

DISERTASI

FAOT KANAF-OE KANAF SEBAGAI REPRESENTASI ETOS LINGKUNGAN

**(Kajian Etnoekologi tentang Kearifan Lokal Masyarakat Adat
Atoni Pah Meto di Timor Barat-Provinsi Nusa Tenggara Timur)**



**MILIK
PERPUSTAKAAN
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA**

BLAJAN KONRADUS

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS AIRLANGGA
SURABAYA
2007**

**FAOT KANAF-OE KANAF SEBAGAI
REPRESENTASI ETOS LINGKUNGAN
(Kajian Etnoekologi tentang Kearifan Lokal Masyarakat Adat
Atoni Pah Meto di Timor Barat-Provinsi Nusa Tenggara Timur)**

DISERTASI

**Untuk memperoleh Gelar Doktor
dalam Program Studi Ilmu Sosial
Pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga
Telah dipertahankan di hadapan
Panitia Ujian Doktor Terbuka
Pada hari : Kamis
Tanggal : 22 Pebruari 2007
Pukul 10.⁰⁰ WIB**

Oleh :

**BLAJAN KONRADUS
NIM : 090013811-D**

Halaman Pengesahan:

Disertasi ini telah disetujui

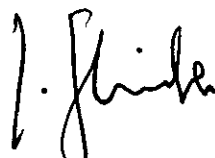
Tanggal 10 M a r e t 2007

Promotor,



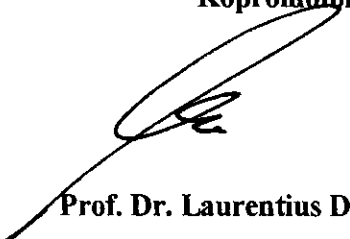
Prof. H. Judistira K. Garna, Ph.D.

Kopromotor I,



Prof. Dr. Josef Glinka, SVD

Kopromotor II,



Prof. Dr. Laurentius Dyson P., M.A.

**Disertasi ini telah diuji pada Ujian Tahap I (Tertutup)
Tanggal 18 Desember 2006**

PANITIA PENGUJI DESERTASI

Ketua : Prof. Dr. Hotman M. Siahaan
Anggota : 1. Prof. H. Judistira K. Garna, Ph.D.
2. Prof. Dr. H. J. Glinka, SVD.
3. Prof. Dr. Laurentius Dyson P., M.A.
4. Prof. A. Ramlan Surbakti, M.A., Ph.D.
5. Prof. Soetandyo Wignjosoebroto, MPA.
6. Prof. Dr. Alo Liliweri, M.S.
7. Prof. Dr. Setya Yuwana, M.A.

**Ditetapkan dengan Surat Keputusan
Rektor Universitas Airlangga
No.:9194/J03/PP/2006
Tanggal: 28 Desember 2006**

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Tuhan, karena hanya atas kasih karunia dan perkenanNya lah penulis dapat menyelesaikan penulisan disertasi ini. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa disertasi ini tidak akan pernah terwujud tanpa bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini perkenanlanlah penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

Prof. H. Judistira K. Garna, Ph D. selaku promotor, yang dengan penuh kesabaran, telah memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis sejak penulisan rencana penelitian hingga penyelesaian penulisan disertasi ini.

Prof. Dr. Josef Glinka, SVD selaku kopromotor I, dan Prof. Dr. Laurentius Dyson P., Drs., M.A. selaku kopromotor II, yang juga dengan penuh kesabaran telah memberikan bimbingan dan arahan bagi penulis sejak awal penulisan rencana penelitian hingga penyelesaian penulisan disertasi ini.

Pemerintah Republik Indonesia, c.q. Menteri pendidikan Nasional melalui Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan Nasional, yang telah memberikan bantuan Beasiswa Pendidikan Program Pascasarjana (BPPS), selama penulis mengikuti pendidikan Program Doktor pada Program Studi Ilmu Sosial di Universitas Airlangga Surabaya. Demikianpun halnya kepada Pemerintah Daerah Propinsi NTT dan Pemerintah Kabupaten Lembata yang telah berkenan memberikan bantuan dana penelitian bagi penulis.

Prof. Dr. Fasichul Lisan, Apt. sebagai Rektor dan Prof. Dr. Med. H. Puruhito, dr. SpB. sebagai mantan Rektor Universitas Airlangga, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti Pendidikan Program Doktor pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Prof. Dr. Muhamad Amin, dr., SpP., selaku Direktur Program Pascasarjana serta para Asisten Direktur yang tidak saja telah memberikan kesempatan, tetapi juga banyak membantu penulis selama menjalani Pendidikan Program Doktor pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

Prof. Dr. Hotman M. Siahaan dan Prof. A. Ramlan Surbakti, Drs., M.A., Ph.D., masing-masing sebagai Ketua dan mantan Ketua Program Studi Ilmu Sosial, Program

Pendidikan Doktor pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga, yang tidak henti-hentinya memberi motivasi bagi penulis untuk terus bekerja keras menuntaskan penulisan disertasi ini.

Para staf pengajar Program Doktor pada Program Studi Ilmu Sosial Program Pascasarjana Universitas Airlangga, masing-masing: Prof. H. Soetandyo Wignjosebroto, MPA., Prof. Aloysius Ramlan Surbakti, Drs., M.A., Ph.D., Prof. Dr. Hotman M. Siahaan, Prof. Dr. H. Josef Glinka, SVD., Prof. Dr. Laurentius Dyson P., Drs., M.A., Dr. Dede Utomo, dan Dr. Daniel Theodore Sparringa, M.A., yang telah banyak memberikan bekal ilmu pengetahuan dan bimbingan akademik bagi penulis sejak awal masa perkuliahan hingga penyelesaian disertasi ini.

Prof. Dr. Frans Umbu Data dan Prof. Dr. August Benu, M.S masing-masing sebagai Rektor dan mantan Rektor Universitas Nusa Cendana, serta Roy Nendisa, Ir., MP. dan Sitti Muwarni, Dra., M.S., masing-masing sebagai Dekan dan mantan Dekan Fakultas Pertanian Universitas Nusa cendana yang telah berkenan membebaskan penulis dari tugas-tugas akademik di depan kelas dan mengizinkan penulis untuk mengikuti pendidikan Program Doktor pada Program Pascasarjana Universitas Airlangga di Surabaya. Tidak lupa penulis berterima kasih kepada Ir. H. Syamsu Barhiman, M.S, yang banyak membantu penulis lewat tegus-sapa yang konstruktif.

Rekan-rekan seangkatan yakni Agus Wiyaka, Drs., M.Si., Dr. H. Alisyahbana, Ir., M.A., Ali Sukamtono, Drs., M.Si., Andiopenta Purba, Drs., M.Hum., Dr. I Wayan Rai, Drs., M.S., Dr. Ida Bagus Wirawan, Drs., S.U., Dr. Lenny Magdalena Tamunu, Dra., S.U., M. Tengku Jamil, Drs., M.Si., H. Nandang Zendju, Drs., M.Si., Dr. Nasruddin Suyuti, Drs., M.Si., Dr. Yohanes Sugeng, Drs., SU., MM., dan Dr. H. Sukidin, Drs., M.Pd., yang selalu berbagi dalam suka maupun duka.

Dr. Ignas Kleden atas kesediaannya dalam beberapa kesempatan untuk berdiskusi tentang 'teori teks', khususnya hal-hal yang berkaitan dengan proses pemaknaan dan pemahaman terhadap berbagai fenomena sosial dengan menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik sebagaimana diajukan oleh Clifford Geertz.

Prof. Dr. Alo Liliweri, M.S., sekeluarga yang dalam pelbagai bentuk perhatiannya senantiasa memberi motivasi bagi penulis untuk selalu giat dan tekun menyelesaikan studi menjadi seorang Doktor. Beliau telah berkenan mengambil bagian

sebagai anggota tim penguji sejak Ujian Penilaian Kelayakan Naskah Disertasi hingga Ujian Tahap I (Tertutup). Sahabat karib penulis Donatus Dita Mete, S.H., M.H. dan keluarga, Bambang Budiono, S.H., M.H. dan keluarga, Kakak Nika Fernandes, S.Sos dan istrinya Kakak Trutje Radjalewa sekeluarga, Mathias Subani sekeluarga, Drs. Christianus Tungari, M.M. sekeluarga, Dr. Felysianus Sanga, Drs., M.Pd. sekeluarga, Dr. Simon Sira Padji, M.A. sekeluarga, Dr. Rufus Patty Wutun sekeluarga, Dr. Frans Bustan, M.Lib. sekeluarga, serta teman-teman belajar di Unair seperti Drs. Andreas Ande, M.Si, Drs. Mikhael Jeramu, M.Si, Drs. Lambert Tokan, S.U., Drs. Sebastian Fernandez, M.Pd., Drs. Frederikus Fernandez, M.Pd., Drs. Marianus Kleden, Drs. Agustinus Beda, dan para sahabat karib lainnya yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu.

Para tokoh adat *Atoni Pah Meto* yang menjadi informan sekaligus guru bagi penulis antara lain *Usifmnasi Berek Tabean Bukifan*, *Usif Casmir Bukifan*, *Usif Frans Bukifan* selaku kepala desa Biloe, *Usif Servas Bukifan* masing-masing beserta keluarga. Juga *Ama Tobe Yohanes Amleni* dan seisi keluarga di Lurasik, Desa Hauteas, *Usif Hendrik Makun* di Kefamenanu. Tidak lupa juga P. David Amfotis SVD, MA di Nenuk Atambua serta P. Timotius Lisu, SVD di Paroki Nela-Atambua serta masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya yang dengan segala keberadaannya telah banyak membantu penulis untuk belajar memahami pemahaman mereka tentang hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai representasi etos lingkungannya.

Dengan rendah hati dan ucapan syukur, penulis juga mengucapkan terima kasih berlimpah kepada para donatur yang dengan ikhlas hati telah memberkati penulis pada saat-saat akhir masa studi di Universitas Airlangga Surabaya yakni Ibu Maya (P.T. Pakuwon Darma), Bapak J. B. Premadi Atmodipuro (P.T. Meratus), dan Bapak Adhi Kristianto.

Segenap keluarga besar penulis yang telah banyak memberi dukungan dalam pelbagai bentuk, baik moral ataupun material, termasuk “Pa, Ema, dan Mama Mertua” yang sudah kembali ke pangkuan Bapa di surga. Juga para saudara sepelayanan yang tergabung dalam Sangkakala Ministry Surabaya.

Last but not least, Dra. Maria Mintowati, M.Pd, Hans Yosef Tandra Dasion, Pieter Biyan Tandra Dasion, dan Jimmy Jeremy Tandra Dasion, istri dan ketiga putra

penulis yang selalu setia mendampingi penulis baik dalam suka maupun duka, bahkan sejujurnya dalam sangat banyak hal selalu saja dikorbankan hak-haknya.

Penulis sungguh merasa berhutang budi kepada semua pihak yang telah penulis sebutkan, juga kepada semua saja yang telah banyak membantu namun tidak sempat penulis sebutkan satu per satu. Semoga Tuhan membimbing, melindungi, dan memberkati karya dan hidup kita semua. Amin.

RINGKASAN

Faot Kanaf-Oe Kanaf Sebagai Representasi Etos Lingkungan
(Kajian Etnoekologi tentang Kearifan Lokal Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto*
di Timor Barat, Provinsi Nusa Tenggara Timur)

Disertasi dengan judul “*Faot kanaf-Oe Kanaf* sebagai Representasi Etos Lingkungan “ ini sesungguhnya berawal dari minat penulis untuk mencari jawaban atas pertanyaan yang sebenarnya tidak asing di kalangan ilmuwan sosial pada umumnya, yakni: “Mengapa di tengah-tengah dinamika sosial dan budaya yang demikian mendunia, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat justru masih saja sangat patuh pada berbagai norma dan nilai budaya lokalnya?”

Berbagai norma tradisi dan nilai budaya yang terus dijadikan sebagai pedoman hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, tidak dapat dilepaspisahkan dari sistem religi setempat yang dimiliki, dijalankan, dan diwariskan secara turun-temurun. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam, terutama dalam hal praktik pertanian lahan kering, misalnya, hingga saat ini masyarakat adat *Atoni Pah Meto* masih terus melakukan berbagai praktik ritus adat yang selalu berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* setiap suku.

Sebagai simbol budaya yang menduduki posisi sentral dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *faot kanaf-oe kanaf* tidak hanya dipandang sebagai titik pusat, di tempat mana ritus adat setiap suku harus dilaksanakan, tetapi juga adalah batu dan sumber air yang sangat dikeramatkan. *Faot kanaf-oe kanaf* merupakan simbol kristalisasi dari berbagai unsur pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat tentang keberadaan diri dan lingkungan alam yang mengitarinya.

Pada satu sisi, keberadaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang sangat patuh pada berbagai norma dan nilai budaya lokalnya tersebut, tentu saja dapat dipandang sebagai aset budaya yang sangat berharga dan sekaligus menjadi bagian dari potensi jati diri bangsa. Namun pada pihak yang lain, kondisi masyarakat adat yang masih tradisional dan sangat patuh pada pelbagai norma dan nilai budaya lokalnya tersebut justru akan menjadi persoalan tersendiri, manakala pengaruh unsur-unsur budaya atau nilai-nilai budaya yang datang dari luar menjadi semakin besar, dan bahkan menjadi

semakin dominan sehingga nilai-nilai sosial dan budaya setempat tidak mampu lagi mengakomodasikan nilai-nilai atau tatanan sosial baru yang datang dari luar tersebut dalam suatu proses transformasi sosial yang sehat dan harmonis.

Permasalahan pokok yang dikaji dalam penelitian ini adalah “Bagaimana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memaknai *faat kanaf-oe kanaf* bagi kehidupannya.” Untuk memperoleh jawaban atas permasalahan pokok tersebut, maka pertanyaan penelitian yang diajukan adalah: “Nilai-nilai budaya apa sajakah yang terkandung dalam *faat kanaf-oe kanaf* dan maknanya bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya?”.

Dengan menggunakan metode etnografi dalam menggali dan mengumpulkan data penelitian di lapangan, penelitian ini juga menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik untuk melakukan analisis kualitatif-interpretatif terhadap hakikat keberadaan *faat kanaf-oe kanaf*. Analisis kualitatif-interpretatif dimaksud dilakukan melalui proses pemaknaan terhadap pelbagai unit tindakan sosial masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, khususnya interpretasi simbolik atau pemaknaan terhadap pelbagai ritus adat dalam praktik pertanian tradisional yang senantiasa berorientasi pada *faat kanaf-oe kanaf*.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai luhur yang tidak lain merupakan intisari etos lingkungan atau kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang terkandung dalam *faat kanaf-oe kanaf* adalah nilai religius, nilai ekologis, dan nilai persatuan.

Berdasarkan hasil temuan penelitian maka implikasi teoretik dari penelitian disertasi ini adalah untuk mendukung teori teks, khususnya pendekatan interpretivisme simbolik yang dipakai untuk memahami dan menjelaskan konsep kebudayaan, baik sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna (aspek kognitif) maupun sebagai system nilai (aspek evaluatif), sebagaimana diajukan oleh Clifford Geertz.

Dalam hubungannya dengan temuan disertasi ini, maka ada dua proposisi yang diajukan.

Proposisi 1.

Sebagai simbol budaya, *faat kanaf-oe kanaf* merupakan representasi dari aspek kognitif dan aspek evaluatif kebudayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Proposisi 2.

Tingkat kepatuhan masyarakat terhadap nilai-nilai budaya tertentu, seperti halnya *faot kanaf-oe kanaf*, sangat bergantung pada seberapa besar makna dan peran dari *faot kanaf-oe kanaf* bersangkutan sebagai simbol-simbol budaya bagi kehidupan masyarakat pendukungnya.

SUMMARY

Faot Kanaf-Oe kanaf as the Representation of Ecological Ethos
 (An Ethno-ecological Analysis of Local Wisdom of ***Atoni Pah Meto***
 Indigenous People of West Timor, East Nusa Tenggara)

This dissertation entitled "*Faot Kanaf-Oe Kanaf* as the Representation of Ecological Ethos" started out of the writer's interest in finding out the answer to the question, common to the circle of social scientists, that is: "In the midst of global social and cultural changes, why are *Atoni Pah Meto* indigenous people in West Timor categorized as a traditional ethnic group, still strongly adhere to its local cultural norms and values in almost every aspect of life?"

In fact, all the traditional norms and cultural values that become the people's reference cannot be separated from systems of religion that belongs to the people carried out and handed down from one generation to another. In relation to the exploitation of natural resources, especially concerning the practice of dry-land farming, for instance, until now *Atoni Pah Meto* indigenous people still do traditional ritual practices, which is always oriented to the *faot kanaf-oe kanaf* of each clan. As a cultural symbol that has the central position in the life of the indigenous people of *Atoni Pah Meto*, *faot kanaf-oe kanaf* is not only regarded as focal point, where traditional rites are carried out, but also the stone and the spring that are very much regarded as sacred by the clan to which it belongs. *Faot kanaf-oe kanaf* is the symbol of the crystallization of cosmological knowledge of the local people about his existence and his environment.

On one hand, the existence of the people of *Atoni Pah Meto*, which still observe the local cultural norms and values becomes the cultural assets and, at the same time, the national identity. On the other hand, the condition of the people that are still very conservative and still observe their local and cultural norms and values can become a problem, when the influence of foreign cultures and values grows stronger and even become so dominant that the local social and cultural values are not able to accommodate the incoming values in a healthy and harmonious social transformation process.

The main problem discussed in this research is "How the *Atoni Pah Meto* indigenous people understand the *faot kanaf-oe kanaf* in the context of interrelationship

between *Atoni Pah Meto* indigenous people in the West Timor and their ecological circumstances. To come to the answer of this problem, the question has been raised to be answered in this research is “What cultural meaning and cultural values are found in the *faot kanaf-oe kanaf* and their meaning for the people of *Atoni Pah Meto* in the context of interrelationship between the *Atoni Pah Meto* indigenous people themselves with their ecological circumstances?”

By using ethnographic method in gathering the research data in the field, this study employs also the approach of symbolic interpretative in doing qualitative-interpretative analysis of the existence of the *faot kanaf-oe kanaf*. This analysis is done through the process of interpretation of every social action of the people of *Atoni Pah Meto*, especially traditional rites in the practice of traditional farming, which is always oriented to *faot kanaf-oe kanaf*.

The findings of this study show that the sacred values, which are the core of environmental ethos or ecological wisdom of the people of *Atoni Pah Meto*, which are found in *faot kanaf-oe kanaf* are religious values, ecological values, and the unity values. More than that, *faot kanaf-oe kanaf* is played a role as the identity of each ethnic group of the people of *Atoni Pah Meto*.

Based on the findings of the research, two propositions can be proposed here are:

Proposition 1:

As cultural symbols, *faot kanaf-oe kanaf* are the representation of cognitive and evaluative aspects of the culture of *Atoni Pah Meto* indigenous people.

Proposition 2:

The level of loyalty of the people to the cultural values are most depended on the role of those cultural symbols for the people's life.

ABSTRACT

Faot Kanaf-Oe Kanaf as the Representation of Ecological Ethos
(An Ethnoecological Analysis of Local Wisdom of *Atoni Pah Meto*
Indigenous People of West Timor, East Nusa Tenggara)

The research entitled “*Faot Kanaf-Oe Kanaf* as the Representation of Ecological Ethos (An Ethnoecological Analysis of Local Wisdom of *Atoni Pah Meto* Indigenous People of West Timor, East Nusa Tenggara)” is aimed to answer the main problem proposed, namely, how the *Atoni Pah Meto* indigenous people understand the meaning of *faot kanaf-oe kanaf* in the context of interrelation between the *Atoni Pah Meto* indigenous people and their ecological circumstances. To answer this main problem, the research question stated here is what kinds of cultural meaning dan cultural values are there behind the existence of *faot kanaf-oe kanaf*.

The method of ethnography was used to gain the data in the field. Furthermore, ethnoecological concept and symbolic interpretivism approach were also used to analyze the data qualitatively. In this case, interpretive analysis was used in order to get the meaningful comprehension about the principle and the role of *faot kanaf-oe kanaf* among the life of *Atoni Pah Meto* indigenous people of West Timor.

The findings of this research shows that some cultural values found in *faot kanaf-oe kanaf* are religious, ecological, and the unity values. Based on the findings of this research, so the theoretical implication of this research is proposed to support the text theory, especially symbolic interpretivism approach dealing with ‘the concept of culture’ which divided into two parts by Clifford Geertz, firstly, ‘culture as the knowledge and meaning systems (‘model of’ or cognitive aspect of culture)’, and secondly, ‘culture as a value system (‘model for’ or evaluative aspect of culture)’.

Besides, based on the observational data and theories used as mean to analyze the meaning and the role of *faot kanaf-oe kanaf* as the object of the study, two propositions can be derived. First, As cultural symbols, *faot kanaf-oe kanaf* are the representation of cognitive and evaluative aspects of the culture of *Atoni Pah Meto* indigenous people. Second, the level of people’s loyalty to the cultural meanings and cultural values mostly depended on the role of those cultural symbols for the people’s life.

Key words: *Faot kanaf-Oe kanaf*, Indigenous People, Ethnoecology, Symbolic Interpretivism Approach, Representation, Ecological Ethos and or Local Wisdom.

DAFTAR ISI

MILIK PERPUSTAKAAN UNIVERSITAS AIRLANGGA SURABAYA
--

	Halaman
Halaman Judul	i
Halaman Pengesahan	iii
Halaman Ucapan Terima Kasih	v
Halaman Ringkasan	viii
Halaman Summary	xi
Halaman Abstarct	xiii
Daftar Isi	xiv
Daftar Bagan	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Masalah Penelitian	17
1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian	19
1.3.1 Tujuan Penelitian	19
1.3.2 Manfaat Penelitian	20
BAB II TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA PEMIKIRAN	21
2.1 Tinjauan Pustaka	21
2.1.1 Konsep Etnoekologi	21
2.1.2 Pendekatan Interpretivisme Simbolik	31
2.2 Kerangka Pemikiran.....	46
BAB III METODE PENELITIAN	50
3.1 Penentuan Latar Penelitian.....	50
3.2 Jenis Penelitian	52
3.3 Tahapan Pelaksanaan Penelitian Lapangan.....	53
3.4 Teknik Pengumpulan Data di Lapangan Penelitian	54
3.4.1 Pengumpulan Data dengan Teknik Pengamatan	54
3.4.2 Pengumpulan data dengan Teknik Wawancara	64
3.5 Pembuatan Catatan Etnografis	72
3.6 Analisis Data Etnografis	74

BAB IV GAMBARAN UMUM KEBERADAAN MASYARAKAT ADAT ATONI PAH METO DI TIMOR BARAT	76
4.1 Persebaran Masyarakat Adat <i>Atoni Pah Meto</i> di Timor Barat	76
4.2 Masyarakat Adat <i>Atoni Pah Meto Biboki</i> di Kabupaten TTU	84
4.3 Desa Adat Biloe sebagai Fokus Studi	102
4.3.1 Gambaran Umum Desa Adat Biloe	102
4.3.2 Sejarah Desa Adat Biloe: Dari Pantae sampai ke Biloe	105
4.3.3 Struktur dan Interaksi Masyarakat Desa Adat Biloe	110
4.3.4 Kepercayaan Masyarakat terhadap Leluhur	131
BAB V FAOT KANAF-OE KANAF DALAM PANDANGAN HIDUP MASYARAKAT ADAT ATONI PAH METO	145
5.1 Hakikat <i>Faot Kanaf - Oe Kanaf</i> dalam Pandangan Hidup Masyarakat Adat <i>Atoni Pah Meto</i>	145
5.2 Hubungan <i>Faot Kanaf - Oe Kanaf</i> dengan <i>Hauetas</i> atau <i>Haumonef</i> ..	150
5.3 Hubungan <i>Faot Kanaf-Oe Kanaf</i> dengan <i>Sonaf</i> (Rumah Adat Suku)	155
5.4 Peranan <i>Faot Kanaf - Oe Kanaf</i> sebagai Penentu Jati Diri dan Otoritas Suku	169
5.5 Peranan <i>Faot Kanaf Oe Kanaf</i> dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam.....	178
5.5.1 Ritus <i>Tafek Nono Hau Ana</i> (Membuka Kebun Baru)	183
5.5.1.1 Ritus Memilih Sebidang Tanah	183
5.5.1.2 Ritus Mengasah Parang	194
5.5.1.3 Ritus Menebangi Pohon-pohon	197
5.5.1.4 Ritus <i>Tait Nuta Ma Thela Nopo</i> (Membakar Tebasan)	207
5.5.1.5 Ritus <i>Tsifo Nopo</i> (Mendinginkan Kebun)	211
5.5.2 Ritus <i>Tsimo Suan</i> (Memilih dan Menanam Bibit)	215
5.5.3 Ritus <i>Toit Ulan</i> (Mendatangkan Hujan)	222
5.5.4 Ritus <i>Tofa Lele</i> (Menyiangi Kebun)	229
5.5.5 Mengatasi Gangguan Hasil Panen	231
5.5.5.1 Ritus <i>Eka Ho 'e</i> (membendung Air)	232
5.5.5.2 Ritus <i>Tkau Ulan</i> (Menghalau Hujan)	238

5.5.5.3 Ritus <i>Tiut Kolo</i> (Menghalau Hama Burung)	240
5.5.6 Ritus <i>Tanon</i> (Panen Perdana)	243
5.5.6.1 Ritus <i>Houn Ane</i> (Panen Padi)	249
5.5.6.2 Ritus <i>Hail Ane</i> (Memilah Bulir Padi)	254
5.5.6.3 Ritus <i>Seke Pena</i> (Panen Jagung)	257
5.5.6.4 Ritus <i>Kaibu pena</i> (Mengikat Jagung)	261
5.5.7 Ritus <i>Tahik Mnahat</i> (Menyimpan Hasil Panen)	265
5.5.8 Merawat Roh Makanan	270
5.5.8.1 Ritus <i>Nau Bolaif</i> (Mengundang Pulang Roh Makanan ke Kampung)	270
5.5.8.2 Ritus <i>Seve So 'e</i> (Menempatkan Kembali Roh Makanan ke dalam Rumah <i>Atoni Pah Meto</i>)	274
5.5.9 Ritus <i>Tatam Pena Tauf</i> (Persersembahan Sesajian)	277
5.5.10 Ritus Adat Pengambilan Madu	281
BAB VI HASIL DAN PEMBAHASAN	288
6.1 Interpretasi Simbolik Ritus Adat Bidang Pertanian yang Berorientasi pada <i>Faot Kanaf-Oe Kanaf</i>	288
6.1.1 Ritus <i>Tafek Nono Hau Ana</i> (Membuka kebun Baru)	288
6.1.1.1 Ritus Memilih Sebidang Tanah	288
6.1.1.2 Ritus Mengasah Parang	296
6.1.1.3 Ritus Menebangi Pohon-pohon	300
6.1.1.4 Ritus <i>Tait Nuta Ma Nopo</i> (Membakar Tebasan)	306
6.1.1.5 Ritus <i>Sifo Nopo</i> (Mendinginkan Kebun)	308
6.1.2 Ritus <i>Tsimo Suan</i> (Memilih dan Menanam Bibit)	310
6.1.3 Ritus <i>Toit Ulan</i> (Mendatangkan Hujan)	316
6.1.4 Ritus-ritus untuk Mengatasi Gangguan Hasil Panen	320
6.1.4.1 Ritus <i>Eka Ho 'e</i> (Membendung Air)	320
6.1.4.2 Ritus <i>Tkau Ulan</i> (Menghalau Hujan)	324
6.1.4.3 Ritus <i>Tiut Kolo</i> (Menghalau Burung)	326
6.1.5 Ritus <i>Tanon</i> (Panen Perdana)	332
6.1.5.1 Ritus <i>Houn Ane</i> (Panen Padi)	337
6.1.5.2 Ritus <i>Hail Ane</i> (Memilah Bulir Padi)	339

6.1.5.3 Ritus <i>Seka Pena</i> (Panen Jagung)	341
6.1.5.4 Ritus <i>Kaibu Pena</i> (Mengikat Jagung)	342
6.1.6 Ritus <i>Tahik Mnahat</i> (Menyimpan Hasil Panen)	345
6.1.7 Ritus-ritus Perawatan Roh Makan	348
6.1.7.1 Ritus <i>Nau Balaif</i> (Mengundang Roh Makanan Kembali ke Kampung)	348
6.1.7.2 Ritus <i>Seve So'e</i> (Menempatkan Kembali Roh Makanan dalam Rumah) ...	349
6.1.8 Ritus <i>Tatam Pen Tauf</i> (Persembahan sesajian kepada <i>Uis Pah</i>)	352
6.1.9 Ritus Adat Pengambilan Madu	354
6.2 Makna dan Nilai Budaya dalam <i>F'aot Kanaf-Oe Kanaf</i> sebagai Representasi Etos Lingkungan	360
6.2.1 Kosmologi Makna dan Nilai Tanah dalam Pandangan Hidup Masyarakat Adat <i>Atoni Pah Meto</i>	360
6.2.2 Kosmologi Makna dan Nilai Tanaman dalam Pandangan Hidup Masyarakat Adat <i>Atoni Pah Meto</i>	417
BAB VII SIMPULAN DAN IMPLIKASI TEORETIS	429
7.1 Simpulan.....	429
7.1.1 Nilai-Nilai Budaya dalam <i>F'aot Kanaf-Oe Kanaf</i>	432
7.1.1.1 Nilai Religius	432
7.1.1.2 Nilai Ekologis	433
7.1.1.3 Nilai Persatuan	437
7.2 Implikasi Teoretis	440
DAFTAR PUSTAKA	451
GLOSSARIUM	462
LAMPIRAN-LAMPIRAN	468
Lampiran 1: Surat Izin Penelitian	
Lampiran 2:	
2.1 Peta Timor Barat	
2.2 Peta Kabupaten Timor Tengah Utara	
2.3 Peta Kecamatan Biboki Utara dan Desa Biloe	

DAFTAR BAGAN

Halaman

Bagan 2.1 Kerangka Pemikiran Sistem Interaksi Antara Manusia dengan Lingkungannya	46
--	----

DAFTAR GAMBAR

	Halaman
1. <i>Hauteas</i> di samping <i>Sonaf</i> (rumah adat) Suku Bukifan di Desa Biloe	151
2. Pelaksanaan Ritus adat di lokasi <i>Faot Kanaf-Oe Kanaf</i> Suku Bukifan Di Kuan Nila- <i>Hauteas</i>	153
3. Pelaksanaan Ritus Adat di lokasi <i>Oe Kanaf</i> Suku Nainatu di lereng Bukit Batu Lunion, Manufui-Kecamatan Biboki Selatan-TTU.	155
4. Tobe Amleni sedang mendaraskan <i>onen</i> (doa) adat dalam suatu ritus adat di <i>Sonaf</i> Suku Amleni di Desa Sapaen	165
5. Berek Tabean Bukifan (90) pada saat ritus adat <i>Tae Lilo</i>	201
6. Pembagian sarang lebah pada sat panen madu di Bukit Tapen Manu- Desa <i>Hauteas</i> - Kec. Biboki Utara	286



BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar belakang Masalah

Faot kanaf-Oe kanaf adalah salah satu pranata adat¹ yang sangat penting artinya bagi keberlangsungan hidup masyarakat adat² *Atoni Pah Meto*³ dan kebudayaan lokalnya di Timor Barat, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

Secara etimologis, dalam Bahasa *Meto* (*Uab Meto*) atau bahasa daerah setempat, yang selama ini juga dikenal dengan sebutan Bahasa *Dawan*, kata '*faot*' atau '*fatu*' berarti 'batu', dan kata '*oe*' berarti 'air'; sedangkan kata '*kanaf*', selain berarti 'suku' atau 'klan', juga berarti 'nama'. Dengan demikian, '*faot kanaf*' atau '*fatu kanaf*' berarti 'batu milik suku/klan' dan '*oe kanaf*' berarti 'air milik

¹ Konsep 'pranata adat' dalam disertasi ini merujuk pada istilah 'pranata sosial' sebagai sebutan lain dari 'institusi sosial'. Menurut Judistira (2004b:7), Institusi merupakan konsep dalam ilmu-ilmu sosial (terutama sosiologi) yang paling luas digunakan, karena itu memiliki arti yang berlainan, yaitu: (1) digunakan untuk menyebut suatu badan, seperti kelompok, perkumpulan, universitas; (2) untuk menyebut suatu organisasi yang khusus, atau juga disebut institusi total, seperti penjara dan rumah sakit; dan (3) sebutan untuk suatu pola tingkah laku yang telah menjadi biasa dilakukan orang, atau merupakan pola relasi sosial yang memiliki tujuan sosial tertentu. Dalam konteks disertasi ini, 'pranata adat' yang dimaksudkan penulis merujuk pada pengertian institusi yang ketiga.

² Masyarakat adat adalah kelompok masyarakat yang memiliki asal-usul leluhur (secara turun-temurun) di wilayah geografis tertentu, serta memiliki sistem nilai, ideologi, ekonomi, politik, sosial, budaya, dan wilayah sendiri (JAPHAMA, 1993: Bdk.Dahl, 2001:13; Ruwiasuti, 2000:5; Emery, 2000: Siregar dkk., 2002; dan Pemerintah RI dalam Judistira, 2004a dan 2004b).

³ Nama '*Atoni*' atau '*Atoin Timor*', atau '*Atoni Pah Meto*' adalah sebutan untuk penduduk di Pulau Timor bagian barat yang menghayati suatu pola budaya agraris pengolahan lahan kering (Middelkoop dalam Silab dkk., 2002:147). Secara etimologis, sebenarnya '*Atoin*' berasal dari kata '*Atoni*' dalam *Uab Meto* atau Bahasa *Meto* yang berarti 'orang' atau 'manusia', namun penduduk di Pulau Timor bagian barat yang berbahasa *Meto* melafalkannya '*Atoin*'. Dalam hal ini, terjadi pergantian tempat bunyi (huruf) dalam sebuah kata, yakni '*Atoni*' menjadi '*Atoin*'. Secara linguistis, peristiwa ini disebut 'metatesis' (Moeliono dkk., 1989:580). Masih terkait dengan sebutan '*Atoni*', dengan mengutip beberapa pakar terdahulu (seperti halnya Capell, 1943-1945; Cuningham, 1961, 1965, 1967a; Downs, 1955; Esser, 1938; Grijzen, 1904; Middelkoop, 1938; Ormeling, 1955; Schulte Nordholt, 1966; dan Van Wouden, 1935), Lebar (1972) menyatakan bahwa sebutan '*Atoin*' atau '*Atoni*' mempunyai sejumlah sinonim atau pengertian yang sama dengan '*Dawan*', '*Orang Gunung*', '*Rawan*', '*Timoreech*', '*Timoreezen*', dan '*Timorese*'. Dengan mencermati arti kata '*Atoni*' atau '*Atoin*' yang berarti 'orang' atau 'manusia', maka sesungguhnya sebutan '*Orang Atoni*' adalah bentuk rancu dalam memahami identitas asli masyarakat setempat. 'Orang *Atoni*' atau 'Orang *Atoin*' berarti 'orang orang'. Sementara itu, '*Pah*' berarti '*tanah*' dan '*Meto*' berarti '*kering*'. Jadi '*Atoni Pah Meto*' atau '*Atoin Pah Meto*' berarti 'Orang dari Tanah Kering' atau 'Manusia dari Tanah Kering.'

suku/klan'. Selain itu, '*faot kanaf*' atau '*fatu kanaf*' dan '*oe kanaf*' juga dapat diartikan sebagai '*batu nama*' dan '*air nama*', yakni 'batu dan air yang menunjuk pada identitas asal-usul seseorang atau sekelompok orang'. Dengan kata lain, '*faot kanaf*' atau '*fatu kanaf*' dan '*oe kanaf*', adalah salah satu⁴ pranata adat setempat yang berhubungan dengan jati diri atau identitas kelompok-kelompok etnis yang tergabung dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat⁵.

'*Faot kanaf-oe kanaf*' juga dikenal dalam keseharian hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat dengan sebutan '*faot le'u*' atau '*fatu le'u*' dan '*oe le'u*' yang berarti 'batu suci' atau 'batu keramat' dan 'air suci' atau 'air keramat'. Penyebutan '*faot le'u-oe le'u*' oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap '*faot kanaf-oe kanaf*' dimaksud berhubungan erat dengan sistem religi atau kepercayaan asli masyarakat adat setempat. Hingga saat ini, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tetap memandang *faot kanaf-oe kanaf* sebagai warisan leluhur

⁴ Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam secara tradisional, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga memiliki beberapa pranata adat lainnya, seperti halnya '*poan*' dan '*banu*'. '*Poan*' adalah hutan buatan yang dibangun secara tradisional berupa kebun campuran oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang hidup di daerah pedalaman Pulau Timor bagian barat. '*Poan*' dibangun dengan maksud untuk melindungi mata air di dekat kampung dan sekaligus menyediakan berbagai kebutuhan hidup sehari-hari seperti sirih, pinang, rotan, pisang, kelapa, kopi, dan tanaman obat-obatan. '*Poan*' juga bisa berupa bekas dari sebuah kampung atau kampung tua (*kuanmnasi*) yang sudah lama berubah menjadi hutan, sehingga harus dilindungi dari ternak yang dilepas (khususnya kerbau dan sapi). Bekas kampung atau kampung lama (*kuanmnasi*) yang telah berubah menjadi '*poan*' tersebut hingga saat ini tetap diakui sebagai milik penduduk yang pernah menghuninya. Untuk itu, hingga saat inipun '*poan*' tetap dijaga, dan secara terus-menerus diperkaya dengan berbagai jenis tanaman baru yang bermanfaat bagi para pemiliknya. Secara operasional, '*poan*' dilengkapi dengan pranata adat lainnya yang disebut '*banu*'. '*Banu*' sendiri sebenarnya berbentuk tanda-tanda khusus yang berisikan sejumlah larangan adat atau hukum adat tentang pengelolaan jenis-jenis sumber daya alam di dalam kawasan '*poan*'. Dalam praktik pengelolaan sumber daya alam di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, '*banu*' bersifat sangat mengikat bagi para pemilik sekaligus pengelola '*poan*', baik yang dimiliki secara bersama-sama pada tingkat '*kanaf*' (suku/klan) ataupun pada tingkat pengelolaan hanya oleh beberapa keluarga tertentu.

⁵ Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat terdiri atas beberapa kelompok etnis yakni Etnis Biboki, Etnis Insana, dan Etnis Miomaffo di Kabupaten Timor Tengah Utara; Etnis Ambenu di daerah Oekusi, yang menjadi satu-satunya wilayah *enclave* Negara Timor Leste saat ini; Etnis Amfoan, Etnis Amanatun, Etnis Amanuban, dan Etnis Mollo di Kabupaten Timor Tengah Selatan; serta Etnis Amabi dan Etnis Amarasi yang ada di wilayah Kabupaten Kupang.

yang sangat dikeramatkan. Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa sebagai warisan leluhur, *faot kanaf-oe kanaf* memiliki kekuatan dan kesaktian yang luar biasa.

Faot kanaf-oe kanaf sebagai warisan budaya leluhur yang dianggap suci, sakral, dan keramat serta dipercaya memiliki kekuatan dan kesaktian yang luar biasa itu, sangat besar pengaruhnya dalam hampir seluruh aspek kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Berbagai ritus adat yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, misalnya, baik ritus-ritus adat yang berkaitan dengan siklus hidup atau *life-cycle* (kelahiran, perkawinan, dan kematian, serta berbagai ritus inisiasi lainnya), termasuk berperang dan mencari nafkah (seperti halnya beternak, berburu, mengusahakan hasil hutan, serta berbagai aktivitas pertanian lainnya) tersebut senantiasa berorientasi pada hakikat, makna dan peran *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupannya.

