuan (*roe*), saya pun tidak memiliki temuan lain yang cukup kuat dan meyakinkan untuk membuktikan asosiasi Siwa/Lima di Seram Tengah dengan pembagian gender.

Kedua, pernyataan bahwa *menurut penataan kosmologis Huaulu, Lima berada di sisi dalam (ria), sementara Siwa di sisi luar (roe)*, tidaklah jelas dengan sendirinya. Penjelasan untuk pernyataan ini barangkali dapat dilihat dari posisi geografis Lima di Pulau Seram. Secara sederhana, wilayah Pulau Seram dapat dibagi ke dalam empat teritorial (Gambar 6.3) berikut. (1) Dari ujung barat Pulau hingga Warasiwa merupakan wilayah Siwa Hitam. (2) Dari Warasiwa hingga Huaulu merupakan wilayah Lima. (3) Dari Huaulu hingga Maneo merupakan wilayah Siwa Putih. (4) Dari Maneo ke ujung timur pulau Siwa dan

Lima bercampur sehingga tidak dapat diidentifikasi sebagai teritorial Siwa ataupun Lima (Valeri, 2001b, 121–122).

Berdasarkan pembagian ini, wilayah Lima diapit oleh dua Siwa, Siwa Hitam di sebelah barat dan Siwa Putih di sebelah timur. Dengan kata lain, Lima berada “di dalam”—yakni, “di antara”—dua Siwa. Namun, saya sendiri tidak cukup puas dengan penjelasan ini karena dalam konteks diskusi kita yang menjadi titik acuan untuk mengatakan luar dan dalam bukanlah teritorial Lima itu sendiri, melainkan Huaulu yang berada *di perbatasan antara* Siwa dan Lima. Terkait dengan hal ini, perlu diingat bahwa wilayah petuanan Huaulu sebagiannya berada di wilayah Siwa, sebagian lagi di wilayah Lima, dan *nininani* sendiri akan selalu ada di sisi Siwa. Dengan demikian, memaknai kata “dalam” secara geografis tidak cukup membantu untuk memahami pernyataan yang tengah kita persoalkan.

Saya pikir inilah saat yang tepat untuk kembali kepada mitos Kakalasiwa karena di mitos tersebut kunci untuk menjernihkan persoalan tersebut tersedia. Setelah pembagian Siwa ke *roe* dan Lima ke *ria*, demikianlah cerita itu berlanjut, Huaulu “turun gunung” dan menjadi bagian dari Lima. Pada babak inilah sebenarnya mitos Kakalasiwa memberikan jawaban untuk persoalan yang tengah kita diskusikan. Jika sulit untuk dimaknai secara geografis, aksis horizontal *roe-ria* barangkali perlu dimaknai secara psikologis dan sosiologis.

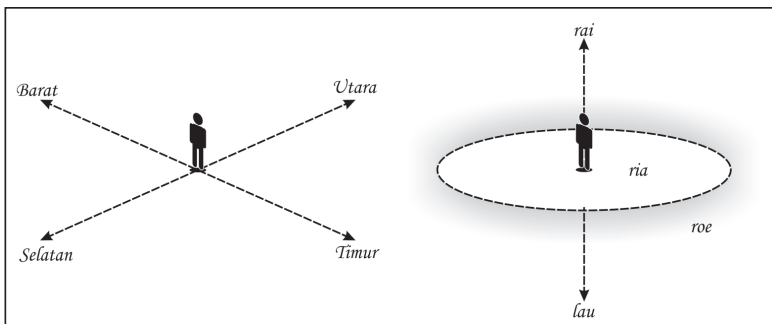


Sumber: Valeri (2001b)

**Gambar 6.3** Pembagian wilayah Siwa dan Lima di Pulau Seram

Dengan menempatkannya dalam konteks pemaknaan ini, jalan cerita dalam mitos tersebut menjadi lebih masuk akal. Mengatakan Huaulu menjadi bagian dari Lima sama artinya dengan mengatakan Huaulu masuk *ke dalam* Lima. Dengan demikian, dari perspektif Huaulu, Lima merupakan kelompoknya (*in-group*), sementara Siwa adalah kelompok luar (*out-group*).

Pada titik ini kita telah melihat bagaimana mitos Kakalasiwa membantu kita untuk merekonstruksi mata arah kardinal dalam jagat Huaulu. Berdasarkan jalan penalaran dan argumentasi yang sudah saya kemukakan sejauh ini, dapat kita katakan bahwa identifikasi *lau* sebagai arah utara, *roe* arah timur, *rai* arah selatan, dan *ria* arah barat tampaknya merupakan hasil dari penerjemahan yang tak sempurna. Utara, timur, selatan, dan barat merupakan mata arah yang didasarkan pada dua aksis lurus yang saling tegak lurus. Aksis ini serupa dengan sumbu Cartesian ( $x,y$ ) yang membentang pada bidang datar dua dimensi. Berbeda dengan keempat mata angin tersebut, *lau-rai*, *roe-ria* didasarkan pada bentuk geometri yang sama sekali lain. Geometri yang mendasari keempat mata arah ini tersusun atas sebuah bidang konsentris horizontal dan sebuah aksis vertikal yang menembus pusatnya. Sebagai konsekuensinya, perbedaan ini juga mengakibatkan perbedaan logika keruangan yang bekerja pada keduanya. Untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas mengenai kedua sistem ini dan perbedaannya, pembaca dapat mencermati Gambar 6.4.



Sumber: Muhammad R. Damm (2015)

**Gambar 6.4** Perbandingan Mata Angin Konvensional dan Mata Arah Huaulu.

Kini, kita telah merekonstruksi aksis primordial dan mata arah kardinal pada penataan kosmologis Huaulu. Namun, masih ada satu persoalan yang tersisa yang masih harus kita diskusikan. Babak terakhir dari mitos Kakalasiwa yang saya ceritakan bukan hanya menjelaskan pemosisian Huaulu sebagai bagian dari Lima, melainkan juga menggarisbawahi posisi asali Huaulu sebagai Esa. Kita telah melihat di dalam dua bab terdahulu, penciptaan aksis horizontal di level rumah dan level desa disertai dengan pendefinisian dan pemilahan gender maskulin dan feminin. Apa yang mendahului keduanya adalah prinsip feminin yang primordial. Dalam mitos Kakalasiwa, penciptaan aksis horizontal di level regional dibarengi dengan pendefinisian serta pemilahan Lima dan Siwa. Apa yang mendahului keduanya adalah Esa. Melalui analogi, kita dapati bahwa yang Esa tak lain adalah prinsip feminin yang primordial tersebut. Pada kenyataannya, klaim Huaulu sebagai Esa juga bukan isapan jempol, retorika, atau klaim politis semata. Sebagai Esa, Huaulu telah mengaktualisasikan kompetensi yang dimiliki oleh femininitas primordial. Kompetensi yang saya maksudkan adalah “penguasaan atas api”, yakni kemampuan untuk memediasi perubahan atau pergerakan ontologis dari kaos ke kosmos. Hal ini tampak pada banyak mitos yang dimilikinya.

Dua mitos yang paling gamblang menggambarkan kompetensi Huaulu sebagai Esa adalah mitos tentang Sahulau dan Nusawele. Menurut mitos tersebut, dahulu kala Tamatae telah mengubah burung Sahulau menjadi manusia, bahkan memberinya tempat tinggal di bekas lokasi *luma poto* mereka, Manusela. Demikian pula dengan Nusawele. Dahulu kala, Huaulu telah mengubah mereka dari *hahuam* menjadi manusia dan mengangkatnya dari kawah di Gunung Murkele. Beberapa mitos lain juga meneguhkan posisi Huaulu tersebut. Di antaranya adalah cerita perjalanan Besi dan Opin dari Seram Selatan ke Utara. Kendati dalam dua kasus terakhir ini, Huaulu tidak mengubah mereka dari *manusiasi* menjadi *manusia*, tetapi Huaulu membantu mereka untuk berpindah dari kaos—akibat konflik berdarah dengan negeri-negeri lain di Seram Selatan—ke kosmos—dengan memberi mereka tempat tinggal dan perlindungan.

Dalam perkembangannya, Huaulu terus menjalankan “tanggung jawab” tersebut dan merealisasikan kompetensi primordialnya. Sebagai penjaga pintu besi, mereka memainkan peran signifikan dalam distribusi orang-orang Seram. Ketika orang-orang berpindah dari wilayah Siwa ke Lima atau sebaliknya, mereka harus singgah terlebih dahulu di Huaulu. Selama mereka singgah, sebagian orang Huaulu akan memeriksa daerah yang mereka tuju. Jika daerah tersebut dikatakan aman bagi orang-orang ini, mereka pun boleh melanjutkan perjalanan. Jika tidak, mereka harus singgah lebih lama di Huaulu hingga daerah tujuannya cukup aman untuk dimasuki. Orang-orang yang tidak mengikuti prosedur ini tak dijamin keselamatannya (Kamara, wawancara, 3 Juni 2015).

Demikianlah Huaulu menjadi simpul dalam lalu lintas sosiohistoris di Nusa Ina. Dengan makin banyaknya pembangunan yang masuk ke Seram dan majunya teknologi transportasi yang digunakan di sana, bisa jadi fungsi Huaulu sebagai pintu besi pun akan terkoreksi, walaupun tidak secara efektif hilang sama sekali. Namun, setidaknya semenjak di Liapoto selama berabad-abad, mereka tetap menjalankan tanggung jawabnya sebagai penjaga pintu besi serta mengaktualisasikan—sekalipun secara tidak langsung—kompetensinya sebagai Esa; dan lebih dari itu, Huaulu pun senantiasa berada di pusat, di simpul tempat orang-orang dari sembarang penjuru Seram datang, singgah, lantas melanjutkan perjalanan mereka untuk menemukan rumah baru, membangun sebuah kosmos.



Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Bab VII

### Epilog: Menilik Kembali Warisan Valeri

“Kata orang-orang tua dulu, ‘Kalau kalian ingin tahu semua sejarah Huaulu, cari Pak Valerio. Kalau beliau sudah meninggal, cari keturunannya, anak–cucunya.’ Barangkali Pak Valerio mewariskan cerita Huaulu ....”

(Kamara, wawancara, 27 Juni 2015)

Seperti yang telah dijelaskan di dalam rumusan masalah pada Bab I, buku ini ditulis sebagai upaya untuk meneruskan telaahan Valeri atas pola keruangan dan penataan kosmologis di Huaulu. Tentu saja semangat yang melatarinya bukan sekadar apologi, melainkan kritisisme. Oleh karena itu, pada Bab VII ini saya akan kembali mengulas sejenak argumentasi Valeri tentang pola keruangan Huaulu di dalam artikelnya, “Parts and Wholes: Social and Conceptual Dualism in the Central Moluccas,” melalui pemaparan tentang kritik terhadapnya yang telah terbangun di dalam bab-bab pembahasan buku ini.

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Pertama, kritik terkait analisis atas praksis masyarakat Huaulu dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka. Sebagaimana ilmuwan sosial pada umumnya, Valeri memahamkan berbagai tindakan yang dilakukan oleh orang-orang Huaulu sebagai tindakan simbolis. Buku ini sendiri mengargumentasikan—mengikuti Lefebvre—bahwa mendudukan secara konseptual praksis tersebut sebagai tindakan simbolis saja tidaklah cukup. Praksis itu pun mesti dipahamkan sebagai sebuah praktik spasial (*spatial practice*). Secara sederhana, tindakan simbolis dapat diartikan sebagai tindakan yang memiliki makna karena berada di dalam sebuah jejaring signifikansi. Dengan memahami tindakan sebagai praktik spasial, makna yang melekat padanya tidak lagi dipahami sebagai penghadiran makna dari tataran kognitif, tetapi dari konteks keruangan yang menjadi arena bagi aktualisasi tindakan.