Faot kanaf-oe kanaf, sesuai dengan namanya, yakni 'batu' dan 'air' yang menunjuk pada identitas atau jati diri dan asal-usul *kanaf* (suku/klan) tertentu, dengan demikian, juga merupakan milik dari setiap *kanaf* (suku/klan) dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sebagai penduduk asli yang hidup dan menetap di Pulau Timor bagian barat.

Dalam konteks keberadaannya sebagai jati diri suku itulah, *faot kanaf-oe kanaf* senantiasa dijadikan sebagai pusat orientasi bagi setiap tindakan sosial kemasyarakatan di kalangan masyarakat adat setempat. Berkaitan dengan keberadaannya sebagai pusat orientasi dari setiap tindakan sosial kemasyarakatan, biasanya setiap ritus adat yang dilakukan oleh setiap individu atau kelompok

individu, baik pada tingkat *kanaf* (suku/klan) maupun *kuan* (kampung), selalu saja diawali di masing-masing lokasi *faot kanaf-oe kanaf* atau pada lokasi-lokasi tertentu lainnya yang terkait dengan makna serta peran *faot kanaf-oe kanaf* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Sejumlah lokasi lain yang selalu digunakan sebagai awal-mula pelaksanaan berbagai ritus adat di luar lokasi *faot kanaf-oe kanaf*, antara lain adalah lokasi *hau monef* atau *hau teas* (tiang kayu bercabang tiga)⁶ yang biasanya didirikan di samping *sonaf* (rumah adat suku), *bakitola*⁷ dan *ainuan*⁸ yang didirikan di tengah-tengah kebun, serta *ni'ainaf*⁹ (tiang agung) yang ada di dalam setiap *ume nakaf* (rumah tinggal keluarga inti atau *pure family*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Ritus-ritus adat yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku/klan) ataupun di depan tiang-tiang pemujaan dan altar persembahan, sesungguhnya dimaksudkan

⁶ *Hau monef* atau *hauteas* adalah tiang kayu bercabang tiga. Tiang yang paling tinggi merupakan simbol *Usi Neno Mnanu* (Tuhan, Allah Pencipta dan Penyelenggara kehidupan), *Usi Neno Pala* (Tuhan Allah yang pendek yakni *Usi Pah*, *Pah Tuaf* yang biasanya juga dikenal sebagai dewi bumi atau dewi tanah, atau tuan tanah yang direpresentasikan dalam diri seorang *usif* atau raja lokal), serta *Be'i Na'i* (arwah leluhur).

⁷ *Bakitola* adalah mesbah batu yang disusun di tengah-tengah kebun *Atoni Pah Meto* sebagai pusat pelaksanaan berbagai ritus yang berkaitan dengan pengolahan kebun. Umumnya *bakitola* berada di kebun *mafefa* (tokoh adat yang biasanya bertugas memimpin ritus-ritus pertanian) dan sekaligus menjadi pusat dari kebun-kebun *Atoni Pah Meto* pada musim tanam bersangkutan.

⁸ *Ainuan* adalah tiang pemujaan yang di bawahnya juga disusun altar batu persembahan sebagai pusat kegiatan ritual pertanian yang ada di tengah-tengah kebun masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

⁹ *Ni'ainaf* adalah tiang agung yang dijadikan sebagai tiang pemujaan dalam setiap *ume nakaf* atau keluarga inti masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Pada umumnya, rumah tinggal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat berbentuk rumah bulat bertiang empat dan beratap rumput alang-alang. Salah satu dari keempat tiang rumah tersebut akan dipilih sebagai *ni'ainaf* atau tiang agung tempat *Atoni Pah Meto* menggantungkan benda-benda keramat peninggalan orang tua atau para leluhur mereka. Benda-benda keramat tersebut dianggap memiliki kekuatan magis dan kesaktian yang luar biasa bagi kehidupannya. Pada bagian bawah tiang agung atau *ni'ainaf* tersebut, tepatnya di bawah tiang agung itu *Atoni Pah Meto* menanam sebuah lempengan batu ceper pilihan. Batu ceper tersebut biasanya digunakan sebagai tempat untuk meletakkan sesajian pada saat menyampaikan *onen* (doa adat) kepada Tuhan, dewa tanah, dan arwah leluhur.

untuk meminta restu dari Tuhan melalui arwah para leluhurnya yang telah meninggal dunia.

Keberadaan *faat kanaf-oe kanaf* dengan makna dan peran yang sangat menentukan, yakni sebagai pusat orientasi dari pelbagai tindakan sosial kemasyarakatan bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, menunjukkan bahwa sebagai simbol budaya setempat, *faat kanaf-oe kanaf* adalah bagian integral dari kebudayaan lokal yang tak terpisahkan dari keberadaan dan kelangsungan hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat.

Keberadaan, makna, dan peran *faat kanaf-oe kanaf* yang tidak dapat dilepaspisahkan dari keberadaan dan kelangsungan hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud, dapat dipahami dalam konteks hubungan antara masyarakat dan kebudayaan yang dimilikinya. Dikatakan demikian, karena di satu pihak, suatu masyarakat tidak mungkin eksis tanpa kebudayaan yang menjadi acuan atau penuntun tingkah laku para individu/anggota masyarakat bersangkutan. Di pihak yang lain, suatu kebudayaan juga tidak mungkin ada tanpa masyarakat tertentu yang memproduksi dan mereproduksikannya.¹⁰

Akan halnya masyarakat, terutama keberadaan masyarakat adat dan kebudayaan lokal yang dimilikinya, setidaknya terdapat berbagai pendapat di antara para pakar. Emery (2000), misalnya, mendefinisikan masyarakat adat sebagai kelompok masyarakat yang telah lama sekali hidup bersama secara sosial dan spiritual, disertai sejumlah kebiasaan yang berkaitan dengan bagaimana

¹⁰ Eratnya hubungan antara masyarakat dan kebudayaan dapat dilihat dalam uraian Horton dan Hunt (1968:49) yang menyimpulkan bahwa "*Society refers to people, and culture (refers) to pattern of behavior*". Dengan kata lain, "masyarakat adalah sekelompok orang yang saling berinteraksi dalam

sesungguhnya hubungan timbal-balik atau interaksi antara mereka dengan wilayah-wilayah teritorial tertentu; selain itu, secara budaya, baik melalui kisah sejarah maupun tradisi-tradisi lokalnya, mereka juga ternyata mampu menghadapi dan mengatasi berbagai persoalan hidup, termasuk persoalan-persoalan yang berkenaan dengan peneglolaan sumber daya alam dan lingkungan hidup (Bdk. JAPHAMA, 1993; AMAN, 1999; Ruwastuti, 2000; Dahl, 2001; Siregar dkk., 2002; dan Depsos RI *dalam* Judistira, 2004)

Dengan memperhatikan sejumlah konsep atau pengertian tentang masyarakat adat yang dikemukakan oleh para pakar, setidaknya terdapat beberapa hal yang menjadi ciri masyarakat adat. Adapun ciri-ciri masyarakat adat dimaksud adalah bahwa masyarakat adat itu: (1) memiliki asal-usul leluhur secara turun-temurun di wilayah geografis tertentu; (2) memiliki sistem nilai sendiri; (3) sistem ideologi sendiri; (4) sistem ekonomi sendiri; (5) tatanan politik sendiri; (6) keragaman budaya sendiri; (7) struktur dan kehidupan sosial sendiri; serta (8) masih melaksanakan adat, budaya, dan hukum adatnya.

Di seluruh dunia, setidaknya terdapat lebih kurang 5.000 kelompok masyarakat adat yang secara nyata berbeda satu sama lainnya. Kelompok-kelompok masyarakat adat ini menempati setiap benua dan berbagai pulau di kawasan Pasific Oceania, dengan perkiraan jumlah seluruhnya mencapai 300 juta orang.(Emery, 2000).

Di Indonesia, kelompok masyarakat adat hidup tersebar mulai dari garis pantai seperti Suku Bajau di Teluk Tomini, Sulawesi, sampai di daerah

suatu kehidupan bersama, dan 'kebudayaan' itu sesungguhnya berhubungan dengan pola tingkah laku dari orang-orang yang tergabung dalam masyarakat tersebut".

pegunungan seperti Orang Dani di Lembah Baliem, Pegunungan Jaya Wijaya, Papua.¹¹ Pengetahuan lokal (*local knowledge* atau *indigenous knowledge*) masyarakat adat pun bertambah dari pengalaman sehari-hari, dan dari pengetahuan lokal atau sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system*)¹² yang dewasa ini lebih dikenal sebagai kearifan lokal (*local wisdom*) inilah kebudayaan mereka terus beradaptasi dan berkembang, sehingga mereka mampu menjawab berbagai persoalan yang muncul di lingkungannya.

Selama ribuan tahun, masyarakat adat (*indigenous people*) sangat bergantung pada tanah dan sumber daya alam untuk memenuhi berbagai kebutuhan hidupnya, baik secara fisik, sosial budaya, maupun spiritual. Hubungan yang intim dengan lingkungan alam tempat hidupnya telah berlangsung dalam suatu rajutan interpretasi yang holistik dalam hubungannya dengan bagaimana berfungsinya sistem-sistem alamiah.

Melalui pengetahuan mereka yang mendalam tentang berbagai aspek dalam keseharian hidupnya selama berabad-abad itu pula, mereka telah belajar

¹¹ Kelompok-kelompok masyarakat adat yang ada di Indonesia pernah diteliti oleh sejumlah ahli dan diklasifikasikan ke dalam beberapa kelompok berdasarkan ciri fisik, hukum adat, bahasa, maupun sistem kekerabatan. J.J. de Hollander (1861) misalnya, pernah melakukan klasifikasi kelompok-kelompok etnik penduduk Indonesia berdasarkan kriteria fisik atau berdasarkan ras yakni: Negroid, Batta, Melayu, Orang Asing, dan ras campuran. van Vollenhoven juga pernah membagi masyarakat Indonesia berdasarkan hukum adat (*rechtskringen*) dengan dasar penggolongan yang mengacu pada kelompok keturunan, komunitas teritorial menurut gabungan keturunan, dan komunitas teritorial. J.C. van Erde (dalam Ave, 1970) juga pernah membagi masyarakat Indonesia ke dalam 35 kelompok etnik berdasarkan *native rights, linguistic groups, kinship, family law and the law of inheritance, law areas with corresponds to genealogical, territorial with a genealogical admixture*. S.J. Esser (1938) juga pernah membagi masyarakat Indonesia berdasarkan penggolongan bahasa. M.A. Jaspas (1955) juga melakukan penelitian dan menyatakan bahwa di Indonesia terdapat 360 kelompok etnik yang independen. Selain itu, Raymond Kennedy (1974) juga membagi masyarakat Indonesia berdasarkan letak geografis menjadi *people* (orang), *tribe* (suku) atau *tribal complexes* (kelompok atau kumpulan suku), dan tidak menggunakan kata etnik, sambil memperkirakan bahwa setidaknya terdapat 130 suku di Indonesia (Judistira K. Garna, 2004a:2-3).

¹² Menurut Adimihardja (2004:2), Sistem Pengetahuan Lokal (*local knowledge system*) adalah seperangkat pengetahuan yang dimiliki masyarakat yang tinggal di suatu wilayah atau teritorial tertentu,

untuk meramu dan mengolah makanan sebisanya untuk bertahan hidup, termasuk kemampuan mereka untuk belajar dan menyikapi berbagai fenomena alam yang mereka temui dalam situasi lingkungan fisik tertentu (Obomsawin, 2002).

Mereka juga belajar beradaptasi dengan alam lingkungannya masing-masing dari waktu ke waktu, dan melalui proses itu mereka akhirnya memiliki pengetahuan yang baik tentang berbagai jenis tumbuhan yang dapat ditanam, untuk selanjutnya dapat dipetik hasilnya demi memenuhi kebutuhan hidupnya.

Mereka memiliki pengetahuan yang baik mengenai siklus musim. Dalam hal ini, mereka tahu kapan waktu yang tepat untuk menaburkan benih dan kapan waktunya untuk menyiangi. Mereka memiliki pengetahuan yang baik untuk dapat membedakan mana tanaman yang beracun, mana tanaman yang dapat dijadikan sebagai obat, dan bagaimana mengobati penyakit. Bahkan mereka juga memiliki pengetahuan yang baik tentang bagaimana merawat, menjaga, serta mempertahankan keseimbangan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Salah satu hasil perkembangan kebudayaan yang dapat ditemukan dalam kehidupan kelompok masyarakat adat pada umumnya, adalah terciptanya suatu sistem pengelolaan sumber daya alam yang mampu menjamin upaya-upaya pemenuhan kebutuhan mereka secara berkesinambungan. Berbagai tradisi ritus adat dan tindakan keseharian mereka, misalnya, sesungguhnya mengandung makna yang sangat dalam tentang hubungan kelompok masyarakat adat bersangkutan dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

dengan dukungan teknologi tertentu sebagai sarana yang diciptakannya untuk digunakan sebagai penopang kehidupannya sehari-hari.

Potret kehidupan masyarakat adat yang demikian, setidaknya menunjukkan bahwa kebudayaan yang dimiliki oleh kelompok masyarakat adat, khususnya yang berkenaan dengan pengelolaan sumber daya alam secara tradisional, sesungguhnya telah memiliki prinsip-prinsip konservasi, antara lain: (1) rasa hormat yang mendorong keselarasan hubungan antara manusia dengan lingkungan alam di sekitarnya. Dalam hal ini, masyarakat adat tersebut lebih cenderung memandang dirinya sebagai bagian dari alam itu sendiri; (2) rasa memiliki yang eksklusif bagi komunitas atas suatu kawasan atau suatu jenis sumber daya alam tertentu sebagai hak kepemilikan bersama (*communal property resource*). Rasa memiliki dimaksud mengikat semua warga untuk menjaga dan mengamankan sumberdaya bersama tersebut dari campur tangan pihak luar; (3) pengetahuan asal (*indigenous knowledge*) atau sistem pengetahuan masyarakat lokal (*local knowledge system*) yang memberikan kemampuan kepada masyarakat untuk memecahkan sendiri berbagai masalah dalam memanfaatkan sumber daya alam yang terbatas; (4) daya adaptasi dalam penggunaan teknologi sederhana yang tepat guna dan hemat energi sesuai dengan kondisi alam setempat; serta (5) sistem alokasi dan penegakan aturan-aturan adat yang dapat mengamankan sumber daya milik bersama dari praktik pemanfaatan yang berlebihan, baik yang dilakukan oleh masyarakat adat itu sendiri maupun pihak luar. Dalam hal ini, masyarakat adat telah memiliki pranata lokal seperti halnya hukum adat yang mengatur seluruh aspek kehidupan masyarakat dalam suatu kesatuan sosial tertentu.

Singkatnya, praktik konservasi atau praktik pengelolaan sumber daya alam yang mengacu pada tradisi, nilai, serta sistem pengetahuan lokal (*local*

knowledge system) itu pun mengandung kearifan ekologis (*ecological wisdom*) yang ternyata telah terbukti mampu mempertahankan kehidupan mereka selama berabad-abad di lingkungan lokal tempat mereka hidup (Cocklin, 1950; Dove, 1976; Johnson dalam Hardesty, 1977; Richard, 1985; Mamar *et al.*, 1996; Maganga, 1998; Pandey, 1998 and 2000; Gonner, 2001; dan Obomsawin, 2005).

Itulah sebabnya dikatakan bahwa keberadaan masyarakat adat yang kaya akan pengetahuan asli (*indigenous knowledge*) atau sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system*) dan kearifannya yang mendalam atas “perilaku” alam, di samping sejumlah praktik pengelolaan sumber daya alam secara tradisional yang lestari, merupakan pilihan bijaksana untuk mempertahankan keberlanjutan fungsi lingkungan sumber daya alam di tingkat lokal.

Sebagai suatu sistem yang bersifat lokal, upaya-upaya pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam oleh masyarakat adat tersebut boleh dikatakan sudah teruji. Bahkan sistem pengetahuan dan praktik pengelolaan sumber daya alam secara tradisional yang mengacu pada kearifan lokal masyarakat adat ini pun secara nyata telah mampu pula memperkaya keanekaragaman hayati suatu ekosistem, khususnya pada *agro-ekosistem*.

Secara konstitusional, sebenarnya keberadaan masyarakat adat dan kebudayaan lokalnya (termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai salah satu pranata adat dalam budaya lokalnya), telah diakui semenjak Bangsa Indonesia melepaskan diri dari belenggu penjajahan bangsa asing. Di dalam UUD Republik Indonesia Tahun 1945, Pasal 18 Ayat II, misalnya, disebutkan bahwa:

“Dalam kesatuan Indonesia ditemukan lebih kurang 250 *Zelfbesturende Landschappen* dan *Volksgemeenschappen* seperti Desa di Jawa dan Bali, Negeri di Minangkabau, Dusun dan Marga di Palembang dan seterusnya. Daerah-daerah tersebut memiliki struktur asli mereka sendiri; oleh sebab itu, mereka dapat dianggap sebagai daerah istimewa. Republik Indonesia menghormati daerah-daerah dan peraturan-peraturan negara yang berhubungan dengan daerah-daerah tersebut yang akan memperhitungkan hak-hak asli mereka.”

Undang-Undang Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 juga mengakui keberadaan kesatuan politik tradisional yang berasal dari sistem kebudayaan penduduk asli Indonesia. Pengakuan ini, menurut Masiun (2001:43-44), termasuk kelembagaan-kelembagaan asli, begitu juga dengan organisasi, mekanisme, hukum, hak-hak dan kewajiban dalam sistem institusional masyarakat adat.

Meskipun di satu pihak keberadaan masyarakat adat dengan sistem pengetahuan asli yang terkandung dalam budaya lokalnya telah diakui dan diatur secara hukum sebagai aset pembangunan yang sangat bernilai di republik ini, namun kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa di sana-sini masih terdapat begitu banyak hal yang penuh dengan keprihatinan.

Umumnya, nilai-nilai luhur yang ada di balik *world view* atau pandangan masyarakat adat tentang dunianya, termasuk sistem pengetahuan masyarakat lokal (*local knowledge systems*) yang mengatur tentang praktik pengelolaan sumber daya alam secara tradisional dan sekaligus menjadi bagian yang tak terpisahkan dari eksistensi budaya masyarakat adat itu sedang terancam punah. Ancaman akan punahnya berbagai sistem pengetahuan lokal ayang dimiliki oleh berbagai

kelompok masyarakat adat umumnya disebabkan oleh masuknya pengaruh dari berbagai pihak luar¹³, termasuk negara.

Puncak dari pengaruh atau campur tangan pihak luar terhadap praktik pengelolaan sumber daya alam yang dilakukan oleh masyarakat adat di Indonesia terjadi ketika bangsa Indonesia mulai menerapkan model pembangunan yang yang berciri *profit oriented*. Berbagai kasus sengketa agraria yang dialami oleh sejumlah besar kelompok masyarakat adat di Indonesia, misalnya, merupakan bukti nyata campur tangan negara terhadap otoritas masyarakat adat dan budaya lokalnya¹⁴.

Berbagai kasus sengketa agraria yang diakibatkan oleh kuatnya campur tangan negara dalam sejumlah praktik pengelolaan sumber daya alam di bidang kehutanan dan perkebunan, seperti halnya HPH (Hak Pengusahaan Hutan), HTI (Hutan Tanaman Industri), dan HKM (Hutan Kemasyarakatan) yang dilakukan secara optimal dengan alasan “meningkatkan devisa negara”, “membuka lapangan kerja”, “meningkatkan Pendapatan Asli Daerah”, dan sejumlah slogan pembangunan lainnya itu, oleh Ruwiasuti (2000) justru dipandang sebagai ‘tragedi kemanusiaan’ bagi masyarakat adat di Indonesia.

Salah satu contoh ‘tragedi kemanusiaan’ dimaksud adalah kasus sengketa agraria yang dialami oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, khususnya

¹³ Secara historis, harus diakui bahwa pengaruh dari pihak luar terhadap masyarakat adat yang tradisional di Indonesia telah berlangsung cukup lama, jauh sebelum masa kolonisasi dan datangnya para misionaris agama baru (Konradus, 1995).

¹⁴ Kasus-kasus sengketa agraria yang dimaksud antara lain adalah kasus sengketa agraria dialami oleh orang-orang Asmat di Agats, orang-orang Sarwa Erma, Yaosakor, dan Ewer di Papua; serta Orang-orang Lauje Gunung, Orang-orang Bunggu di Moi, dan Orang-orang Ngovi di Sulawesi Tengah (Ruwiasuti, 2000:17-73).

masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*¹⁵ yang ada di Desa Biloe dan desa-desa lain di sekitarnya, semuanya berada dalam wilayah Kecamatan *Biboki* Utara, Kabupaten Timor Tengah Utara, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

Kasus sengketa agraria dimaksud tidak lain adalah konflik berkepanjangan yang terjadi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe dan beberapa desa lain di sekitarnya dengan PT Fendi Hutani Lestari. Konflik tersebut berawal dari status kepemilikan tanah perladangan penduduk seluas lebih kurang 20.000 ha, yang sejak tahun 1995 telah beralih penguasaannya kepada PT Fendi Hutani Lestari (PT FHL)¹⁶. Hasil Penelitian di lapangan justru menunjukkan bahwa konflik sengketa tanah tersebut tidak hanya dikarenakan oleh beralihnya status tanah dari masyarakat adat ke pada PT FHL. Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, alasan sengketa yang lebih mendasar sesungguhnya adalah beralihnya fungsi atau peruntukkan

¹⁵ *'Atoni Pah Meto Biboki'* merupakan salah satu dari ketiga subetnik masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang ada di Kabupaten Timor Tengah Utara. Dua subetnik lainnya adalah *'Atoni Pah Meto Insana'* dan *'Atoni Pah Meto Miomafo'*. Nama-nama subetnik ini berasal dari nama-nama kerajaan pada masa lampau, yakni Kerajaan *Biboki*, Kerajaan *Insana*, dan Kerajaan *Miomafo*. Sementara itu, masih ada juga sejumlah subetnik dari masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya yang ada di wilayah Kabupaten Timor Tengah Selatan, Kabupaten Kupang, dan Ambenu, wilayah *enclave* Negara Timor Leste sekarang. Subetnik-subetnik masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud adalah *'Atoni Pah Meto Amanuban'*, *'Atoni Pah meto Amanatun'*, dan *'Atoni Pah Meto Amfoan'* di Kabupaten Timor Tengah Selatan dan *'Atoni Pah Meto Ambenu'* yang ada di wilayah Ambenu-Oekusi yang menjadi daerah *enclave* dari Negara Timor Leste saat ini. Selain itu, masih ada lagi *'Atoni Pah Meto Amarasi'* dan *'Atoni Pah Meto Amabi'* yang ada di wilayah Kabupaten Kupang saat ini. Kesemuanya ini merupakan nama dan wilayah teritorial dari bekas-bekas kerajaan yang pernah ada di wilayah Timor Barat di masa lampau.

¹⁶ Ironisnya, informasi tentang hak pengusahaan HTI yang dimiliki oleh PT Fendi Hutani Lestari yang sudah berlaku sejak tahun 1995 tersebut tidak diketahui sama sekali oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang menjadi penduduk Desa Biloe. Menurut Casmir Sikone Bukifan (57), mantan kepala Desa Biloe selama dua periode berturut-turut pada waktu itu, pemerintah desa dan warga desanya baru mengetahui hal tersebut pada hari minggu (informan tidak ingat tepatnya tanggal berapa). Ketika mereka baru saja selesai mengikuti ibadah hari minggu pagi, ternyata di Balai Desa sudah ada Bupati AU (pada waktu itu) bersama Pak Iwan Darmawansyah, selaku Kepala Unit PT Fendi Hutani Lestari NTT yang mewakili Ike Muttaqin, (Direktur Utama) untuk melakukan sosialisasi kegiatan HTI kepada masyarakat setempat (Wawancara penulis dengan Casmir Sikone Bukifan (57) di rumahnya di Desa Biloe pada Hari Jumat, 24 Oktober 2003).

lahan yang sebagian besar merupakan lokasi *faat kanaf-oe kanaf* dari beberapa *kanaf* (suku), baik suku-suku yang ada di Desa Biloe, maupun beberapa suku lainnya yang tinggal di Desa Hauteas, Desa Makun, dan Desa Naku.

Berbagai masalah yang kontroversial seputar tingginya tingkat kepatuhan masyarakat adat terhadap berbagai komponen budaya lokalnya, termasuk pranata-pranata adat yang mengandung sistem pengetahuan lokal dan nilai-nilai kearifan yang mendalam atas 'perilaku alam', yang tidak hanya telah teruji tetapi juga telah terbukti mampu memperkaya keanekaragaman hayati suatu ekosistem, khususnya *agroecosystem*, serta pengakuan negara secara konstitusional melalui Undang-Undang Dasar 1945 Pasal 18 Ayat II, di satu pihak, sementara di pihak yang lain justru terdapat begitu banyak kasus sengketa agraria antara berbagai kelompok masyarakat adat dengan pemerintah di Indonesia inilah yang telah mendorong penulis untuk melakukan penelitian yang berkaitan dengan keberadaan, makna, serta peran sentral *faat kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Menurut hemat penulis, penelitian tentang *faat kanaf-oe kanaf* sebagai bagian integral dari budaya lokal yang mencitrakan pengetahuan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya, khususnya yang berkenaan dengan kearifan ekologis mereka dalam membangun suatu bentuk kehidupan yang selaras dengan alam lingkungannya merupakan suatu hal yang menjadi semakin penting dalam perspektif etnoekologi¹⁷.

¹⁷ Etnoekologi (*ethnoecology*) adalah studi komparatif tentang persepsi manusia, kategorisasi, pemanfaatan, pengelolaan, dan penerapan dari dunia nyata maupun tidak nyata di mana mereka hidup (Berkes, 1999). Secara sepintas, istilah etnoekologi (*ethnoecology*) memiliki pengertian yang hampir sama dengan etnobiologi (*ethnobiology*), walaupun istilah etnobiologi sendiri oleh beberapa kalangan

Adapun beberapa kajian terdahulu yang pernah dilakukan berkaitan dengan “sistem pengetahuan lokal masyarakat adat atau respons masyarakat terhadap budaya luar” antara lain adalah oleh Gonner (2002). Dalam disertasinya yang berjudul “*A Forest Tribe of Borneo: Resource Use Among the dayak Benuaq*”, Gonner (2002) menunjukkan bahwa dengan mengacu pada pengetahuan lokalnya, masyarakat Dayak Benuaq di Kalimantan Timur bercocok tanam dengan menggunakan lebih dari 100 jenis varietas padi lokal dan 150 jenis tanaman pangan, serta mampu memanfaatkan 500 spesies tumbuhan dan binatang dari lingkungan hutan yang ada disekitarnya. Di samping itu, dengan mengacu pada pengetahuan lokalnya, masyarakat Dayak Benuaq juga mampu menerapkan strategi-strategi pemanfaatan sumber daya alam secara bersama, tanpa mengabaikan keputusan-keputusan individu yang tetap berpegang pada aturan-aturan adat setempat yang berhubungan dengan pengelolaan sumber daya alam.

Selain itu, Pandey (2005) dalam disertasinya yang berjudul “*Ethnoforestry Practices for Conservation and Management of Biological Diversity in Mewar*

lebih berorientasi pada dunia ‘mahluk hidup’, dan bahkan memandangnya sebagai bagian dari etnoekologi yang secara khusus berhubungan dengan tanaman dan binatang. Ada juga kelompok lain yang cenderung menggunakan istilah etnobiologi sebagai istilah yang memiliki pengertian yang lebih luas, dan memandang etnoekologi sebagai studi tentang bagaimana manusia mempersepsikan ekosistem dan bentang alam. Menurut Possey (2000, *pers.comm.*), kedua istilah dimaksud sebenarnya hanya berbeda secara semantik dan merefleksikan sejumlah variasi dalam perbedaan pemakaian istilah ekologi dan biologi baik dalam Bahasa Latin maupun Bahasa Jerman. Dalam hal ini, penggunaan kedua istilah tersebut dapat dipertukarkan, bahkan dapat dipakai pula dalam pengertian yang lebih luas. Sementara itu, beberapa subbidang etnoekologi atau etnobiologi yang sama, yang tidak lain juga merupakan cerminan subdisiplin Ilmu Pengetahuan Barat (seperti halnya: etnobotani, etnozologi, etnoentomologi, etnopedologi, etnoastronomi, dll.) itu, lebih merupakan upaya untuk memandang kosmos dalam suatu tradisi yang lebih holistik. Dalam hubungannya dengan hal ini, Medin dan Atran (1999), misalnya, menyatakan bahwa istilah ‘*folkbiology*’ sesungguhnya mengacu pada pemahaman sehari-hari masyarakat tentang dunia biologis --- yakni bagaimana mereka mempersepsi, mengkategorisasi, dan bersikap terhadap berbagai makhluk hidup di sekitarnya. Studi tentang ‘*folkbiology*’, dengan demikian, tidak hanya memberi penjelasan tentang sifat dasar manusia, tetapi pada akhirnya juga membantu kita untuk membuat transisi terhadap suatu ekonomi global tanpa harus melakukan perusakan yang tak perlulihkan baik terhadap lingkungan maupun kebudayaan-kebudayaan lokal.

region of Rajasthan” menemukan bahwa pengetahuan lokal masyarakat dalam bidang pengelolaan hutan secara tradisional ternyata mampu memberi kontribusi yang sangat positif terhadap praktik konservasi dan pengelolaan keanekaragaman hayati di wilayahnya.

Pandey (2005) juga memerikan bahwa pengetahuan lokal setempat yang sarat akan nilai-nilai kearifan lokal itu menyangkut antara lain praktik panen dan pemanfaatannya, praktik regenerasi tanaman, perlindungan habitat, pengelolaan jenis-jenis spesies, pemeliharaan fungsi dan struktur ekosistem, pengaturan rotasi sumber daya, pengelolaan dan pemanfaatan air, serta berbagai sistem pengelolaan terpadu atas sumber daya air, hutan, pertanian, dan peternakan. Praktik-praktik pengelolaan hutan secara tradisional dimaksud secara prinsip sangat membantu keseimbangan ekologis, regenerasi tanaman hutan, pemanfaatan sumber daya secara berkelanjutan, serta pemeliharaan dan konservasi sumber daya alam.

Kajian-kajian mutakhir yang berkaitan dengan pengetahuan lokal masyarakat adat sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu, memang mengkaji masalah-masalah yang ada kaitannya dengan pentingnya pengetahuan lokal yang dimiliki masyarakat local. Namun demikian, ternyata tidak satu pun di antara kajian-kajian tersebut yang secara khusus berupaya untuk melakukan kajian secara mendalam tentang “bagaimana bekerjanya simbol-simbol budaya sebagai representasi dari sistem pengetahuan lokal masyarakat adat”.

Hal inilah yang mendorong penulis untuk melakukan kajian tentang bagaimana makna atau nilai benda-benda budaya tertentu, dalam hal ini *faot kanaf-oe kanaf* sebagai representasi dari sistem pengetahuan lokal masyarakat adat yang berkaitan dengan kearifan ekologisnya.

1.2 Masalah Penelitian

Sejumlah kajian yang pernah dilakukan dan telah disebutkan pada bagian sebelumnya, baik itu kajian antropologi pada umumnya maupun kajian antropologi ekologi atau antropologi lingkungan yang secara khusus menggunakan pendekatan etnoekologi di luar lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, serta kajian-kajian antropologis lainnya yang pernah dilakukan oleh para antropolog dan ilmuwan sosial di tengah-tengah lingkungan kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sendiri, justru menunjukkan bahwa hingga saat ini belum ada satupun kajian disertasi yang secara khusus mengkaji tentang eksistensi dan nilai *Faot Kanaf-Oe Kanaf* dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Dengan kata lain, dari semua kajian tentang masyarakat di Pulau Timor, belum ada satupun kajian yang berupaya untuk mencari penjelasan yang lebih mendalam tentang *Faot Kanaf-Oe Kanaf* sebagai bagian dari keseluruhan bangunan *world view* atau pandangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang dunianya.

Beranjak dari cara pandang antropologi ekologi, penulis percaya bahwa *world view* atau pandangan masyarakat manapun tentang dunianya itu, sesungguhnya merupakan landasan utama yang mbingkai dan sekaligus membentuk pola-pikir dan pola tindak masyarakat bersangkutan dalam berinteraksi dengan lingkungan sekitarnya, baik lingkungan fisik maupun lingkungan sosial.

Di satu pihak, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* adalah mayoritas penduduk yang mendiami Pulau Timor bagian barat dan dapat dikategorikan

sebagai kelompok masyarakat yang masih tradisional. Namun di pihak yang lain, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* itu sendiri sebenarnya merupakan masyarakat lokal yang dinamik, yang senantiasa berubah dari waktu ke waktu dalam suatu rentetan proses adaptasi terhadap pelbagai fenomena perubahan yang terjadi di lingkungan lokalnya¹⁸.

Bertolak dari pemahaman tersebut di atas, maka penulis merasa terdorong untuk melakukan penelitian dengan judul: "**FAOT KANAF-OE KANAF SEBAGAI REPRESENTASI¹⁹ ETOS LINGKUNGAN²⁰ (Kajian Etnoekologi tentang**

¹⁸ Parera (*dalam* Neonbasu, ed., 1994:128) yang mengutip Krom (1931) dan Ormeling (1956) dalam bukunya yang berjudul "*The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an Undeveloped Island*" menyatakan bahwa Pulau Timor telah terbuka untuk dunia luar sejak abad 10, bersamaan dengan kayu cendana mulai dikenal dan digunakan untuk beberapa maksud melalui jalur ekspor dari Indonesia ke Arab.

¹⁹ Representasi adalah wilayah penting dalam studi kultural di mana berbagai fakta dikonstruksi dan ditampilkan. Obyek studi kultural adalah kebudayaan itu sendiri, namun representasilah yang menjelaskan di hadapan peneliti, sehingga makna dapat dieksplorasi secara maksimal. Makna melekat dalam material tertentu seperti: monumen, prasasti, buku, dan benda-benda fisik yang lain, termasuk bunyi dan warna (Ratna, 2003).

²⁰ Dengan mengutip van den Es dan Franken (*Grieksch Woordenboek, dalam* J.B. Wolters:Groningen, 1877), Soekito (1978), menyatakan bahwa secara etimologis, 'etos' adalah sebuah kata Yunani. Dalam ejaan Yunani, huruf e dalam kata 'etos' dapat berupa *epsilon* (e pendek) dan dapat pula berupa *eta* (e panjang). Jika e-nya adalah *epsilon*, maka 'etos' berarti 'kebiasaan', adat, atau asal-mula. Tetapi, jika e-nya adalah *eta*, maka 'etos' berarti (1) 'tempat tinggal' atau 'stasiun'; (2) 'adat', 'kesusilaan, kebiasaan, watak, atau cara berbuat; dan (3) perhatian atau keramahan hati. Dalam bidang ilmu sosial, umumnya para sosiolog mengartikan 'etos' sebagai sejumlah perangai budaya atau karakteristik budaya yang membedakan satu kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat lainnya (Soekito, 1978:4). Dalam bidang Antropologi, Koentjaraningrat (1990:40), misalnya, menyatakan bahwa istilah 'ethos' atau 'etos' adalah watak khas yang dipancarkan oleh suatu kebudayaan atau komunitas. Dikatakannya lebih lanjut, bahwa seorang ahli antropologi atau peneliti lain dapat mendeskripsikan etos dari suatu kebudayaan, selain dengan cara mengamati tingkah laku dan gaya hidup warga kebudayaan itu, juga dengan menganalisis sifat-sifat dari berbagai unsur kebudayaan tersebut, baik unsur-unsur fisik seperti wujud dan gaya seni rupa serta warna-warna mencolok yang disukai oleh sebagian besar warga dan sebagainya; maupun unsur-unsur kebudayaan yang bersifat lebih rohaniah, seperti tema-tema yang dominan dalam cerita-cerita atau kesusastraan, sifat upacara yang digemari warga, dan sebagainya. Menurut Geertz (*dalam* Abdullah, 1982:3) 'etos' adalah 'sikap yang mendasar tentang diri dan dunia yang dipancarkan dalam hidup'. Hampir senada dengan ini, Taufik Abdullah (1982:3) juga menyatakan bahwa 'etos' adalah aspek evaluatif, atau sesuatu hal yang bersifat menilai. Menurut Suseno (1978:2425), paham 'etos' dalam arti moderen sesungguhnya berasal dari filsuf Immanuel Kant (1724-1804) yang menegaskan adanya kehendak otonom sebagai ciri khas setiap moral. Lebih lanjut, Suseno juga menyatakan bahwa dalam arti yang lebih luas, kata 'etos' berarti 'sikap kehendak yang dituntut terhadap kegiatan tertentu. 'Etos Ilmiah', misalnya, adalah sikap yang dikehendaki seseorang terhadap kegiatan ilmiahnya atau bagaimana ia menentukan sikapnya sendiri terhadap kegiatan ilmiahnya itu. 'Etos Kerja' adalah sikap yang dikehendaki seseorang terhadap apa yang dikerjakannya. Sehubungan dengan 'etos kerja', Weber (1905) dalam tesisnya tentang 'Etika

Kearifan Lokal Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, Propinsi Nusa Tenggara Timur).

Adapun masalah utama dan sekaligus menjadi pertanyaan teoretik disertasi ini adalah “Bagaimana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memaknai *faot kanaf-oe kanaf* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya?”

Untuk memperoleh jawaban atas masalah utama tersebut, maka pertanyaan penelitiannya adalah : “Nilai-nilai budaya apa sajakah yang terkandung dalam *faot kanaf-oe kanaf* dan maknanya bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya?”

1.3 Tujuan dan Manfaat Penelitian

1.3.1 Tujuan Penelitian

Adapun tujuan umum dari penelitian disertasi ini adalah untuk “memahami hakikat, makna, dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan yang ada di sekitarnya.”

Secara khusus penelitian ini bertujuan untuk : “Menemukan dan mengidentifikasi nilai-nilai budaya yang terkandung dalam *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang mencitrakan etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.”

Protestan dan hubungannya dengan semangat kapitalisme’, menjelaskan bahwa sikap seseorang terhadap kerja sangat ditentukan oleh bagaimana seseorang itu memaknai pekerjaannya. Seorang penganut Protestan, misalnya, tidak hanya memaknai pekerjaan sebagai upaya untuk sekadar mencari nafkah untuk memenuhi pelbagai kebutuhan hidupnya, tetapi lebih dari itu, ia akan memaknai atau mengartikan pekerjaannya sebagai *beruf* (panggilan atau tugas yang telah ditentukan oleh Tuhan, suatu lapangan yang jelas di mana seseorang harus bekerja), yang penuh dengan tanggung jawab moral keagamaan yang dianutnya. Dengan memperhatikan berbagai penjelasan konseptual tentang ‘etos’ sebagaimana telah dipaparkan di atas, maka konsep ‘etos lingkungan’ dalam konteks disertasi ini dapat

1.3.2 Manfaat Penelitian

Hasil penelitian disertasi ini diharapkan dapat memberi manfaat, baik secara akademik maupun secara praktis. Secara akademik, kajian yang mendalam dan kritis terhadap pelbagai data etnografis dalam penelitian disertasi ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretik bagi teori teks, khususnya dalam konteks memaknai dan memahami berbagai fenomena sosial dengan menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik.

Secara praktis, diharapkan agar hasil penelitian ini dapat bermanfaat sebagai masukan atau bahan pertimbangan untuk para pemimpin masyarakat, terutama pihak pengambil kebijakan di tingkat pusat dan daerah dalam merumuskan pelbagai kebijakan pembangunan bagi masyarakat di daerah pedesaan pada umumnya, dan masyarakat adat pada khususnya.

dipahami sebagai "aspek kognitif yang berkenaan dengan sikap yang dikehendaki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya".

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA DAN KERANGKA PEMIKIRAN

2.1 Tinjauan Pustaka

2.1.1 Konsep Etnoekologi

Menurut Smith (1986), etnoekologi adalah studi tentang pengetahuan asli masyarakat yang berhubungan dengan sumber-sumber ekologis dan pemanfaatannya oleh masyarakat bersangkutan. Berbagai studi yang telah dilakukan di bidang etnoekologi menunjukkan bahwa pengetahuan ekologis asli masyarakat merupakan sesuatu jalinan pengetahuan yang rumit, namun terus saja mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Masyarakat petani yang hidup di lingkungan hutan hujan di lembah sungai Amazon, misalnya, memiliki sistem perladangan berpindah secara tradisional, yang terbukti mampu mempertahankan keseimbangan ekosistem lingkungan hutan hujan di wilayah tersebut selama ribuan tahun. Kondisi demikian sangat bertolak belakang dengan dampak-dampak kerusakan yang ditimbulkan oleh serbuan inovasi yang dibawa dari luar dan diterapkan pada lingkungan yang sama.

Masyarakat adat di seluruh dunia yang mendiami zona-zona agro-ekologis, yang juga saling berbeda satu sama lainnya itu, ternyata telah memiliki demikian banyak sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system*) atau sistem pengetahuan asli (*indigenous knowledge system*) yang berhubungan dengan pengelolaan sumber daya alam dan lingkungan.

Banyak sekali nama atau istilah yang digunakan untuk menyebut sistem pengetahuan yang dimiliki oleh kelompok-kelompok masyarakat adat. Dengan mengutip Howes dan Chambers (1980) serta Johnson (1992), Studley (1998:1) menyatakan bahwa istilah-istilah yang berkenaan dengan konsep tentang 'sistem

pengetahuan lokal' (*local knowledge system*) itu antara lain adalah: "pengetahuan asal atau pengetahuan asli" (*indigenous knowledge*), "pengetahuan tradisional" (*traditional knowledge*), "pengetahuan teknis asli" (*indigenous technical knowledge*), "pengetahuan lokal" (*local knowledge*), "pengetahuan budaya tradisional" (*traditional cultural knowledge*), "pengetahuan ekologis tradisional" (*traditional ecological knowledge*), dan "pengetahuan tradisional tentang lingkungan" (*traditional environmental knowledge*).

Istilah-istilah yang berhubungan dengan konsep 'pengetahuan lokal' ini memang banyak dan beragam, namun sesungguhnya istilah-istilah tersebut merujuk pada konsep 'sistem pengetahuan asli' yang dimiliki oleh masing-masing kelompok masyarakat adat yang tersebar di berbagai belahan bumi ini, dengan sedikit perbedaan makna di antara para pihak yang menggunakan masing-masing istilah tersebut.

Lebih dari itu, meskipun banyak istilah yang digunakan untuk menyebutkan konsep pengetahuan lokal, namun para ahli dalam bidang ini sepakat bahwasanya konsep 'pengetahuan lokal' memiliki beberapa ciri utama, yakni: (a) berhubungan dengan keadaan geografis, budaya, dan kelompok masyarakat tertentu; (b) dinamis dan berdasarkan inovasi, adaptasi, dan eksperimentasi; (c) dimiliki oleh kelompok-kelompok masyarakat yang secara intens berinteraksi dengan alam lingkungannya; (d) tidak didokumentasikan secara sistematis, tetapi diwariskan dan dijalankan secara lisan dari generasi yang satu ke generasi berikutnya; (e) menjadi dasar atau acuan dalam pengambilan keputusan serta penerapan strategi-strategi yang kondisional untuk bertahan hidup; dan (d) berbeda dengan pengetahuan moderen atau pengetahuan ilmiah barat yang rasional.

Pengetahuan lokal sendiri sesungguhnya meliputi hubungan-hubungan spiritual, hubungan antara lingkungan alam dan pemanfaatan sumber daya alam, hubungan antarindividu dan bahkan antarkelompok individu, yang tercermin melalui penggunaan bahasa, organisasi sosial, dan aturan-aturan serta nilai-nilai institusional lokal atau hukum adat setempat.¹

Di samping penggunaan istilah-istilah yang bervariasi tentang konsep pengetahuan lokal, para ahli pun mendefinisikan konsep 'pengetahuan lokal' secara beragam. Di antara sejumlah definisi tentang pengetahuan lokal, definisi yang paling banyak dijadikan sebagai rujukan adalah yang dikemukakan oleh Warren (1991).

Menurutnya:

"Istilah 'pengetahuan lokal' digunakan sebagai bentuk sinonim dari 'pengetahuan yang lokal dan tradisional' untuk membedakannya dari pengetahuan yang dikembangkan oleh sebuah komunitas dari sistem pengetahuan internasional yang seringkali disebut 'sistem barat', yang biasanya diintrodusir melalui universitas, pusat-pusat penelitian pemerintah, maupun industri-industri swasta. *Pengetahuan lokal*, karenanya, adalah pengetahuan yang digunakan oleh masyarakat lokal untuk membangun kehidupannya pada suatu lingkungan geografis tertentu."²

Beberapa definisi lainnya muncul hampir satu dekade kemudian. Di antaranya adalah definisi yang dikemukakan oleh Grenier (1998). Menurut Grenier (1998), "pengetahuan lokal adalah pengetahuan yang unik dan tradisional yang ada dan dikembangkan pada suatu kondisi tertentu oleh sekelompok penduduk asli, baik wanita maupun pria, di suatu kawasan geografis tertentu." (Bdk. Johnson, 1992).

¹ Traditional Knowledge Working Group, 1991. pp.12.

² Sejumlah pengertian lain di bidang pembangunan berkelanjutan yang berkaitan dengan konsep ini adalah 'pengetahuan teknis asli' (*indigenous technical knowledge*), 'pengetahuan tradisional tentang lingkungan' (*traditional environment knowledge*), 'pengetahuan pedesaan' (*rural knowledge*), 'pengetahuan lokal dan pengetahuan para petani atau para penggembala ternak' (*local knowledge and farmer's or pastoralist's knowledge*).

Secara antropologis, Purcell (1998) menyatakan bahwa: "Pengetahuan lokal adalah seperangkat pengetahuan (emik) yang tertata rapi secara historis dan dijadikan sebagai acuan dalam suatu proses adaptasi yang panjang oleh sekelompok manusia terhadap lingkungan biofisiknya."

Berdasarkan dua pengertian terdahulu (Grenier, 1998 & Purcell, 1998) itu, Marrewijk (1998) selanjutnya mendefinisikan pengetahuan lokal sebagai berikut:

"Pengetahuan lokal adalah keseluruhan pengetahuan dan ketrampilan yang dimiliki oleh masyarakat pada lingkungan geografis tertentu, yang memungkinkan mereka untuk mengelola lingkungan alam di sekitarnya. Hampir semua pengetahuan dan ketrampilan tersebut telah teruji kemampuannya dan diwariskan oleh beberapa generasi sebelumnya, namun setiap penduduk laki-laki dan perempuan pada masing-masing generasi yang baru tidak hanya menerima dan memiliki tetapi juga mengadatasi dan menambah pengetahuan tersebut tetap dalam suatu konteks proses adaptasi terhadap situasi-situasi dan keadaan-keadaan lingkungan yang terus saja berubah. Model pengetahuan ini senantiasa mereka wariskan kepada generasi berikutnya sebagai strategi untuk bertahan dan melanjutkan kehidupan."

Ada sejumlah kritik yang dialamatkan kepada sejumlah definisi pengetahuan lokal yang telah diajukan di atas (sebagai contoh: Brouwer, 1998; Sillitoe, 1998; Mathias, 1998; dan Berkes, 1998a).

Brouwer (1998), misalnya, menyatakan bahwa dua definisi terdahulu itu sesungguhnya sama, karena keduanya memahami pengetahuan lokal dalam konteks ruang (*local / particular area*) dan waktu (*traditional*). Sementara, definisi yang dikemukakan oleh Marrewijk tetap memberi penekanan pada kebutuhan-kebutuhan praktis sebagaimana halnya kebutuhan-kebutuhan penelitian serta kualitas pengetahuan lokal sebagai keseluruhan pengetahuan dan ketrampilan. Selanjutnya ia (Brouwer, 1998) mengusulkan untuk mengamati lebih mendetail sejumlah perbedaan antara pengetahuan lokal atau pengetahuan asli (*indigenous knowledge*), sistem pengetahuan

lokal atau pengetahuan asli (*indigenous knowledge system*), dan teknologi pengetahuan lokal atau pengetahuan asli (*indigenous technological knowledge*). Oleh karena itu, menurut Brouwer (1998), “secara umum, pengetahuan lokal adalah keseluruhan pengetahuan yang berhubungan dengan waktu dan ruang sosial masyarakat lokal. Pengetahuan lokal yang dimaksudkannya, sesungguhnya tidak hanya berkaitan dengan pengetahuan masyarakat lokal atau masyarakat adat, tetapi juga pengetahuan kelompok masyarakat tertentu lainnya”.

Brouwer (1998) juga menyatakan bahwa pengetahuan lokal dan pengetahuan tradisional merupakan dua hal yang berbeda. Terinspirasi oleh Hobsbawm (1983), Brouwer (1998) menyatakan bahwa sebenarnya ‘tradisi’ itu terdiri atas adat-istiadat yang kuno, asli, khusus, sudah menjadi kebiasaan, dan bersifat rutin. Dengan demikian, tradisi adalah sesuatu yang berhubungan dengan praktik tindakan berulang dan terpola berdasarkan sejumlah gagasan dan kepercayaan tertentu.

Namun demikian, hal yang bersifat lebih problematik dalam wacana ini sesungguhnya adalah kesimpulan Brouwer yang menyatakan bahwa “para pelaku tidak membutuhkan pengetahuan apapun, entah pengetahuan asli atau lainnya, untuk dapat melaksanakan atau mengamalkan tradisi mereka dengan sukses.” Dikatakan problematik, karena secara logika, ‘tidak ada tindakan yang akan dilakukan tanpa didasari oleh pengetahuan tertentu’. Lebih jauh dikatakan pula bahwa ‘sistem pengetahuan lokal’ (*indigenous knowledge system*) membatasi suatu konstruksi kognitif di dalam mana teori-teori dan persepsi-persepsi tentang lingkungan alam dan kebudayaan terbentuk. Jadi sistem pengetahuan lokal itu sebenarnya mencakup definisi-definisi, klasifikasi-klasifikasi dan konsep-konsep tentang lingkungan fisik, alam, sosial, ekonomi, dan ideasional.

Sedangkan 'teknik pengetahuan lokal' (*indigenous technological knowledge*) adalah sesuatu yang bersifat praktis, dalam kaitannya dengan praktik-praktik lokal dalam bidang pertanian, perikanan, kesehatan, hortikultura, dan kehutanan.

Proposisi yang diajukan Brouwer (1998) di atas juga menuai kritik. Dengan mempertimbangkan kembali usaha-usaha Warren pada dua dekade sebelumnya untuk menemukan suatu pengertian yang dapat menggantikan 'yang tradisional', karena hal itu berhubungan dengan sikap-sikap abad 19 yang sederhana, liar, dan statis, Berkes (1999a) justru menyesalkan mengapa pandangan tentang tradisi seperti itu masih terus saja berlanjut. Menurutnyanya: "Tradisional tidak hanya diartikan sebagai sesuatu yang sangat terikat pada masa lalu; tetapi secara sederhana justru dapat dimaknai sebagai sesuatu yang arif dan bijaksana karena hal-hal yang bersifat tradisional itu telah teruji keampuannya dalam suatu rentang waktu yang lama".

Berkes (1999a) juga menyatakan bahwa 'pengetahuan ekologis tradisional' (*traditional ecological knowledge*) dan 'pengetahuan lokal' (*local knowledge*) adalah dua istilah yang seringkali dapat dipertukarkan dalam penggunaannya. Ia menganjurkan agar istilah 'pengetahuan lokal' digunakan dalam pengertian yang lebih luas sebagai pengetahuan lokal yang dimiliki dan digunakan oleh masyarakat lokal atau masyarakat adat, dan merupakan pengetahuan lokal yang unik dari suatu kebudayaan atau suatu kelompok masyarakat. Sementara itu, 'pengetahuan ekologis tradisional' berawal dari studi tentang identifikasi dan klasifikasi spesies (*ethnobiology*), kemudian diteruskan dengan menelusuri konsepsi masyarakat tentang proses ekologis dan bagaimana hubungan mereka dengan lingkungan alamnya (*human ecology*). Dengan demikian, hal yang ada secara implisit dalam konsep 'pengetahuan ekologis tradisional' adalah suatu unsur pokok dari pengetahuan lokal tentang spesies

dan ekosistem, sebuah komponen praktis yang menjelaskan dengan cara apa manusia melakukan sejumlah tindakan yang berhubungan dengan kehutanan, pertanian, perburuan, penangkapan ikan, dan berbagai aktivitas kehidupan lainnya.

Di samping itu, ada juga komponen 'kepercayaan' yang terkait dengan bagaimana persepsi masyarakat tentang peranan mereka dalam ekosistem dan bagaimana mereka berinteraksi dengan alam lingkungannya. Model analisis ini setidaknya mengantar kita untuk sampai pada pengertian atau definisi mengenai 'pengetahuan ekologis tradisional' yang dikemukakan oleh Berkes (1999b) yakni:

"Pengetahuan ekologis tradisional adalah sebuah akumulasi pengetahuan, praktik, dan kepercayaan yang berkembang dalam suatu proses adatasi dan diwariskan secara turun-temurun dari generasi yang satu kepada generasi berikutnya sebagai suatu proses transmisi budaya, tentang hubungan yang terjadi baik di antara sesama makhluk hidup (termasuk manusia), maupun hubungan antara makhluk hidup dengan lingkungan alam di sekitarnya".

Konsep tentang 'sistem pengetahuan lokal' ini sesungguhnya tidak dapat dilepaspisahkan dari beberapa konsep terkait lainnya. Pemunculan kembali bidang 'etnoekologi' (*ethnoecology*), misalnya, telah membuka peluang bagi berbagai upaya untuk mendokumentasikan dan menganalisis interaksi antara manusia dan lingkungannya. Adapun aspek-aspek yang terkait dengan interaksi antara manusia dengan lingkungannya adalah konservasi sumber daya alam dan pembangunan berkelanjutan, hubungan antara pengetahuan lokal dan keanekaragaman hayati, peranan sumber daya alam dalam pembangunan, serta pentingnya perbedaan dan keadilan dalam pengelolaan lingkungan.

Etnoekologi, dengan demikian, adalah studi komparatif tentang persepsi manusia, kategorisasi, pemanfaatan, pengelolaan, dan penerapan dari dunia nyata maupun yang tidak nyata di mana mereka hidup.

Dalam kaitannya dengan pentingnya konsep 'pengetahuan lokal' dimaksud, dapatlah dikatakan bahwa pada mulanya, studi-studi yang dilakukan dalam kaitannya dengan pengetahuan lokal itu umumnya lebih ditekankan pada pengetahuan teknis asli masyarakat tentang lingkungannya. Namun dalam perkembangan selanjutnya, para pakar di bidang ini akhirnya menyadari dan berpandangan bahwa sesungguhnya studi tentang pengetahuan lokal dewasa ini haruslah dipahami sebagai suatu studi tentang 'pengetahuan budaya' dengan cakupannya yang sangat luas dalam berbagai aspek, seperti halnya aspek sosial, politik, ekonomi, dan spiritual dari cara hidup sekelompok masyarakat lokal tertentu.

Sehubungan dengan itu, para ahli di bidang pembangunan berkelanjutan berhasil membagi studi tentang 'pengetahuan lokal' ke dalam beberapa kelompok yang didasarkan pada kepentingannya masing-masing yakni: (a) pengetahuan tentang pengelolaan lingkungan dan alat-alat atau perlengkapan, teknik-teknik, praktik-praktik, serta aturan-aturan yang berhubungan dengan penggembalaan, pertanian, agroforestri, pengelolaan air, dan pengumpulan sumber-sumber makanan dari hutan; (b) sistem-sistem klasifikasi bagi tanaman, binatang, jenis tanah, air dan cuaca; serta (c) pengetahuan empirik tentang flora, fauna dan berbagai sumber daya yang tidak dapat diperbarui dan praktik pemanfaatannya, serta pandangan dunia atau cara masyarakat lokal mempersepsikan hubungannya dengan dunia alam di sekitarnya (Emery, 1996).

Dengan mengutip Matowanyika dan Grenier³, Langill (1999), misalnya, membuat semacam daftar tema kajian yang berkaitan dengan 'pengetahuan lokal'.

³ Lihat Matowanyika, J. 1994. "What are the issues on indigenous knowledge systems in southern Africa?" In 'Indigenous knowledge Systems and Natural Resource Management in Southern Africa'. Report of the Southern Africa Regional Workshop, Harare, Zimbabwe, 20-22 April 1994. Zimbabwe:

Adapun tema-tema kajian yang terkait dengan 'pengetahuan lokal' dimaksud antara lain adalah organisasi lokal, sistem-sistem pengendalian, dan pengembangan. Hal-hal yang tercakup dalam ketiga hal tersebut di atas adalah pranata-pranata pengelolaan sumber daya; praktik pengelolaan sumber daya milik bersama; proses-proses pengambilan keputusan; praktik-praktik pengelolaan konflik; hukum-hukum tradisional seperti halnya hak, tabu atau pantangan, dan berbagai ritual; serta serbagai sistem pengendalian masyarakat yang berhubungan dengan panen.

Tema kajian yang berhubungan dengan 'pengetahuan lokal' lainnya adalah jaringan-jaringan sosial pada masyarakat tradisional yang mencakup hubungan kekerabatan dan dampaknya terhadap hubungan-hubungan kekuasaan, strategi-strategi ekonomik dan pengalokasian sumber daya.

Demikianpun halnya dengan sistem pengklasifikasian dan pengkuantifikasian lokal yang berkaitan dengan bagaimana definisi-definisi dan sistem-sistem pengkategorian masyarakat lokal terhadap tanaman, binatang, tanah, air, udara, dan cuaca, serta berbagai metode alamiah mereka dalam hal penghitungan dan penjumlahan sesuatu.

Pengetahuan lokal juga berkaitan dengan sistem-sistem belajar yang dimiliki oleh masyarakat lokal seperti halnya metode-metode asali mereka dalam hal menanamkan pengetahuan kepada generasi berikutnya, kiat-kiat pendekatan lokal menerima berbagai inovasi dan praktik uji-coba, serta kepakaran atau keahlian masyarakat lokal dalam bidang tertentu.

IUCN-ROSA; dan Grenier L. 1998. *Working With Indigenous Knowledge: A Guide For Researcher*. Ottawa-Canada: IDRC..

Sistem-sistem penggembalaan juga merupakan bagian dari 'pengetahuan lokal'. Hal ini terkait dengan migrasi kawanan ternak, evaluasi dan monitoring, pemberian makanan dan produksi ternak, makanan tradisional bagi ternak dan jenis-jenis makanan untuk spesies tertentu serta manfaat khususnya, serta berbagai penyakit hewan ternaknya dan sistem pengobatan ternak secara tradisional.

Dalam hal pertanian tradisional, misalnya, hal-hal yang dapat dimasukkan sebagai bagian dari bidang kajian 'pengetahuan lokal' antara lain adalah sistem-sistem pertanian dan pemanenan. Hal ini berhubungan dengan pengetahuan lokal masyarakat tentang berbagai indikator alamiah yang berkenaan dengan penentuan waktu yang tepat, baik waktu untuk mempersiapkan lahan, menyiapkan benih, menanam, dan memanen. Selain itu, pengetahuan lokal yang terkait dengan sistem pertanian dan pemanenan pada masyarakat tradisional juga berhubungan dengan cara-cara penyebarluasan tanaman, bagaimana kegiatan memproses dan menyimpan benih, praktik panen dan penyimpanan, proses-proses pengolahan makanan dan pemasaran, serta sistem-sistem pengendalian hama dan metode-metode perlindungan tanaman.

Secara lebih mendetail, dalam hal 'agroforestri', misalnya, 'pengetahuan lokal' masyarakat tradisional itu berhubungan dengan pengelolaan perencanaan hutan dan kayu-kayuan, pengetahuan dan pemanfaatan tanaman dan binatang, serta saling-hubungan atau interelasi antara kayu-kayuan, tanaman pertanian, peternakan, dan kesuburan tanah.

'Pengetahuan lokal' masyarakat setempat tentang 'air' sendiri, sesungguhnya berhubungan dengan pengelolaan air secara tradisional dan sistem-sistem konservasi air, teknik-teknik tradisional mengenai irigasi, dan pemanfaatan spesies tertentu bagi kepentingan konservasi air.

Selain itu, 'pengetahuan lokal' masyarakat tradisional mengenai 'tanah' sebenarnya juga mencakupi beberapa hal seperti praktik-praktik konservasi tanah, penggunaan spesies tertentu bagi keperluan konservasi tanah, dan praktik-praktik lainnya yang berhubungan dengan upaya peningkatan kesuburan tanah.

Sedangkan 'pengetahuan lokal' mengenai 'pandangan dunia' (*world view*) yang ada dan dimiliki bersama oleh kelompok masyarakat tradisional itupun sebenarnya tidak lain merupakan pandangan-pandangan tentang kesemestaan dan humanitas serta hubungan antara manusia dengan alam lingkungan di sekitarnya, yang dapat pula ditelusuri melalui berbagai mitos, sistem-sistem kepercayaan setempat, dan kebiasaan serta adat-istiadat yang dimiliki oleh kelompok-kelompok masyarakat lokal.

2.1.2 Pendekatan Interpretivisme Simbolik

Sejumlah perdebatan metodologis yang panjang dan melelahkan di kalangan ilmuwan sosial dalam beberapa dekade terakhir ini, setidaknya dipicu oleh tesis Thomas Kuhn (1978:21) yang menyatakan bahwa kekuatan ilmu-ilmu alamiah terletak pada kemampuannya untuk keluar dari perdebatan metodologis yang tak habis-habisnya, serta kemampuan lainnya untuk mengembangkan paradigma-paradigma yang dimiliki bersama, yang digunakannya untuk mendefinisikan masalah dan melakukan prosedur ilmiah.⁴

Tesis Kuhn tersebut di atas ditolak oleh sejumlah ilmuwan sosial, khususnya para ahli linguistik dan ekonomi, karena di satu pihak mereka memandang tesis

⁴ Bagi Kuhn, kesepakatan adalah persyaratan yang harus dicapai suatu ilmu bilamana ingin disebut telah mencapai satu tingkat 'paradigmatik', suatu masa perkembangan di mana kapasitas ekplanatoris suatu 'paradigma' yang disepakati itu meningkat. 'Paradigma' adalah hasil dari suatu tahap kekacauan (*chaos*) yang disebut 'pra-paradigmatik', di mana pandangan dan mode wacana tertentu lambat laun kemudian diterima secara universal, dan harus berjuang untuk berhadapan dengan ekplanasi-ekplanasi yang lain. Dikatakannya pula, bahwa hampir semua disiplin ilmu pengetahuan, di sepanjang sejarahnya, mengalami situasi ini (Kuhn, 1978:26).

dimaksud sebagai cara Kuhn untuk menjelaskan kegagalan ilmu-ilmu sosial, dan di pihak lainnya, tesis yang sama juga dipahami sebagai upaya untuk mengembangkan kesepakatan mengenai metode-metode yang diakui secara umum sebagaimana bisa ditemukan dalam karakteristik ekplanasi ilmu-ilmu alamiah (Rabinow dan Sullivan, 1991:3).

Di tengah proses tarik-menarik kebenaran atau perdebatan metodologis dimaksud, Tylor (1991:33) justru berpendapat bahwa dengan tidak menafikkan pencapaian teoretik yang bermutu dari skema-skema ekplanatoris tertentu dalam ilmu-ilmu sosial, harus diakui pula bahwa para peneliti sosial tak pernah mencapai kesepakatan hingga tingkat yang luar biasa sebagaimana yang kita temukan sebagai ciri khas ilmu-ilmu alamiah modern.

Menurut Saifuddin (2005:285), ketidakberhasilan ilmuwan sosial untuk mencapai paradigma yang kokoh dalam ilmu sosial mungkin tidak semata-mata dikarenakan oleh ketidakmatangan metodologis, melainkan mencerminkan sesuatu hal yang mendasar mengenai dunia manusia.

Masih menurut Saifuddin (2005:285), konsepsi ilmu-ilmu mengenai manusia yang tampaknya ditakdirkan untuk harus mengikuti jalam pemikiran penelitian ilmu alamiah moderen itulah yang sesungguhnya menjadi akar terjadinya krisis di kalangan ilmuwan sosial. Selain itu, kegagalan ilmu sosial untuk mencapai kemampuan eksplanasi seperti ilmu alamiah adalah karena sejak awal pembentukannya ilmu sosial telah demikian kuat berkeinginan untuk mencapai sifat 'kepastian' seperti ilmu-ilmu alamiah itu. Lebih jauh, hal lain yang ikut berpengaruh adalah karena tokoh-tokoh pembentuk ilmu-ilmu sosial, khususnya sosiologi dan antropologi, justru berasal dari kalangan ilmu-ilmu alamiah seperti halnya Carl Hempel, Karl Popper, David

Papineau, Paul Sartre, Herbert Spencer, Charles darwin, Emile Durkheim, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, dan Bronislaw Malinowski.

Tesis Kuhn dan argumen yang dibangunnya sebagaimana telah dikemukakan di atas, setidaknya telah memotivasi dan memberi inspirasi bagi para ilmuwan sosial, termasuk para ahli antropologi tentunya, untuk berusaha mengembangkan pendekatan-pendekatan mereka agar suatu saat dapat 'tinggal landas' menuju suatu tingkatan paradigma ilmu pengetahuan.

Sehubungan dengan itu, dalam bidang antropologi, pendekatan interpretivisme simbolik sebagaimana yang dikemukakan oleh Clifford Geertz adalah suatu terobosan baru yang diikhtiarkan untuk menghadapi sejumlah krisis metodologis dalam ilmu-ilmu sosial. Dalam hal ini, pendekatan interpretivisme simbolik atau pendekatan interpretif itu memusatkan kembali perhatiannya pada berbagai wujud konkrit dari makna kebudayaan, dalam teksturnya yang khusus dan kompleks, tanpa terjerumus ke dalam perangkat historisisme atau relativisme kebudayaan dalam bentuknya yang klasik.⁵

Dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk antropologi, obyek penelitian seperti halnya jaringan bahasa, simbol, dan institusi yang menunjukkan signifikansi, maupun alat yang digunakan untuk melaksanakan penelitian tidak dapat tidak memiliki bersama konteks pervasif yang sama, yakni dunia manusia. Pendekatan interpretif menolak

⁵ Pendekatan Interpretivisme Simbolik atau Paradigma Interpretivisme Simbolik yang pada dasarnya bermula dari Antropoligi Simbolik atau Antropologi Simbolisme dan seringkali juga disebut Antropologi Interpretif atau Antropologi Humanistik itu sesungguhnya berupaya untuk mengorientasikan kembali antropologi kebudayaan dari strategi menemukan eksplanasi kausal bagi perilaku manusia menjadi strategi untuk menemukan interpretasi dan makna dalam tindakan manusia. Berbeda dengan pendekatan mentalis lainnya yang ingin mencari sebab-musabab perilaku manusia, intepretivisme simbolik justru berupaya untuk menemukan eksplanasi kausal yang senada dengan pendekatan hermeneutik yang ingin menemukan makna melalui interpretasi perilaku dan teks (Saifuddin, 2005:296).

oposisi antara subyektivitas dan obyektivitas. Munculnya pendekatan interpretif dalam filsafat dan ilmu-ilmu sosial bergerak dalam arah yang berbeda. Pendekatan interpretif secara halus menolak klaim yang menyatakan bahwa kita dapat mereduksi dunia makna yang kompleks menjadi produk-produk kesadaran diri sendiri (*product of self consciousness*) dalam pemikiran filsafat tradisional. Pendekatan interpretif justru berpandangan, suatu interpretasi dimulai dari postulat yang menyatakan bahwa jaringan makna menunjukkan eksistensi manusia hingga batas tertentu yang tidak akan pernah dapat direduksi menjadi unsur-unsur yang didefinisikan terlebih dahulu. Dalam hal inilah dikatakan bahwa ilmu sosial interpretif dapat disebut sebagai titik balik ke dunia obyektif, yang memandang dunia sebagai lingkaran makna, yang di dalamnya kita menemukan diri sendiri dan yang tak pernah dapat kita melampauinya (Tylor, 1991; Gadamer, 1991).

Bila ditilik secara seksama, sesungguhnya pandangan atau pendekatan interpretif sendiri pernah menjadi wacana perdebatan di antara para pendukungnya. Tylor (1991:71), misalnya, pernah menyatakan bahwa “dalam pendekatan interpretif, tidak ada prosedur verifikasi yang dapat kita gunakan, dan yang bisa dilakukan hanyalah meneruskan interpretasi”.

Terkait dengan pernyataan Tylor (1991:71) di atas, sebagaimana penganut pandangan interpretif justru tidak sependapat dan menyatakan keberatannya. Clifford Geertz (1972), misalnya, meskipun tidak secara eksplisit menentang pandangan tersebut, tetapi secara jelas berupaya mengembangkan konsep interpretivisme dalam ilmu sosial yang telah dimodifikasi, di mana telah terjadi penerimaan dan penolakan terlebih dahulu terhadap suatu pendapat dalam komunitas para peneliti.

Secara lebih eksplisit, Paul Ricour (1971), bahkan mengarahkan perhatiannya pada pokok yang lebih penting ini dengan menawarkan suatu skema yang disebutnya sebagai “dialektika dugaan dan proses validasi”. Ricour berharap bahwa melalui skema “dialektika dugaan dan proses validasi” tersebut, dapatlah dikembangkan suatu bentuk baru konfirmasi dan penolakan yang tidak didasarkan pada proposisi model ataupun pembuktian, karena bagi Ricour, suatu metode untuk membangun mediasi dan penilaian atas interpretasi-interpretasi yang bertentangan akan tampak lebih menyerupai versi transformasi kritisisme tekstual dalam bidang kajian humanitas.

Geertz menyebut hermeneutik Ricoeur sebagai pemikiran yang mempengaruhi pendekatan interpretifnya. Ricoeur mengemukakan bahwa struktur yang tidak disadari membentuk ekspresi manusia, dan berupaya mengembangkan suatu teori untuk memahami maksud penulis suatu teks, sebagaimana maksud penulis mengenai suatu tindakan. Ia memandang para peneliti ilmu sosial sebagai pembaca suatu teks. Dalam hal ini, Geertz juga menggunakan konsep “analogi teks” sebagai prosedur dalam menginterpretasi kebudayaan (1983:30-33).

Adapun beberapa pokok penting dari wacana interpretasi dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya antropologi adalah sebagai berikut. *Pertama*, pendekatan interpretasi menekankan arti penting partikularitas dari berbagai kebudayaan, dan berpendirian bahwa sasaran sentral dari kajian sosial adalah *interpretasi* dari praktik-praktik (baca: tindakan sosial) manusia yang bermakna. Dalam hal ini, pendekatan interpretif membedakan antara eksplanasi dan pemahaman. ‘Eksplanasi’ berarti mengidentifikasi sebab-musabab umum dari suatu kejadian; sedangkan ‘pemahaman’ adalah menemukan makna suatu kejadian atau praktik sosial dalam konteks sosial tertentu.

Hal ini berkaitan erat dengan tujuan penelitian sosial yakni melakukan

rekonstruksi makna atau signifikansi kejadian atau praktik sosial. Itulah sebabnya, pendekatan interpretif ini dikatakan bersifat *hermeneutik*, yakni memandang fenomena sosial sebagai teks⁶ yang akan didekode (*dekoded*) melalui rekonstruksi imajinatif dari signifikansi berbagai unsur tindakan sosial atau kejadian. Pendekatan ini berpendirian bahwa ilmu-ilmu sosial berbeda secara radikal dengan ilmu-ilmu alamiah, karena ilmu-ilmu sosial tidak bisa tidak tergantung pada interpretasi perilaku manusia yang bermakna dan praktik-praktik sosialnya (Little, 1991:68-69).

Kedua, ilmu-ilmu sosial harus interpretif dan hermeneutik, dan bahwasanya pengkajian sosial yang tergantung secara eksklusif pada faktor-faktor obyektif (hubungan kausal, struktur sosial, rasionalitas abstrak) akan mengalami kegagalan. Dengan demikian, tujuan ilmu sosial yang semata-mata hendak memprediksi pola aktual kejadian sosial atau historis tidak akan memadai (Tylor, 1991:66).

Ketiga, program interpretif dalam ilmu-ilmu sosial bisa direpresentasikan⁷ sebagai beberapa pokok yang saling berkaitan satu sama lain, di antaranya adalah: (1) Tindakan dan keyakinan individu hanya dapat dipahami melalui interpretasi, dengan mana melalui interpretasi tersebut, seseorang peneliti berupaya untuk menemukan

⁶ Berbicara tentang *hermeneutik*, asosiasinya adalah teks (*text*) dan wacana (*discourse*). Kedua pengertian ini masing-masing tidaklah bersifat seragam, tetapi mempunyai berbagai makna bergantung kepada definisi yang dijadikan sebagai pegangan. Dalam konteks teori kebudayaan, pengertian teks mempunyai arti yang luas, yaitu bahwa penampilan teks tidak hanya terbatas pada tulisan, tetapi termasuk pula pola perilaku dan tindakan nonverbal. Atas dasar definisi ini, menurut Noth (1990:331-332), teks mengungkapkan "pesan-pesan budaya" (*cultural messages*) yang berbeda dengan definisi yang beranggapan bahwa teks mengungkapkan pesan-pesan verbal (Masinambow, 2004:22).

⁷ Dengan mengacu pada Friedman (1994), Ninuk Kleden-Probonogoro menyatakan bahwa representasi sesungguhnya adalah tempat pertarungan penafsiran makna. Oleh karena itu, proses representasi adalah sesuatu yang sangat penting untuk menafsirkan makna. Dalam konteks tulisannya yang berjudul "Membaca Politik Identitas Melalui Seni Pertunjukkan", Kleden (2004) menjelaskan bahwa pemaknaan identitas dianggap telah ada sebelum tanda dianggap sebagai representasi. Karena itu, menurutnya, 'representasi' sebenarnya hanyalah penampilan kembali identitas yang telah dibentuk. Diperikannya pula bahwa penampilan kembali tanda-tanda budaya yang diperlakukan sebagai identitas itu boleh dikatakan selalu bersifat politis. Itulah yang dimaksudkan dengan politik identitas, dan makna tersebut

makna atau signifikansi tindakan atau keyakinan tersebut bagi pelaku; (2) Keberadaan keanekaragaman kebudayaan yang luas, yang berhubungan dengan cara kehidupan sosial itu dikonseptualisasikan, dan perbedaan-perbedaan tersebut dengan sendirinya ikut meningkatkan diversitas dunia sosial; (3) Praktik-praktik sosial (seperti halnya: tawar-menawar, perjanjian, pergi bekerja, mengasuh anak) dimanifestasikan oleh makna yang diberikan oleh para pelaku kepada praktik tersebut; dan (4) Tidak ada 'fakta kasar' dalam ilmu sosial – yakni fakta yang tidak berkaitan dengan makna spesifik dalam kebudayaan (Little, 1991:68-69).

Sehubungan dengan wacana interpretasi dalam bidang ilmu-ilmu sosial sebagaimana telah diuraikan di atas, khususnya yang berkenaan dengan keterkaitan hubungan antara interpretasi dan simbol, Clifford Geertz (1973:89) menyatakan bahwa salah satu hal terpenting yang sepatutnya dijadikan sebagai pedoman bagi ilmuwan sosial adalah 'konsep tentang kebudayaan'. Clifford Geertz berpendapat bahwa antropologi simbolik mengadopsi suatu definisi 'kebudayaan' yang kurang bersifat umum dibandingkan definisi kebudayaan sebagai 'keseluruhan kompleks' dari E. B. Tylor. Ia kemudian mengajukan suatu definisi tentang kebudayaan dengan menyatakan:

“Kebudayaan adalah suatu pola makna yang terkandung dalam simbol yang ditransmisikan, suatu sistem konsepsi yang diwariskan, yang diekspresikan dalam bentuk-bentuk simbolis, dan melalui bentuk-bentuk simbolis itu manusia mengkomunikasikan, memelihara, dan mengembangkan pengetahuan mereka mengenai kehidupan dan sikap mereka terhadap kehidupan” (Geertz, 1973:89).

Konsep kebudayaan sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz di atas setidaknya mengandung pengertian bahwa kebudayaan adalah suatu sistem simbol,

diperoleh dari hubungan di antara tanda yang mempunyai muatan politik dimaksud dengan penandanya

sehingga dengan demikian proses kebudayaan harus dipahami, diterjemahkan, dan diinterpretasi.

Ignas Kleden (1998) melakukan suatu pembacaan yang cermat tentang antropologi Clifford Geertz, termasuk “konsep kebudayaan” yang dikemukakannya, dengan menyatakan bahwa bagi Clifford Geertz, “konsep kebudayaan” itu sendiri sesungguhnya terdiri atas dua bagian utama yakni kebudayaan sebagai ‘sistem pengetahuan dan sistem makna’ yang disebutnya sebagai ‘aspek kognitif kebudayaan’, serta kebudayaan sebagai ‘sistem nilai’ yang disebutnya sebagai ‘aspek evaluatif kebudayaan’. Aspek kognitif dari kebudayaan itu tidak lain adalah sebuah bentuk representasi yang dinamakannya *model of* atau *model tentang*, sedangkan aspek evaluatif dari kebudayaan dinamakannya *model for* atau *model untuk*. Kleden (1998.xiv) menjelaskan aspek kognitif dan aspek evaluatif kebudayaan sebagaimana dimaksudkan oleh Geertz, dengan menyatakan bahwa model yang pertama (*model of*) merepresentasikan kenyataan yang ada (atau sudah ada), seperti halnya sebuah peta Pulau Sumatera merupakan model tentang Pulau Sumatera. Dalam model ini, sebuah struktur simbolis (misalnya peta) disesuaikan dengan sebuah struktur nonsimbolis, sebutlah, suatu struktur fisik (misalnya Pulau Sumatera).

Sedangkan sistem nilai atau aspek evaluatif berupa *model for* itu tidak merepresentasikan suatu kenyataan yang sudah ada, melainkan suatu kenyataan yang masih harus dibentuk atau diwujudkan. Dalam konteks pengertian ini, sebuah maket perumahan atau kondominium adalah *model untuk* perumahan atau kondominium yang masih harus dibangun. Di sini, suatu struktur nonsimbolis atau struktur fisik (misalnya

(Ninuk Kleden, 2004:202).

kompleks perumahan atau kondominium) harus disesuaikan dengan dengan struktur simbolis berupa maket atau bahkan ide yang ada di kepala si arsitek.⁸

Adapun persoalan teoretis yang muncul di antara aspek kognitif dan aspek evaluatif dari kebudayaan sebagaimana dimaksudkan Geertz adalah: 'Faktor apa' dalam kebudayaan yang berfungsi menghubungkan sistem pengetahuan dan sistem nilai? Atau apa yang memungkinkan suatu pengetahuan dapat diterjemahkan menjadi nilai, ataupun, sebaliknya, seperangkat nilai dapat diterjemahkan menjadi pengetahuan?'. Jawaban Geertz adalah: "Sistem Simbol". Oleh karena itu, dengan mengacu pada apa yang dikemukakan Geertz dimaksud, Ignas Kleden (1998:xv) kemudian dengan berani menyederhanakan pandangan Geertz tentang konsep kebudayaan menjadi tiga bagian utama yakni sistem pengetahuan atau sistem kognitif, sistem nilai atau sistem evaluatif, dan sistem simbol yang memungkinkan interpretasi.