Menempatkan tindakan sebagai tindakan simbolis akan disertai dengan kerangka pikir strukturalis dalam menalar tindakan tersebut. Tindakan lantas dipahamkan sebagai teks; apa yang ditampilkannya adalah penanda bagi sesuatu yang lain dari dirinya, umumnya kita sebut sebagai “pesan” atau “makna”. Dengan demikian, hubungan tindakan simbolis—tindakan sebagai sebuah simbol—dengan makna yang melekat padanya berupa *representasi*. Tindakan aktual *merepresentasikan* suatu makna kognitif (dan terkadang juga afektif). Dalam konteks inilah saya katakan bahwa makna dan jejaring signifikasi yang melingkupinya berada pada suatu ruang mental (dalam terminologi Descartes, *res cogitan*), sementara tindakan itu sendiri—perbuatan yang “sekadar” ragawi—teraktualisasi di dalam ruang fisik (*res extensa*). Hubungan antara makna dan tindakan, sebagaimana petanda dan penanda dalam strukturalisme warisan Saussure, pada akhirnya bersifat arbitrer. Dalam hal ini, akan selalu ada senjang ontologis antara petanda dan penandanya.

Implikasi yang acap diabaikan para strukturalis dari cara bernalar seperti itu salah satunya menyangkut konsep ruang. Dalam hal ini, ruang tempat suatu tindakan teraktualisasi acap diterima begitu saja sebagai sebuah realitas eksternal yang terberi, absolut, dan hanya tunduk pada hukum-hukum fisika. Ruang semacam ini layaknya wadah yang kemudian diisi benda-benda, peristiwa, dan tindakan. Ruang sebagai

ruang tak pernah dipahami sebagai realitas sosial. Dengan kata lain, para strukturalis tak pernah melihat ruang sebagai realitas yang secara sosial juga problematik. Secara metodologis, keterpilahan ruang mental dan fisik menyebabkan analisis-analisis kebudayaan akan selalu dihan-tui oleh bias etik peneliti yang berakar pada dualisme Cartesian, yaitu kebudayaan akan senantiasa dikonsepsikan sebagai realitas ekstrasfisis yang tak jelas relasi logisnya dengan realitas fisis atau dunia material. Oleh karena itu, mengubah paradigma dalam memandang tindakan manusia bukan lagi sebagai simbol atau tindakan simbolis, melainkan sebagai praktik spasial merupakan alternatif yang potensial untuk mengatasi bias tersebut. Kalaupun pada akhirnya kebudayaan yang kita pelajari ternyata juga mengenal dualisme yang serupa dengan dualisme Cartesian, hal ini dapat diposisikan sebagai temuan dan hasil penelitian, bukan sebagai akibat dari bias metodologis yang sudah sejak awal mendikte analisis.

Kedua, kritik terkait representasi ruang pada masyarakat Huaulu. Menurut Lefebvre (1991, 38), representasi ruang adalah ruang yang dikonseptualisasikan, yaitu “ruangnya” ilmuwan, perencana, ahli urban, para teknokrat, dan insinyur sosial. Dalam konteks yang tengah kita bicarakan, representasi ruang yang dimaksud berupa konseptualisasi ruang Huaulu yang dihasilkan melalui kajian etnografis dan analisis antropologis. Dua contoh yang hendak saya kemukakan, tentu saja representasi ruang Huaulu sebagaimana diargumentasikan oleh Valeri dan diargumentasikan di dalam buku ini.

Berdasarkan analisisnya yang berangkat dari organisasi dual ber-basis gender, Valeri mengemukakan bahwa penataan ruang di Huaulu bersifat polar pada aras rumah dengan oposisi antara ruang laki-laki di depan (beranda) dan ruang perempuan di belakang (dapur); serta bersifat konsentris pada aras desa dengan oposisi antara ruang laki-laki di dalam atau pusat dan ruang perempuan di luar atau periferi. Pada titik ini, temuan di dalam buku ini tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh Valeri tersebut. Hanya saja, skema yang digam-barkan oleh Valeri cenderung statis. Pembagian ruangnya cenderung tetap. Yang dinamis hanyalah praksis yang berlangsung *di dalamnya*. Di dalam penjelasan Valeri, dinamika tersebut diperlihatkan oleh per-

gerakan laki-laki dari desa ke hutan untuk berburu dan kembali ke desa. Laki-laki dan praksis yang mereka aktualisasikan bolak-balik di dalam ruang, tapi ruang-ruang itu sendiri statis.

Pada beberapa bab pembahasan, buku ini telah menunjukkan bahwa penataan ruang di Huauilu dan bukan sekadar aktivitas yang terjadi di sana juga dinamis. Dinamika tersebut tergambarkan dalam sebuah vektor yang sifatnya sentripetal dari luar ke dalam, atau dari pinggiran ke pusat. Selain itu, telah kita diskusikan, vektor ini bukan sekadar menandai perpindahan di dalam ruang, tetapi juga perubahan substansial dari benda-benda yang bergerak melintasi ruang-ruang tersebut. Kegagalan analisis Valeri dalam mengidentifikasi arah dan orientasi ini sebagai bagian integral dari struktur ruang di Huauilu lagi-lagi bersumber dari pijakan analitis yang menempatkan tindakan sebagai teks yang berlalu lalang di dalam ruang fisik.

Ketiga, masih terkait dengan representasi ruang, Valeri tidak mengintegrasikan konsepsi Huauilu tentang Langit-Bumi (Lahatala-Puhum) ke dalam penataan ruang mereka. Dalam analisis Valeri, Lahatala dan Puhum terhubung dengan penataan ruang tersebut hanya melalui asosiasi mereka dengan prinsip maskulin dan feminin. Berbeda dari Valeri, analisis di dalam buku ini menunjukkan adanya aksis vertikal yang memberi tempat bagi Lahatala-Puhum di dalam skema penataan ruang masyarakat Huauilu. Dengan adanya aksis vertikal ini, representasi ruangannya tidak lagi tersusun semata-mata atas pemilahan luar-dalam atau feminin-maskulin yang horizontal, tetapi juga Puhum-Lahatala yang vertikal. Dipugarnya aksis vertikal ini memungkinkan kita untuk melihat lebih jelas bahwa pergerakan substansial yang melintasi jagat Huauilu juga terarah pada suatu proses transendensi, yaitu substansi-substansi natural ditransendensikan menjadi benda-benda kultural. Dalam pemahaman yang lebih fundamental, transendensi ini juga berkenaan dengan konsepsi Huauilu mengenai diri.