Menurut Ignas Kleden (1998:xv), titik pertemuan antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol inilah yang dinamakan makna (*system of meaning*). Melalui makna sebagai suatu instansi pengantara, maka sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai, dan juga dapat menerjemahkan seperangkat nilai menjadi suatu sistem pengetahuan.

Masih dalam kaitannya dengan wacana tentang keterkaitan hubungan antara interpretasi dan simbol, Masinambaow (2004:24) menyatakan bahwa apabila kebudayaan dianggap sebagai teks, permasalahan yang dihadapi pengkajinya adalah bahwa ia harus "*membaca*" kebudayaan itu tanpa ada kemungkinan untuk merekonstruksi apa sebenarnya maksud "*pembuat*" kebudayaan itu. Dengan

⁸ Bdk. Kuper (1999:99). *Culture: The Anthropologist' Account*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

demikian, pola perilaku dan pola tindakan warga masyarakat merupakan manifestasi budaya yang memiliki makna intrinsik yang dipadukan dengan makna yang bersumber pada pengalaman dan pengetahuan pengkaji tersebut. Perpaduan ini adalah apa yang sesungguhnya dimaksud dengan “*interpretasi*”.

Dengan demikian dapatlah dipahami bahwa teori kebudayaan yang dipengaruhi oleh semiotik atau oleh teori teks menempatkan kebudayaan sebagai sesuatu yang tidak berada di dalam batin manusia, tetapi yang berada di antara para warga sebagai sesuatu yang harus “*dibaca*” dan “*ditafsirkan*”. Gambaran ini merupakan akibat langsung dari anggapan semiotik bahwa tanda atau simbol beserta acuannya berada di luar interpretan atau “*pembaca*”.

Simbol adalah obyek, kejadian, bunyi bicara, atau bentuk-bentuk tertulis yang diberi makna oleh manusia. Bentuk primer dari simbolisasi oleh manusia adalah melalui bahasa; tetapi manusia juga berkomunikasi dengan menggunakan tanda dan simbol dalam lukisan, tarian, musik, arsitektur, mimik wajah, gerak-gerik, postur tubuh, perhiasan, pakaian, ritus, agama, kekerabatan, nasionalitas, tata ruang, pemilihan barang, dan banyak lagi lainnya.

Dalam dunia antropologi, istilah simbol sudah sejak lama dinyatakan baik secara eksplisit maupun implisit. Edward Tylor, perintis antropologi abad 19 itu pernah menyatakan:

“Kekuatan penggunaan kata-kata sebagai tanda untuk mengekspresikan pemikiran, yang dengan ekspresi itu bunyi tidak secara langsung menghubungkannya, dan sebenarnya sebagai simbol-simbol arbitrer itu, adalah tingkat kemampuan khusus manusia yang tertinggi dalam bahasa, yang kehadirannya mengikat bersama semua ras manusia dalam kesatuan mental yang substansial” (1975:118).

Leslie White (1940), dalam salah satu tulisannya tentang manusia sebagai spesies atau sebagai makhluk pertama yang paling mampu menggunakan dan memaknai simbol, bahkan menunjukkan dengan jelas betapa 'konteks' merupakan sesuatu hal yang sangat penting dalam memaknai simbol.

Senada dengan Leslie White, Ernest Cassirer (1944) juga menyatakan bahwa tanpa suatu konteks simbol, pikiran rasional tidak akan mungkin terjadi. Ditambahkannya bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki kemampuan untuk mengisolasi hubungan-hubungan dan mengembangkannya dalam makna abstrak. Dengan merujuk pada geometrik sebagai sebuah contoh klasik, Cassirer menyatakan bahwa secara konseptual, geometrik berkaitan dengan hubungan-hubungan spasial yang ekspresinya adalah bahasa simbolik dan suatu bentuk representasi. Namun demikian, sistem abstrak ini bisa diterapkan untuk membangun masalah-masalah. Cassirer mengekspresikan hakikat simbolik pengalaman manusia sebagai berikut:

“Manusia tidak lagi hidup semata-mata dalam semesta fisik, manusia hidup dalam semesta simbolik. Bahasa, mite, seni, dan agama adalah bagian-bagian dari semesta ini. Bagian-bagian dari semesta itu bagaikan aneka ragam benang yang terjalin membangun anyaman jaring-jaring simbolik. Semua kemajuan manusia dalam pemikiran dan pengalaman memperhalus dan memperkuat jaring-jaring ini” (1976:20).

Simbol atau tanda dapat dilihat sebagai konsep-konsep yang dianggap oleh manusia sebagai pengkhasan sesuatu yang lain yang mengandung kualitas-kualitas analisis-logis atau melalui asosiasi-asosiasi dalam pikiran atau fakta (Saifuddin, 2005:291). Sebagai contoh, perhatikanlah simbol pohon *mudyi* pada Orang Ndebu, Zambia, Afrika, yang dikemukakan oleh Victor Turner (1967). Dalam hal ini, suatu simbol menstimulasi atau membawa suatu pesan yang mendorong pemikiran atau tindakan.

Sehubungan dengan hakikat simbol yang mampu menstimulasi pemikiran atau tindakan sosial tertentu, Charles Sanders Peirce (1835-1914), peletak dasar semiotika moderen itu, mengidentifikasi tiga tipe tanda yakni: (1) tanda ikonik yang mencerminkan obyeknya dalam hal tertentu (Palang salib adalah tanda ikonik, yang menyampaikan gagasan dan makna kekristenan); (2) tanda indeks yang secara fisik terkait dengan obyeknya (Sebagai contoh, bendera dipasang setengah tiang berarti ada seseorang penting yang meninggal dunia); dan (3) simbol-simbol seperti bahasa yang berarti bagi obyeknya karena ditafsirkan sedemikian melalui kesepakatan dan penggunaan.

Sebagian kajian tentang sistem simbol dan tanda memusatkan perhatiannya pada logika internal, sementara yang lainnya, terutama yang tidak terkait dengan linguistik, lebih memberikan penekanannya pada tindakan sosial dan konteks sosial dari tanda dan simbol tertentu ketika mereka menghubungkannya dengan sistem perilaku dan nilai-nilai suatu kebudayaan atau masyarakat.

Ditemukannya sistem simbolik logis dan sistem tanda, dengan konsistensi internal dan universal dalam penerapan, telah mempesona sejumlah besar ilmuwan sosial yang memandangnya sebagai kemungkinan baru untuk menganalisis struktur mental secara lebih tepat dan ilmiah, yang mendekati sifat-sifat ilmu pasti. Pada tahap-tahap awal, kajian ini lebih memberi perhatiannya pada metode. Namun dalam perkembangannya, kajian simbolik mulai memberikan perhatian lebih kepada logika internal dari tanda dan sistem simbol. Selanjutnya, dalam tahun-tahun terakhir ini, terobosan kajian semiotik dan simbolik semakin menjurus kepada upaya menghubungkan simbol dan tanda dengan tindakan sosial dan konteks sosial, suatu

orientasi yang oleh Schneider disebut sebagai pencarian sistem-sistem simbol yang merupakan kode perilaku pada berbagai tingkatan (Schneider, 1969:116-125).

Jika kode simbolik bisa membatasi rentang kemungkinan makna dan memberikan materi serta sarana untuk menciptakan makna-makna baru, maka dalam suatu proses sosial, perilaku tidaklah semata-mata dipandang sebagai penggunaan mekanis kode-kode di mana peran perilaku hanya bisa dilihat sebagai boneka sosial. Kelompok-kelompok dan individu-individu justru memobilisasikan diri dengan simbol-simbol yang berbeda-beda bagi tindakannya. Dalam kaitannya dengan hal ini, Dolgin, Kemnitzer, dan Schneider (1977) menjelaskan bahwa perangkat dan subperangkat simbol adalah instrumen bagi kemampuan kreativitas manusia untuk digunakan dalam konteks-konteks yang berbeda, dan bahwa simbol-simbol tidak bisa ditafsirkan ke dalam pengaruh mistikal tertentu yang secara otomatis dapat mengendalikan manusia ke dalam pemikiran dan tindakan yang telah ditentukan terlebih dahulu.

Pemahaman tentang simbolisme dan interpretivisme, serta Clifford Geertz sebagai tokoh yang paling sering diasosiasikan dengan pemahaman ini, membangun suatu kesatuan pemahaman teori yang kerap kali disebut 'interpretivisme simbolik', atau yang sebelumnya disebut juga teori antropologi simbolik⁹.

⁹ Keesing (dalam Casson, 1981:42-65) menyatakan bahwa teori Steward dan White digolongkan sebagai teori yang menganggap kebudayaan sebagai sistem adatif dan ditempatkan di bawah kategori umum yang disebutnya sebagai *teori-teori materialistis*. Di bawah kategori *teori-teori idealistis* disebutkan teori-teori yang menganggap kebudayaan sebagai (1) sistem kognitif dengan tokoh utamanya Ward Goodenough, (2) sebagai sistem struktural dengan Levi-Strauss sebagai tokoh utamanya, (3) *kebudayaan sebagai sistem simbolis*, dengan dua orang tokoh utamanya, yaitu Clifford Geertz dan David Schneider, dan (4) teori yang dikembangkan oleh Keesing sendiri yang menganggap kebudayaan sebagai sistem sosial-budaya. Dalam uraiannya tentang teori kebudayaan sebagai sistem simbolis, Keesing juga menyebutkan bahwa di dalam uraian teoretis dari Geertz digunakan gagasan semiotik dan interpretasi teks. Baik tanda (*sign*) maupu teks diperlakukannya sebagai sistem simbolis. Dalam hal ini, teks diartikannya sebagai rangkaian perilaku dan tidnakan yang juga merupakan perilaku simbolis. Kebudayaan sebagai sistem semiotik atau sebagai teks sebagaimana ditegaskan oleh Geertz

Paradigma ini secara esensial terkait dengan signifikansi makna bagi kehidupan manusia. Dengan kata lain, paradigma interpretivisme simbolik atau antropologi simbolik sesungguhnya adalah bagian dari bidang ilmu antropologi yang secara khusus mengkaji esensi signifikansi makna bagi kehidupan manusia. Hal ini terkait dengan konsep dasar antropologi simbolik yang menyatakan bahwa manusia adalah hewan pertama pencari makna yang menggunakan simbol atau (dengan meminjam istilah Ernest Cassirer) manusia adalah *homo symbolicum*.

Secara umum, dapat dikatakan bahwa antropologi simbolik melontarkan dua pertanyaan mendasar. *Pertama*, apa signifikansi makna bagi identitas manusia; dan *kedua*, apa signifikansi makna bagi bekerjanya sistem sosial manusia? Dalam konteks ini, istilah makna mengacu kepada pola-pola interpretasi dan perspektif yang dimiliki bersama yang mengejawantah dalam simbol-simbol, dan dengan simbol-simbol itu manusia mengembangkan, memelihara, serta mengkomunikasikan tidak hanya pengetahuan mereka mengenai kehidupan, tetapi juga bagaimana mereka menyikapi realitas kehidupannya.

Interpretivisme simbolik juga dapat dipahami sebagai “kajian mengenai istilah-istilah dasar yang dengannya kita memandang diri kita sendiri sebagai manusia dan sebagai anggota masyarakat, dan bagaimana istilah-istilah dasar itu digunakan oleh manusia untuk membangun suatu mode kehidupan bagi diri mereka sendiri” (Dolgin, Kemnitzer, dan Schneider, 1977:3). Senada dengan ini, Clifford Geertz (1983:16) menyatakan: “Kajian Interpretivisme mengenai kebudayaan merepresentasikan suatu

sesungguhnya juga mengikuti pandangan Charles Sanders Peirce yang menempatkan tanda dan acuannya (*referent*) di luar pengguna tanda itu, yaitu ke unsur-unsur dari realitas ekstern (E.K.M. Masinambow, 2004:17-18).

upaya untuk mengkaji diversitas cara-cara manusia mengonstruksi kehidupan mereka dalam upaya menciptakan keteraturan kehidupan mereka”.

Interpretivisme simbolik memandang penting pengumpulan data emik demi kepentingan data itu sendiri. Menurut Dolgin, Kemnitzer, dan Schneider (1977:34), “hal yang mendasar dalam kajian antropologi simbolik adalah tentang bagaimana manusia memformulasikan realitas mereka”. Dolgin *et al.* juga menambahkan bahwa membandingkan “realitas” emik dan etik bukanlah misi antropologi simbolik, karena sesungguhnya yang harus diperhatikan itu bukanlah apakah pandangan yang dimiliki oleh orang-orang yang kita teliti itu akurat atau tidak akurat dalam pengertian ilmiah, karena dalam tindakan sosial, yang nyata haruslah tetap dipandang sebagai sesuatu yang nyata.

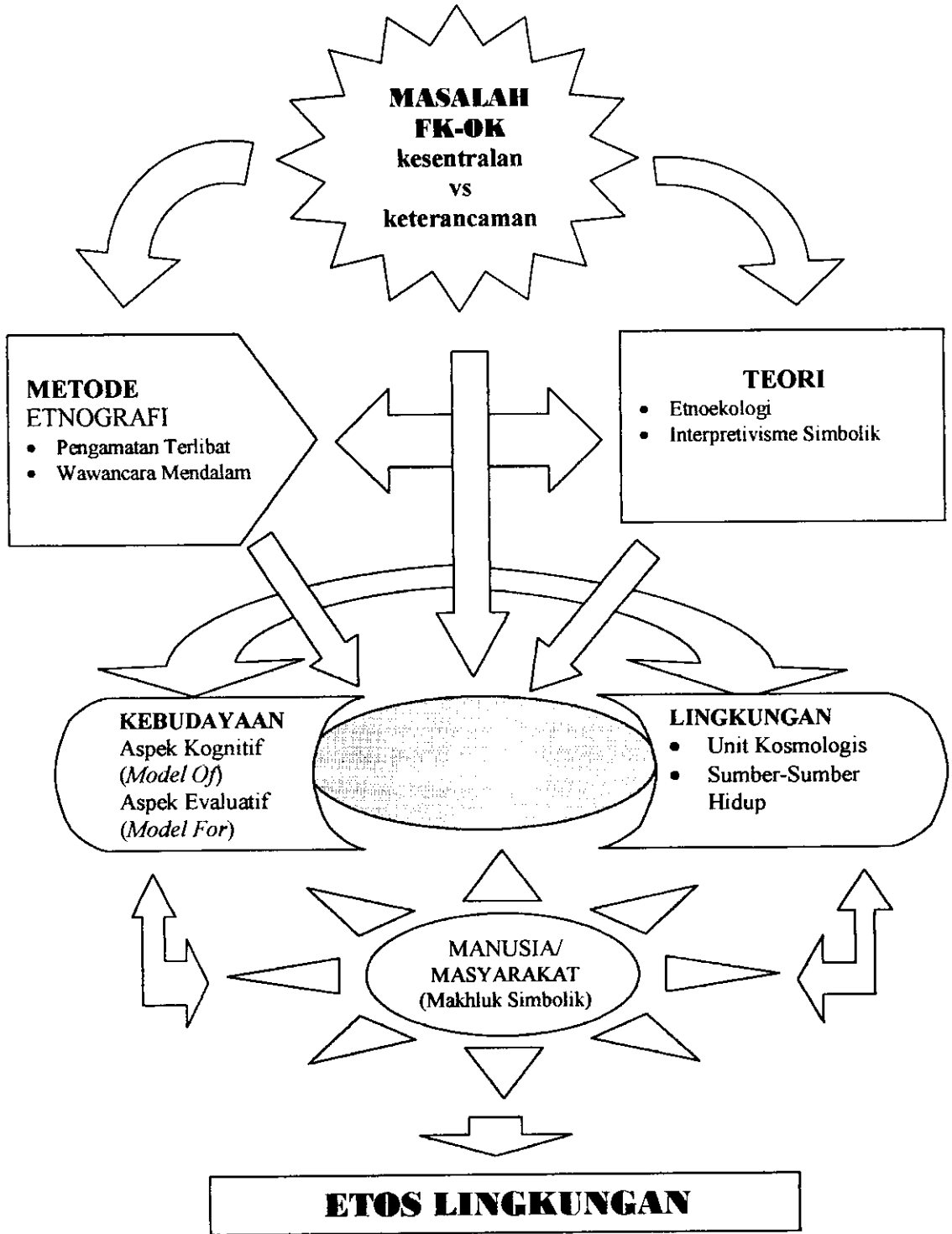
Sehubungan dengan hal tersebut di atas, Clifford Geertz (1973), dalam *The Interpretation of Culture*, misalnya, menyatakan:

“...tugas esensial dari antropologi interpretif (yakni interpretivisme simbolik atau antropologi simbolik) bukanlah menjawab pertanyaan mendalam atau yang paling mendasar yang kita ajukan dalam penelitian, melainkan menyiapkan diri kita untuk menjawab pertanyaan sebagaimana jawaban yang seharusnya diberikan oleh warga masyarakat yang kita kaji ... yang berarti bahwa kita harus melibatkan mereka, pandangan mereka tentang dunia, dan jawaban mereka justru menjadi bagian sentral dalam jawaban kita” (Geertz:1973:30).

Sikap Geertz (1983:5) ini semakin dipertegasnya dalam sebuah tema yang lebih luas melalui bukunya yang berjudul *Local Knowledge*, dengan menyatakan : “Kajian saya sendiri mencerminkan upaya ... untuk memahami bagaimana kita memahami pemahaman yang bukan pemahaman kita”, sebuah pernyataan yang sekaligus mengungkapkan tugas pokok antropologi simbolik atau paradigma interpretivisme simbolik.

2.2 Kerangka Pemikiran

Bagan 2.1



Penjelasan bagan alur penelitian atau kerangka berpikir yang digunakan

Dasar pertimbangan yang melatarbelakangi penelitian ini adalah peran sentral *faot kanaf-oe kanaf* sebagai pusat orientasi budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang pada saat ini semakin terancam oleh kuatnya arus pembangunan di bidang pengelolaan sumber daya alam dan lingkungan hidup.

Untuk itu, maka sasaran penelitian ini diarahkan pada etnoekologi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang dipumpunkan pada berbagai perilaku ritual adat setempat yang selalu berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf*. Data penelitian lapangan ini diperoleh dengan menggunakan metode etnografi, yang didukung oleh dua teknik utama pengambilan data yakni pengamatan terlibat (*participant observation*) dan wawancara mendalam (*in-depth interview*).

Selanjutnya, data penelitian yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan dua konsep teoretis yakni Etnoekologi (*Ethnoecology*) dan Pendekatan Interpretivisme Simbolik (*Symbolic Interpretivism Approach*).

Dalam kaitannya dengan kepentingan analisis data penelitian, maka keberadaan, makna, dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai salah satu simbol budaya yang menjadi pusat orientasi budaya setempat itu sesungguhnya sangat dipengaruhi oleh tiga komponen utama yakni kebudayaan, manusia atau masyarakat, dan lingkungan fisik (alam). Dengan kata lain, keberadaan, makna, dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, dapat dipahami melalui hubungan timbal-balik antara manusia atau masyarakat dengan kebudayaan, di samping hubungan timbal balik antara manusia dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya, serta saling pengaruh antara kebudayaan dan lingkungan fisik.

Melalui pendekatan interpretivisme simbolik, keberadaan, makna, dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat dapat dipahami dalam perspektif etnoekologi dengan menggunakan konsep kebudayaan yang diajukan oleh Clifford Geertz. Dalam konteks inilah, sebagai bagian integral dari kebudayaan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* itu merupakan aspek kognitif budaya lokal yang berisikan sistem pengetahuan dan sistem makna yang dimiliki oleh masyarakat adat setempat tentang dunianya. Sebagai dasar orientasi budaya masyarakat adat setempat, *faot kanaf-oe kanaf* adalah *model of* (model dari) yang merepresentasikan pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang dunianya, tentang keberadaan dirinya di tengah-tengah kosmos, atau tentang bagaimana cara mengadanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di tengah-tengah kosmos. Di pihak yang lain, bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, *faot kanaf-oe kanaf* yang sama juga merupakan aspek evaluatif yang berisikan sistem nilai yang mereka jadikan sebagai acuan berperilaku, khususnya dalam berinteraksi dengan lingkungan fisik atau lingkungan alam yang ada di sekitarnya. Dalam hal ini, sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* itu tidak lain merupakan *model for* (model bagi) yang merepresentasikan sistem nilai dengan mana masyarakat adat setempat melakukan evaluasi terhadap berbagai kemungkinan tindakan sosial yang boleh dan yang tidak boleh dilakukan.

Dengan demikian, pelbagai tindakan sosial masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam keseharian hidupnya, terutama yang berkenaan dengan interaksi mereka dengan lingkungan alam, yang senantiasa berorientasi kepada *faot kanaf-oe kanaf* itu, sesungguhnya adalah tindakan simbolik yang mengekspresikan pengetahuan mereka

tentang etos lingkungan atau kearifan lokal yang mereka miliki dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di tempat mana mereka hidup.

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1 Penentuan Latar Penelitian

Penelitian disertasi ini dilakukan pada masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, khususnya di tengah-tengah kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara, Kabupaten Timor Tengah Utara.

Secara sosiologis, masyarakat Desa Biloe tidak saja merupakan bagian dari kesatuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, tetapi juga merupakan bagian yang tak terpisahkan dari keseluruhan *Atoni* Timor (Orang Timor), khususnya yang menyebut dirinya *Atoni Meto* atau *Atoni Pah Meto* (manusia atau orang dari tanah kering) yang berbahasa *Dawan*¹, dan mendiami hampir seluruh wilayah Pulau Timor bagian barat.²

¹ Ada dua bahasa daerah yang digunakan di Pulau Timor. Bahasa daerah yang pertama adalah 'Bahasa *Tetun*' yang dipakai oleh kelompok masyarakat yang tinggal di Pulau Timor bagian Timur (yang dulu ketika berintegrasi dengan Negara kesatuan Republik Indonesia pada tahun 1976 dikenal sebagai propinsi ke -27 dengan nama Propinsi Timor Timur, dan selanjutnya melalui hasil jajak pendapat pada tahun 1998 ketika Indonesia dipimpin Presiden B.J.Habibie, wilayah ini secara resmi melepaskan diri dari Indonesia dan menjadi *Negara Timor Leste* hingga saat ini. 'Bahasa *tetun*' juga merupakan bahasa yang digunakan oleh kelompok masyarakat yang tinggal di Kabupaten Belu, sebuah Kabupaten paling timur di Propinsi Nusa Tenggara Timur yang berbatasan langsung dengan *Negara Timor Leste* saat ini. Selain itu, 'Bahasa *Tetun*' juga merupakan bahasa yang digunakan oleh sebagian masyarakat adat bekas *kefektoran Harneno* pada masa penjajahan Bangsa Belanda, khususnya kelompok Suku Manlea (konon berasal dari Kabupaten Belu) yang tinggal di pantai utara Pulau Timor, tepatnya di Desa Ponu, Ibukota Kecamatan *Biboki Anleu* sekarang. Sedangkan bahasa daerah yang kedua adalah 'Bahasa *Dawan*' yang digunakan oleh hampir seluruh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang meliputi sebagian besar penduduk dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU), Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), dan sebagian besar masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tinggal dalam wilayah Kabupaten Kupang, Propinsi Nusa Tenggara Timur.

² Bila diperhatikan dari segi sebaran penutur dan luas wilayah, 'Bahasa *Dawan*' yang digunakan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat tersebut memiliki jumlah penutur terbanyak atau menduduki peringkat pertama di antara penutur bahasa daerah lainnya di Nusa Tenggara Timur. Jumlah penutur bahasa daerah yang menempati peringkat kedua di Nusa Tenggara Timur adalah kelompok masyarakat penutur Bahasa Manggarai di Flores Barat, kelompok masyarakat penutur Bahasa Lamaholot di Kabupaten Flores Timur dan Kabupaten Lembata menempati peringkat ketiga, kelompok masyarakat penutur Bahasa Kanbera di Kabupaten Sumba Timur menempati urutan keempat, dan

Sehubungan dengan keputusan penulis untuk memilih Desa Biloe sebagai desa sasaran penelitian, maka perlu kiranya penulis mengemukakan beberapa hal sebagai berikut. Pada mulanya penulis hanya tertarik untuk melakukan penelitian yang berkaitan dengan bagaimana respons masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Desa Biloe dan desa-desa lain di sekitarnya yang menolak kehadiran program Hutan Tanaman Industri (HTI) PT Fendi Hutani Lestari (FHL). Hal ini terkait dengan rencana awal penelitian mengenai “Perubahan Sosial Pada Masyarakat Adat *Atoni*”.

Namun setelah tiga bulan pertama penulis berada di lapangan penelitian, penulis akhirnya menyadari bahwa apapun respons yang diberikan oleh masyarakat adat setempat terhadap nilai-nilai luar yang masuk ke tengah-tengah kehidupannya, tentu saja tidak dapat dipisahkan dari keberadaan, makna dan peran dari nilai-nilai luhur lokal yang selalu saja dijadikan sebagai pedoman dalam kehidupan masyarakat setempat.

Hasil temuan awal di lapangan Penelitian menunjukkan bahwa penolakan masyarakat adat setempat terhadap kehadiran HTI di wilayahnya pada umumnya dilatari oleh desakralisasi *faot kanaf- oe kanaf* milik sejumlah suku, baik suku-suku yang ada di Desa Biloe maupun suku-suku lain yang ada di desa-desa sekitarnya, yakni Desa Hauteas, Makun, dan Naku.

Dengan mengacu pada sejumlah informasi awal yang penulis miliki, penulis kemudian berupaya untuk berdiskusi kembali dengan para informan yang pernah penulis wawancarai dan sejumlah informan baru yang penulis tentukan secara lebih selektif, terutama informan-informan baru yang berasal dari kalangan tetua adat.

kelompok masyarakat penutur Bahasa Sikka di Kabupaten Sikka menempati peringkat kelima (Sanga, 1989:1-5).

Diskusi berulang dimaksud bertujuan untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang apa sesungguhnya yang dimaksudkan dengan *faot kanaf- oe kanaf* itu serta bagaimana keberadaan, makna dan peranannya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di daerah Timor Barat pada umumnya, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe dan desa-desa lain di sekitarnya.

Setelah memperoleh banyak informasi tentang *faot kanaf – oe kanaf* yang ternyata juga berkaitan dengan cerita lisan mengenai sejarah migrasi dari sejumlah suku yang ada di Desa Biloe dan sekitarnya, penulis akhirnya memutuskan untuk memilih dan menetapkan Desa Biloe sebagai desa sasaran dan sekaligus menjadi desa basis untuk kepentingan penelitian disertasi ini.

Pemilihan dan penetapan Desa Biloe sebagai desa basis penelitian ini dimaksudkan agar penulis lebih pusing dalam mempelajari dan memahami berbagai fenomena sosial, khususnya yang berhubungan dengan arti penting dan peranan *faot kanaf – oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat setempat.

Meskipun penulis telah menetapkan Desa Biloe sebagai desa basis untuk tinggal dan menetap di desa Biloe, namun wilayah penelitian untuk kepentingan penulisan disertasi ini sebenarnya meliputi juga keseluruhan wilayah teritorial masyarakat adat *Atoni Pah meto Biboki* yang dikenal sebagai bekas wilayah administratif Kerajaan *Biboki*, atau *Keswaprajaan Biboki* pada masa lampau.

3.2 Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan sebuah penelitian kualitatif yang menggunakan metode etnografi. Penggunaan metode etnografi dimaksudkan untuk menggali, memahami, mengidentifikasi, dan mendeskripsikan kearifan lokal atau sistem

pengetahuan lokal (*indigenous knowledge system*) terutama yang berhubungan erat dengan arti penting *faot kanaf – oe kanaf* yang merepresentasikan pengetahuan lokal atau kearifan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Dalam konteks penggunaan metode etnografi, pengumpulan data di lapangan dilakukan dengan menggunakan teknik pengamatan biasa atau pengamatan sekilas dan pengamatan terlibat (*participant observation*) serta teknik wawancara, baik wawancara biasa maupun wawancara mendalam (*in-depth interview*).

3.3 Tahapan Pelaksanaan Penelitian Lapangan

Dengan mengacu pada langkah-langkah penelitian kualitatif yang menggunakan metode etnografi (Spradley, 1997:119), maka kegiatan penelitian lapangan ini dikelompokkan ke dalam lima tahap. Pada tahap pertama, penulis berusaha untuk memilih beberapa alternatif yang ada di lapangan dan selanjutnya menentukan masalah penelitian. Tahap kedua dimulai dengan kegiatan pengumpulan berbagai data kebudayaan. Ketika memasuki tahap ketiga, penulis mulai melakukan analisis data kebudayaan yang telah diperoleh di lapangan. Selanjutnya, kegiatan yang dilakukan pada tahap keempat adalah memformulasikan hipotesis etnografis yang disusun berdasarkan data awal yang diperoleh di lapangan penelitian; sedangkan kegiatan yang dilakukan pada tahap ke lima adalah menganalisis data dan menulis laporan etnografi.

Kelima tahap penelitian lapangan dengan menggunakan metode etnografi tersebut dilaksanakan bersamaan, tanpa harus terikat pada urutan penahapan mulai dari tahap pertama sampai dengan yang kelima.

Adapun konsekuensi dari pentahapan kegiatan penelitian kualitatif di lapangan seperti ini adalah bahwa masalah penelitian yang telah ditetapkan pada tahap awal penelitian masih tetap berpeluang untuk berubah sesuai dengan perkembangan alur dan data penelitian yang ditemui atau diperoleh di lapangan. Hal ini dilakukan oleh penulis dengan pertimbangan bahwa apabila data yang diperoleh di lapangan telah memungkinkan perumusan kembali masalah penelitian, maka pengumpulan data di lapangan sesuai dengan masalah penelitian yang ada sudah dapat dimulai.

Selanjutnya, sambil melakukan pengumpulan data di lapangan dan memproses penyusunan hipotesis kerja, penulis juga melakukan analisis bersamaan dengan proses awal penulisan laporan penelitian lapangan yang menggunakan metode etnografi ini.

3.4 Teknik Pengumpulan Data di Lapangan Penelitian

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik pengamatan atau observasi, baik pengamatan sekilas maupun pengamatan terlibat (*participant observation*). Di samping itu, pengumpulan data juga dilakukan melalui teknik wawancara, baik wawancara biasa maupun wawancara mendalam (*in-depth interview*).

3.4.1 Pengumpulan Data dengan Teknik Pengamatan

Pengumpulan data lapangan yang dilakukan dengan teknik pengamatan dalam penelitian ini dibagi dalam dua cara, yakni pengamatan sekilas dan pengamatan terlibat atau observasi partisipasi (*participant observation*). Yang dimaksudkan dengan pengumpulan data melalui pengamatan sekilas adalah upaya penulis untuk melakukan pengamatan terhadap tindakan-tindakan sosial masyarakat sasaran di Desa Biloe dan desa-desa lain di sekitarnya, terutama tindakan-tindakan sosial yang berkaitan dengan pempun masalah penelitian.

Data penelitian yang diperoleh penulis melalui teknik pengamatan sekilas dilakukan terhadap sejumlah kegiatan atau aktivitas masyarakat setempat, khususnya pertemuan-pertemuan yang berhubungan dengan perencanaan dan pelaksanaan sejumlah ritus di beberapa lokasi *faot kanaf – oe kanaf* milik beberapa suku, seperti halnya ritus makan padi baru yang dilaksanakan oleh Suku Bukifan di Desa Biloe.

Selain itu, pengambilan data penelitian di lapangan melalui teknik pengamatan sekilas tersebut juga dilakukan oleh penulis dalam berbagai kesempatan, selama penulis berada di tengah-tengah masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, baik masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, *Atoni Pah Meto Insana*, maupun kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Miomafo* yang ada di dalam wilayah administratif Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU).

Berbagai kegiatan pengumpulan data dengan menggunakan teknik pengamatan sekilas dimaksud terutama berkaitan dengan berbagai peristiwa sosial kemasyarakatan yang berhubungan dengan tradisi dan adat-istiadat masyarakat setempat. Pengambilan data dengan teknik pengamatan sekilas dimaksud sangat sering terjadi terutama ketika penulis bersama asisten peneliti³ melakukan kegiatan wawancara dengan para informan.

Sebagaimana telah diketahui, bahwa lokasi penelitian untuk penulisan disertasi ini memang dipusatkan di Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara. Namun dengan memperhatikan kondisi riil di lapangan yang menunjukkan bahwa pada dasarnya penduduk atau kelompok masyarakat yang tinggal di Desa Biloe maupun yang tinggal

³ Selama melakukan penelitian di lapangan, penulis didampingi oleh seorang asisten yakni Mathias Subani (39). Beliau adalah seorang PNS yang bekerja pada Kantor Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Timor Tengah Utara. Putra daerah *Atoni Pah Meto Biboki*, dari Desa T'Eba, Kecamatan

di beberapa desa lain di sekitar Desa Biloe tersebut (seperti halnya Desa Hauteas, Desa Makun, dan Desa Naku) merupakan satu kesatuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* (karena mereka memiliki latar belakang sejarah masa lalu yang relatif sama), maka penulis harus berjalan mengelilingi sejumlah besar desa yang ada dalam bekas wilayah Kerajaan *Biboki* atau bekas wilayah *Keswaprajaan Biboki* pada masa lalu yang pada saat ini meliputi wilayah Kecamatan *Biboki Utara*, Kecamatan *Biboki Selatan*, dan Kecamatan *Biboki Anleu* yang terletak di pantai utara Pulau Timor bagian barat.

Langkah ini dilakukan penulis sebagai salah satu strategi untuk mendapatkan data dalam jumlah yang lebih banyak, lebih bervariasi, dan lebih bersifat empirik-komparatif. Bahkan untuk memperoleh informasi yang lebih banyak dalam hubungannya dengan sejarah migrasi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada masa lampau yang konon menurut sejarahnya berasal dari arah matahari terbit atau dari arah timur (wilayah Negara Timor Leste sekarang), maka penulis juga melakukan pengamatan terhadap sejumlah tindakan sosial yang ditunjukkan oleh beberapa tokoh adat dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Miomafo*⁴, ketika penulis bertemu dengan mereka untuk kepentingan wawancara .

Untuk keperluan pelaksanaan wawancara, misalnya, biasanya penulis selalu mencari kesempatan untuk terlebih dahulu membuat janji dengan calon informan tentang waktu dan tempat serta hal-hal apa saja yang perlu disiapkan. Sesuai dengan

Biboki Selatan tersebut adalah jebolan Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologia katolik di Ledalerao-Maumere, Flores-NTT.

⁴ Untuk memperoleh data dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Miomafo*, penulis melakukan wawancara sebanyak 2 kali dengan informan Usif Gabriel Bifel (50) di Desa Bijaepasu, Kecamatan *Miomafo Barat*, Kabupaten Timor Tengah Utara. Usif Gabriel Bifel adalah seorang tokoh adat yang diberi kepercayaan oleh anggota sukunya untuk menjaga sonaf atau rumah adat '*Up Faon*' yang terletak di Desa Bijaepasu, sekitar 18 Km dari Kefamenanu, Ibu kota Kabupaten Timor Tengah Utara.

tradisi setempat, penulis selalu diminta untuk menyiapkan hewan kurban berupa ayam jantan warna merah dan putih serta minuman arak. Ayam jantan dan minuman arak dimaksud diperlukan untuk melakukan ritus adat sebelum berlangsungnya kegiatan pengambilan data melalui teknik wawancara. Ritus adat sebelum berlangsungnya wawancara itupun dimaksudkan untuk memohon restu dari para leluhur yang sudah meninggal dunia.

Beberapa hal yang biasanya dapat diamati secara sekilas menjelang berlangsungnya ritus adat antara lain: lokasi ritus yang biasanya berpusat di *sonaf* (rumah adat), ataupun di depan '*hauteas*' (tiang pemujaan yang diperlengkapi dengan sebuah batu ceper sebagai altar persembahan untuk arwah para leluhur). Beberapa unit tindakan sosial yang dapat diamati secara sekilas dan bahkan boleh diamati secara serius⁵ adalah *lolo muit*⁶ atau ritus penyembelian ayam jantan berwarna putih atau merah⁷ yang diikuti pula dengan pemeriksaan tanda-tanda khusus pada usus ayam yang disembeli tersebut. Demikianpun halnya dengan pengamatan terhadap pemerikasaan atau penyeleksian daun sirih dan usus ayam yang akan dipersembahkan kepada arwah para leluhur⁸. Teknik pengamatan sekilas juga penulis lakukan dalam

⁵ Umumnya para nara sumber atau para informan yang ditemui oleh penulis adalah orang-orang yang sudah mengenal penulis dan juga dikenal penulis dengan baik. Hal inilah yang memungkinkan penulis dapat bertanya dengan leluasa tentang prosedur ritus, kelengkapan ritus, maksud dari tahapan ritus, serta makna simbolis di balik perilaku ritus adat tertentu menurut kepercayaan masyarakat setempat.

⁶ *Lolo Mui* adalah pembantaian hewan kurban sambil mereciki lingkungan kultus persembahan dengan darah hewan kurban itu. Percikan darah hewan kurban dimaksud oleh masyarakat setempat dipahami sebagai simbol persatuan antara kelompok masyarakat adat *AtoniPah Meto* dengan para leluhurnya, di samping upaya mereka untuk menolak bala dan mendapatkan kekuatan dari arwah para leluhurnya.

⁷ Umumnya warna bulu ayam yang akan dipersembahkan selalu disesuaikan dengan intensi tertentu. Ayam jantan berwarna putih, misalnya, dipakai untuk ritus adat dengan intensi ucapan syukur. Sedangkan ayam jantan berwarna merah biasanya digunakan untuk ritus dengan intensi permohonan kepada arwah para leluhur agar dapat berhasil dalam sesuatu usaha yang besar, termasuk kemenangan dalam hal berperang.

⁸ Menurut kepercayaan setempat, daun sirih segar yang dipersembahkan kepada arwah para leluhur haruslah daun sirih yang memiliki alur pelepah daun yang bertemu atau bersambungan pada satu titik untuk menyatakan kelurusan atau keikhlasan hati dari orang yang melakukan ritus tersebut. Sedangkan

mengamati interaksi antara masyarakat lokal dengan aparat pemerintah daerah, khususnya para staf penyuluh lapangan dari Kantor Dinas Kehutanan dan Perkebunan Kabupaten Timor Tengah Utara, termasuk kegiatan-kegiatan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang berkenaan dengan praktik pengelolaan sumber daya alam.

Beberapa hal yang dapat diamati secara langsung ketika penulis bersama promotor mengikuti ritus adat di *sonaf* Suku Bukifan di Desa Biloe, misalnya, adalah prosedur atau urutan jalannya ritus adat dan pola interaksi sosial yang terjadi di tingkat adat. Tidak Cuma itu. Posisi duduk peserta saat makan dalam rangkaian ritus adat, perbedaan jenis peralatan atau perabot makan, prosedur atau urutan jalannya acara '*makan adat*' di bawah '*lopo tainlasi*', serta hal-hal lain yang mengatur jenis makanan atau jatah makanan yang boleh atau tidak boleh dibawa pulang oleh peserta ritus adat yang hadir pada saat makan dan lain-lain, semuanya itu ternyata sarat akan *local etic* yang sangat dalam nilai filosofisnya.

Melalui teknik pengambilan data dengan teknik pengamatan terlibat sebagaimana penulis laksanakan di Desa Biloe tersebut, penulis sebenarnya berupaya untuk masuk dalam kehidupan simbolik masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk dapat mengetahui secara pasti logika subjektif seperti apakah yang dibangun di antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya, khususnya yang ada di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* sebagai subyek penelitian.⁹

daun sirih yang masih segar sendiri mengandung makna bahwa kelembutan daun sirih yang masih segar akan berfungsi meluluhkan hati arwah leluhur agar mereka bersedia untuk melunakan hati para tokoh adat untuk diwawancarai. Sedangkan usus ayam yang lurus pada bagian tertentu mengisyaratkan restu para leluhur terhadap permohonan dan rencana kegiatan yang akan dilakukan agar bisa berjalan dengan baik tanpa halangan sekecil apapun.

⁹ Lihat Paul Rock (2001:26-27) tentang metode etnografi sebagai sebuah bentuk penelitian interaksionis yang sangat menggantungkan keberhasilannya pada teknik pengamatan terlibat.

Terkait hal ini, penulis telah berupaya untuk menempatkan diri sebatas di belakang layar atau tidak menonjolkan diri dalam situasi sosial tertentu. Penulis menganggap hal ini sangat penting dilakukan dengan maksud agar dengan posisi yang demikian, penulis tetap memiliki peluang untuk secara lebih leluasa mencermati situasi yang berkembang, sambil sesekali mengajukan pertanyaan-pertanyaan terkait untuk kepentingan analisis (lihat juga: Spradley, 1980:40).

Dengan demikian, menurut hemat penulis, adalah tidak tepat apabila seorang peneliti merekayasa suatu situasi untuk memperoleh data penelitian melalui pengamatan terlibat, tetapi sebaliknya secara tekun, santun, dan simpatik mencari informasi tentang jadwal kegiatan atau jadwal musim yang dimiliki oleh masyarakat sasaran penelitian.¹⁰ Untuk itu, penulis secara sadar senantiasa berupaya membangun hubungan yang harmonis dengan masyarakat adat setempat dengan berlandaskan pada sikap yang jujur dan bebas untuk saling memberi informasi secara terbuka (Lihat: Vredenburg, 180:72-73; Cf. Bogdan dan Taylor, 1993:81).

Penulis menggunakan teknik partisipasi observasi (*participant observation*) ini dengan maksud agar penulis dapat melihat, mendengar, dan bahkan ikut merasakan kehidupan sosial di tengah-tengah masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*. Di samping itu, penulis juga berupaya untuk menunjukkan sikap empati dengan batas-batas yang wajar menurut norma sosial setempat, sambil tetap menjaga jarak sosial sedemikian rupa untuk menghindari apa yang disebut "*going native*".

¹⁰ Hal ini penting untuk diperhatikan secara sungguh-sungguh karena di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat (dan mungkin saja masih juga berlaku pada sebagian besar masyarakat adat lainnya di Indonesia maupun di dunia), terdapat sejumlah ritus adat yang hanya boleh dilakukan pada saat yang tepat menurut tradisi atau kebiasaan adat-istiadat masyarakat setempat, terutama dalam konteks ruang dan waktu. Hal ini terkait dengan kepercayaan masyarakat setempat tentang kehadiran arwah leluhur yang masuk atau merasuki pelaku tertentu pada saat berlangsungnya ritus adat.

Selama berlangsungnya kegiatan penelitian di lapangan, penulis pernah beberapa kali mengambil data dengan menggunakan teknik pengamatan terlibat atau partisipasi observasi (*participant observation*), yakni sejumlah kegiatan ritus adat yang melibatkan baik masyarakat lokal dalam kelompok kecil maupun dalam kelompok besar yang mengikutkan hampir seluruh anggota suku bahkan gabungan dari beberapa suku.¹¹

Kegiatan penulis dalam konteks pengambilan data dengan menggunakan teknik partisipasi observasi yang melibatkan masyarakat lokal dalam jumlah kecil antara lain adalah keikutsertaan penulis dalam kegiatan perontokan padi di lokasi persawahan milik keluarga Casmir Sikone Bukifan (57) di Desa Biloe pada tanggal 14 Juni 2003. Kegiatan yang sama juga penulis lakukan di lokasi persawahan milik Servas Bukifan (35) di Desa Biloe pada Hari Senin, 16 Juni 2003. Dalam kesempatan yang lainnya, penulis juga ikut terlibat dalam kegiatan ritus adat dengan intensi syukur atas hasil panen yang dilaksanakan oleh keluarga besar Suku Amleni. Kegiatan ritus adat dimaksud berlangsung pada hari Sabtu, 18 April 2004 di Desa Sapaen, Kecamatan *Biboki* Utara.

Selain itu, penulis juga ikut serta dalam kegiatan 'Panen Madu' yang diprakarsai oleh *Tobe* Yohanes Amleni (47) di Desa Hauteas. Kegiatan 'Panen Madu' dimaksud berlangsung pada hari Kamis, 30 April 2004 dengan melibatkan sejumlah tokoh adat dari Desa Hauteas, Desa Sapaen, maupun dari Kelurahan Boronubaen. Kegiatan 'panen madu' tersebut diawali dengan pelaksanaan ritus adat di Bukit

¹¹ Kegiatan masal berupa ritus adat yang melibatkan para anggota masyarakat dari satu suku yang sama dan bahkan gabungan dari beberapa suku yang berbeda, biasanya tidak hanya diikuti oleh penduduk atau masyarakat dari satu desa yang sama. Seringkali kegiatan serupa justru mengikutkan penduduk

Penmanu yang letaknya persis berada di dalam kawasan Hutan Tanaman Industri yang dikelola oleh PT Fendi Hutani Lestrari, tidak seberapa jauh dari kampung lama atau kuan 'Semala', atau sekitar 6 (enam) kilometer di sebelah utara Desa Boronubaen, Kecamatan *Biboki Utara*.

Adapun kegiatan penulis dalam rangka pengumpulan data dengan menggunakan teknik pengamatan terlibat (*partisipant observation*) yang melibatkan massa dalam jumlah besar antara lain adalah kegiatan ritus adat 'pengucapan syukur atas panen' yang dilakukan oleh keluarga besar Suku Nainatu di Desa T'Eba, Kecamatan *Biboki Selatan*. Penulis juga terlibat dalam kegiatan ritus adat 'Makan Padi Baru' yang dilaksanakan oleh keluarga besar Suku Bukifan yang dipusatkan di lokasi *faat kanaf-oe kanaf* dan *Sonaf* Bukifan, Desa Biloe, Kecamatan *Biboki Utara*.

Kegiatan pengumpulan data dengan teknik pengamatan terlibat atau observasi partisipasi (*partisipant observation*) pertama dengan jumlah peserta kegiatan yang relatif besar adalah ritus adat 'syukur atas keberhasilan panen' yang dilaksanakan oleh keluarga besar Suku Nainatu pada hari Jumat, 24 April 2004 di lokasi *faat kanaf-oe kanaf* yang terletak di Puncak *Bukit Batu Lunion*¹² yang berjarak sekitar lima sampai enam kilometer sebelah timur Kelurahan Manufui, Ibu kota Kecamatan *Biboki Selatan*.

dari beberapa desa yang berdekatan karena faktor perbedaan lokasi pemukiman anggota suku yang sama akibat hubungan perkawinan maupun pertimbangan sosial-ekonomis lainnya.

¹² Mitos '*Bukit Batu Lunion*' mengisahkan bahwa '*bukit batu Lunion*' sesungguhnya adalah penjelmaan dari sebuah kapal laut. Kapal tersebut digunakan oleh para leluhur Suku Subani dan suku-suku kerabat terkait lainnya yang berlayar dari arah barat. Pada suatu ketika kapal itu kandas di tempat tersebut dan berubah bentuk menjadi sebuah bukit batu yang tingginya hampir mencapai 30 meter di atas tanah. Dari kisa perjalanan rombongan para leluhur Suku Subani dan suku-suku kerabat terkait lainnya tersebut, diketahui bahwa migrasi Suku Subani dan kelompok suku-suku terkait lainnya tersebut memiliki keterkaitan hubungan kekerabatan dengan sejumlah suku di wilayah *Miomafo*, khususnya beberapa suku yang bernaung di bawah '*Sonaf*' atau rumah adat '*Up Faon*' (Wawancara dengan Paulus Lalus (57), seorang tokoh adat di Desa T'Eba, Kecamatan *Biboki Selatan*). Beliau adalah seorang tokoh yang pernah menjabat sebagai Kapitan untuk sektor timur dari bekas wilayah Kerajaan *Biboki* pada masa lalu. Wawancara ini berlangsung pada saat istirahat sejenak setelah berlangsungnya ritus adat di lokasi

Semua kegiatan ritus adat tersebut senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku yang ada di daerah penelitian.

Selama mengikuti kegiatan ritus adat di Bukit Batu *Lunion* tersebut, penulis memperlengkapi diri atau melakukan perekaman data dengan menggunakan peralatan penelitian antara lain alat tulis, *tape recorder*, tustel, dan kamera video¹³.

Kegiatan pengumpulan data dengan menggunakan teknik pengamatan terlibat atau observasi partisipasi (*partisipant observation*) juga penulis lakukan pada saat mengikuti ritus adat '*makan padi baru*'¹⁴ yang dilaksanakan oleh keluarga besar Suku Bukifan di Desa Biloe. Kegiatan ritus adat tersebut tidak hanya diikuti oleh anggota keluarga besar Suku Bukifan yang tinggal di Desa Biloe, tetapi juga melibatkan anggota keluarga besar Suku Bukifan lainnya baik yang tinggal di Desa Boronubaen, Kecamatan *Biboki* Utara, maupun anggota keluarga besar Suku Bukifan yang tinggal di Desa Ponu, Ibu kota Kecamatan *Biboki* Anleu.

Keterlibatan atau keikutsertaan penulis dalam pelaksanaan ritus adat '*makan padi baru*' atau syukur atas panen yang sangat melelahkan itu membuahkan hasil

'*Oe Kanaf*' Suku Nainatu yang terletak di lereng puncak '*Bukit Batu Lunion*' yang menjadi lokasi '*Faot Kanaf*' Suku Nainatu di Kecamatan *Biboki* Selatan).

¹³ Khusus untuk dokumentasi visual, penulis tidak saja menggunakan kamera foto, tetapi juga rekaman kamera video. Hal ini dimaksudkan selain untuk dijadikan bahan dokumentasi penelitian, juga untuk membantu peneliti dalam mengingat-ingat kembali tindakan-tindakan sosial individu atau kelompok individu yang berlangsung pada suatu kegiatan sosial kemasyarakatan, di samping untuk kepentingan analisis. Rekaman video ini menjadi sangat penting artinya karena dengan memutar ulang hasil rekaman kegiatan tertentu, penulis dapat mengingat-ingat kembali hal-hal yang terlewatkan dan tidak sempat dicatat atau ditulis pada kesempatan pengambilan data dengan teknik pengamatan ataupun teknik wawancara.

¹⁴ Ritus adat '*makan padi baru*' yang dilaksanakan oleh seluruh komponen keluarga besar Suku Bukifan tersebut berlangsung selama dua setengah hari di Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara, tanggal 30 April s.d. 1 Juni April 2004. Diawali dengan acara kumpul-kumpul di '*lopo tainlasi*' sepanjang malam menjelang hari pelaksanaan ritus adat '*makan padi baru*', kemudian diikuti oleh kegiatan sehari penuh pendakian ke lokasi '*Faot Kanaf - Oe Kanaf*' Suku Bukifan di Beatan dan puncak bukit Kuan Nila. Rangkaian kegiatan ritus adat tersebut diakhiri pada keesokan harinya dengan '*acara makan padi baru*' di bawah '*lopo tainlasi*' yang terletak tepat di samping *Sonaf* Bukifan.

demikian banyaknya data yang dapat diperoleh secara langsung melalui teknik pengamatan terlibat tersebut.

Dalam perjalanan penulis dan rombongan yang melaksanakan ritus adat tersebut, misalnya, sesekali *usif* Casmir Sikone Bukifan (57), yang menjadi informan kunci dalam proses pemerolehan data pada waktu itu, berhenti sesaat di beberapa titik untuk berdiskusi dengan penulis sambil menunjukkan lokasi-lokasi kampung lama (bekas kampung) atau '*kuan*' yang pernah dihuni pada jaman dahulu oleh para leluhur Suku Bukifan maupun sejumlah suku lainnya yang menjadi '*amaf*'¹⁵ dari Suku Bukifan.

Sebenarnya keterlibatan penulis dalam kegiatan ritus '*makan padi baru*' yang dilaksanakan oleh seluruh komponen keluarga besar Suku Bukifan di Desa Biloe pada hari Jumat, 30 April 2004 tersebut, tidak hanya terbatas pada keikutsertaan penulis dalam rombongan peserta ritus adat yang bermula dari *Sonaf* Bukifan hingga perjalanan panjang seharian penuh menuju lokasi sakral yang dikeramatkan atau tempat suci '*Faot Kanaf – Oe Kanaf*' di Beatan dan Nila Hauteas tersebut.

Kebersamaan penulis dengan sejumlah besar anggota keluarga Suku Bukifan selama setahun penulis tinggal di Desa Biloe, ternyata telah membentuk rapor tersendiri antara penulis dengan masyarakat di Desa Biloe. Bahkan secara sosiologis, karena penulis telah dianggap sebagai bagian dari keluarga besar Suku Bukifan, maka penulis juga sudah ikut aktif dalam sejumlah pertemuan interen keluarga Bukifan

¹⁵ Dalam konteks struktur adat desa asli di Biloe dan desa-desa tradisional lainnya di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, secara harafiah, '*amaf*' adalah sebutan untuk para ketua suku. Namun demikian, secara sosiologis, khususnya dalam kaitannya dengan status dan peran masing-masing anggota komponen dalam sebuah struktur sosial, maka sesungguhnya '*amaf*' juga merupakan salah satu komponen dari struktur masyarakat tradisional yang memiliki peran fungsional sebagai perpanjangan tangan dari kelompok '*usif*' (bangsawan lokal), khususnya dalam kaitannya dengan tugas-tugas pelayanan kepada keluarga '*usif*' yang ada di '*kuan*' tertentu.

untuk membicarakan persiapan pelaksanaan ritus adat dimaksud. Selain itu, konsekuensi keterlibatan penulis sebagai bagian dari anggota keluarga besar Suku Bukifan juga diwujudkannyatakan melalui kontribusi finansial seadanya¹⁶ dari penulis demi ikut meringankan dan melancarkan kegiatan ritus adat tersebut.

Dengan keterlibatan penulis melalui ikutsertaan dalam ritus adat 'makan padi baru' Suku Bukifan tersebut, penulis berkesempatan untuk merekam banyak data yang berkaitan dengan struktur sosial asli masyarakat setempat, interaksi sosial antaranggota masyarakat yang juga bisa menjelaskan bagaimana mereka berkomunikasi dengan arwah leluhurnya yang telah meninggal dunia, di samping pendokumentasian fisik berkenaan dengan lokasi Hutan Tanaman Industri sebagai *case study* dalam penelitian disertasi ini, tanggapan dan komentar masyarakat lokal tentang penggerogotan oleh pihak luar atas hak-hak adatnya.

3.4.2 Pengumpulan Data dengan Teknik Wawancara

Secara operasional, penulis membagi kegiatan pengumpulan data penelitian di lapangan dengan menggunakan teknik wawancara ini ke dalam dua bentuk atau dua model, yakni wawancara biasa dan wawancara mendalam (*indepth interview*).

Yang dimaksudkan dengan pengumpulan data melalui teknik wawancara biasa adalah kegiatan pengumpulan data di lapangan melalui wawancara atau diskusi-diskusi sesaat dengan masyarakat sasaran atau subyek penelitian dalam kesempatan-kesempatan tertentu secara spontan. Dengan kata lain, kegiatan pengumpulan data dengan menggunakan teknik wawancara biasa tersebut sama sekali tidak direncanakan sebelumnya. Wawancara seperti ini biasanya diawali dan diselingi dengan materi

¹⁶ Kontribusi finansial dimaksud berupa uang tunai sekadarnya (tidak etis untuk disebutkan jumlahnya), dua ekor ayam jantan, siri-pinang, dan 'sopi' atau 'arak' (semacam minuman keras dari pohon lontar)..

pembicaraan lainnya yang dapat dikembangkan sendiri oleh penulis sesuai dengan keadaan sekitar atau situasi setempat.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan model atau bentuk wawancara mendalam (*in-depth interview*) adalah kegiatan pengambilan data di lapangan penelitian melalui suatu rangkaian perencanaan yang matang. Dalam hal ini, yang dimaksudkan penulis dengan perencanaan yang matang adalah upaya penulis secara terencana sejak awal untuk menentukan terlebih dahulu beberapa hal seperti halnya 'informan kunci', 'topik wawancara yang terpumpun pada masalah penelitian', 'pedoman wawancara',¹⁷ serta 'kesepakatan tentang waktu dan tempat' pelaksanaan kegiatan wawancara mendalam yang dilakukan bersama-sama antara penulis dengan calon informan. Pengambilan data melalui teknik wawancara mendalam ini dimaksudkan untuk mencapai pemahaman yang lebih mendalam dan lebih komprehensif terhadap data yang telah diperoleh dengan menggunakan teknik pengamatan (Lihat juga: Vredendregt, 1980:88 dan Muhajir, 1996:71).

Secara teknis, selama melakukan penelitian di lapangan, penulis telah berupaya maksimal untuk melakukan kegiatan pengumpulan data melalui teknik

¹⁷ Yang dimaksudkan dengan 'pedoman wawancara' dalam konteks pengumpulan data di lapangan yang menggunakan teknik wawancara mendalam adalah sebuah daftar yang berisikan beberapa pertanyaan pokok atau beberapa pertanyaan penuntun yang akan diajukan kepada informan. Beberapa pertanyaan penuntun dimaksud harus sesuai dengan topik dan pumpun masalah penelitian yang ingin digali dari informan atau nara sumber. Untuk itu, daftar pertanyaan penuntun yang disiapkan penulis hanya berkisar pada pertanyaan-pertanyaan pokok. Dalam hal ini, penulis berupaya untuk tetap memiliki kepekaan terhadap setting penelitian pada saat terjadinya pengumpulan data dengan menggunakan wawancara mendalam tersebut, karena dengan demikian penulis dimungkinkan untuk menggali sejumlah informasi lain yang terkait. Hal ini diperlukan agar penulis dapat memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif dari informan tentang topik permasalahan yang sedang didiskusikan. Dengan perkataan lain, 'kepekaan' penulis terhadap keterkaitan hubungan antara pertanyaan-pertanyaan pokok dengan sejumlah jawaban yang diberikan informan, sesungguhnya merupakan modal dasar bagi penulis atau pewawancara untuk mengajukan pertanyaan-pertanyaan turunan yang sifatnya lebih merangsang informan untuk mengemukakan apa saja yang dia ketahui tentang apa yang sedang didiskusikan. Dengan teknik atau cara seperti ini, diharapkan informan atau

wawancara mendalam dengan berpegang pada beberapa pertanyaan pokok atau pedoman wawancara yang telah penulis persiapkan sebelumnya (lihat juga Fontana dan Frey, 1994).

Selain itu, dalam operasionalisasinya di lapangan, penulis juga selalu berusaha untuk memperhatikan atau mencermati setiap jawaban yang diberikan oleh informan secara seksama. Hal tersebut dilakukan oleh penulis dengan dasar pertimbangan bahwa melalui langkah atau strategi seperti itu, penulis memiliki peluang untuk bisa mengajukan lagi sejumlah pertanyaan turunan atau pertanyaan yang bersifat pengembangan atas pertanyaan pokok dalam rangka merespons jawaban atau informasi yang disampaikan oleh informan atau nara sumber pada saat berlangsungnya wawancara mendalam (*in-depth interview*). Pertimbangan lain yang mendasari upaya penulis untuk selalu 'peka' pada topik dan jawaban-jawaban sementara yang diberikan oleh informan adalah agar melalui langkah strategis tersebut penulis juga dimampukan untuk mengadakan penelusuran dan pendalaman terhadap apa yang dialami dan dirasakan oleh informan berkaitan dengan masalah yang sedang diteliti.

Dalam praktik penelitian di lapangan yang menggunakan teknik wawancara, penulis memiliki beragam pengalaman, baik yang menyenangkan dan menyedihkan maupun yang membuat penulis merasa berhasil atau gagal. Betapa tidak, pengalaman penelitian penulis selama berada di lapangan menunjukkan bahwa berbagai kegiatan pengumpulan data yang menggunakan teknik wawancara, terutama model atau bentuk wawancara mendalam (*in-depth interview*) memiliki berbagai risiko, di samping sederet nostalgia panjang yang bernuansa suka maupun duka.

nara sumber dapat memberikan sejumlah jawaban, baik jawaban yang bersifat informatif maupun yang bersifat substansial terkait dengan pumpon masalah penelitian yang sedang didiskusikan.

Dalam konteks pengumpulan data dengan menggunakan teknik wawancara, terutama wawancara mendalam (*in-depth interview*), penulis menghadapi sejumlah masalah khusus yang berhubungan dengan langkah-langkah atau strategi-strategi yang harus disiasati agar penulis tidak saja memperoleh data dalam jumlah yang banyak, tetapi juga valid. *Pertama*, penulis menyadari bahwa penelitian ini merupakan sebuah penelitian kualitatif yang pada prinsipnya dilakukan untuk menggali, mendalami atau memahami, serta mendeskripsikan *world view* atau pandangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang dunianya atau pandangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang alam lingkungan tempatnya hidup.

Kedua, dari segi jumlah subyek atau sasaran penelitian dan luasnya wilayah penelitian, sesungguhnya penelitian ini tidak hanya terikat pada batas wilayah administratif pemerintahan formal yang ada pada saat ini, tetapi justru secara sosiologis, lebih terkait dengan keseluruhan luas wilayah teritorial masyarakat adat. Dikatakan demikian karena subyek penelitian ini adalah masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* sebagai sebuah kelompok masyarakat adat dengan latar kesejarahan yang sama karena semuanya pernah hidup dalam sebuah sistem pemerintahan '*Kerajaan Biboki*' atau '*Keswaprajaan Biboki*' pada jamam dahulu, dan pada saat ini, kelompok masyarakat adat tersebut tinggal menyebar dalam tiga wilayah kecamatan, yaitu Kecamatan *Biboki Selatan*, Kecamatan *Biboki Utara*, dan Kecamatan *Biboki Anleu*.

Ketiga, dengan adanya kenyataan persamaan latar kesejarahan dan keterkaitan hubungan antarkelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, maka penulis harus berupaya sedapat mampu untuk tidak mengabaikan kegiatan penelusuran data historis pada kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya di wilayah

Timor Barat, terutama data sosio-antropologis yang dapat diperoleh dari dua kelompok subetnis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya yang secara geografis tinggal berdekatan, yakni kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Insana* dan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Miomafo* yang ada di dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara.

Dengan mengacu pada ketiga hal yang merupakan kondisi riil di lapangan penelitian sebagaimana tersebut di atas, maka penulis memutuskan untuk tidak secara gegabah masuk ke desa dan dengan cepat bisa menentukan nara sumber mana saja yang dapat dijadikan sebagai informan kunci demi kepentingan pengumpulan data melalui teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*).

Sejak tiba di lokasi penelitian pada bulan Mei 2003, penulis memulai kegiatan awal dengan melaporkan diri pada Kepala Desa serta aparat desa lainnya, dan mulai berusaha untuk mensosialisasikan maksud kehadiran penulis di tengah-tengah masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe.

Sambil mengikuti sejumlah kegiatan sosial kemasyarakatan di desa, terutama kegiatan-kegiatan ekonomi penduduk pada saat panen dan perontokkan padi di sawah, penulis juga mulai berusaha untuk memahami *setting* penelitian baik secara geografis, topografis, maupun secara sosial budaya. Melalui informasi dari sejumlah tokoh adat yang ada di Desa Biloe, penulis mendapat gambaran tentang hubungan kekerabatan antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe, dengan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di desa-desa lain di sekitarnya. Penulis memperoleh pula sejumlah informasi tentang keberadaan dan peran dari sejumlah tokoh adat yang ada di masing-masing desa tersebut.

Berdasarkan informasi awal tersebut, secara berkala penulis juga mulai berpindah-pindah dari satu desa ke desa lainnya untuk melihat langsung keadaan kehidupan masyarakatnya sambil mengaitkannya dengan informasi awal yang telah penulis miliki. Setelah bermalam dua atau tiga hari di desa-desa tertentu, penulis selalu kembali ke Desa Biloe. Semuanya ini penulis lakukan dalam rangka saling mengenal secara pribadi dan sekaligus membina rapor yang baik antara penulis dengan para tokoh adat yang ada di sejumlah desa baik di Kecamatan *Biboki Utara*, Kecamatan *Biboki Selatan*, maupun di Kecamatan *Biboki Anleu*. Selama berlangsungnya proses tersebut, penulis berusaha sedapat mungkin untuk tidak pernah membuat janji pada salah satu di antara para tokoh adat tersebut untuk bakal dijadikan sebagai nara sumber kunci (*key informan*) di desanya.

Singkatnya, proses sosialisasi untuk mengenali dan memahami masalah penelitian serta *setting* penelitian di lapangan secara lebih baik tersebut tidak hanya berjalan selama tiga bula pertama, tetapi terus saja berlangsung, bahkan hingga memasuki awal bulan kelima,¹⁸ tepatnya pada Bulan September 2003.

¹⁸ Setidaknya terdapat dua hal utama yang menjadi kendala, mengapa penulis tidak secepatnya bisa menentukan beberapa informan kunci untuk diwawancarai. *Pertama*, peran sosial yang diemban oleh para tokoh adat yang ada di wilayah penelitian, membuat penulis seringkali harus gigit jari karena gagal bertemu dengan para tokoh adat tersebut, walaupun beberapa hari sebelumnya penulis sudah sempat bertemu dan membuat janji bersama dengan tokoh adat yang itu. Peran sosial seseorang tokoh adat di wilayah penelitian memungkinkan yang itu untuk sesewaktu harus ikut terlibat dan bahkan kadang-kadang bisa menjadi pemimpin ritus adat yang dilaksanakan baik dalam desanya sendiri maupun di desa lainnya yang masih memiliki hubungan kekerabatan baik secara genealogis maupun karena kontrak-kontrak sosial lainnya. Akibatnya, rencana pertemuan antara penulis dengan sejumlah calon informan seringkali batal atau tertunda karena kendala-kendala teknis-sosiologis seperti itu. *Kedua*, pengalaman penulis selama tiga hingga empat bulan pertama berada di lapangan penelitian menunjukkan bahwa terdapat kecenderungan beberapa informan dalam satu desa memberikan informasi yang secara substansial berbeda antara satu dengan yang lainnya. Apalagi informasi yang diberikan tersebut berkenaan dengan sejarah masa lalu suku atau keluarga besar tertentu yang terkait langsung dengan akses mereka terhadap sumber daya alam yang ada di dalam wilayah desanya. Itulah sebabnya mengapa penulis harus ekstra hati-hati untuk menentukan siapa calon informan kunci yang paling berkompeten dan apa topik masalah apa yang paling tepat digali dari calon informan kunci yang itu karena beliau memiliki pemahaman yang sangat komprehensif tentang masalah yang didiskusikan.

Untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang kebudayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, khususnya pandangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* tentang alam lingkungan tempatnya hidup, penulis telah berusaha menggabungkan penggunaan pendekatan 'emik' dan pendekatan 'etik'. Bahkan untuk hal ini, penulis lakukan pada sejumlah informan yang berasal dari lintas subetnis yang ada di lapangan penelitian.¹⁹

Setelah memiliki pemahaman yang baik tentang keberadaan dan peran dari sejumlah tokoh kunci yang ada di lapangan penelitian, penulis sampai pada tahap penentuan informan-informan kunci (*key informan*). Kemudian, penulis menindaklanjutinya dengan melakukan pendekatan-pendekatan yang bersifat kekeluargaan dalam rangka meminta kesediaan pribadi dari masing-masing nara sumber kunci (*key informan*). Pada saat melakukan pendekatan yang bersifat kekeluargaan dengan sejumlah nara sumber tersebut, penulis juga membuat beberapa kesepakatan mengenai topik atau materi wawancara, serta tempat dan waktu pelaksanaan wawancara mendalam.

Pada umumnya kegiatan pengumpulan data melalui teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang dilakukan penulis selama berada di lapangan

¹⁹ Pendekatan 'emik' yang digunakan penulis adalah dengan melakukan wawancara mendalam (*in-depth interview*) terhadap sejumlah informan kunci dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Biboki* yang ada di beberapa desa, baik yang ada di Kecamatan *Biboki Utara*, Kecamatan *Biboki Selatan*, maupun yang ada di Kecamatan *Biboki Anleu*. Bahkan penulis juga melakukan wawancara mendalam dengan beberapa tokoh adat sebagai informan lintas subetnis yang mewakili Subetnis *Atoni Pah Meto Insana* dan Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo*. Sedangkan khusus untuk pendekatan 'etik', penulis melakukan wawancara mendalam dengan beberapa tokoh masyarakat dari Pulau Flores yang sudah hidup bersama dan di tengah-tengah kelompok masyarakat adat Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, Subetnis *Atoni Pah Meto Insana*, dan Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo* selama lebih kurang 50 hingga 60-an tahun.

penelitian berjalan dengan baik. Biasanya setiap kegiatan wawancara mendalam (*indepth interview*) selalu diawali dengan ritus adat di *Sonaf* (rumah adat) *informan*.²⁰

Berbeda dengan proses wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang dilakukan dengan para tokoh adat di desa yang pada umumnya berjalan dengan sangat lancar dan sarat dengan suasana kekeluargaan, pengumpulan data melalui teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*) yang dilakukan terhadap sejumlah informan dengan latar belakang pendidikan yang relatif tinggi, berprofesi sebagai Pegawai Negeri Sipil ataupun pegawai swasta baik yang masih aktif maupun yang sudah memasuki masa pensiun dan umumnya tinggal di kota, justru seringkali membuat penulis harus rela menelan pil pahit dan bahkan tidak jarang sampai membuat penulis gagal melaksanakan kegiatan wawancara.²¹

Untuk menemukan jawaban dari sejumlah pertanyaan penelitian disertai ini, melalui pertimbangan yang matang penulis melakukan seleksi yang cukup ketat untuk menentukan sejumlah nara sumber atau informan kunci (*key informan*). Para nara

²⁰ Untuk satu kali kegiatan wawancara mendalam (*in-depth interview*), biasanya penulis selalu diberitahu untuk menyiapkan satu ekor (atau dua ekor) ayam jantan yang berwarna putih, daun sirih yang masih segar, buah sirih yang masih segar, buah pinang yang masih segar, sebotol 'sopi' atau 'arak' (minuman keras lokal yang terbuat dari Pohon Lontar, dan sejumlah uang tunai (biasanya berkisar Rp 25.000 – Rp 100.000) untuk dipersembahkan kepada arwah para leluhur.

²¹ Kegagalan penulis pada saat melakukan kegiatan wawancara mendalam dengan sejumlah tokoh masyarakat dari subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, *Subetnis Atoni Pah Meto Insana*, dan *Subetnis Atoni Pah Meto Miomafo* yang berpendidikan relatif tinggi, yang tinggal di kota dan bekerja sebagai PNS atau Swasta, baik yang masih aktif bekerja maupun yang sudah memasuki masa pensiun umumnya lebih disebabkan karena faktor kesibukan masing-masing calon informan dan informan yang juga sudah sempat diwawancarai. Namun demikian, tidak jarang juga kegiatan wawancara mendalam berubah menjadi 'sekadar ngobrol' karena setting kegiatan wawancara yang tidak mendukung. Sebagai contoh pengalaman nyata, ketika penulis 'berburu' data pada seorang tokoh dari salah satu subetnis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang kebetulan berdomisili di Kupang, Ibukota provinsi Nusa Tenggara Timur, tepatnya pada Hari Sabtu, 11 Maret 2004 yang lalu sekitar pukul 18.30 WITA, penulis justru tidak bisa berkonsentrasi dalam kegiatan wawancara tersebut karena istri informan 'rewel' sambil mematikan sebagian lampu teras rumah, seolah-olah ingin mengusir secara halus agar penulis secepatnya angkat kaki dari rumah informan. Menyakitkan memang, tetapi semuanya itu harus diterima dan dipahami sebagai bagian tak terhindarkan dari romantikan penelitian lapangan.

sumber atau informan kunci tersebut penulis tentukan berdasarkan pemahaman mereka masing-masing tentang data dan masalah penelitian tertentu yang penulis dalam.

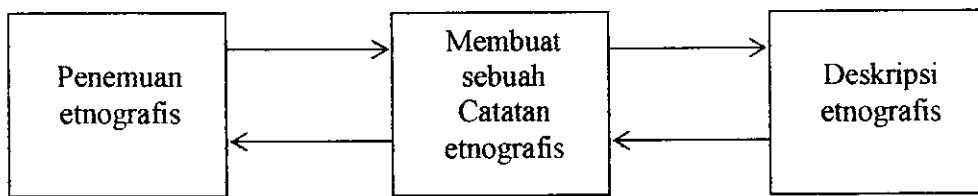
Adapun sejumlah nara sumber yang penulis pilih adalah mereka yang memahami secara komprehensif sejarah, sistem kekerabatan, dan struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*.

3.5 Pembuatan Catatan Etnografis

Upaya pembuatan catatan etnografis dipandang sebagai suatu kegiatan yang sangat penting dalam metode etnografi, karena sangat diharapkan agar data yang diperoleh baik melalui hasil pengamatan maupun dan wawancara dapat dimuat dalam catatan lapangan. Selama mengumpulkan data penelitian di lapangan, penulis juga membuat catatan etnografis tersebut dengan tujuan tujuan agar hasil pengamatan dan hasil wawancara yang dilakukan penulis dapat direkam dan tersimpan dengan baik dalam suatu catatan lapangan.

Adapun catatan etnografis yang dibuat penulis selama berada di lapangan penelitian meliputi antara lain catatan pengamatan, catatan wawancara, catatan harian, maupun dokumen dan rekaman. Walaupun catatan etnografis yang telah dibuat penulis selama berada di lapangan penelitian kurang lengkap dan kurang detail, namun setidaknya upaya penulis tersebut cukup membantu penulis, karena penulis percaya bahwa pembuatan catatan etnografis merupakan jembatan penghubung antara “temuan” dengan “deskripsi” yang dapat membantu memudahkan seorang etnografer untuk dapat menuliskan deskripsi akhir dengan baik.

Deskripsi catatan lapangan awal akan memunculkan monograf etnografis akhir. Bahkan ada arus balik ketika sedang menuliskan etnografi. Proses tersebut dapat dilihat dalam diagram berikut.



Hubungan timbal balik ini menegaskan kenyataan bahwa masing-masing langkah dalam studi etnografi melibatkan terjemahan. Peneliti harus mengetahui bagaimana berbicara dengan informan untuk menemukan pandangan dunianya (penemuan) dan menuliskan etnografi akhir (deskripsi). Dalam pelaksanaan proses ini, salah satu hal yang senantiasa diperhatikan oleh penulis adalah mencermati secara seksama dan memaknai setiap data yang disampaikan oleh informan (Spradley, 1997:89).

Selama melakukan penelitian di lapangan, penulis juga secara teratur membuat jadwal penelitian lapangan yang berisikan rincian nama informan beserta topik wawancara masing-masing informan yang dilengkapi pula dengan waktu dan tempat wawancara. Walaupun sering kali penulis lalai, namun biasanya pada setiap akhir minggu penulis menyempatkan diri untuk membuat semacam evaluasi untuk mengetahui keberhasilan ataupun kegagalan penulis.²² Penulis juga berusaha untuk mentranskrip hasil rekaman wawancara untuk secepatnya mengetahui dan mencermati

²² Pengalaman penulis selama melakukan kegiatan penelitian di lapangan untuk kepentingan penyusunan atau penulisan disertasi ini menunjukkan bahwa hampir semua jadwal wawancara dan jadwal kegiatan pengumpulan data lainnya selalu saja mengalami perubahan karena berbagai kendala teknis, terutama berkaitan dengan kesibukan pribadi dan keluarga para calon informan yang akan diwawancarai untuk kali pertama, maupun para informan yang pernah diwawancarai dan sudah bersedia untuk diwawancarai kembali beberapa saat sesudahnya. Bahkan, tidak jarang kendala penundaan kegiatan pengumpulan data di lapangan juga terjadi karena penulis mengalami gangguan kesehatan akibat kelelahan fisik maupun karena adanya gangguan cuaca di lapangan yang kurang bersahabat.

hal-hal yang belum sempat atau tidak sempat terekam pada saat pengambilan data melalui teknik pengamatan maupun teknik wawancara yang sudah dilaksanakan pada kesempatan-kesempatan lain sebelumnya.

3.6 Analisis Data Etnografis

Proses analisis data yang diperoleh dari lapangan pada prinsipnya dilakukan bersamaan dengan pengumpulan data. Data dan informasi kualitatif yang dihimpun penulis melalui pengamatan dan wawancara dengan para informan di lapangan tersebut selanjutnya diolah oleh penulis dengan menggunakan analisis etnografis. Proses atau kegiatan analisis etnografis ini dilakukan dengan tujuan untuk mengungkap sistem makna budaya yang ada, dimiliki, dan digunakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di daerah penelitian.

Dalam hubungannya dengan kegiatan analisis etnografis ini, penulis mengacu pada empat langkah analisis etnografis (Spradley, 1980:91-121; 1997:120), yakni analisis domain, analisis taxonomi, analisis komponen, dan analisis tema. Dalam tahap analisis domain, penulis berupaya untuk mencari simbol-simbol budaya yang termasuk dalam kategori yang lebih besar atas dasar beberapa kemiripan, utamanya simbol-simbol budaya yang berkaitan dengan keberadaan dan fungsi *faat kanaf-oe kanaf* bagi masyarakat adat setempat.

Pada tahap analisis taxonomi, penulis berusaha untuk mencari dan menemukan struktur internal domain dalam rangka melakukan identifikasi terhadap susunan-susunan yang bertentangan. Sementara itu, pada tahap analisis komponen, penulis mencari atribut-atribut yang menandai berbagai perbedaan di antara simbol-simbol

Karena itu, penulis juga harus selalu merevisi jadwal kegiatan penelitian sesuai kondisi riil yang ada di lapangan.

yang ada dalam sebuah domain. Sedangkan pada tahap analisis tema, penulis mencari hubungan di antara domain untuk mendapatkan gambaran yang mengenai hubungan antara bagaimana domain-domain tersebut dengan budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, khususnya dalam konteks pengelolaan sumber daya alam.

Sebagaimana telah dikemukakan pada bagian terdahulu, proses analisis data dapat dilakukan pada setiap tahapan penelitian yang dilaksanakan oleh penulis di lapangan penelitian. Dengan mengacu pada proses analisis etnografis sebagaimana dikemukakan oleh Sradley (1997:120), maka penulis sendiri memang telah mulai melaksanakan proses analisis domain dan analisis taksonomi ketika penulis melakukan kegiatan pengumpulan data penelitian di lapangan dengan teknik pengamatan maupun wawancara biasa pada awal penelitian. Selanjutnya penulis melakukan analisis komponen pada tahap kegiatan pengumpulan data di lapangan dengan menggunakan teknik wawancara mendalam (*in-depth interview*). Sedangkan analisis tema dilakukan oleh penulis ketika penulis melakukan penyusunan konsep dan proposisi, serta pada saat penulis melakukan disertasi ini.