Telah diargumentasikan bahwa dalam pandangan masyarakat Huauilu, manusia pada dasarnya tidak berbeda dengan substansi-substansi alamiah. “Kerabat” alamiah terdekat manusia barangkali adalah binatang dan makhluk-makhluk halus (*manusiasi*). Manusia berbeda dari mereka semua bukan karena berasal dari substansi yang

tak sama, tetapi karena manusia merupakan “produk” dari transendensi substansi-substansi tersebut. Dalam pandangan Huaulu, dua hal menjadi sarana esensial bagi transendensi ini: api dan desa atau—jika kita memaknainya dengan sedikit leluasa—pengetahuan untuk mengubah benda natural menjadi kultural dan kompetensi untuk hidup secara sosial. Konsepsi ini terintegrasi di dalam struktur keruangan mereka. Vektor yang mengarah ke dalam (*niniani*) sekaligus ke atas (Lahatala) mengindikasikan transendensi yang difasilitasi oleh api dan desa ini.

Keempat, Valeri (2001b, 96) mengakui bahwa analisisnya atas pola keruangan Huaulu masih menyisakan satu persoalan yang belum dapat ia jawab: mengapa di dalam memaknai arah *roe* dan *ria*, “luar” dan “dalam” paralel dengan “timur” dan “barat”? Pertanyaan ini sebenarnya terkait dengan penerjemahan *roe*, *ria*, *lau*, *rai* ke dalam bahasa Indonesia menjadi timur, barat, utara, selatan. Pembahasan di dalam buku ini juga telah mengupayakan rekonstruksi makna dasar dari *roe*, *ria*, *lau*, dan *rai*. Secara metodologis, ini merupakan upaya untuk menelusuri kesejarahan dari penandaan ruang tersebut. Hasilnya, ketimbang timur, barat, utara, selatan, makna dari *roe*, *ria*, *lau*, *rai* sebenarnya lebih dekat kepada luar, dalam, bawah, atas. Berdasarkan rekonstruksi ini, kita dapati bahwa penerjemahan keempat mata arah Huaulu tersebut ke mata angin yang dikenal dalam bahasa Indonesia problematik. Namun demikian, problem atau ketidaksempurnaan dalam penerjemahan ini bukan hanya disebabkan oleh senjang makna antara timur dengan *roe*, barat dengan *ria*, utara dengan *lau*, dan selatan dengan *rai*, melainkan juga karena timur, barat, utara, dan selatan sebenarnya tertata dalam sebuah sistem navigasi yang sama sekali berbeda dari *roe*, *ria*, *lau*, dan *rai*. Empat mata arah berbahasa Indonesia itu tertata dalam dua aksis horizontal yang mengarah ke empat penjurur. Adapun empat mata arah Huaulu tertata dalam sebuah bidang konsentris yang horizontal (*roe*, *ria*) dan sebuah garis vertikal yang terdapat di tengahnya (*lau*, *rai*).

Terakhir, penataan ruang yang beroperasi dengan sistem yang berbeda ini tentu saja mengimplikasikan pengalaman keruangan yang berbeda pula. Hal ini terlihat dari cara orang-orang Huaulu memaknai geografi mereka. Misalnya, mereka memaknai gunung sebagai tempat

asal sekaligus tujuan. Sebagai tempat asal, gunung (Liapoto) adalah awal mula keberadaan mereka sebagai sebuah kesatuan sosiopolitik di Pulau Seram. Sebagai tempat tujuan, di gunung pula (tepatnya di *niniani*) mereka mencapai dan terus-menerus “memperbarui” kemanusiaannya. Hal ini tampak dari pelaksanaan ritual-ritual penting yang senantiasa mengambil tempat di *niniani* di gunung.

Demikianlah beberapa kritik yang dibangun melalui buku ini, baik terhadap analisis Valeri mengenai pola keruangan di Huaulu maupun terhadap kecenderungan-kecenderungan metodologis di dalam antropologi ruang pada umumnya. Kendati masih diliputi berbagai tantangan dalam penyusunan dan penulisannya, diharapkan apa yang telah diargumentasikan sepanjang buku ini dapat berkontribusi, baik bagi khazanah etnografis mengenai Huaulu dan Kepulauan Maluku pada umumnya maupun bagi khazanah metodologis di dalam antropologi ruang.



## Glosarium

- afala* : Piring besar (*afala potoam*) atau piring tua (*afala mutuani*), merupakan salah satu benda yang biasanya dianggap sebagai pusaka dan digunakan untuk memenuhi persyaratan berbagai keperluan adat, seperti menikah, inisiasi, dan denda karena pelanggaran terhadap pemali tertentu.
- asualiam* : Burung kasuari (*Casuarius casuarius*), merupakan satu dari tiga binatang buruan utama di Huaulu, di samping babi hutan dan rusa.
- barang pemali : Objek-objek yang dianggap sakral dan disimpan sebagai pusaka marga-marga yang ada di Huaulu.
- cidako* : Upacara inisiasi yang menandai peralihan seorang anak laki-laki menjadi laki-laki dewasa.
- habatiam* : Bagian depan dari rumah tradisional Huaulu, berupa beranda semi-terbuka.
- habuam* : Babi hutan atau babi rusa (*Babyrousa babyrussa*), merupakan satu dari tiga binatang buruan utama di Huaulu, di samping kasuari dan rusa.