BAB IV

GAMBARAN UMUM KEBERADAAN MASYARAKAT ADAT *ATONI PAH METO* DI TIMOR BARAT

4.1 Persebaran Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat

Timor Barat adalah bagian dari Pulau Timor, sebuah pulau terbesar yang ada dalam wilayah Propinsi Nusa Tenggara Timur. Secara geografis, istilah atau sebutan Timor Barat menunjuk pada bagian Pulau Timor bagian barat atau yang dalam beberapa waktu lampau juga dikenal dengan nama Timor Indonesia, untuk membedakannya dengan Timor Portugis pada waktu lampau atau Negara Timor Leste saat ini.¹

Dari segi administrasi pemerintahan, saat ini Timor Barat atau wilayah Timor bagian barat merupakan wilayah Propinsi Nusa Tenggara Timur yang terdiri atas 5 kabupaten/kota. Kelima kabupaten/kota dimaksud adalah Kabupaten Belu (yang berbatasan langsung dengan bekas Propinsi Timor Timur atau propinsi ke 27 di Indonesia dan telah menjadi Negara Timor Leste saat ini), Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU), Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), Kabupaten Kupang, dan wilayah Pemerintah Kota Kupang.

Data tentang asal-usul dan keberadaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat sebagai bagian yang tak terpisahkan dari penduduk asli Pulau Timor pada umumnya, dapat diperoleh melalui hasil penelitian para arkheolog atau pakar

¹ Timor Portugis adalah wilayah Pulau Timor bagian timur yang pada masa lampau pernah dijajah oleh Bangsa Portugis selama ratusan tahun lamanya, kemudian pada tahun 1976 berintegrasi dengan NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) dan menjadi propinsi ke 27 yang dikenal dengan nama Propinsi Timor Timur. Pada tahun 1998, ketika Indonesia dipimpin oleh Presiden B.J.Habibie, diadakan jajak pendapat melalui suatu proses referendum di mana penduduk di daerah ini memilih untuk merdeka dan membentuk sebuah negara sendiri yang saat ini dikenal dengan nama Negara Timor Leste.

lain dalam bidang terkait dan folklor² atau cerita rakyat setempat. Berdasarkan data arkeologis misalnya, dengan mengutip pendapat dua pakar arkeologi berkebangsaan Swiss yakni Buchler dan Glover, yang pernah melakukan penelitian terhadap benda-benda mikrolit dan tulang belulang binatang buruan yang ada di gua-gua Pulau Timor, terutama gua-gua yang ada di Timor Timur atau Negara Timor Leste saat ini dan gua-gua yang ada di daerah Niki-Niki³, Bellwood (1985:190), menyatakan bahwa kehidupan manusia di Pulau Timor diperkirakan sudah ada sejak 13.500 tahun yang lalu. Kelompok manusia ini hidup di jaman *neolitik*. Mereka hidup secara nomaden dan menghuni gua-gua. Dikatakan pula bahwa mereka mengusahakan makanannya dari kegiatan berburu dan mengumpulkan hasil hutan berupa umbi-umbian dan buah-buahan yang ada di hutan, dan bahwa mereka juga belum mengenal api.⁴

² Menurut Danandjaja (2002:2), Folklor adalah sebagian kebudayaan suatu kolektif, yang tersebar dan diwariskan turun-temurun, di antara kolektif macam apa saja, secara tradisional dalam versi yang berbeda, baik dalam bentuk lisan maupun contoh yang disertai dengan gerak isyarat atau alat pembantu pengingat (*mnemonic device*). Dalam konteks sejarah tentang asal-usul Orang Timor, terdapat sejumlah besar mite yang tersebar luas pada hampir semua kelompok etnik yang ada dengan versi yang berbeda-beda antara satu dengan yang lainnya, baik penduduk Negara Timor Leste dan penduduk asli Kabupaten Belu yang berbahasa Tetun, maupun kelompok penduduk asli yang berdiam di wilayah Timor Barat yang berbahasa Dawan. Menurut Kamus Istilah Sastra, Mite adalah cerita asal usul dan cerita dewa-dewa yang diyakini kebenarannya oleh pemiliknya. Sedangkan Mitos adalah Mite yang sengaja dikembangkan demi pengesahan dan penguatan ideologi, kekuasaan dan kewibawaan (Zaidan Dkk., 1994:131).

³ Niki-Niki adalah nama sebuah kota kecil yang sejak dahulu dikenal sebagai salah satu pusat perdagangan di pedalaman Pulau Timor. Secara administratif, Niki-Niki merupakan Ibu Kota Kecamatan Amanuban Tengah yang berjarak 27 km dari SoE, ibu kota Kabupaten Timor Tengah Selatan, atau 137 km sebelah timur Kota Kupang, ibu kota Provinsi Nusa Tenggara Timur.

⁴ Tampaknya ada kecocokan antara kondisi kehidupan perdana di Pulau Timor sesuai hasil penelitian para arkeolog Swiss sebagaimana dilaporkan kembali oleh Peter Bellwood tersebut dengan konsep *tah maet-tiun maet* (makan mentah – minum mentah) yang dapat ditemukan dalam folklor atau tradisi tutur lisan masyarakat setempat, khususnya masyarakat Timor Barat. *Tah maet-tiun maet* adalah sebuah konsep yang menjelaskan tentang keadaan pada zaman dahulu di mana masyarakat setempat mengonsumsi umbi-umbian dari hutan, buah-buahan dari hutan, serta daging binatang hasil buruan dari hutan tanpa dimasak (direbus) atau dibakar terlebih dahulu, karena pada saat itu masyarakat setempat belum mengenal api. Sebagai contoh: “*Affi...nifu feka bel-pahe feka haek, hit tah maet-tiun maet, on nane, aija feka mu’i. Te, affi... dsr*”. Yang berarti: “*Dahulu kala, dunia belum stabil-bumi masih labil, kita makan mentah-minum mentah, karena api*

Menurut Bellwood (1985:237), kebudayaan manusia yang hidup pada jaman neolitik diperkirakan berakhir sekitar 5.500 hingga 4.500 tahun yang lalu di belahan bumi yang lain, tetapi khusus di Pulau Timor, kehidupan manusia dengan kebudayaannya yang berciri neolitik dimaksud mungkin saja baru berakhir sekitar 1.000 tahun yang lalu, sejalan dengan mulai dikenalnya sistem bercocok tanam oleh para penduduk asli tersebut, selain kemajuan pola peradaban lainnya seperti mulai mengenal pola hidup menetap atau sedenter dan juga mulai memelihara ternak seperti babi, ayam, dan anjing, serta mulai mengenal api untuk keperluan memasak makanan, di samping kebiasaan-kebiasaan lainnya seperti penguburkan orang mati, pembuatan *tatoo*, pembuatan bahan pakaian dari serat-serat, dan sebagainya.

Walaupun tidak persis sama jumlah, jenis, dan apalagi kebenaran data atau informasi tentang keberadaan dan asal usul penduduk asli Pulau Timor dimaksud, namun hasil temuan para arkeolog Swiss, Buchler dan Glover sebagaimana dilaporkan Bellwood (1985:190) tentang kehidupan penduduk perdana Pulau Timor yang masih nomaden, makanannya adalah umbi-umbian, buah-buahan hutan, dan binatang buruan dari hutan, serta belum mengenal api itu setidaknya memiliki sedikit kemiripan dengan data folklor tentang konsep *Tah Maet-Tiun Maet* yang berarti 'makan mentah – minum mentah'⁵. Adapun isi

belum ada. Dahulu kala... dst". (Penggalan wawancara tentang konsep *tah maet-tiun maet* dengan Usif Gabriel Bifel, 50 tahun, penjaga *sonaf*/rumah adat Uf Faon. Wawancara dilaksanakan pada hari Sabtu, 7 Maret 2004 pukul 19.20 WITA di rumah informan di Desa Bijaepasu, Kecamatan *Miomafo* Barat, Kabupaten Timor Tengah Utara).

⁵ Wawancara dengan Usi Gabriel Bifel (50 tahun), penjaga *Sonaf Uf Faon* (rumah adat delapan tiang) di rumahnya, Desa Bijaepasu, Kecamatan *Miomafo* Barat, pada hari Sabtu tanggal 7 Maret 2004, pukul 19.20 WITA.

Takanab atau syair cerita rakyat yang berkisah tentang konsep *tah maet-tiun maet* dimaksud adalah sebagai berikut:

Affi ...
Nifu feka bel-pahe feka haek
Hit tah maet-tiun maet
On nane, aija feka mu 'i
Te, affi ...
Atoni Mese nbi Muitsa Bobnain
In nait nan fatu le 'e mese nok nu 'u
Haek neu Hau makono-faot makono
Oke on nan ...
In le 'e ai, neik nahoit ainaijuf' nok aimata,
He le nait sin naham m 'tassa ninum m 'tassa
In non pah non nifu Timor
Nako mansa saena tea(re) mansa moufna
Nakat kolan Ha-He naet nsiom
Ainaijuf nok aimataf Usi Neno
Tek Tahanam m 'tassa-tinum m 'tassa
Hit Nipu mahit tolen
Es Sonaf Uf Faon, Es la... Amanuban, Amnatun, Ambemu, Amfoan, Bes Uf-
Jae Uf- Po Uf- Tafe Uf.

Artinya:

Dahulu kala ... Dunia belum stabil bumi masih labil
 Kita makan mentah-minum mentah
 Karena api belum ada.
 Dahulu kala,
 Cuma ada seorang di Mutis Bobnain
 Dia mengambil sebuah batu dengan serbuk enau
 Berdiri di hadapan pohon berjenggot-batu berjenggot
 Dengan itu,
 Dia menggosok batu api, keluarlah bunga api
 Menyambar serbuk enau maka terjadilah api
 Dengan demikian,
 Mereka makan makanan yang telah dimasak
 Dan minum air yang sudah dimasak
 Dia menjelajah Pulau Timor
 Dari matahari terbit samapai matahari terbenam
 Dari empat penjuru bumi, empat kolam, empat samudra
 Supaya semua penghuni jagat tahu dan terima
 Api titisan dewa dan api dari Tuhan
 Untuk memulai memasak makanan secara matang
 Kita sudah menetap dan kita sudah berdiam dengan tenang

Di istana Uf Faon (delapan tiang)
Yang disebut Amanuban, Amnatun, Ambenu, Amfoan, Bes Uf – Jae Uf –
Po Uf – Tafe Uf.

Bellwood (1985:227) juga menyatakan bahwa penduduk asli Pulau Timor merupakan sisa dari Ras *Austro-Melanesia* yang pada suatu ketika didesak oleh Ras *Austronesia* ke arah bagian selatan dari Thailand. Periode perpindahan ini merupakan dasar perubahan biologis, linguistik, dan kultural yang cukup berarti di seluruh kepulauan Indonesia. Praktik-praktik kultural yang menyebar di wilayah Kepulauan Indonesia bagian timur seperti *headhunting* (pengayauan atau pemenggalan kepala), pembuatan *tatoo*, dan pembuatan pakaian dari kulit kayu itu, ternyata sejalan pula dengan kepercayaan-kepercayaan animistik yang dapat dijadikan sebagai bukti adanya pengaruh kebudayaan Austronesia di wilayah Indonesia bagian timur pada umumnya, khususnya pengaruh kebudayaan Austronesia di Pulau Timor.

Hal lain yang terkait dengan periode perpindahan yang oleh Bellwood (1985) dikatakan sebagai dasar perubahan biologis, linguistik, dan kultural yang cukup berarti di seluruh Kepulauan Indonesia adalah keberadaan kelompok etnis di Timor Barat, khususnya kelompok masyarakat *Atoni Pah Meto*. Kelompok masyarakat yang asal-usulnya disebut-sebut sebagai penduduk migran pada jaman prasejarah itu, cenderung menampilkan ciri khas Melanesia seperti postur tubuh yang pendek, kulit berwarna gelap dan berambut keriting (meskipun tampak ini lebih nyata di bagian barat daripada di bagian timur).⁶

⁶ Tentang asal-usul penduduk asli Pulau Timor ini, terdapat berbagai versi cerita. Di antara masyarakat *Atoni Pah Meto* sendiri, khususnya dari ketiga subetnis (*Biboki*, *Insana*, *Miomafo*) yang ada di Kabupaten Timor Tengah Utara saja, masing-masing subetnis memiliki versi cerita yang saling berbeda. Orang *Biboki* misalnya, mengatakan bahwa asal usul nenek moyang mereka

Dalam kaitannya dengan ciri fisik penduduk asli di pulau Timor ini, Nordholt (1971:22) menyatakan bahwa *Atoni* di wilayah *Insana* dan *Biboki* menunjukkan ciri khas Melayu yang lebih dekat dengan tetangganya di wilayah yang berbahasa *Tetun*⁷. Dengan mengacu pada sejumlah hasil penelitian yang pernah dilakukan oleh sejumlah ahli sebelumnya (seperti halnya Adolf Bastian, 1885; Bijlmer, 1929; W. Keers, 1948; Vrokloge, 1953; dan Middelkoop, 1950-an) dan dengan memperhatikan proses migrasi serta kontak yang terjadi antara penduduk asli Pulau Timor dengan kelompok pendatang dari luar, maka Nordholt (1971:22-23) berkesimpulan bahwa sesungguhnya penduduk Pulau Timor itu terdiri atas : (1) penduduk asli atau penduduk perdana; (2) penduduk migran; (3) para pedagang (Cina, Jawa, Bugis, Makasar, Portugis, dan lain-lain); dan (4) keturunan campuran, di mana perbauran dari kesemuanya ini membentuk suku *Atoni Timor* atau *Atoni Pah Meto*. Terhadap keberadaan suku *Atoni Timor* atau *Atoni Pah Meto* dimaksud, muncul sejumlah interpretasi dan sebutan yang

berasal dari cendawan yang terus bertumbuh menjadi manusia. Karena itu, ada kelompok suku yang menyebut dirinya *Pu'u hoka nuan*. Sedangkan Orang Tunbaba (subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo*), khususnya yang ada di daerah Tun tun, mengatakan bahwa asal-usul nenek moyang mereka sesungguhnya berasal dari ular (*nai bate*). Dalam cerita itu disebutkan bahwa setelah dilahirkan dalam bentuk ular, ular tersebut ditutupi dengan sebuah destar (semacam kain pengikat kepala yang dikenakan kaum laki-laki seperti *blankon* pada masyarakat Suku Jawa), dan setelah itu barulah ular tersebut berubah bentuknya menjadi seorang manusia. Tidak dijelaskan lebih lanjut apakah ular tersebut berubah menjadi manusia laki-laki atau perempuan, tetapi dikatakan bahwa mereka (nenek moyang Orang Tunbaba itu) tinggal di dalam hutan, di lubang-lubang batu atau *fatu bola* dan di lubang-lubang kayu *hau bola* (Hasil wawancara Silab Dkk. dengan Bapak Gabriel Kaba, 70 tahun, di Desa Tun tun, Kecamatan Miomafo Timur, tanggal 24 Oktober 2002).

⁷ Ditinjau dari aspek sosiolinguistik, penduduk Pulau Timor dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu kelompok masyarakat penutur Bahasa *Tetun* dan Kelompok masyarakat penutur Bahasa *Dawan*. Kelompok masyarakat penutur Bahasa *Tetun* tersebar mulai dari Negara Timor Leste saat ini sampai ke seluruh wilayah Kabupaten Belu, Provinsi Nusa Tenggara Timur, termasuk kelompok masyarakat Suku Manlea yang secara administratif pemerintahan adalah penduduk Kecamatan *Biboki Anleu*, Kabupaten Timor Tengah Utara. Sedangkan kelompok masyarakat yang menjadi penutur Bahasa *Dawan* tersebar di hampir seluruh wilayah Pulau Timor bagian barat yang meliputi Kabupaten Timor Tengah Utara (TFU), Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), dan sebagian besar penduduk Kabupaten Kupang, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

berbeda terhadap kelompok suku yang populsinya mendominasi hampir seluruh wilayah Pulau Timor bagian barat ini. Orang Belu, misalnya, mengenal kelompok suku ini dengan sebutan *Dawan*⁸, para pedagang asing dari luar Pulau Timor menyebutnya *Atoni*, sedangkan orang-orang dari Pulau Rote dan Pulau Sabu mengenal kelompok suku ini dengan sebutan *Sonnabai* yang berarti rakyat dari Raja Sonbai. Lain pula sebutan yang digunakan oleh para peneliti asing terhadap kelompok suku ini. Ormeling (1967:203) misalnya, menyebutnya dengan istilah *The Timorese Proper* (Orang Timor khusus), sedangkan dalam melakukan identifikasi terhadap kelompok suku ini, Middelkoop (1968) mempergunakan istilah *People of the Dry Land (Atoni Pah Meto)* yang berarti manusia atau penduduk dari tanah kering.

Berkenaan dengan identitas dan keberadaan kelompok masyarakat yang mendiami hampir seluruh wilayah Pulau Timor bagian barat yang dikenal dengan sejumlah sebutan yang saling berbeda antara satu dengan yang lainnya sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu, Silab dkk. (2002:19-20) menyatakan bahwa *Atoni Pah Meto* adalah sebutan yang tepat dan asli, sedangkan istilah atau sebutan *Dawan* baru dipergunakan kemudian. Dikatakan demikian karena penduduk Pulau Timor bagian barat yang tinggal di daerah pedalaman selalu menyebut dirinya *Atoni Timor* atau *Atoni Pah Meto* yang artinya 'orang' atau penduduk Pulau Timor yang berdiam di tanah kering.

⁸ Sebutan '*Dawan*' menunjuk pada sebutan lidah orang Belu terhadap kelompok-kelompok etnis yang mendiami Pulau Timor bagian barat. Dikatakan bahwa sebutan ini berhubungan dengan *Kenu Rawan*, yakni *Oang-orang Melus* yang oleh para pendatang baru dari luar didesak keluar dari waktu ke waktu dan semakin jauh, hingga akhirnya hilang dari daerahnya sendiri, dan terus saja melakukan gerak migrasi ke arah wilayah Pulau Timor bagian barat (Nordholt dalam Silab dkk., 2002:19).

daratan, atau daerah pedalaman yang mata pencahariannya adalah mengolah tanah kering. Hal ini lazim digunakan dengan maksud untuk membedakan dirinya dari orang yang bekerja di kantor dan penduduk di daerah pantai yang biasanya mereka sebut dengan istilah *Atoni Taes* atau *Kastaes*.

Penduduk Timor Barat yang dikenal sebagai *Atoni Timor* atau yang dalam konteks disertasi ini penulis sebut sebagai masyarakat adat *Atoni Pah Meto* itu sesungguhnya terdiri atas sejumlah subetnis yang tersebar pada beberapa daerah kabupaten yang ada di Timor Barat. Beberapa subetnis dimaksud antara lain *Biboki*, *Insana*, dan *Miomafu* di Kabupaten Timor Tengah Utara; *Ambenu* di daerah Oekusi yang menjadi satu-satunya wilayah *enclave* negara Timor Leste dalam peta geografi Negara Kesatuan Republik Indonesia saat ini; serta *Amfoan*, *Amanatun*, *Amanuban*, dan *Mollo* di Kabupaten Timor Tengah Selatan. Selain itu, ada juga *Amabi* dan *Amarasi* yang ada di Kabupaten Kupang.

Menurut Silab dkk. (2002:20), dengan memperhatikan wilayah tempat tinggal atau asal-usulnya, semua kelompok masyarakat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini umumnya memiliki ciri khas pembeda seperti halnya dialek (aspek sosiolinguistik), motif *futus* (kain tenun ikat atau kain adat), di samping beberapa kebiasaan hidup lainnya. Penyebutan antarsubetnis yang satu dengan yang lainnya pun berbeda, misalnya *Atoni Bibokis* (untuk Orang *Biboki*), *Atoni Insanas* (untuk Orang *Insana*), *Atoni Miomafos* (untuk Orang *Miomafu*), *Atoni Kaesmetan* (untuk Orang *Ambenu* dan Orang *Noemuti*), *Atoni Banamas* (untuk Orang *Amanatun* dan Orang *Amanuban*), *Atoni Amfoas* (untuk Orang *Amfoan*), serta *Atoni Amrasis* (untuk Orang *Amarasi*), dan seterusnya sampai pada kelompok yang lebih kecil.

4.2 Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Kabupaten TTU

Keberadaan dan peran masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Kabupaten Timor Tengah Utara dalam keseluruhan bingkai budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, sesungguhnya tidak dapat dipisahkan dari berbagai informasi tentang sistem pemerintahan tradisional yang pernah ada di Timor Barat pada masa yang lalu. Dengan kata lain, keberadaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara saat inipun tidak dapat dipisahkan dari keberadaan dua subetnis Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya, yakni masyarakat adat *Atoni Pah Meto Miomaffo* dan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Insana*.

Dengan mengacu pada berbagai data yang dilaporkan oleh para ahli, Silab dkk. (2003:122)⁹ menyatakan bahwa sesungguhnya struktur dan sistem politik atau bentuk pemerintahan tradisional *Atoni Pah Meto* pada masa lampau itu tidak saja berbeda-beda tetapi juga berubah-ubah.

Dikatakan pula bahwa sebelum kedatangan sejumlah rombongan migran dari luar Pulau Timor, bentuk penyelenggaraan pemerintahan penduduk asli di Timor Barat tidaklah jelas. Hal ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, pola kehidupan masyarakat asli Pulau Timor pada waktu itu masih primitif, nomaden, dan bergantung sepenuhnya kepada kemurahan alam. Pada masa itu manusia hidup secara berkelompok, tinggal di gua-gua dan lubang-lubang batu, serta hidup dari berburu dan mengumpulkan hasil hutan. Sebagaimana ditemukan pada sejumlah bentuk kehidupan primitif di sejumlah daerah lain, Silab dkk.

⁹ Lihat Wilfridus Silab dkk. dalam Draft laporan penelitian tentang "Revitalisasi Peranan Etis Moral Pranata Lokal *Atoni Timor* dalam Pelestarian Lingkungan Hidup". Kefamenanu, Kantor Bapedalda Kabupaten TTU, 2003.

(2003:122) memperkirakan bahwa mungkin saja orang yang dituakan dalam kelompok-kelompok masyarakat asli Pulau Timor pada waktu itu diberi kepercayaan untuk berperan sebagai pemimpin kelompok, namun struktur dan sistem penyelenggaraan pemerintahannya tidak jelas. *Kedua*, hasil penelitian tentang kehidupan perdana penduduk asli Pulau Timor ini memang diakui masih sangat kurang, kecuali sejumlah informasi mengenai ciri-ciri rasial, bahasa, dan pola kebudayaan yang dimiliki yang dapat diperoleh dari hasil penelitian para arkeolog¹⁰ di gua-gua yang diperkirakan menjadi tempat-tempat hunian mereka

Masih menurut Silab dkk. (2003:123-125), pada mulanya hanya terdapat dua pusat kekuasaan di Timor Barat, yaitu '*Liurai*' yang ada di Belu Selatan dan '*Sonbai*' di tanah *Atoni (pah meto)*. *Liurai* di Belu Selatan dibagi dalam dua bagian, yaitu '*Liurai Nanan*' (*Liurai* yang ada di pusat kerajaan) yang meliputi '*Wewiku*', '*Hatimuk*', '*Dirma*', dan '*Lakekun*'. Sedangkan '*Liurai Mone*' (kelompok-kelompok yang mendapat isteri dari *Liurai* dan membentuk kekuasaan-kekuasaan di luar wilayah pusat) yang meliputi '*Natun Taek*', '*Nuba Taek*', '*Boki Taek*', dan '*Sana Taek*'.

Sebagaimana halnya dengan '*Liurai*' di Belu Selatan, '*Sonbai*' di tanah *Laban (meto)* juga membagi dirinya ke dalam dua bagian yaitu '*Sonbai Nanan*' (*Sonbai* di pusat kekuasaan) yang meliputi '*Kono-Oematan*', '*Babu*', dan '*Bifel*'. Pada mulanya, '*Kono*', '*Babu*', dan '*Bifel*' sama-sama berada di bawah kekuasaan *Sonbai* di Let'aes'am-Bijela, namun setelah terjadinya revolusi Let'aes'am-Bijela

¹⁰ Perhatikan hasil penelitian Buchler dan Glover, dua arkeolog berkebangsaan Swiss yang melakukan penelitian di gua-gua yang ada di Niki-Niki (Timor Barat) dan Timor Leste, berupa benda-benda mikrolit dan tulang-belulang binatang buruan, dalam Peter Bellwood, "*Prehistory in Indo-Malaysian Archipelago*", Sydney Academic Press, 1985.

yang dikarenakan oleh adanya penghinaan *Sonbai* terhadap salah satu keluarga Uis Kono (Kono Ana),¹¹ maka mereka akhirnya memisahkan diri dan membangun kerajaan *Miomaffo*. Sedangkan *Sonbai* luar (Para pengikut *Sonbai* yang setelah diadakannya pembagian wilayah, menempati dan menguasai daerah-daerah di luar Let'aes'am-Bijela, pusat Kerajaan Oenam) meliputi 'Benu Uf/Benu Sila' (*Ambenu*), 'Afo'an Uf/Fo Sila' (*Amfoan*), 'Lasi Uf/Rasi Sila' (*Amarasi*), dan 'Besi Uf/Nai Besi' (*Kopan* atau Kupang).

Setelah dilakukannya penetapan batas wilayah kekuasaan oleh 'Liurai' dan 'Sonbai' sebagai kakak-beradik (*olif-tataf*) sebagaimana telah disebutkan di atas, maka kedua penguasa wilayah luar *Liurai* lainnya yakni 'Boki Taek' (*Biboki*) dan 'Sana Taek' (*Insana*) dimasukkan ke dalam wilayah kekuasaan *Sonbai*, khususnya kelompok *Sonbai Nanan* (Kono, Babu, dan Bifel), sedangkan Oematan tetap berada di bawah kekuasaan *Sonbai*. Sementara itu, kelompok *Sonbai Mone* seperti 'Benu Sila' (*Ambenu*), 'Foan Sila' (*Amfo'an*), 'Rasi Sila' (*Amarasi*), dan 'Nai Besi' (Kupang), membangun kerajaan di wilayah kekuasaannya masing-masing.

Beberapa waktu kemudian Tunbaba datang ke wilayah ini. Tunbaba sendiri sebagian rakyat dan penguasanya berasal dari *Ambenu*, dan sebagian lainnya datang dari timur atau dari arah matahari terbit (*lorosae*). Dikatakan pula

¹¹ Dalam hampir sejumlah besar cerita tentang *Sonbai*, profil *Sonbai* lebih ditonjolkan sebagai seorang raja yang tiranis, kejam, dan lalim. Ia lebih suka menganiaya dan membunuh tokoh-tokoh pengikutnya dengan berbagai cara sampai akhirnya Kono dan Oematan berhasil mengusirnya. Ringkasan cerita tentang *Sonbai* dimaksud diperoleh di *Sonaf* (istana) Uis Kono di Noeltoko tahun 1947 (Nodholt, 1971)..

bahwa sekelompok orang yang datang dari *Ambenu* pada waktu itu tidak lain adalah kelompok klan *Kaesmetan*¹² yang tinggal di Noemuti saat ini.

Sebagaimana telah diperikan di atas, ketika terjadinya revolusi Let'aes'am-Bijela (pusat Kerajaan Oenam-Sonbai), Oematan memperkuat pusat kekuasaannya di Mollo, sedangkan Uis Kono mendirikan kerajaan *Miomaffo* yang pada mulanya hanya meliputi *Miomaffo* Timur dan *Miomaffo* Barat (*Miomaffo*, *Tunbaba*, *Bikomi*, dan *Manamas*), dan pada saat yang bersamaan didirikan pula Kerajaan *Biboki* (*Neno Biboki-Funan Biboki*), sementara itu Uisfinit (*Neno Maubeis-Funan Maubeis*) pun mendirikan sebuah kerajaan yakni Kerajaan *Insana*.

Selanjutnya, beberapa saat setelah berlangsungnya revolusi di pusat Kerajaan *Oenam* tersebut, Noemuti pun menjadi sebuah kerajaan sendiri di bawah kekuasaan Richardus Luis Sonbai. Bersamaan dengan itu, *Bikomi* pun membentuk sebuah kerajaan sendiri di bawah kekuasaan Sanak-Lake, Ato-Bena. *Tunbaba* pun mengalami hal yang sama yakni membentuk sebuah kerajaan sendiri di bawah kekuasaan Saku Mataus (*Sakunab*) dan *Neti Mataus* (*Ukat*) yang biasanya disebut 'Ukat-Sakunab'.

Masih menurut Silab dkk. (2003:124125), dengan berdirinya delapan buah komunitas sosial politik perdana di seluruh Timor Barat yang meliputi *Ambenu*, *Amfoan*, *Amanatun*, *Amanuban*, *Kupang*, *Amarasi*, *Biboki*, dan *Insana* sebagaimana telah diuraikan di atas, maka sesungguhnya praktik penyelenggaraan sistem pemerintahan tradisional sudah berjalan. Struktur pemerintahan yang

¹² Klan 'Kaesmetan' ini sebenarnya tidak hanya terdapat di Noemuti, tetapi juga terdapat di Timau, Faumes, *Tunbaba*, dan sebagian lagi ada di *Manamas*.

didasarkan pada pembagian wilayah kekuasaan dalam satu kerajaan yang terdiri atas 'wilayah dalam' (*nanan*) dan 'wilayah luar' (*mone*) juga sudah diterapkan.

Dengan demikian, dalam kaitannya dengan sistem politik tradisional masyarakat adat *Atoni* di Timor Barat, ternyata dua faktor utama yang telah disebutkan pada bagian terdahulu yakni (1) 'mitos' yang memberikan bukti tentang ketuaan sebuah *kanaf* (suku), dan (2) 'hubungan kekerabatan' dalam suatu kerajaan yang mengacu pada prinsip *feto-mone* atau *olif-tataf*, memiliki peran yang sangat berarti dalam konteks sistem rekrutmen untuk menempati posisi tertentu dalam struktur kerajaan tradisional pada masa yang lalu. Silab dkk. (2003:124-125) juga menjelaskan bahwa dualisme kekuasaan dalam satu kerajaan yang terdiri atas *nanan-mone* (dalam-luar) dapat dipandang sebagai suatu pola yang bersifat umum dan berlaku pada setiap kerajaan yang ada di wilayah Timor Barat pada masa yang lampau.

Sebelum hadirnya kolonialisme Belanda, hubungan politis pemerintahan antara penguasa 'dalam' (*atupas*) dengan penguasa 'luar' (*atoni moenin=usif-usif*) itu sangat erat, memiliki sistem yang baik, dan terkoordinasi secara baik pula. Namun ketika Bangsa Belanda datang ke daerah ini dengan politik *divide et impera*-nya, struktur ini mulai mengalami gangguan. Bahkan dengan adanya intervensi dari pihak pemerintah kolonial Belanda yang mulai melakukan praktik adu-domba antara yang kuat dengan yang lemah, akhirnya hubungan antara penguasa di dalam dan di luar pusat kekuasaan kerajaan tradisional di wilayah ini menjadi terputus.

Dengan mengacu pada sejumlah catatan sejarah, Silab dkk. (2003:125-126) juga menyatakan bahwa pada jaman kolonial Belanda tersebut, dengan diberlakukannya *Zelfbestuur Regelen* (peraturan tentang otonomi atau penyelenggaraan pemerintahan sendiri), wilayah Timor Barat mulai dari Kupang hingga Belu dibagi ke dalam empat daerah administratif (*Onderafdeeling*). Masing-masing dari keempat daerah *onderafdeeling* tersebut yakni (1) Kupang, yang meliputi *Kupang, Amarasi, Fatuleu, dan Amfoan*; (2) Timor Tengah Selatan (TTS) yang meliputi *Mollo, Amanuban, dan Amanatun*; (3) Timor Tengah Utara (TTU) yang meliputi *Miomaffo, Insana, dan Biboki*; serta (4) Belu yang meliputi Belu Utara dan Belu Selatan.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, *Onderafdeeling Noord Midden Timor* atau Wilayah Administratif Timor Tengah Utara sendiri meliputi *Miomaffo, Insana, serta Biboki*, dan ketiga-tiganya disebut “*Swapraja*”. Sejak Bangsa Kolonial Belanda mengkonversi bentuk dan sistem pemerintahan lokal dengan memberlakukan *Onderafdeeling Noord Midden Timor* dimaksud, di daerah ini tidak tampak lagi kerajaan-kerajaan besar maupun kecil, dan bersamaan dengan itu mulai muncul kekacauan-kekacauan kecil dalam kehidupan masyarakat setempat. Pusat-pusat kekuasaan mulai dijadikan sebagai *kefetoran-kefetoran* yang tunduk dan taat di bawah kekuasaan sebuah *swapraja*.

Swapraja Miomaffo berpusat di Noeltoko, sementara itu sebagai pusat *Swapraja Miomaffo*, Noeltoko sendiri dijadikan sebagai sebuah *kefetoran*¹³ setaraf

¹³ Bila kita merujuk pada uraian Usfinit (2003:46-49) tentang bentuk pemerintahan adat dan pemerintahan eksekutif, maka hal ini termasuk dalam pemerintahan eksekutif, di mana sebuah ‘*kefetoran*’ sebenarnya merupakan kumpulan dari beberapa *Eno Lalan* atau *Ama Naek Moe'a* (suku-suku besar luar) yang oleh pemerintah kolonial Belanda, disatukan dalam satu wilayah

dengan Aplal, Naktimun Nilulat, Tunbaba, Bikomi, dan Manamas. Sedangkan *Swapraja Insana* yang pada mulanya berpusat di Letmafo-Maubesi dipindahkan ke Oelolok. Sebagai pusat *keswaprajaan*, Oelolok memiliki status sebagai sebuah *kefetoran* setaraf dengan Ainan, Subun, dan Fafinesu. Sementara itu, *Swapraja Biboki* meliputi *Ustetu, Oetasi, Bukifan, Taitoh, dan Harneno*.

Salah satu hal penting yang perlu dicatat dalam kaitannya dengan sejarah pemerintahan tradisional di Timor Barat, khususnya berkenaan dengan keberadaan ketiga subetnis *Atoni Pah Meto* yang ada di dalam wilayah Kabupaten T.T.U (Timor Tengah Utara) yakni Subetnis *Atoni Pah Meto Miomaffo*, Subetnis *Atoni Pah Meto Insana*, dan Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki* ialah bahwa Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki* merupakan satu-satunya komunitas adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat yang sejak dahulu hingga saat ini masih tetap tunduk dan patuh pada kekuasaan atau otoritas Kaiser *Biboki*.¹⁴

Sebagaimana diketahui, setiap kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di wilayah Timor Barat memiliki kisah atau mitos tentang asal-usulnya

pemerintahan lokal dan dikepalai oleh seorang raja besar yang disebut *fetor*. Sistem pemerintahan demikian adalah bentukan pemerintah kolonial Belanda yang demi kepentingannya merubah struktur adat yang ada di wilayah Timor Barat dari kerajaan menjadi *Landschaap Zelfbestuurde*. Dengan demikian, Kerajaan *Biboki* menjadi *Landschaap Zelfbestuurde Biboki*, Kerajaan *Insana* menjadi *Landschaap Zelfbestuurde Insana*, dan Kerajaan *Miomafu* menjadi *Landschaap Zelfbestuurde Miomafu*. Sebuah *Landschaap Zelfbestuurde* atau sebuah '*Swapraja*' dipimpin oleh seorang '*Kesel*', dan pelaksana pemerintahan sehari-hari dilakukan oleh seorang '*Kotne*'.

¹⁴ Salah satu bukti nyata kepatuhan seluruh komponen komunitas adat *Atoni Pah Meto Biboki* terhadap otoritas Kaiser *Biboki* yang masih tampak hingga saat ini adalah digelarnya perkaea adat di Puncak Tamkesi, Istana Kaiser *Biboki*, Sabtu 12 Juli 2003. Gelar perkara adat dimaksud dilaksanakan dalam rangka menyelesaikan masalah lahan tambak di dalam wilayah Kelurahan Ponu, Kecamatan *Biboki Anleu*, Kabupaten Timor Tengah Utara, yang diperebutkan oleh Suku *Mamea* dan Suku *Harneno Tuan*. Peristiwa bersejarah tersebut dipimpin langsung oleh Kaiser *Biboki, Tnesi Iba Usboko (73)*. Peristiwa adat yang sama ini difasilitasi dan dihadiri langsung oleh pihak Pemerintah Daerah setempat, dalam hal ini Asisten Tata Praja pada Sekretariat Daerah Kabupaten Timor Tengah Utara, dan sejumlah undangan lainnya termasuk penulis sendiri dan Pak Judistira sebagai promotor yang pada saat itu berkenan datang dari Bandung untuk mendampingi penulis di lokasi penelitian.

sendiri. Demikianpun halnya dengan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang bermukim di dalam wilayah administratif kabupaten TTU (Timor Tengah Utara). Keberadaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Kabupaten Timor Tengah Utara, dapat ditelusuri melalui mitos tentang penciptaan langit dan bumi serta kehidupan perdana masyarakat adat setempat.

Menurut Silab dkk. (2002:59-62), pada umumnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* meyakini kebenaran sejarah terbentuknya awal kehidupan para leluhurnya di muka bumi ini melalui sebuah mitos tentang *Affi Unu* atau awal-muasal yang berkisah sebagai berikut:

Affi Unu feaf bela han bela feaf ta'en han ta'en bi tolas Tamkesi nok Tainlasi. Tsinab lasi ibelak toni natuin hit sulat atu aAnsaof mese nekaf mese.

Natuinsa? Natuin, affi Uis Neno in tipun in olin na'aiti nope na'aiti neno, ntiut Atoni kole bife kole nkoit neu misokan baina neu masina nokan tein ...nanan mone na'euk ne'am nateaf neam neu hit bena naek papanaek, nantui affi, tala nalekon tniup nalekon ta'uis nalekon ta'nak nalekon neu apinat ak laat natuin .. nsinab neno nsinab fai miun mutanena mua mutanena, te, mone ha nai ha' niup nalekon toal nalekon na'uk nate'af, neu'ba tamkesi, nok oepuah, tapenpah. Te, i neon apianten, ta'nak mone ha, nai ha.

Te, affi, .. inanmes natua pah natua nifu I usi neno in oenono, afu najan Neno Biboki Funan Biboki suni bamuan tanis oetasi nanan mone ho atam tiut, ho atam paoa anin kain fu manas kain hoi. Te, naka ho at munut, ho at miloe. Te, kalu munutman, mulueman hai kamitoni lafu-lafu, hai kamiuab lafu-lafu kalu kahat minisnab lasi, minisnab toni. Te, lasi na'euk neu mese toni na'euk neu mese fuan nateaf Biboki ainkin ma amkina.

Te, ka setu lafu-lafu T'eba ma Tautpah Tnesi Aluman. Te, affi, ... paha beal nalekon paha nbea nalekon nakan kanbotis, haen kanbotis, ikon nakan kanbotis nakan haen, kanahelo.

Artinya:

Sejak awal mula, ada satu kesepakatan bersama di pusat Tamkesi dan Tainlasi. Ada satu konsensus bersama karena ada suatu perintah yang benar untuk sehati dan-sejiwa!

Mengapa demikian? Karena ..sejak awal mula, ada titisan dewa yang telah mengangkat dan memisahkan awan dari langit, langit dari bumi. Ia juga telah memelihara laki-laki dan perempuan bertubuh pendek, dan dengan itu mereka telah membelakangi gelap dan menghadap terang.

Tidak Cuma itu... luar dan dalam pun telah menyatu padu di kursi kebesaran dan keagungan, sebab sejak awal mula, telah diakui adanya larangan. Kita telah mentaatinya dengan pagar yang baik, dan kita telah pula memilih raja dan pemimpin yang bijaksana. Karena ..Dialah yang telah memisahkan terang dari gelap secara tegas. Sekarang ..makan dan minumlah dengan tenang.