<i>hararuram</i>	: Balok kayu yang melintang tepat di tengah-tengah rumah tradisional Huaulu, membagi ruangan menjadi dua bagian sama besar, dapur dan beranda.
<i>hautaniam</i>	: Sepupu sejajar patrilateral ( <i>patrilateral parallel-cousins</i> ), yakni relasi seorang laki-laki dengan anak perempuan dari saudara ayahnya.
<i>hiliam</i>	: Tiang-tiang rumah yang dipancangkan ke dalam tanah.
<i>ihisiam</i>	: Kuskus ( <i>Phalanger ornatus</i> ), merupakan binatang marsupial yang kerap menjadi buruan di Huaulu, kadang kala digunakan dalam ritual atau upacara adat.
<i>ipa</i>	: Di Huaulu, <i>ipa</i> (jamak: <i>ipaem</i> ) dapat berarti marga, dapat pula berarti klan (gabungan dari beberapa marga).
<i>ipahuru etam</i>	: Secara harfiah berarti pintu besi, merupakan metafora untuk perbatasan antara wilayah Lima dan Siwa.
<i>kaefini</i>	: Sepupu silang matrilateral ( <i>matrilateral cross-cousins</i> ), yakni relasi antara seorang laki-laki dengan anak perempuan dari saudara laki-laki ibunya.
<i>kahua</i>	: Tarian adat yang dilakukan di rumah besar sebagai bagian dari upacara-upacara adat tertentu.
<i>kaitahu</i>	: Kawasan hutan yang berada di luar desa.
<i>kamara</i>	: Posisi raja di Huaulu, bertugas mengurus administrasi dan pemerintahan.
<i>karomuni</i>	: Satuan waktu yang terdiri atas tujuh hari (minggu).
<i>kateha</i>	: Status pernikahan yang sudah lengkap atau sah menurut adat Huaulu, yang dalam hal ini, maskawin berupa piring besar atau piring tua telah dibayarkan oleh pihak keluarga laki-laki kepada pihak keluarga perempuan.
<i>katia</i>	: Berburu kuskus pada malam hari.

<i>koneam</i>	: Seutas tali rotan yang dibuat menjadi beberapa simpul yang sesuai dengan jumlah hari yang direncanakan untuk melaksanakan perburuan.
Lahatala	: Disebut pula Amai Lahatala (Ayah Langit), entitas tertinggi dalam kepercayaan tradisional Huaulu (Memaha) yang diasosiasikan dengan langit, sebagai pasangan dari Bumi (Puhum).
<i>latunusa</i>	: Posisi raja tanah di Huaulu, bertugas mengurus segala persoalan yang berhubungan dengan tanah secara adat.
<i>lau</i>	: Mata arah yang mengarah ke laut, biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai utara.
<i>leyae</i>	: Berburu kuskus pada siang hari.
<i>lilipossu</i>	: Bangunan rumah kecil yang berada di sisi luar desa, digunakan sebagai tempat tinggal sementara oleh perempuan Huaulu selama masa menstruasi.
Lima	: Secara harfiah berarti lima, salah satu kategori pada pengelompokan suku-suku atau desa-desa di Maluku ke dalam klasifikasi biner Siwa-Lima.
<i>lio topoyam</i>	: Secara harfiah berarti bahasa mayat, yakni bahasa yang hanya diketahui oleh sangat sedikit orang.
<i>luma</i>	: Rumah.
<i>luma poto/baileo</i>	: Rumah besar, merupakan bangunan komunal yang digunakan untuk menggelar berbagai kegiatan kemasyarakatan dan adat.
<i>luma maquwoli</i>	: Rumah pemali, merupakan rumah yang digunakan sebagai tempat penyimpanan barang pemali.
<i>maisarale</i>	: Rusa ( <i>Rusa timorensis moluccensis</i> ), merupakan satu dari tiga binatang buruan utama di Huaulu, di samping kasuari dan babi hutan.
<i>manusiasi</i>	: Secara harfiah berarti non-manusia, yakni semua makhluk lain selain manusia, baik binatang maupun makhluk halus.

<i>matoke</i>	: Biasa dikenal pula dengan Bapak Adat, posisi pemimpin adat di Huaulu yang bertugas memimpin upacara atau ritual adat.
<i>maquwoli/pemali</i>	: Kerap diterjemahkan sebagai tabu, yakni aturan-aturan yang menurut adat harus ditaati atau tidak boleh dilanggar. Jika dilanggar, dipercaya akan mendatangkan konsekuensi-konsekuensi tertentu.
Memaha/Memahaem	: Kepercayaan tradisional Huaulu yang diwarisi dari generasi ke generasi, berpusat pada kumpulan pemali-pemali dan pemujaan terhadap entitas tertinggi Lahatala-Puhum, serta kepercayaan akan kekuatan roh-roh dalam memengaruhi kehidupan manusia.
<i>moleali potoam</i>	: Halaman besar, berupa ruang terbuka yang diapit dua deret rumah di desa adat Huaulu.
<i>niniani</i>	: Desa adat Huaulu tempat rumah besar berada.
<i>pakalaha</i>	: Berburu binatang besar tanpa menggunakan anjing.
<i>peni</i>	: Kategori binatang buruan besar yang terdiri atas babi hutan, rusa, dan kasuari.
<i>petuanan</i>	: Sebuah daerah yang menjadi wilayah teritorial sebuah negeri/desa adat.
<i>potu</i>	: Satuan waktu yang lamanya satu hari, dimulai dari terbenamnya Matahari hingga Matahari terbenam pada hari berikutnya.
Puhum	: Disebut pula Ina Puhum (Ibu Bumi), entitas tertinggi dalam kepercayaan tradisional Huaulu (Memaha) yang diasosiasikan dengan Bumi, sebagai pasangan dari Langit (Lahatala).
<i>pusawa</i>	: Status pernikahan yang belum lengkap atau sah menurut adat Huaulu karena maskawin berupa piring besar atau piring tua belum dibayarkan oleh pihak keluarga laki-laki kepada pihak keluarga perempuan.