Sebab empat raja dan empat penguasa telah memimpin dan berkuasa dengan bijaksana, menyatu padu di Tamkesi dengan Oepuah dan Tapenpah. Karena .. Dia adalah sumber terang dan kita pun telah sujud menyembah dengan baik dan benar.

Hal ini terjadi, karena ...sejak awal mula, Dia sendiri yang mendiami bumi. Dia adalah Tuhan yang tak laindan tak bukan adalah Penguasa *Neno Biboki-Funan Biboki*. Kekuasaannya ditandai pula dengan Kelewang Banuan dan Kekuatan Oetasi. Wilayah luar dan dalam. Engkau yang menjaga dan pelihara agar panas matahari tidak memanggag dan angin tidak meniupnya, karena ...Engkau yang pertama menempati bumi dan memelihara, tetapi lama kelamaan kami sembrono dan membuat keonaran dan perkara atas apa yang telah disepakati. Sebab kita telah menyatupadu di *Biboki* maka semua orang tidak boleh mengungkit-ungkitnya.

Dunia sudah jadi baik dan aman. ekor, kepala, dan kaki tidak bergoyang, dan tidak pula terangkat karena ini adalah pusat bumi, di mana hanya ada kedamaian, cinta, dan kesejahteraan di *Neno Biboki - Funan Biboki*.¹⁵

Dalam syair mitologis yang berkisah tentang asal-mula penciptaan di atas, dengan jelas dinyatakan "*Natuinsa? Natuin, Affi ... Uis Neno in tipun in olin, na'aiti nope na'aiti neno, ntiut Atoni kole bife kole, nkoit neu misokan*

¹⁵ Syair mitologis tentang asal mula penciptaan ini diambil dari buku '*Biboki, Insana, dan Miomafo, suatu pendekatan Ethno-historiografis*, yang ditulis oleh Wilfridus Silab dkk., (2002:59-62), Proyek Penelitian dan Pengkajian Sejarah, Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Timor Tengah Utara.

baina neu masina” yang berarti: Mengapa demikian? Karena....sejak awal mula ada titisan dewa. Dia telah mengangkat, memisahkan awan dari langit, dan langit dari bumi, Dia telah memelihara laki-laki dan perempuan bertubuh pendek, dan telah pula membuat mereka membelakangi gelap dan menghadap terang.

Penggalan syair mitologis dimaksud telah membentuk pemahaman kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di wilayah ini, bahwa sejak awal mula langit dan bumi telah menyatu padu, namun otoritas titisan dewa jugalah yang mampu memisahkan langit dari bumi tersebut, termasuk otoritas untuk melakukan pemisahan antara terang dan gelap.

Selain itu, penggalan syair mitologis tentang asal-mula penciptaan di maksud juga telah membentuk suatu model pemahaman di antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* perihal adanya relasi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* dengan Tuhan (dalam Bahasa *Dawan* disebut *Uis Neno*) yang mencipta dan sekaligus menguasai.

Model pemahaman dimaksud mereka wujudkan dalam diri Raja *Biboki* yang lazim mereka sapa dengan sebutan *Neno Biboki-Funan Biboki*¹⁶. Oleh karena itu, menurut pengakuan masyarakat setempat¹⁷, sejak awal mula otoritas *Neno Biboki-Funan Biboki* tidak hanya diafirmasi sebagai penguasa politis, tetapi juga sebagai penguasa jagat raya. Dengan perkataan lain, hal ini juga

¹⁶ Dalam Bahasa *Dawan*, '*нено*' berarti "matahari" dan '*funan*' berarti "bulan". Jadi secara harafiah, '*Neno Biboki – Funan Biboki*' berarti "Matahari *Biboki* – Bulan *Biboki*". '*Neno Biboki-Funan Biboki*' merupakan sebuah ungkapan atau penyebutan oleh masyarakat adat *Atoni Biboki* bagi rajanya yang yang dipandang sebagai 'titisan dewa' atau '*Uis Neno In Tipun In Olin*' (Tuhan pencipta langit dan bumi).

¹⁷ Wawancara dengan Bapak Paulus Amfotis (73) di Desa Supun pada hari Minggu, 8 Maret 2004.

mengandung pengertian bahwa, *Neno Biboki-Funan Biboki* adalah pribadi yang memiliki kekuasaan spiritual-politis.

Dikatakan demikian, karena penyebutan nama *Neno Biboki-Funan Biboki* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* sesungguhnya mengandung sebuah pengertian metatesis yang menyatakan adanya suatu kekuatan spiritual atau kekuatan rohaniah yang melampaui kekuatan manusia, yaitu kekuatan yang dapat mengatur dan bahkan menguasai kosmos.

Pengakuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* terhadap keberadaan Raja atau Kaiser *Biboki* yang lazim disebut *Neno Biboki-Funan Biboki* sebagai pribadi yang memiliki otoritas spiritual politis dimaksud juga mengandung implikasi etis. Hal ini ditandai dengan suatu konsensus spiritual-politis yang senantiasa diaktualisir di Tapenpah–Tamkesi, sebagai sebuah tempat yang diyakini merupakan pusat atau poros bumi Pulau Timor.¹⁸

Menurut sejarahnya, sesungguhnya sejak jaman dahulu kala masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* telah memiliki kesepakatan adat yang mengatur penyelesaian pelbagai konflik dan keonaran yang mungkin terjadi dalam kehidupan bersama antarsuku dalam wilayah *Kekaiseran Biboki*. Dalam hal ini, setidaknya hanya terdapat empat penguasa yakni Tnesi, Aluman, T'eba, dan

¹⁸ Yang dimaksudkan dengan poros bumi Pulau Timor dalam hal ini bukanlah pengertian geologis ilmiah melainkan pengertian dalam konteks antropologis yang terkait dengan sejarah migrasi penduduk perdana dari masing-masing kelompok suku yang ada di Pulau Timor pada masa lampau, di mana dalam petualangannya mereka berupaya mencari dan menemukan tempat bermukim yang memungkinkan mereka dapat hidup dengan “tenang” menurut konsep dan pandangan hidup masing-masing kelompok pada waktu yang lampau. Sebagai contoh, masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* menganggap Puncak Tamkesi adalah pusat atau poros bumi (Pulau Timor), sedangkan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Insana* justru menganggap Bukit Maubes sebagai pusat atau poros bumi (Pulau Timor).

Tautpah yang senantiasa siap membantu dan melayani kaiser dalam menyelesaikan pelbagai bentuk konflik yang terjadi.

Berkenaan dengan hal tersebut di atas, dikatakan pula bahwa apabila terjadi keonaran, konflik, dan pelbagai upaya sejenis yang dilakukan untuk sekadar mengungkit-ungkit, bahkan hingga berakibat menjungkirbalikkan atau mementahkan konsensus yang telah disepakati bersama, maka semuanya itu akan mengakibatkan terjadinya malapetaka yang akan sangat menyengsarakan masyarakat. Semuanya ini berkaitan erat pandangan masyarakat bahwa pada prinsipnya semua individu yang tinggal bersama dalam kelompok masyarakat lokal, khususnya kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di wilayah tersebut hanya mau mencari makan dan minum dalam suasana yang tenang, damai, dan sejahtera di Tamkesi, tempat bertakhtanya *Neno Biboki-Funan Biboki*.

Keberadaan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* dewasa ini juga tidak dapat dipisahkan dari data sejarah yang berkenaan dengan Kerajaan *Biboki* atau *Keswaprajaan Biboki* pada masa yang lalu. Pada masa penjajahan Bangsa Belanda di Indonesia, Kerajaan *Biboki* diakui keberadaannya sekaligus dikonversi menjadi sebuah keswaprajaan melalui *Beslit* Gubernur Djenderal Nomor 34, tanggal 21 Agustus 1916. Disebutkan pula bahwa kolonel pertama yang diangkat pada waktu itu adalah Tnesi Tautpah, namun karena adanya hubungan perkawinan dengan wanita yang berasal dari Suku Manlea, maka kolonel Tnesi Tautpah memberikan mandatnya kepada seorang tokoh dari keturunan Suku Manlea (*Kau Mauk*) untuk menjadi kolonel yang membawahi

lima *kefetoran* yakni *Kefetoran Ustetu*, *Kefetoran Oetasi*, *Kefetoran Bukifan*, *Kefetoran Taitoh*, dan *Kefetoran Harneno* (Udak dkk., 2003:248-249).

Dalam bukunya yang berjudul '*Karakteristik Pemerintahan Lokal Di Propinsi Nusa Tenggara Timur*', Udak dkk. (2003:248-249) melaporkan bahwa masing-masing dari lima *kefetoran* dengan *ketemukungan*nya yang ada di bawah *Swapraja Biboki* pada masa lampau adalah:

1. *Kefetoran Ustetu*, membawahi 12 *ketemukungan* dan berpusat di Manufui (ibu kota Kecamatan *Biboki Selatan* saat ini). 12 *ketemukungan* yang ada di bawah *kefetoran Ustetu* adalah *Ketemukungan Manufui*, *Ketemukungan Manumuti*, *Ketemukungan Supun*, *Ketemukungan Nikat*, *Ketemukungan Oeekam*, *Ketemukungan Oe Kenat*, *Ketemukungan Keba*, *Ketemukungan Sanliin*, *Ketemukungan Naileku*, *Ketemukungan Neofmolo*, *Ketemukungan Fatubena*, dan *Ketemukungan Beol Topa*.
2. *Kefetoran Oetasi*, membawahi 16 *ketemukungan* dan berpusat di Sufa. 16 *ketemukungan* yang berada di bawah *kefetoran Oetasi* tersebut masing-masingnya adalah *Ketemukungan Sufa*, *Ketemukungan Oeekam*, *Ketemukungan Hanmaen*, *Ketemukungan Manak*, *Ketemukungan Oe Nain*, *Ketemukungan Mata Besi*, *Ketemukungan In'ane*, *Ketemukungan Kaubele*, *Ketemukungan Mena*, *Ketemukungan Fatuleu*, *Ketemukungan Kuluan*, *Ketemukungan Tafui*, *Ketemukungan Ni'l*, *Ketemukungan Usapikole*, *Ketemukungan Oenaktuka*, dan *Ketemukungan Inggareo*.
3. *Kefetoran Bukifan*, membawahi 12 *ketemukungan* dan berpusat di Lurasik (ibu kota Kecamatan *Biboki Utara* saat ini). Masing-masing dari 12

ketemukungan yang berada di bawah *Kefetoran* Bukifan pada waktu itu adalah *ketemukungan* Biloe, *Ketemukungan* Oenali, *Ketemukungan* Kuun, *Ketemukungan* Neofinuti, *Ketemukungan* Samala, *Ketemukungan* Fatu Bena, *Ketemukungan* Tutbana, *Ketemukungan* Sapaen, *Ketemukungan* Oeruki, *Ketemukungan* Naitanu, *Ketemukungan* Berseon, dan *Ketemukungan* Fatunakam.

4. *Kefetoran* Taitoh, membawahi 10 *ketemukungan* dan berpusat di Manumean. Kesepuluh *ketemukungan* yang ada di bawahnya adalah *Ketemukungan* Manumean, *Ketemukungan* Fatunapi, *Ketemukungan* Oetfoh, *Ketemukungan* Kukinu, *Ketemukungan* Sonbai, *Ketemukungan* Wehedan, *Ketemukungan* Kumone, *Ketemukungan* Oetimu, *Ketemukungan* Unekat, dan *Ketemukungan* Maubena.
5. *Kefetoran* Harneno, membawahi 12 *ketemukungan* dan berpusat di Ponu (ibu kota Kecamatan *Biboki* Anleu saat ini). Adapun masing-masing dari 12 *ketemukungan* yang ada dibawah *Kefetoran* Harneno pada waktu itu adalah *Ketemukungan* Ponu, *Ketemukungan* Oenitas, *Ketemukungan* Oekusi, *Ketemukungan* Oekui, *Ketemukungan* Maukita, *Ketemukungan* Maubena, *Ketemukungan* Soit, *Ketemukungan* Manune, *Ketemukungan* Haatkenob, *Ketemukungan* Kufeu, *Ketemukungan* Tuamese, dan *Ketemukungan* Oeriin serta *Ketemukungan* Napa.

Secara kewilayahan, daerah persebaran kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara saat ini meliputi wilayah administratif Kecamatan *Biboki* Selatan dengan ibu kotanya

Manufui, Kecamatan *Biboki* Utara dengan ibu kotanya Lurasik, dan Kecamatan *Biboki Anleu* dengan ibu kotanya Ponu.

Seperti masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya di Timor Barat, pada umumnya mata pencaharian kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* juga adalah bertani. Hasil pertanian lahan kering maupun lahan basah serta hasil peternakan yang diusahakan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* dalam memenuhi pelbagai kebutuhan hidupnya pun hampir sama saja dengan apa yang dihasilkan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya di wilayah Timor Barat.

Dari aspek kebahasaan, bahasa yang digunakan sebagai alat komunikasi setiap hari adalah Bahasa *Dawan*, namun karena letak geografis wilayah persebaran kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang berbatasan langsung dengan wilayah kabupaten Belu yang berbahasa *Tetun*, maka secara sosiolinguistik Bahasa *Dawan* yang digunakan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di daerah ini pun mendapat sedikit pengaruh dari Bahasa *Tetun*.

Kondisi sosial budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* sendiri secara tipologis hampir sama saja dengan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya. Namun demikian, sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu mengenai masyarakat adat *Biinmafo* (lihat juga Silab dkk., 2003:125)¹⁹, di antara tiga subetnis *Atoni Pah Meto* (*Biboki*, *Insana*, dan *Miomaffo*) yang tinggal dalam wilayah Kabupaten Timor tengah Utara, bahkan di antara seluruh

¹⁹ Lihat Silab dkk. (2003:125): Draft laporan penelitian tentang 'Revitalisasi Peranan Etis-Moral Pranata Lokal Atoni Timor dalam Pelestarian Lingkungan Hidup', Kefamenanu: Kantor Bapedalda Kabupaten TTU.

kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* adalah satu-satunya kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang hingga saat masih sangat patuh pada otoritas Kaiser *Biboki*.

Kepatuhan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* terhadap otoritas Kaiser *Biboki* hingga saat ini bukan tanpa alasan. Betapa tidak, *Neno Biboki* (*Langit Biboki*) yang oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* diakui kehadirannya melalui figur seorang Kaiser *Biboki* itu hingga saat ini memiliki beberapa lempengan emas dan dua bilah pisau.

Oleh kelompok masyarakat adat setempat, lempengan-lempengan emas dan kedua bilah pisau tersebut diyakini sebagai bukti kekuatan atau otoritas *Loro*, Raja, atau Kaiser *Biboki* atas tanah *Biboki*. Dengan mengacu pada kebenaran sejarah lisan yang mereka warisi dari nenek moyang dan para leluhurnya, mereka percaya bahwa dengan pisau-pisau itulah Kaiser *Biboki* membagi wilayah *Biboki* kepada semua penduduk atau anggota kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang berhak.

Dalam konteks ini, 'tanah *Biboki*', dengan demikian, adalah milik seluruh komponen masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* dengan pola pengelolaan sepenuhnya berada dalam otoritas Kaiser *Biboki*. Pembuktian atas kebenaran konsep pemilikan 'tanah *Biboki*' sebagaimana yang diuraikan oleh penulis pada bagian ini dapat dilihat peristiwa gelar perkara adat penyelesaian masalah sengketa tanah tambak di Ponu antara Suku Harneno Tuan dan Suku Manlea.

yang dipimpin langsung oleh Kaiser *Biboki* di bekas Istana Kerajaannya di Puncak Tamkesi pada tanggal 13 Juli 2003.²⁰

Hingga saat ini, di ketinggian Puncak Tamkesi yang merupakan bekas istana Kerajaan *Biboki* itu, Kaiser *Biboki* sebagai representasi dari *Neno Biboki* juga masih tetap menyimpan benda keramat yang disebut *le'u hulan manas* (benda keramat untuk hujan matahari) berupa seuntai manik-manik. *Le'u hulan manas* hanya dipergunakan pada saat pelaksanaan ritus korban di bukit batu suci 'Tapenpah'. Ritus di bukit batu suci 'Tapenpah' tersebut biasanya dilakukan apabila masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di wilayah ini menemukan tanda-tanda alam berupa panas terik yang berkepanjangan hingga membuat tanamantanaman petani mulai layu.

Ritus di puncak bukit batu suci 'Tapenpah' yang mengikutsertakan *le'u hulan manas* dan biasanya dipimpin langsung oleh Kaiser *Biboki* tersebut sesungguhnya dimaksudkan untuk mencegah kekeringan dan kegagalan panen. Melalui pelaksanaan ritus dimaksud, masyarakat adat *Atoni Pah meto Biboki* pun memandang betapa Kaiser *Biboki* memiliki otoritas untuk membangun kembali atau memperbaharui keseimbangan alam di tempat mana mereka mencari nafkah dan mempertaruhkan seluruh kehidupannya.

Dalam penelitiannya di daerah ini pada tahun 1947, Nordholt (1971) juga menemukan lempengan-lempengan uang perak yang membentuk sebuah hiasan leher yang terdiri atas 10 untaian manik-manik. Kesepuluh untaian manik-manik dimaksud dikatakan berasal dari Kerajaan Wehali dan dibawa ke tempat tersebut

²⁰ Perhatikan kisah tentang gelar perkara adat dimaksud sebagaimana telah penulis paparkan pada Bab III (metode penelitian), khususnya yang berhubungan dengan metode pengamatan terlibat di mana penulis bersama promotor penulis, Pak Judistira, ikutserta dalam ritus adat dimaksud.

oleh '*Taninu Fienbas*', nama ritual untuk "Taitoh – Bukifan", dua suku penduduk asli yang sudah lebih dahulu ada di sana sebelum '*Loro*', Raja, atau Kaiser *Biboki* tiba di Puncak Tamkesi. Ketika '*Loro*' tiba di puncak Tamkesi, hiasan keramat (suci) di leher itu diberikan kepada untuk diamankan oleh *Neno Biboki* dan sekaligus merupakan simbol perjanjian di antara mereka (antara '*Loro*' dengan "Suku Taitoh dan Suku Bukifan").

Nordholt (1971) juga mencatat bahwa beberapa suku yang ada di *Biboki* dalam hal ini Takaf- Natfana, Taitoh – Bukifan adalah suku-suku yang selain merupakan suku-suku penduduk asli karena mereka sudah lebih dahulu ada di sana sebelum kedatangan '*Loro*', tetapi juga karena mereka memang menduduki suatu posisi penting baik karena mereka menempati wilayah-wilayah politis yang independen, maupun karena kepala dari satu di antara mereka yaitu '*Nisnoni*' juga mendapat tempat di dalam istana '*Loro*'.

Dalam kajian disertasinya yang sangat mendalam tentang "*Sistem Politik Atoni Timor*", Nordholt (1971) mengakui bahwa struktur *Biboki* sebagai suatu keseluruhan memang luar biasa rumit. Namun dalam kaitannya dengan konteks penelitian disertasi ini, penulis justru menemukan bahwa secara historis, Suku Bukifan, sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, dan sekaligus menjadi cikal bakal keberadaan Desa Adat Biloe di Kecamatan *Biboki* Utara tersebut sesungguhnya memiliki peranan yang sangat penting bagi dinamika budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tinggal di Desa Adat Biloe.

4.3 DESA ADAT BILOE SEBAGAI FOKUS STUDI

4.3.1 Gambaran umum Desa Adat Biloe

Secara geografis, Desa Biloe merupakan salah satu desa yang berada dalam wilayah Kecamatan *Biboki Utara* yang mempunyai batas-batas wilayah desa sebagai berikut. Sebelah utara berbatasan dengan Desa Makun, Kecamatan *Biboki Utara*; sebelah selatan berbatasan dengan Desa Tualene, Kecamatan *Biboki Utara*; sebelah barat berbatasan dengan Desa Taun Baen, Kecamatan *Biboki Selatan*; dan sebelah timur berbatasan dengan Desa Hauteas, Kecamatan *Biboki Utara*. Desa Biloe memiliki luas 1.650 Ha, dan berada pada ketinggian lebih dari 500 meter di atas permukaan laut (dpl).

Dari segi topografi wilayah, Desa Biloe didominasi oleh kawasan perbukitan atau pegunungan seluas 1.000 Ha dan juga wilayah dataran seluas 650 Ha. Walaupun secara topografis, wilayah Desa Biloe didominasi oleh daerah perbukitan atau bergunung-gunung seluas 1.000 Ha, namun berdasarkan pengakuan penduduk Desa Biloe²¹, dikatakan bahwa secara umum tidak pernah terjadi banjir ataupun erosi secara besar-besaran di daerah ini. Hal ini juga

²¹ Wawancara dengan *Usif Servas Bukifan (35)* dan *Usif Casmir Sikone Bukifan (57)*. Wawancara berlangsung ketika penulis ikut bersama keluarga Bukifan untuk melakukan kegiatan perontokkan padi di lokasi persawahan milik Usif Servas dan Usif Casmir di Desa Biloe, pada Hari Senin, 16 Juni 2003. Areal persawahan dimaksud selain sangat subur, juga sangat luas dan berjarak sekitar 4 Km arah selatan dari pemukiman penduduk Desa Biloe atau lebih kurang 5 Km sebelah timur dari Desa Tualene, Kecamatan *Biboki Utara*. Walaupun demikian, para petani yang mengolah lahan pada hamparan sawah yang luas ini tidak dapat melakukan 2 kali panen dalam setahun, karena kurangnya debit air yang dibutuhkan untuk mengairi sawah-sawah di daerah ini. Diceritakan bahwa pada beberapa tahun silam, pernah dilakukan survey dan pembuatan sumur bor melalui bantuan kerjasama pemerintah Indonesia dan Pemerintah Canada, namun sumur-sumur bor tersebut tidak bertahan lama, hanya dua atau tiga tahun lamanya beroperasi dengan baik dan sesudah itu semuanya mengalami kerusakan dan tidak dapat lagi beroperasi hingga saat ini. Sejak saat itu hingga saat ini tercatat tidak ada satupun sumur bor bantuan Pemerintah Daerah baik Pemerintah Propinsi maupun Pemerintah Kabupaten Timor Tengah Utara yang bisa membantu mengatasi kesulitan air untuk mengairi sawah-sawah di daerah tersebut, walaupun para petani sudah mengajukan permohonan berulang-ulang kali.

didukung oleh hasil pengamatan dan pemantauan penulis selama musim hujan di daerah penelitian, tepatnya selama musim hujan yang berlangsung sejak Bulan Nopember 2003 hingga Pebruari 2004. Hasil pengamatan penulis selama berlangsungnya musim hujan tersebut menunjukkan hampir tidak pernah ada erosi tanah yang terjadi baik pada tingkat sedang maupun tingkat erosi berat. Yang ada adalah erosi tanah pada tingkatan yang paling rendah.

Menurut penulis, rendahnya tingkat erosi di daerah penelitian tersebut lebih dikarenakan oleh kondisi wilayah di mana hampir seluruh wilayah Desa Biloe dan beberapa desa lain di sekitarnya ditumbuhi hutan-hutan sekunder dan semak belukar.

Adapun kedalaman solum tanah dalam wilayah Desa Biloe cukup bervariasi dengan rincian, kedalaman solum tanah > 200 cm seluas 600 Ha, tanah dengan kedalaman solum yang berkisar antara 100 – 200 cm seluas 500 Ha, antara 50 – 99 cm seluas 500 Ha, dan tanah dengan kedalaman solum < 90 cm hanya mencapai 50 Ha. Tingkat produktivitas tanah dapat dikategorikan sedang, dengan perincian tanah dengan tingkat kesuburan sangat subur seluas 500 Ha, tanah subur seluas 600 Ha, tanah dengan tingkat kesuburan sedang seluas 500 Ha, dan tanah tidak subur atau tanah kritis seluas 50 Ha.

Meskipun secara statistik lahan kritis atau jenis tanah yang dikategorikan sebagai tanah yang tidak subur itu mencapai 50 Ha di dalam wilayah Desa Biloe, namun hasil pengamatan penulis sendiri selama berada di lapangan penelitian membuktikan bahwa lahan kritis atau jenis tanah yang digolongkan tidak subur tersebut tidak dapat dikatakan sebagai lahan yang tidak produktif. Penulis

menyatakan demikian karena di atas lahan kritis atau di atas jenis tanah yang dikategorikan tidak subur tersebut tumbuh bermacam-macam rerumputan dan belukar kecil yang berfungsi baik sebagai sumber pakan ternak sapi, kambing, dan bahkan babi sekaligus menjadi lahan penggembalaan ternak-ternak penduduk setempat, baik yang dternak secara intensif maupun secara ekstensif.

Desa Biloe merupakan sebuah desa yang relatif bebas dari keterisolasian fisik. Dikatakan demikian, karena Desa Biloe yang berjarak 3 Km dari Lurasik, ibu kota Kecamatan *Biboki Utara* itu, dapat ditempuh melalui jalan darat hanya dengan waktu tempuh sekitar 60 menit atau 1 jam berjalan kaki, atau lebih kurang 30 menit lamanya apabila kita menggunakan kendaraan roda dua (sepeda motor ojek) atau roda empat (bemo).

Adapun jarak Desa Biloe dengan Kota Kefamenanu sebagai ibu kota kabupaten adalah 68 Km atau sekitar 2 jam lamanya bila kita menggunakan Bemo atau Bus Antarkota Dalam Propinsi. Tidak ada jalur bemo khusus yang menghubungkan desa Biloe dengan Kota Kefamenanu.

Untuk mencapai Kota Kefamenanu, penduduk harus berjalan kaki atau menggunakan ojek menuju Lurasik (ibu kota Kecamatan *Biboki Utara*), bahkan langsung ke pertigaan Lurasik (Desa Boronubaen) untuk naik bus yang melintasi jalan raya Kupang (ibu kota provinsi NTT)–Atambua (Kabupaten Belu)–Dili (ibu kota Negara Timor Leste).

Sementara itu, jarak dari Desa Biloe ke Kupang (ibu kota provinsi NTT) adalah 200 Km dan bisa ditempuh dengan kendaraan bus selama 6 jam. Jarak Desa Biloe dengan pusat perdagangan atau pasar adalah sama dengan jarak dari

Desa Biloe ke Lurasik (ibu kota Kecamatan *Biboki* Utara), karena setiap hari Rabu ada pasar tradisional di Lurasik.

4.3.2 Sejarah Desa Adat Biloe: Dari Pantae sampai ke Biloe

Secara historis, upaya penelusuran informasi untuk mengungkap asal mula terbentuknya Desa Biloe sesungguhnya tidak dapat dilepaspisahkan dari sejarah awal terbentuknya kerajaan *Biboki*, terutama yang terkait dengan sejarah dan keberadaan Suku Bukifan, sebuah suku yang merupakan salah satu dari kesepuluh *klunin* (suku) sebagai cikal bakal kerajaan *Biboki* pada jaman dahulu.

Para tetua adat di Desa Biloe menuturkan²² bahwa sesungguhnya nenek moyang pertama atau leluhur Suku Bukifan yang biasa disapa dengan sebutan *Taek Neno Taek Funan*²³ itu berasal dari *Anamoni Lauten*, sebuah tempat yang selalu disebut secara berulang dalam sejumlah besar cerita lisan daerah setempat, namun sampai saat ini tidak pernah diketahui secara pasti di mana persisnya letak lokasi dimaksud. Para tetua adat setempat hanya menjelaskan bahwa mereka

²² Wawancara dengan *Usif* Berek Tabean (90) tahun atau yang biasa disapa *Usimnasi* (berasal dari kata '*Usif*' yang berarti 'raja' dan merupakan sebutan bagi kelompok bangsawan lokal, serta '*mnasi*' yang berarti besar, atau dalam hal usia berarti lebih tua. Jadi *Usimnasi* berarti *Usif* yang lebih besar) yang diberi kepercayaan untuk menjaga *sonaf* atau rumah adat Suku Bukifan di Desa Biloe. Hadir pula dalam kesempatan wawancara tersebut adalah *Usif* Casmir Sikone Bukifan (57 tahun), salah seorang tokoh masyarakat desa Biloe yang pernah menjadi kepala desa di Desa Biloe selama 2 periode berturut-turut (1978-1994). Wawancara dilakukan di bawah *lopo Tainlasi* (rumah bulat tanpa dinding yang ditopang oleh 4 buah tiang induk dan merupakan tempat musyawarah antara '*usif*' dengan para '*amaf*' atau para kepala suku yang ada di dalam sebuah desa tertentu) yang letaknya berdekatan dengan *Sonaf* (rumah adat) Suku Bukifan atau yang biasa disebut *Sonaf* Bukifan, pada hari Sabtu 21 Pebruari 2004.

²³ Menurut *Usimnasi* Berek Tabean Bukifan (90 tahun) sebagai informan yang paling tua pada saat berlangsungnya wawancara, *Taek Neno Taek Funan* sendiri sesungguhnya bukanlah nama sebenarnya dari nenek moyang Suku Bukifan pada jaman dahulu. Karena itu sebutan *Taek Neno Taek Funan* merupakan sapaan pengganti nama sebenarnya, karena masyarakat setempat percaya bahwa menyebutkan nama leluhur merupakan sesuatu hal yang bersifat tabu. Hal ini berlaku bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* secara keseluruhan. Dalam bukunya yang berjudul "*Maubes Insana, Salah satu Masyarakat di Timor dengan Struktur Adat yang Unik*", Alexander Un Usfinit (2003:29-31) menyatakan bahwa "*Nama leluhur dianggap sakral sehingga orang takut keliru mengucapkannya. Kalau seseorang salah menyebutkan silsilah atau nama rajanya, konon yang bersangkutan bisa meninggal beberapa saat kemudian (tefan fain).*"

pernah dituturi oleh para orang tuanya serta kakek dan neneknya yang saat ini telah meninggal dunia, ikhwal *Anamoni Lauten* itu. Dalam cerita tersebut *Anamoni Lautem* digambarkan sebagai suatu tempat yang sempit, penuh dengan genangan air, dan berada pada posisi terbitnya matahari.

Dalam cerita itu dikisahkan pula bahwa pada mulanya nenek moyang dan keturunan Suku Bukifan serta para pengikutnya pergi meninggalkan *Anamoni Lauten* dengan berjalan menuju arah barat dan menyeberangi laut hingga tiba di suatu tempat yang disebut *Un Teun Baan Teun*²⁴. Dari *Un Teun Baan Teun* inilah *Taek Neno Taek Funan* dan seorang saudarinya yang juga disapa sebagai *Bei Funan* serta para anggota rombongan atau para pengikutnya menjelajahi semua tempat di wilayah Pulau Timor bagian barat. Pada suatu ketika rombongan ini menemukan sebuah tempat bernama *Pantae*. Ketika tiba di *Pantae*, rombongan tersebut berhenti beberapa waktu dan melakukan sejumlah ritus untuk meminta kepada *Uis Neno*²⁵ agar diberi petunjuk-petunjuk baru yang berkaitan dengan rencana dan tujuan perjalanan mereka mengelilingi Pulau Timor. Diceritakan bahwa setelah melakukan sejumlah ritus tertentu, rombongan tersebut akhirnya memutuskan untuk menjadikan *Pantae* sebagai pusat pemukiman sekaligus pusat

²⁴ *Un Teun Baan Teun* juga merupakan nama tempat dalam kisah tentang asal-usul nenek moyang Suku Bukifan yang sampai saat inipun tidak diketahui secara pasti di mana lokasi tersebut sebenarnya berada. Namun para informan memperkirakan letak tempat dimaksud adalah di sebelah timur Pulau Timor, atau dalam wilayah Negara Timor Leste saat ini (lihat juga Duan dkk, dan draft laporan penelitian Yayasan Timor Membangun, 2004).

²⁵ *Uis Neno* atau *Usi Neno* adalah sebutan untuk Tuhan pencipta langit dan bumi. Secara harafiah, kata *Uis* sebenarnya berasal dari kata *usif* yang dalam Bahasa Dawan berarti 'raja', sedangkan *Neno* berarti 'matahari'.

kekuasaan yang dalam Bahasa Dawan disebut *Pah Usan* yang berarti pusat tanah atau poros bumi²⁶.

Ketika berada di Pantae, rombongan *Taek Neno Taek Funan* bertemu dengan Takelebmnasi dan Thaumetmnasi. Sejak pertemuan yang terjadi antara *Taek Neno Taek Funan* dan rombongannya dengan Takelebmnasi dan Thaumetmnasi tersebut, para anak-cucu dan keturunan Takelebmnasi dan Thaumetmnasi maupun anak-cucu dan keturunan *Taek Neno Taek Funan* (termasuk keturunan saudara perempuannya, *Bei Funan*) dan rombongannya sama-sama mengakui bahwa *Taek Neno Taek Funan* adalah keturunan Suku Bukifan pertama yang mendiami Pantae. Tidak diceritakan siapakah isteri *Taek Neno Taek Funan*, namun diceritakan dalam kisah itu bahwa *Taek Neno Taek Funan* adalah seketurunan dengan Tabean Tameu Kuan, sikone Leu, sonbiko Neno Sonbiko Funan, dan Tnesi Pah Tnesi Nifu. Di kemudian hari keturunan mereka mengatakan bahwa Pantae merupakan tempat asal mula suku Bukifan²⁷.

Dikisahkan pula bahwa pada waktu *Taek Neno Taek Funan* tiba di Pantae, orang-orang setempat belum mengenal api²⁸. Nenek moyang Suku Bukifanlah

²⁶ Dalam draft laporan penelitiannya, khususnya yang berkaitan dengan Sejarah Sosial Bukifan, Duan dkk. (2004) juga menjelaskan bahwa dalam bahasa Dawan, khususnya dalam konteks cerita tentang asal-usul nenek moyang Suku Bukifan dimaksud, maka selain berarti pusat tanah atau poros bumi, *Pah Usan* juga memiliki pengertian atau makna sebagai perjalanan mengitari tempat tertentu untuk mencari dan menemukan titik keseimbangan untuk selanjutnya ditetapkan sebagai pusat pemerintahan dari sebuah kekuasaan.

²⁷ Hingga saat ini tidak ada data yang pasti tentang sejak kapan para anak-cucu keturunan *Taek Neno Taek Funan* itu menyebut dirinya sebagai orang-orang yang terhimpun dalam *kanaf* atau Suku Bukifan.

²⁸ Dengan memperhatikan kisah tentang asal-usul nenek moyang atau penduduk asli Pulau Timor sebagaimana dituturkan Usif Gabriel Bifel (50 tahun) di Bijaepasu, tanggal 7 Maret 2004, dapat dikatakan bahwa nenek moyang Suku Bukifan sebagaimana dikisahkan dalam cerita tersebut hidup pada jaman di mana mereka hidup secara nomaden di mana mereka berpindah dari satu lokasi hutan ke lokasi hutan yang lain, makanan mereka pun adalah umbi-umbian, buah-buahan hutan, serta binatang-binatang hasil buruannya dari hutan yang dimakan tanpa dimasak terlebih dahulu karena pada saat itu mereka belum mengenal api, atau yang dalam Bahasa Dawan dikenal

yang mula-mula memperkenalkan dan membagi-bagikan api kepada mereka. Ada kemungkinan bahwa keputusan rombongan *Taek Neno Taek Funan* untuk tinggal beberapa waktu di Pantae tersebut bukan semata-mata didasarkan pada letak Pantae sebagai poros bumi, tetapi ada pertimbangan-pertimbangan lain yang tidak diuraikan secara jelas. Buktinya, setelah tinggal beberapa tahun lamanya di Pantae, rombongan *Taek Neno Taek Funan* kemudian membuat ikhtiar untuk melanjutkan perjalanannya guna mencari di manakah sesungguhnya letak poros bumi itu.

Mula-mula rombongan tersebut berjalan menuju ke arah barat, dan dari sana mereka berputar haluan ke arah selatan. Dari daerah di sebelah selatan ini mereka terus maju dan bergerak ke arah timur. Lalu dari bagian sebelah timur, rombongan tersebut berjalan terus menuju ke arah utara, dan setelah sampai di sana, mereka lalu berputar kembali lagi ke arah barat, hingga akhirnya pada suatu ketika sampailah mereka di Oepuah-Tapenpah (sekarang adalah Kaubele, wilayah kecamatan Biboki Selatan). Di tempat yang baru ini rombongan *Taek Neno Taek Funan* bertemu dengan *Usboko*. Entah bagaimana keadaan sesungguhnya yang terjadi pada waktu itu, namun diceritakan bahwa untuk selanjutnya, rombongan *Taek Neno Taek Funan* ini bersama-sama dengan *Usboko* kembali lagi ke Pantae. Setelah itu mereka lalu pergi meneruskan perjalanannya untuk mengunjungi tempat tinggal *Usboko* yang berada di daerah Kulan.

Bersama-sama *Usboko*, rombongan *Taek Neno Taek Funan* tersebut kembali melakukan sejumlah ritus untuk meminta petunjuk dari *Uis Neno*, dan akhirnya mereka menemukan pusat atau poros bumi yang dicarinya selama itu,

dengan istilah *tah maet tiun maet* (makan mentah-minum mentah) yakni suatu masa atau suatu keadaan di mana dalam hal pengolahan makanan, orang masih makan mentah dan minum mentah.

yakni di Tamkesi. Rombongan Taek Neno Taek Funan dan keluarga besar Suku Usboko kemudian hidup bersama di Tamkesi. Alkisah tentang keberadaan *Taek Neno Taek Funan* yang menjadi cikal bakal Suku Bukifan yang sudah lebih dulu ada di sana sebelum datangnya rombongan 'loro' (raja) yang kemudian menjadi Kaiser *Biboki* dan berpusat di Tamkesi ini sesuai dengan data sejarah lisan tentang asal-usul Orang *Biboki* sebagaimana yang pernah ditelusuri oleh Schulte Nordholt (1971). Dalam disertasinya yang berjudul "*Political System of The Atoni of Timor*", Nordholt (1971:354)²⁹ melaporkan sebagai berikut:

"...Lebih jauh kita menemukan di Biboki, suku-suku: Takaf-Natfana, Taitoh Bukifan, yang sudah lebih dahulu ada di sana (di Tamkesi) sebelum kedatangan loro dan karena itu mereka adalah penduduk-penduduk asli. Mereka menduduki suatu posisi penting di sini, tidak hanya merupakan wilayah-wilayah politik yang independen, tetapi kepala dari salah satu di antara mereka ialah Nisoni, juga mendapat tempat di dalam istana loro Mereka seharusnya tinggal di utara dan timur secara respektif terhadap pusat kekaisaran. Aturan mereka rupanya tidak memiliki suatu arti, Taitoh menjadi yang terpenting atau menjadi yang utama sebab ia mempunyai penduduk yang paling banyak dan juga menjadi wakil di pusat kerajaan/kekaisaran".

Dalam perkembangan kehidupan sosial kemasyarakatan selanjutnya, termasuk dalam hal ini pembagian wilayah kekuasaan untuk mempertegas status dan peranan mereka dalam kehidupan sehari-hari, maka masing-masing dari kedua kelompok keluarga besar dimaksud yakni Usboko dan Bukifan membuat suatu kesepakatan adat. Adapun isi kesepakatan adat yang diadakan pada waktu itu ialah bahwa *Neno Pantae Funan pantae*³⁰ yang menjadi cikal bakal Suku Bukifan itu

²⁹ Tentang hal ini dan penjelasan lainnya yang lebih mendalam dapat ditemukan dalam 'Sistem Politik *Atoni Timor*' disertasi Schulte Nordholt (1971) yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Wilfridus Silab, Museum Negeri propinsi Nusa Tenggara Timur, 1998.