<i>rai</i>	: Mata arah yang mengarah ke darat, biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia sebagai selatan.
<i>ria</i>	: Arah barat.
<i>roe</i>	: Arah timur.
<i>sahasaham</i>	: Bagian lantai rumah yang ditinggikan kurang lebih satu jengkal, terdapat di hampir semua sisi rumah, dan biasanya digunakan sebagai tempat untuk duduk atau berbaring.
Sekenima	: Sebutan bagi Huaulu sebagai sebuah kesatuan politik.
<i>silifam</i>	: Pisau.
Siwa	: Secara harfiah berarti sembilan, salah satu kategori pada pengelompokan suku-suku atau desa-desa di Maluku ke dalam sistem biner Siwa-Lima.
<i>sokale</i>	: Pemali-pemali tertentu yang mengharuskan seseorang mengambil jeda atau penundaan dalam aktivitas yang sedang mereka kerjakan.
<i>sonaiwassue</i>	: Berburu binatang besar dengan menggunakan anjing.
<i>tukam</i>	: Bagian belakang dari rumah tradisional Huaulu, berupa ruangan tertutup di mana tungku dan dapur berada sehingga sering pula disebut sebagai dapur.
<i>tutam</i>	: Parang, senjata tajam sejenis pisau besar.
<i>umalam</i>	: Satuan waktu yang lamanya tiga puluh hari (bulan).
<i>wai</i>	: Air, sungai.
<i>wateam</i>	: Lembaran-lembaran atap rumah yang terbuat dari daun sagu.
<i>wou</i>	: Api.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Daftar Pustaka

- Ansori, M. H., Sukandar, R., Peranto, S., Karib, F., Cholid, S., & Rasyid, I. (2014). *Segregasi, kekerasan, dan kebijakan rekonstruksi pasca-konflik di Ambon*. SNPK-THC.
- Aranha, J. L. (1991). A comparison of traditional settlements in Nepal and Bali. *TDSR*, 2, 35–47.
- Descola, P. (2013). *Beyond culture and nature*. The University of Chicago Press.
- Descola, P. (2014). Modes of being and forms of predication. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271–280.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life*. The Free Press.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (2009). *Primitive classification*. Routledge Revivals.
- Ellen, R. (1986). Microcosm, macrocosm and the Nuauulu house: concerning the reductionist fallacy as applied to metaphorical level. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 142(1), 1–30.

- Fernandez, J. (2003). Emergence and convergence in some African sacred places. Dalam S. M. Low & D. Lawrence-Zúñiga (Ed.), *The anthropology of space and place* (187–203). Blackwell Publishing.
- Fox, J. J. (Ed.) (2006). *Inside Austronesian houses: Perspectives on domestic designs for living*. ANU E Press.
- Geertz, C. (1973a). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. Dalam C. Geertz, *The interpretation of cultures* (3–30). Basic Books, Inc.
- Geertz, C. (1973b). Religion as a cultural system. Dalam C. Geertz, *The interpretation of cultures* (87–125). Basic Books, Inc.
- Goonewardena, K., Kipfer, S., Milgrom, R., & Schmid, C. (Ed.). (2008). *Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre*. Routledge.
- Grimes, B. D. (1997). Knowing your place: representing relations of precedence and origin on the Buru landscape. Dalam J. J. Fox (Ed.), *The poetic power of place: Comparative ideas of locality* (115–130). ANU E Press.
- Hobart, M. (1979). *A Balinese village and its field of social relations* [Disertasi tidak diterbitkan]. University of London.
- Howe, L. (2005). *The changing world of Bali: Religion, society and tourism*. Routledge.
- Hubert, H. & Mauss, M. (1964). *Sacrifice: Definition and its function*. University of Chicago Press. (Karya orisinal diterbitkan 1889)
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell. (Karya orisinal diterbitkan 1974)
- Levi-Strauss, C. (1963). Do dual organizations exist? Dalam C. Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (132–163). Basic Books, Inc.
- Levi-Strauss, C. (2013). The culinary triangle. Dalam C. Counihan & P. Van Esterik (Ed.), *Food and culture: A reader* (40–47). Routledge. (Karya orisinal diterbitkan 1966)
- Low, S. M. (1996). Spatializing culture: The social production and social construction of public space in Costa Rica. *American Ethnologist*, 23(4), 861–879.

- Low, S. M. (2014). Spatializing culture: An engaged anthropological approach to space and place. Dalam J. J. Gieseking, W. Mangold & C. Katz (Ed.), *The people, place, and space reader* (34–38). Routledge.
- Martodirdjo, H. S. (1994). Organisasi sosial orang Tugutil di Halmahera. Dalam L. E. Visser (Ed.), *Halmahera and beyond: Social science research in the Moluccas* (115–138). KITLV Press.
- Munn, N. D. (1996). Excluded spaces: The figure in the Australian Aboriginal landscape. *Critical Inquiry*, 22(3), 446–465.
- Parkin, D. (1992). Ritual as spatial direction and bodily division. Dalam D. de Coppet (Ed.), *Understanding Rituals* (11–25). Routledge.
- Poesponegoro, M. D. & Notosusanto, N. (1993). *Sejarah nasional Indonesia IV*. Balai Pustaka.
- Reuter, T. (Ed.). (2006). *Sharing the earth, dividing the land: Land and territory in the Austronesian world*. ANU E Press.
- Tjahjono, G. (1989). *Cosmos, center, and duality in Javanese architectural tradition: The symbolic dimensions of house shapes in Kota Gede and surroundings* [Disertasi tidak diterbitkan]. University of California at Berkeley.
- Tuan, Y.-F. (2001). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press. (Karya orisinal diterbitkan 1977)
- Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Cornell University Press.
- Valeri, V. (1994). ‘Our ancestors spoke little’: knowledge and social forms in Huaulu. Dalam L. E. Visser (Ed.), *Halmahera and beyond: social science research in the Moluccas* (195–212). KITLV Press.
- Valeri, V. (2000). *The forest of taboos: morality, hunting, and identity among the Huaulu of the Moluccas*. The University of Wisconsin Press.
- Valeri, V. (2001a). Notes on the meaning of marriage prestations among the Huaulu of Seram. Dalam V. Valeri, *Fragments from forests and libraries* (137–152). Carolina Academic Press. (Karya orisinal diterbitkan 1975–1976)
- Valeri, V. (2001b). Parts and wholes: social and conceptual dualism in the Central Moluccas. Dalam V. Valeri, *Fragments from forests and libraries* (93–136). Carolina Academic Press. (Karya orisinal diterbitkan 1983)



- Valeri, V. (2001c). Temporal forms of society: chronological and subjective time, mythical and historical time among the Huaulu (Eastern Indonesia). Dalam V. Valeri, *Fragments from forests and libraries* (311–332). Carolina Academic Press. (Karya orisinal diterbitkan 1996)
- Wattimena, L. (2015). Rumah orang Huaulu, Pulau Seram Maluku Tengah. *KAPATA Arkeologi*, 11(2), 155–164.

## Tentang Penulis



### **Muhammad R. Damm**

merupakan research fellow pada Asia Research Centre, Universitas Indonesia (ARC UI), sekaligus dosen tetap pada Fakultas Bahasa dan Seni, Universitas Indraprasta PGRI, Jakarta (FBS Unindra). Ia menyelesaikan pendidikan sarjana pada Program Studi Ilmu Filsafat pada 2010 kemudian Program Magister Antropologi pada 2016, keduanya dari Universitas Indonesia. Saat ini ia tengah menempuh pendidikan doktoral dalam bidang Antropologi Sosial pada University of Gothenburg, Swedia. Berbagai karya ilmiahnya telah dipublikasikan, baik dalam bentuk monografi, bab dalam buku, artikel jurnal ilmiah, maupun laporan penelitian. Sebagian artikel ilmiahnya terbit pada jurnal ilmiah nasional dan internasional, seperti Antropologi Indonesia, Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities, dan Economics and Sociology. Penulis bisa dihubungi melalui [muhammaddamm@gmail.com](mailto:muhammaddamm@gmail.com).

Buku ini tidak diperjualbelikan.

Buku ini tidak diperjualbelikan.



## Indeks

- Alakamat, 35, 36, 38, 39, 43, 51,  
68, 161
- asal-usul, 32, 95, 96, 97, 100
- Austronesia, 6, 32
- babi, 40, 66, 69, 70, 71, 72, 94, 96,  
98, 99, 100, 101, 126, 166, 183,  
185, 186
- beranda, 3, 74, 77, 85, 88, 108,  
109, 110, 111, 115, 118, 179,  
183, 184
- Besi, 34, 36, 37, 38, 59, 68, 98, 99,  
104, 128, 174
- biner, 3, 148, 154, 185, 187
- cengkih, 24, 25, 36, 38, 51, 61, 62,  
63, 64, 68, 90, 111
- cidako, 83, 183
- dapur, 3, 74, 76, 77, 85, 87, 88,  
108, 109, 110, 139, 140, 179,  
184, 187
- desa, 3, 4, 17, 24, 25, 26, 28, 29,  
33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 51,  
55, 61, 62, 65, 67, 68, 70, 71, 72,  
75, 77, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 88,  
89, 90, 91, 94, 97, 98, 104, 110,  
112, 115, 116, 126, 129, 132,  
138, 147, 151, 153, 156, 157,  
159, 160, 164, 165, 167, 170,  
174, 179, 180, 181, 184, 185,  
186, 187
- Descola, 2, 189
- dialektika, 12, 13, 15, 26, 28
- Durkheim, 7, 189
- Ellen, 4, 5, 6, 189
- emik, 2, 59

- Geertz, 4, 140, 190
- gender, 3, 5, 16, 74, 75, 107, 108, 109, 116, 128, 140, 141, 144, 148, 149, 151, 152, 154, 171, 174, 179
- Hegel, 12, 13
- Hindu, 44, 45, 46, 47
- Huauulu, 1, 2, 3, 4, 5, 10, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 148, 149, 151, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 191, 192
- hutan, 3, 4, 24, 25, 30, 35, 38, 40, 57, 60, 61, 66, 69, 70, 71, 75, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 93, 94, 98, 100, 110, 115, 118, 119, 124, 126, 129, 138, 140, 151, 153, 166, 180, 183, 184, 185, 186
- Islam, 43, 44, 46, 50, 134, 168
- Kanike, 33, 34, 40, 59, 60, 62, 85, 96, 133, 170
- Kant, 11
- kasuari, 25, 66, 69, 71, 72, 98, 101, 126, 183, 185, 186
- kelapa, 36, 60, 64, 84, 146
- klan, 35, 51, 52, 53, 94, 95, 161, 184
- komunis, 44
- Kristen, 43, 44, 45, 46, 50, 168
- kuskus, 66, 69, 71, 98, 101, 107, 126, 146, 184, 185
- Lahatala, 43, 44, 131, 132, 133, 136, 140, 142, 148, 150, 151, 157, 163, 164, 165, 180, 181, 185, 186
- laki-laki, 3, 4, 5, 17, 47, 48, 49, 50, 68, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 85, 107, 109, 110, 115, 128, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 171, 179, 180, 183, 184, 186
- laut, 36, 41, 60, 63, 65, 68, 82, 87, 89, 158, 160, 162, 163, 167, 169, 170, 185
- Lefebvre, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 28, 178, 179, 190
- Lima, 35, 153, 158, 160, 161, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 184, 185, 187
- listrik, 36, 58
- marga, 42, 43, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 82, 83, 94, 95, 96, 97, 98, 104, 105, 161, 165, 168, 170, 183, 184
- Marx, 12, 13, 15
- Mauss, 7, 135, 136, 189, 190

- McTaggart, 22
- Melayu Ambon, 17, 20, 30, 100, 146
- Memaha, 43, 44, 46, 50, 54, 185, 186
- migrasi, 32
- mitos, 16, 17, 18, 20, 21, 29, 34, 70, 74, 95, 96, 97, 98, 100, 104, 128, 158, 159, 160, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174
- mobilitas, 39, 76
- Munn, 8, 9, 191
- Mutulam, 26, 39, 40, 41, 42, 43, 61, 62, 81, 82, 83, 86
- naturalisme, 1, 2, 10
- nenek moyang, 32, 34, 44, 96, 97, 104, 163
- Nietzsche, 12, 13
- niniani, 39, 40, 75, 76, 77, 78, 81, 83, 84, 85, 88, 91, 92, 94, 98, 99, 105, 108, 110, 115, 116, 121, 123, 128, 129, 141, 145, 147, 157, 161, 164, 165, 166, 170, 181, 182, 186
- Nuaulu, 4, 5, 6, 18, 45, 189
- ontologi, 2, 3, 10
- Opin, 17, 34, 36, 37, 59, 68, 128, 168, 174
- Orde Baru, 44, 46
- parang, 57, 64, 65, 74, 75, 76, 118, 122, 123, 130
- pemali, 16, 27, 37, 53, 54, 55, 71, 72, 73, 82, 83, 85, 129, 131, 132, 133, 138, 140, 142, 161, 162, 165, 183, 185, 186, 187
- perempuan, 3, 4, 5, 16, 17, 47, 48, 49, 50, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 86, 107, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 128, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 171, 179, 184, 185, 186
- pisau, 74, 75, 76, 187
- pola keruangan, 3, 4, 5, 10, 16, 85, 93, 105, 115, 116, 121, 145, 177, 181, 182
- praktik spasial, 13, 23, 25, 26, 28, 29, 57, 136, 141, 178, 179
- produksi ruang, 11, 13, 14, 15, 28
- Puhum, 44, 131, 132, 136, 140, 148, 150, 151, 157, 163, 164, 165, 180, 185, 186
- Pulau Seram, 32, 35, 44, 50, 52, 53, 62, 94, 95, 96, 104, 113, 158, 159, 160, 165, 166, 170, 171, 172, 182, 192
- raja, 19, 45, 53, 61, 92, 96, 170, 184, 185
- representasi ruang, 13, 14, 23, 26, 28, 29, 179, 180
- Roho, 24, 33, 34, 59, 60, 62, 85, 96, 133
- ruang representasional, 13, 14, 23, 25, 26, 28, 29
- rumah besar, 53, 54, 82, 83, 90, 184, 186
- rusa, 25, 66, 69, 70, 71, 72, 98, 99, 101, 126, 183, 186
- sagu, 24, 25, 57, 60, 66, 112, 118, 119, 126, 130, 133, 139, 146, 187

Sawai, 15, 17, 36, 38, 50, 61, 64,  
96, 170  
Sekenima, 28, 35, 39, 41, 42, 43,  
52, 61, 62, 81, 83, 84, 95, 105,  
121, 165, 187  
Sekenima Oton, 39, 41, 42, 43, 61,  
62, 81, 83, 84, 121  
sekolah, 36, 37, 100  
Sepa, 34  
sepupu sejajar, 48  
sepupu silang, 47  
Siwa, 35, 153, 158, 160, 161, 169,  
170, 171, 172, 173, 174, 175,  
184, 185, 187  
tabu, 1, 2, 3, 8, 10, 16, 99, 186

tradisi lisan, 17, 32, 34, 52, 96  
Turner, 4, 84, 191

Valeri, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 17, 18,  
19, 20, 21, 23, 29, 33, 35, 36, 37,  
41, 47, 48, 50, 51, 59, 61, 62, 69,  
70, 72, 73, 76, 77, 78, 84, 85, 87,  
88, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 100,  
101, 102, 103, 108, 109, 110,  
113, 121, 123, 128, 129, 138,  
140, 141, 142, 143, 144, 149,  
150, 151, 152, 153, 154, 159,  
160, 161, 162, 163, 167, 168,  
171, 172, 177, 178, 179, 180,  
181, 182, 191, 192  
Wahai, 16, 32, 36, 61, 67, 68, 89

# DESA DAN HUTAN, GUNUNG DAN LAUTAN

## ANTROPOLOGI RUANG PADA MASYARAKAT HUAULU, MALUKU

Frasa pada judul buku ini, *Desa dan Hutan, Gunung dan Lautan*, mengindikasikan empat penanda arah yang dikenal masyarakat Huaulu, yakni "ria" dan "roe", "rai", dan "lau". Keempatnya biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi barat dan timur, selatan, dan utara. Seluruh pembahasan di dalam buku ini, jika hendak direduksi, merupakan upaya pemugaran atas keempat mata arah tersebut. Apa yang ingin ditunjukkan, alih-alih merujuk pada arah mata angin konvensional, keempat mata arah Huaulu tersebut justru terorientasi pada desa sebagai dunia dalam, hutan sebagai dunia luar, gunung yang berasosiasi dengan langit (atas), serta lautan yang berasosiasi dengan bumi (bawah). Melalui eksplorasi atas empat mata arah ini, pembaca diajak untuk memahami semesta pikir Huaulu memandang jagat mereka (kosmologi).

Buku ini diperuntukkan tidak hanya bagi mahasiswa, pelajar, peneliti, pengajar, dan akademisi di bidang antropologi, tetapi juga dapat menjadi bacaan yang menarik bagi pembaca yang menyukai keanekaragaman budaya masyarakat di Nusantara dengan kearifan lokalnya yang khas.



Diterbitkan oleh:  
**Penerbit BRIN, Anggota Ikapi**  
**Direktorat Repositori, Multimedia, dan Penerbitan Ilmiah**  
Gedung B.J. Habibie Lt. 8, Jl. M.H. Thamrin No. 8,  
Kb. Sirih, Kec. Menteng, Kota Jakarta Pusat,  
Daerah Khusus Ibukota Jakarta 10340  
Whatsapp: +62 811-1064-6770  
E-mail: [penerbit@brin.go.id](mailto:penerbit@brin.go.id)  
Website: [penerbit.brin.go.id](http://penerbit.brin.go.id)

DOI: 10.55981/brin.736



e-ISBN 978-623-8372-20-1



9 786238 372201

Buku ini tidak diperjualbelikan.