³⁰ Menurut Martin Duan dkk., (2004) sesungguhnya sebutan ini dalam Bahasa *Dawan* digunakan untuk Tuhan pencipta langit dan bumi. Namun dalam konteks ini sebutan yang sama dipakai sebagai nama lain dari Bukifan yang dianggap berasal dari *Pantae*. Penulis sendiri berpendapat

adalah penguasa wilayah di daerah terbitnya matahari atau wilayah sebelah timur Tamkesi dengan dibantu oleh seorang *meo* (panglima perang) yakni 'Meo Mnanu', sedangkan Usboko adalah penguasa wilayah di daerah terbenamnya matahari atau di sebelah barat Tamkesi dengan dibantu oleh seorang *meo* yang bernama 'Meo Manu'. Para informan di Desa Biloe juga menuturkan bahwa Tamkesi juga merupakan tempat di mana jenazah *Taek Neno Taek Funan* dimakamkan setelah beliau meninggal dunia di daerah kekuasaannya yang baru, yakni di Nila Hauteas.

4.3.3 Struktur dan Interaksi Sosial Masyarakat Desa Adat Biloe

Dikisahkan pula bahwa sebagai tindak lanjut dari kesepakatan yang telah dibuat oleh Usboko dan *Taek Neno Taek Funan* (nenek moyang Suku Bukifan)³¹, maka *Taek Neno Taek Funan* kemudian berupaya untuk memperluas wilayah

bahwa sebutan atau istilah *Neno Pantae Funan Pantae* merupakan ungkapan yang merujuk pada keberadaan nenek moyang atau leluhur Suku Bukifan yang pada masa lalu (khususnya menjelang berakhirnya masa *tah maet-tiun maet* atau makan mentah-minum mentah) menanamkan pengaruhnya dan memiliki kekuasaan yang besar di wilayah Pantae (wilayah Kecamatan *Biboki Selatan* sekarang). Penulis memperkirakan bahwa kesepakatan antara Usboko dan Bukifan tentang pembagian wilayah kekuasaan masing-masing tersebut terjadi beberapa saat setelah tibanya Kaiser *Biboki* yang menjadikan Tamkesi sebagai pusat kekuasaannya pada waktu itu. Hal ini dapat dibenarkan, karena menurut sejarah lisan tentang asal mula terbentuknya Kerajaan *Biboki*, diceritakan bahwa ketika Kaiser (raja) *Biboki* tiba bersama rombongannya (termasuk sejumlah suku atau *klunin* lain yang datang secara bergelombang ke wilayah *Biboki*) sudah terdapat warga dari beberapa *klunin* (suku) yang telah menjadi penduduk asli di daerah ini yakni Takaf-Natfana dan Taitoh-Bukifan (Cf. Laporan schulte Nordholt dalam disertasinya yang berjudul '*Sistem Politik Atoni Timor*', terjemahan Wilfridus Silab, 1998:354).

³¹ Hingga saat ini tidak ada informasi yang pasti mengenai sejak kapan nama Bukifan itu digunakan, siapa yang pertama kali menggunakan, dan apa makna yang ada di balik nama Bukifan tersebut. Tentang hal ini, Martin Duan dkk. (2004) dalam draft laporan penelitiannya secara sangat singkat menyatakan, berdasarkan hasil wawancaranya dengan Arnoldus Tabean Amnanu, seorang '*Amnasit*' atau juru bicara dari keluarga Bukifan, bahwa sebutan 'Bukifan' diperkirakan memiliki keterkaitan dengan ungkapan "*Panu Kubi - Pena Kialfu*". Dalam Bahasa Dawan, '*Panu Kubi*' berarti '*tampung kelapa yang dijadikan mangkok untuk makan*', sedangkan '*Pena Kialfu*' berarti '*tongkol jagung*'. Oleh masyarakat setempat, dalam hal ini masyarakat adat *Atoni* di wilayah *Biboki*, '*Panu Kubi - Pena Kialfu*' diyakini sebagai kiasan yang memiliki makna tertentu. Namun sampai saat ini, para anggota keluarga besar Suku Bukifan atau para anak cucu yang mewarisi nama besar *Taek Neno Taek Funan* itu masih merasa sulit untuk menjelaskan baik arti harafiah maupun makna sesungguhnya yang ada di balik nama atau sebutan 'Bukifan' tersebut.

kekuasaannya ke Nila³². *Taek Neno Taek Funan* bersama beberapa orang pengikutnya berjalan ke arah timur yaitu ke daerah Nila dan sekitarnya. Pada kesempatan itu *Taek Neno Taek Funan* menyaksikan sendiri betapa daerah baru di bagian timur Tamkesi itu ternyata merupakan suatu kawasan yang sangat subur baik untuk kepentingan mengerjakan kebun maupun memelihara ternak.

Beberapa lama kemudian *Taek Neno Taek Funan* berupaya untuk memperluas wilayah kekuasaannya ke Nila dan bahkan bermaksud memindahkan pusat kekuasaannya ke tempat itu. Untuk merealisasikan niatnya itu, *Taek Neno Taek Funan* melakukan beberapa perundingan dan kesepakatan antara lain perundingan yang dilakukannya bersama-sama *Loro Bauho* dan *Loro Lakekun* di Belu. Adapun hasil perundingan tersebut menghasilkan kesepakatan yang menyatakan bahwa batas wilayah kekuasaan Bukifan adalah di Bakan-Rainenon, Pot'lo Nubain dan Baun Fatmuit. Kekuasaan *Taek Neno Taek Funan* atas wilayah Nila tersebut akhirnya diperolehnya juga sesudah berunding dengan Nila Tuakin di Nila Bat'lan Sikan Oemuit. Dalam perundingan itu dihasilkan kesepakatan bersama antara lain Nila Tuakin bersedia menyerahkan kekuasaan tradisionalnya atas wilayah Nila dengan syarat bahwa *Taek Neno Taek Funan* atau nenek moyang Suku Bukifan itu harus menyerahkan kedua anak perempuannya yang

³² Nila adalah sebuah lokasi perkampungan tua yang terletak di puncak sebuah bukit di sebelah timur Desa Biloe. Tidak diketahui secara pasti berapa kilometer jauhnya dari Desa Biloe, namun pengalaman penulis ketika melakukan prosesi 'ritus makan padi baru' Suku Bukifan di Desa Biloe pada hari Jumat, 1 Mei 2004 yang lalu menunjukkan bahwa Bukit Nila dapat ditempuh dengan berjalan kaki dari Desa Biloe dalam waktu sekitar lima setengah jam. Wilayah Bukit Nila biasa disebut juga oleh masyarakat setempat dengan istilah Kuan Nila atau Kampung Nila. Pada saat ini, tidak ada sebuah rumah penduduk pun yang masih tertinggal di sana karena semua penduduk sudah berpindah dari sana untuk bermukim di sejumlah lokasi Desa Gaya Baru yang berdekatan dengan Lurasik, ibu kota Kecamatan *Biboki* Utara saat ini. Pada saat ini terdapat sejumlah tempat keramat yang dimiliki oleh beberapa suku yang ada di wilayah Kecamatan *Biboki* Utara, termasuk '*Fant Kanaf*' (batu keramat Suku) Bukifan dan hebrapa suku lainnya.

bernama Bei Abuk Berek dan Bei Bui Berek sebagai pengganti³³. Dikatakan pula bahwa segera setelah berlangsungnya peristiwa serah terima itu, Nila Tuakin memindahkan anggota-anggota suku dan penduduk Nila lainnya ke Tabean, Bukit Batu Lidak yang lokasinya berdekatan dengan wilayah Atambua, Kabupaten Belu sekarang.

Walaupun kesepakatan tentang pengambilalihan kekuasaan tradisional atas wilayah Nila sudah dilakukan dengan baik dan lancar, namun sebagai orang tua, mungkin saja *Taek Neno Taek Funan* atau nenek moyang Suku Bukifan itu senantiasa dihantui oleh perasaan hati yang sedih karena harus melepaspergikan kedua orang putri tercintanya. Untuk mengobati rasa kalut dan kesedihan hatinya tersebut, *Taek Neno Taek Funan* atau nenek moyang Suku Bukifan kemudian menyerahkan sebidang tanah berupa sebuah hamparan yang cukup luas yang letaknya berbatasan dengan Lidak kepada Nila Tuakin dengan maksud agar sewaktu-waktu nenek moyang Suku Bukifan itu bisa bertemu dengan anak-anak perempuannya. Penyerahan sebidang tanah yang dilakukan oleh nenek moyang Suku Bukifan ini tentu saja tidak hanya terkait dengan keinginannya untuk hidup berdekatan dengan kedua orang putrinya, tetapi maksud lain yang ada dibalik

³³ Dalam wawancara penulis bersama Martin Duan, 45, (Peneliti dan Direktur Yayasan Timor Membangun) dengan *Tobe Yohanes Amleni* (47) di Hauteas-Lurasik pada hari Senin, 20 April 2004, *Tobe Yohanes Amleni* yang biasa dijuluki *tobe Kuan* Nila Hauteas itu menyatakan bahwa ia dan keluarga Amleni lainnya tidak pernah memperoleh kisah serupa itu dari para orang tua maupun para leluhur mereka. Pernyataan *Tobe Yohanes Amleni* yang bernada keberatan atas cerita ini oleh keluarga Bukifan di Desa Biloe dianggap sebagai hal yang tidal perlu digubris karena keluarga Bukifan justru memperoleh cerita dimaksud dari para leluhurnya. Terlepas dari benar atau tidaknya cerita ini, namun yang pasti adalah bahwa semua masyarakat atau penduduk yang bermukim di sejumlah desa sekitar bukit Nila memiliki kesepakatan bersama yakni Nila Bat'lan Sikan Oemuit merupakan tempat ritual bagi beberapa suku seperti Nila, Bukifan Monemnasi, Anoit, Totnai, dan Taklasi.

upaya tersebut adalah untuk bisa mendapatkan pelayanan yang semestinya dari Nila Tuakin³⁴.

Adapun sumpah kesetiaan Nila Tuakin kepada Kekuasaan *Taek Neno Taek Funan* atau keluarga Bukifan tersebut diungkapkan sebagai berikut:

“*Au Nila u Uis ko es' i ma au tuaka es' i apinat ma akaat baki nafiuben munu na'baen; kana keku ma kana helo*” (artinya: Nila berjanji akan mempertuanagungkan Bukifan sebagai raja bumi dan langit; ibarat batu tertanam dan pohon beringin menancapkan akarnya, tidak akan pernah digoyahkan oleh siapapun).³⁵

Sepeninggal Nila Tuakin dari wilayah kekuasaan tradisionalnyanya atau wilayah kekuasaan adatnya di Nila, *Taek Neno Taek Funan* yang menjadi cikal bakal Suku Bukifan itu lalu memindahkan kaum keluarga dan para pengikutnya kecuali Suku Ahuinnai dan Maumabe³⁶ dari Pantae ke Nila, lokasi yang baru saja

³⁴ Secara sosiologis, sebagaimana lazimnya berlaku pada sebagian besar kelompok masyarakat adat di Nusa Tenggara Timur, aturan adat yang berkaitan dengan hubungan kekerabatan dan perkawinan pada kelompok masyarakat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat mengisyaratkan bahwa posisi keluarga pemberi isteri atau kelurga dan suku dari mana sang isteri berasal menempati posisi sosiologis yang cukup penting artinya. Maksudnya ialah bahwa melalui perkawinan yang terjadi antara seorang laki-laki dan seorang perempuan dari suku yang berbeda, anggota dari masing-masing kedua suku tersebut secara adat menjadi sebuah keluarga besar yang secara adat terikat pada status dan peran tertentu. Dengan mengacu pada studi terdahulu yang pernah dilakukan oleh Fischer dan Cuningham tentang sistem perkawinan pada masyarakat adat *Atoni* di Timor Barat, dalam disertasinya yang berjudul ‘*sistem Politik Atoni Timor*’, H. G. Schulte Nordholt (1971) menyatakan bahwa “bagaimanapun, *Atoni* membedakan antara dua kelompok kekeluargaan, misalnya ‘*feto*’ (keluarga pihak wanita, yaitu semua yang berhubungan dengan keluarganya melalui perkawinan dengan seorang wanitanya) dan semua yang termasuk ‘*Atoni Amaf*’ (saudara-saudara ibu, kepala suatu keluarga yang dihubungkan melalui perkawinan seseorang dari kaum prianya). Perbedaan itu menentukan klasifikasi sosial ke dalam kelompok ‘*feto-Mone*’, di mana keluarga pemberi isteri adalah penguasa dalam respek terhadap keluarga penerima isteri. Yang terdahulu adalah ‘*Mone*’ (maskulin) dan yang kemudian diistilahkan dengan ‘*Feto*’ (feminin). Dalam hal ini, kelompok pemberi isteri menerima hadiah-hadiah, pelayanan, dan respek dari keluarga penerima isteri”.

³⁵ Wawancara penulis dengan Casmir Sikone Bukifan (57) dan Servas Bukifan (35) di rumah Casmir Sikone Bukifan di Desa Biloe pada Hari Senin, 27 Oktober 2003.

³⁶ Pada kesempatan wawancara penulis dengan Berek Tabean (90 tahun) di *Lopo Tainlasi* Suku Bukifan di Desa Biloe Hari Kamis, 23 Oktober 2003, dikisahkan bahwa ketika nenek moyangnya *Taek Neno Taek Funan* pindah dari Pantae, ada dua kelompok suku pengikutnya yakni Suku Ahuinnai dan Suku Maumabe’ yang sengaja ditinggalkan di Pantae untuk menjaga dan memelihara harta milik adat berupa lokasi permukiman penduduk, sejumlah lahan hutan dan lahan perladangan, di samping yang paling penting adalah lokasi hutan di mana terdapat *Faot kanaf* (Batu Suku) dan *Oe kanaf* (Air suku) dari Suku Bukifan yang menjadi sumber kekuatan bagi para

diperolehnya dan dijadikannya sebagai pusat kekuasaannya yang baru. Dalam kaitannya dengan keberadaan Suku Ahuinnai dan Suku Maumabe' sebagai bagian dari keluarga besar Suku Bukifan yang hingga saat ini masih tetap tinggal di Pantae, Casmir Sikone Bukifan (57) bertutur sebagai berikut:

“... Suku Ahuinnai dan Maumabe' yang ada di Desa Pantae sekarang ini, Pak, mereka itu kami punya amaf-amaf. Waktu kami punya nenek moyang pindah dari Pantae ke Nila Hauteas di bukit sebelah timur itu (sambil menunjuk ke arah bukit Nila), mereka ditinggal di sana untuk jaga kami punya *faot kanaf* (batu suku) dan *oe kanaf* (air suku) dan juga kami punya hutan adat dan tempat kerja kebun. ... Sampai sekarang, biasanya 3 atau 4 tahun satu kali kami dari Suku Bukifan yang tinggal di Desa Biloe ini dan juga keluarga Bukifan lain di Desa Boronubaen dan juga mereka yang ada di Ponu, ... kami sama-sama pergi ke sana, ke Pantae untuk buat ritus adat di kami punya lokasi *Faot kanaf - Oe kanaf*. Kalau saat itu tiba, Pak, itu kami tidak repot-repot. Dari sini kami cukup bawa hewan dan kadang-kadang juga bawa beras sedikit, tapi biasanya itu kami cukup bawa hewan saja dari sini. Istilahnya itu, ... '*piring sendok sudah ada di sana*'. Jadi maksudnya bahwa, kami cukup bawa sejumlah hewan dari sini, sedangkan di sana... kedua suku itu atau kami punya amaf-amaf penjaga tanah adat Bukifan di Pantae itu sudah tunggu kami, ... pokoknya kalau sudah sampai di sana itu mereka sudah terima kami. Begitu, Pak... kami sudah ada keluarga amaf-amaf di sana yang jaga kami punya *Faot kanaf - Oe kanaf*. Dan... setiap kali selalu begitu, Pak.”³⁷

nenek moyang Suku Bukifan ketika masih berkuasa di wilayah Pantae dan sekitarnya. Berek Tabean Bukifan (90 tahun) yang biasanya disapa dengan sebutan Usimnasi itu juga menyatakan bahwa *Faot kanaf dan Oe kanaf* Suku Bukifan yang lebih dahulu ada itu adalah yang terdapat di Pantae sekarang ini. Ketika *Taek Neno Taek Funan* atau nenek moyang Suku Bukifan memindahkan penduduk dari Pantae ke Nila Hauteas, dibuatlah ritus untuk meminta restu leluhur agar kekuatan *Faot kanaf - Oe kanaf* itu sebagiannya tetap menyertai perjalanan mereka yang kemudian akhirnya ditempatkan di Bukit Nila Hauteas atau yang biasa disebut Kuan Nila saat ini. Dengan demikian, tidak seluruh sumber kekuatan adat atau otoritas adat Suku Bukifan lenyap sama sekali dari bumi Pantae. Oleh karena itu, untuk mengenang jasa para leluhur, setiap 3 atau 4 tahun sekali keluarga besar Suku Bukifan senantiasa melakukan napak tilas perjalanan leluhur dengan cara datang ke pantae dan melakukan ritus adat di lokasi *Faot Kanaf - Oe kanaf* Suku Bukifan yang ada di Desa Pantae, Kecamatan *Biboki* Selatan saat ini.

³⁷ Wawancara penulis dengan Casmir Sikone Bukifan (57) di rumahnya di Desa Biloe pada hari Kamis, 23 Oktober 2003. Istilah '*piring-sendok*' yang digunakan oleh Casmir Sikone Bukifan dalam pernyataannya tersebut berkaitan dengan makna simbolis di balik struktur sosial masyarakat di daerah Pantae pada masa lalu yang tetap memberikan kontribusi pengaruh sosiologis hingga saat ini, khususnya hubungan kekerabatan antara Suku Bukifan di Desa Biloe dan sekitarnya sebagai '*usif*' dengan Suku Ahuinnai dan Suku Maumabe' sebagai '*amaf-amaf*' yang hingga saat ini tetap berdomisili di Desa Pantae, Kecamatan *Biboki* Selatan. Dalam struktur masyarakat adat *Atoni* pada umumnya yang ada di Timor Barat pada masa lalu, kelompok '*usif*' dikenal sebagai kelompok bangsawan yang dalam menjalankan aktivitas kehidupannya sehari-hari senantiasa dibantu dan dilayani oleh para '*amaf*' (para kepala suku) yang ada dalam '*kuan*'nya

Untuk mengenang saat-saat pertama pertemuan di antara mereka yang ternyata kemudian akhirnya berlanjut sampai kepada hubungan persahabatan dan hubungan kekeluargaan di antara keduanya, maka nenek moyang Suku Bukifan itu lalu mengabadikan nama Nila bagi pusat kekuasaan adatnya yang baru tersebut, yakni 'Nila Hauteas'. Sejak saat itu para anak-cucu keturunan *Taek Neno Taek Funan* berkuasa atas wilayah ini, namun tetap tunduk di bawah kekuasaan Kaiser atau Raja *Biboki* yang berkedudukan di Tamkesi.

Dalam perkembangan selanjutnya, terutama ketika wilayah ini dijajah oleh Bangsa Belanda, maka untuk kepentingan administrasi serta strategi politik pemerintahan kolonialnya, Bangsa Belanda mengganti sistem kerajaan menjadi sistem *Keswaprajaan* yang membawahi sejumlah *kefetoran*³⁸ dan ketemukungan. Dalam konteks inilah sejak saat itu wilayah Nila Hauteas dijadikan sebagai salah

(kampung-nya). Dalam kaitannya dengan kegiatan ritus di lokasi *Faot Kanaf - Oe Kanaf* (batu keramat-air keramat) Suku Bukifan yang terletak di desa Pantae, yang secara berkala selalu dilakukan dalam rentang waktu 3 atau 4 tahun sekali itu, keluarga besar Suku Bukifan yang ada di Desa Biloe dan sekitarnya akan datang ke Desa Pantae dengan hanya membawa sejumlah hewan yang akan dikorbankan di lokasi *faot kanaf* dan *Oe kanaf*, sedangkan kebutuhan konsumsi lainnya seperti beras, minuman, dan sejumlah hewan untuk keperluan pesta adat dimaksud sepenuhnya akan disiapkan oleh keluarga besar Suku Ahuinnai dan Suku Maumabe yang sudah ada di Desa Pantae. Betapa tidak, di balik semua hal yang telah mentradisi ini, setidaknya terdapat makna historis yang dalam, karena melalui ritus adat yang selalu dilakukan di lokasi *faot kanaf - oe kanaf* tersebut mereka sesungguhnya telah melakukan napak tilas tentang kehidupan bersama sejumlah kelompok masyarakat lokalnya sendiri dalam suatu lintasan sejarah yang teramat panjang.

³⁸ 'Kefetoran' berasal dari kata 'Fetor'. Dengan mengutip Cuningham, Nordholt (1971) mencatat bahwa gelar 'fettor' yang digunakan di daerah ini berasal dari bahasa Portugis, yakni kata 'fettor' yang berarti 'penguasa' atau 'gubernur', namun kata tersebut sesungguhnya tidak terdapat di dalam instruksi-instruksi Count de Sarzedas (1811) dan juga tidak cocok untuk digunakan pada gelar-gelar militer, misalnya: 'coronel', 'rei' untuk 'dato' yang tertinggi (sebagai gelar raja untuk daerah-daerah yang berbahasa *Tetun*), atau 'tenentes coroneis', 'sargentos mores', dan 'captaes' untuk dato temukung lain (de Castro, 1867:201), 'tomugoa' atau yang dalam Bahasa Jawa disebut sebagai 'Tumenggung'. Selanjutnya dikatakan pula bahwa gelar 'fettor' juga ternyata tidak ditemukan di wilayah Timor Portugis pada waktu itu atau Negara Timor Leste saat ini (Felgas, 1956). Juga tidak ditemukan di daerah Belu pada permulaan abad duapuluh, tetapi justru dimasukkan ke sana oleh Belanda (Grijzen. 1904:129). (lihat Disertasi Nordholt, 1971 yang dialihbahasakan oleh Wilfridus Silab, Museum Negeri Propinsi Nusa Tenggara Timur, 1998:287).

satu pusat *ketemukungan* yang dikenal dengan nama *Ketemukungan* Biloe, sebagai salah satu dari 12 *ketemukungan* yang ada di bawah kekuasaan pemerintahan *Kefetoran* Bukifan.

Sesuai dengan namanya, maka para *fetor* yang pernah memerintah di wilayah *Kefetoran* Bukifan adalah keturunan Suku Bukifan, kecuali seorang *fetor* terakhir yang sesungguhnya merupakan keturunan dari Monemnasi. Adapun keturunan Suku Bukifan yang menjadi *fetor* pertama di *Kefetoran* Bukifan ialah Tnesi Sikone Bukifan. Beliau tercatat tidak saja sebagai *fetor* pertama, tetapi juga merupakan seorang *fetor* dengan masa kekuasaan paling lama di *Kefetoran* Bukifan, yakni selama 33 tahun (1909-1942). *Fetor* kedua yang memerintah *Kefetoran* Bukifan atau yang menggantikan Tnesi Sikone Bukifan adalah Arnoldus Taek Bukifan yang berkuasa selama 7 tahun (1942-1950). Kekuasaan Arnoldus Taek Bukifan ini selanjutnya diteruskan oleh Leo Sikone Bukifan yang menjalankan roda pemerintahan *Kefetoran* Bukifan selama 6 tahun (1950-1956). Sedangkan *fetor* terakhir yang menjalankan kekuasaan pemerintahan di *Kefetoran* Bukifan adalah Zakarias Abatan Monemnasi. Beliau dikenal sebagai keturunan keluarga Monemnasi dengan pengaruh yang sangat luas sehingga diberi kepercayaan menjadi sekretaris *fetor* Leo Sikone Bukifan dan pada akhirnya mendapat kepercayaan untuk memimpin *Kefetoran* Bukifan sejak tahun 1956 sampai pada masa peralihan, di mana sistem pemerintahan swapraja diganti menjadi pemerintah kabupaten.

Sejak pertama kali menanamkan pengaruhnya di wilayah Nila Hauteas, bahkan mungkin sebelumnya ketika masih bermukim di wilayah Pantae,

kelompok-kelompok masyarakat atau komunitas-komunitas kecil tersebut hidup dan berkembang dengan pola pengorganisasian kelompok yang secara struktural mengenal sistem raja, *usif*, *amaf*, dan *Amnasit*. Raja atau Kaiser *Biboki* tinggal di istananya di Tamkesi. *Usif* dan keluarganya adalah kelompok bangsawan lokal di wilayah pemukiman masing-masing. Sedangkan *amaf-amaf* adalah para kepala suku dari sejumlah suku yang bermukim di *kuan* (kampung) tertentu. *Amnasit* sendiri menjalankan fungsi sebagai pembicara antara raja dengan masyarakat (melalui *ama-amaff*). Dengan demikian, *Amnasit* adalah penyambung lidah atau penyambung perintah raja. Sistem pemerintahan di tingkat *kuan* atau kampung dengan komponen yang terdiri atas *usif*, *amaf*, dan *amnasit* ini mengisyaratkan bahwa apabila terjadi persoalan-persoalan kemasyarakatan di tingkat *kuan*, maka para *amaf* yang ada di *kuan* bersangkutan akan bertemu dan menyampaikan persoalan yang dihadapinya kepada *usif* melalui *amnasit* di 'lopo tainlasi'.

Secara berjenjang, dalam kasus tertentu misalnya, apabila ditemukan terdapat masalah yang tidak dapat diselesaikan di tingkat *kuan*, maka para *usif* bersama *amnasit* akan menyampaikannya kepada Temukung, baik Temukung Kecil (setingkat kepala dusun) maupun Temukung Besar (setingkat kepala desa sekarang), lalu temukung meneruskan kepada *Fetor* (jabatan setingkat camat pada saat ini).

Pada tahun 1969 terjadi peningkatan status Nila Hauteas dari kampung (*kuan*) menjadi Desa Hauteas yang terdiri atas dua perkampungan yakni Tutbana A dan Tutbana B. Hanya dalam rentang waktu setahun kemudian, Desa Hauteas di wilayah Nila tersebut dimekarkan lagi menjadi dua desa baru yakni Desa

Hauteas dan Desa Biloe. Desa Biloe yang pada mulanya masih berada di wilayah bukit Nila itu sendiri merupakan penggabungan dari empat buah perkampungan kecil yakni Kampung Neof'ana, Amnah Mate, Fatbena, dan Baskaestilon. Dalam sejarah pemerintahan Desa Biloe sebagai sebuah Desa Gaya Baru yang mulai diberlakukan sejak tahun 1969, Desa Biloe pernah dipimpin oleh empat orang kepala desa, masing-masing Frans Fina (1969-1978), Casmir Sikone Bukifan yang memimpin Desa Biloe selama dua periode berturut-turut (1978-1994), Frans taek (1994-2002), dan Frans Asten Bukifan yang memimpin Desa Biloe sejak tahun 2002 hingga sekarang.

Sekitar tahun 1980-an, *sonaf* (rumah adat) Bukifan Sonamnanu yang semula berada di Desa Hauteas dipindahkan ke desa yang baru yakni lokasi Desa Biloe saat ini. Menurut para informan dari Suku Bukifan di Desa Biloe³⁹, pemindahan *sonaf* tersebut dilakukan guna memudahkan pelayanan kepada kepala *sonaf* tersebut. Perkampungan di mana *sonaf* Bukifan Sonamnanu didirikan kembali ini kemudian lazim disebut sebagai *Kuan Sonaf* (kampung rumah adat). Bukifan Bati Berek dan Bukifan Mamea menempati kampung Neof'ana bersama-sama Thaumact Aunsuni. Sedangkan Bukifan Tanino Fian Bes berdiam di Fatbena bersama-sama Thaumact Sonis, Buikletes, dan Am'una. Dua panglima Bukifan, Meo Sbaat dan Meo Tnua, masing-masing berdiam di kampung Bakastilon bersama-sama Mamulak dan di Fatbena bersama-sama Thaumact-Sonis.

³⁹ Hasil wawancara penulis dengan *Usimnasi* Berek Tabean Bukifan (90) dan *Usif* Casmir Sikone Bukifan (57) pada hari Kamis, 23 Oktober 2003 di bawah *Lopo Tainlasi* Suku Bukifan yang ada di Desa Biloe.

Dengan demikian dapatlah dikatakan bahwa bentuk stratifikasi serta pola interaksi sosial kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang bertempat tinggal di Desa Biloe saat ini tidak dapat dilepaspisahkan dari sejarah tentang kehidupan para leluhurnya sejak perjalanan panjang mengelilingi Pulau Timor untuk mencari poros atau pusat bumi.

Dikisahkan bahwa perjalanan panjang yang ditempuh oleh para leluhur dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* itu terjadi ketika para leluhurnya tersebut masih memiliki pola kehidupan transisi, yakni antara pola kehidupan sebagai kelompok masyarakat nomaden dan pola kehidupan sebagai kelompok yang sedang memasuki masa sedenter di daerah Pantae, Kecamatan *Biboki Selatan* saat ini.

Setelah bermukim beberapa lama di daerah Pantae, para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, khususnya nenek moyang yang menjadi cikal bakal Suku Bukifan tersebut, selanjutnya melakukan migrasi dari daerah Pantae ke arah timur laut untuk menduduki wilayah adat Nila Hauteas, sebelum akhirnya pada masa kemerdekaan dipindahkan oleh Pemerintah Daerah Kabupaten Timor Tengah Utara dari wilayah Bukit Nila Hauteas untuk menempati wilayah pemukiman Desa Biloe pada saat ini.

Dituturkan pula bahwa selama para leluhur masih tinggal di kawasan Bukit Nila Hauteas atau yang pada saat ini lebih dikenal dengan nama atau sebutan *Kuan Nila* atau bekas kampung Nila, Suku Bukifan yang merupakan anak cucu atau keturunan *Taek Neno Taek Funan* dan sekaligus juga merupakan

kelompok inti dan cikal bakal penduduk Desa Biloe dewasa ini, telah berkembang sedemikian rupa menjadi beberapa percabangan atau menjadi beberapa subsuku⁴⁰.

Adapun perkembangan dimaksud telah menghasilkan beberapa percabangan Suku Bukifan menjadi subsuku-subsuku antara lain Bukifan Sonamnanu, Bukifan Bati Berek, Bukifan Aunsuni, dan Bukifan Nakmonas yang biasa dikenal atau disebut juga Bukifan Palesta.

Dengan memperhatikan tugas dan tanggung jawab dari masing-masing subsuku atau percabangan Suku Bukifan tersebut, maka sesungguhnya Bukifan sonamnanu atau yang biasanya dikenal juga dengan sebutan Bukifan Tanino Fian Bas adalah bagian atau percabangan Suku Bukifan yang dipercaya untuk menjaga *Sonaf* Bukifan yang pada saat ini dikepalai oleh *Usimnasi* (*Usif* besar atau *Usif* yang lebih tua) yang bernama Berek Tabean Bukifan (90 tahun)⁴¹.

⁴⁰ Dalam kesempatan wawancara penulis dengan *Usimnasi* Berek Tabean Bukifan (90) yang mengepalai *Sonaf* Bukifan di Desa Biloe pada Hari Rabu, 29 April 2004, informan mengaku tidak tahu secara persis apa yang menjadi sebab terjadinya percabangan Suku Bukifan menjadi beberapa subsuku. Beliau juga mengaku tidak tahu kapan terjadinya proses percabangan Suku Bukifan, atau pada generasi ke berapa mulai diterapkan pemberian sejumlah nama bagi subsuku-subsuku Bukifan dimaksud. Namun demikian Beliau memperkirakan ada semacam kesepakatan di antara para leluhurnya sendiri terkait dengan penyebaran keluarga besar Suku Bukifan pada masa lalu untuk memimpin sejumlah amaf di beberapa lokasi permukiman yang berbeda di samping upaya menguasai dan mengendalikan pengelolaan sumber daya alam dalam wilayah kekuasaan tradisional yang diwariskan oleh para leluhur mereka. Buktinya, di antara para anggota Subsuku Bukifan yang tempat tinggalnya tersebar baik di Desa Biloe, maupun di Desa Boronubaen, dan bahkan di daerah Kelurahan Ponu, Ibu kota Kecamatan *Bihoki* Anleu sekarang, dari dahulu hingga saat ini tidak pernah terjadi upaya-upaya dalam bentuk apapun untuk memperebutkan jabatan sebagai kepala *sonaf* Suku Bukifan yang berkedudukan di desa Biloe. Beliau juga mengakui bahwa dalam setiap peristiwa adat yang dilakukan di tingkat suku dan hal-hal tersebut selalu berlangsung di *Sonaf Bukifan*, semua anggota Subsuku Bukifan yang secara geografis tinggal terpencar di beberapa daerah pemukiman yang saling berjauhan itu pasti selalu hadir dengan membawa sejumlah hewan dan melakukan apa yang menjadi hak dan kewajibannya sebagai anggota keluarga besar Suku Bukifan.

⁴¹ Menurut catatan Martin Duan dkk., (2004), jabatan kepala *Sonaf* Bukifan di Desa Biloe yang pada saat ini dipegang oleh Berek Tabean Bukifan (90) tersebut, sebelumnya secara berturut-turut dipegang oleh Afeanpah Berek, Taek Afena (kakek dari Berek Tabean Bukifan), dan ayah dari Berek Tabean Bukifan yang bernama Berek Biko.

Subsuku Bukifan yang kedua adalah Bukifan Bati Berek yang biasanya disebut juga Bukifan Mamea. Kelompok Bukifan Mamea ini berkedudukan di Neofana dan pada saat ini dikepalai oleh Andreas Taek Son (76 tahun) menggantikan Makono Obe yang telah meninggal dunia. Sementara itu, Subsuku Bukifan Nakmonas atau Bukifan Palesta pada saat ini berdomisili di Banoko, Desa Hauteas, dan kepalai oleh Bouk Manek (45) yang menggantikan ayahnya Fahik Tnesi. Sedangkan Subsuku Bukifan Aunsuni sendiri berkedudukan di desa Boronubaen saat ini, dan dikepalai oleh Frans Nifu (68).

Di samping itu, ada pula sejumlah suku yang menjadi pendukung Suku Bukifan. Sejumlah suku pendukung dan pendamping Suku Bukifan tersebut telah lama hidup bersama-sama secara berdampingan sejak para leluhurnya masih berada di Pantae maupun sesudah melakukan migrasi dan tinggal menetap di daerah Nila Hauteas. Beberapa kelompok suku dimaksud antara lain adalah Suku Takeleb⁴², Suku Thaumae⁴³ (Aunsuni dan Sonia), Suku Mamulak, Suku Bukletes, Suku Am'una, Suku Anoit, dan Suku Taono.

Dikatakan bahwa hubungan antara Suku Takeleb dan Suku Thaumae dengan Suku Bukifan sebagai penguasa wilayah ini sudah terjalin sejak mereka bersama-sama berdiam di Pantae. Hubungan kekerabatan dan kebersamaan di

⁴² Dalam Bahasa *Dawan*, kata '*takeleb*' berarti 'lihat saja'.

⁴³ Dalam Bahasa *Dawan*, kata '*thumae*' berarti 'diam saja' atau 'membisu'. Karena itu, dalam konteks kisah perjalanan leluhur Bukifan untuk mencari pusat bumi Pulau Timor tersebut, sebutan '*takeleb-thumae*' sesungguhnya menunjuk pada keadaan awal mula ketika rombongan *Taek Neno Taek Funan* sebagai cikal bakal Suku Bukifan pertama kali bertemu dengan para leluhur dari kedua Suku Takeleb dan Thumae tersebut di Pantae. Dikisahkan bahwa pada waktu itu, ketika ditanya 'siapakah anda dan dari mana asalnya atau dari mana datangnya', keduanya hanya diam membisu... tidak mengatakan sesuatu apapun (lihat catatan Martin Duan, dkk., 2004).

antara mereka ini terus berlanjut ketika kelompok Suku Takeleb dan Suku Thumaet mengikuti Suku Bukifan untuk bermigrasi dari Pantae ke Nila Hauteas.

Dalam struktur sosial masyarakat yang lama, terutama ketika mereka masih tinggal di Nila Hauteas, para keturunan Suku Takeleb dan Suku Thumaet dikenal sebagai pembantu di *sonaf Taek Neno Taek Funan*. Dikisahkan bahwa pada suatu ketika, Bati Berek yang adalah seorang pria keturunan *Taek Neno Taek Funan* kawin mengawini Puah Nenes Pal Nenes, seorang anak perempuan dari keturunan Suku Thumaet. Ada dugaan yang menyatakan bahwa hasil perkawinan anantara Bati Berek yang adalah keturunan *Taek Neno Taek Funan* dengan anak perempuan dari Suku Thumaet inilah yang kemudian di kenal dengan nama atau sebutan Bukifan⁴⁴. Hal yang tidak dapat dipungkiri ialah bahwa baik Suku Takeleb maupun Suku Thumaet, masing-masing dari kedua suku ini memperoleh kewenangan khusus dari Suku Bukifan untuk menjadi *Tobe*. Sebagai *Tobe*, Suku Takeleb berkedudukan di Fatbena⁴⁵, sedangkan Suku Thumaet telah terlebih

⁴⁴ Berkenaan dengan sebutan atau nama Bukifan dimaksud, bandingkan dengan hasil wawancara Martin Duan dkk. (2004) dalam hasil wawancara dengan Arnoldus Tabean Amnanu, seorang *Amnasit* atau juru bicara Suku Bukifan yang memperkirakan adanya keterkaitan makna antara nama atau sebutan Bukifan dengan istilah '*Panu Kubi - Pena Kadfu*'. Secara harafiah, dalam Bahasa *Dawan*, '*Panu Kubi*' berarti "*tempurung kelapa yang dijadikan tempat makan*", sedangkan '*Pena Kadfu*' berarti "*tongkol jagung*". Hingga saat ini tidak seorangpun dari keturunan Suku Bukifan yang dapat memberikan penjelasan secara jelas. Penulis sendiri berpendapat, tidak tertutup kemungkinan adanya hubungan yang signifikan antara makna kiasan di balik istilah '*Panu Kubi - Pena Kadfu*' dengan peristiwa perkawinan antara Bati Berek sebagai keturunan langsung *Taek Neno Taek Funan* dengan seorang anak perempuan dari keturunan Suku Thumaet, sebuah suku pendukung yang ikut melayani dan membantu anak cucu keturunan *Taek Neno Taek Funan* semasa masih tinggal di Pantae hingga pindah ke Nila Hauteas. Namun demikian, makna kiasan dimaksud tidak dapat dijelaskan lebih lanjut karena pertimbangan etik-sosiologis.

⁴⁵ Adapun beberapa orang *Tobe* dari Suku Takeleb yang berkedudukan di Fatbena itu masing-masingnya adalah *Tobe Yosef Sikone* Takeleb, yang kemudian digantikan oleh *Tobe Neno Tili* Takeleb, dan akhirnya sampai pada *Tobe* dari Suku Takeleb yang ada pada saat ini yaitu *Tobe Arnoldus Nesi* Takeleb (52).

dahulu mendapat kepercayaan sebagai *Tobe*⁴⁶ ketika masih berada di Pantae, dan kedudukan tersebut tetap dipertahankan di Pantae hingga saat ini.

Selain menjalin hubungan dengan kelompok Suku Takeleb dan Suku Thumaet, Suku Bukifan juga membangun hubungan dengan Suku Mamulak. Diceritakan bahwa leluhur Suku Mamulak yang tinggal di Desa Biloe saat ini, sesungguhnya tergolong dalam kelompok bangsawan lokal, karena sejak dahulu para leluhur Suku Mamulak tersebut telah mendapat kepercayaan dan menduduki jabatan atau posisi sebagai *Meo* (panglima perang) dari Suku Bukifan.

Menurut Berek Tabean Bukifan (90), sebenarnya para leluhur dari Suku Mamulak itu berasal dari rumpun keluarga Matbesi Oetpah⁴⁷ yang datang untuk pertama kalinya di daerah ke Pantae, Kecamatan Biboki Selatan saat ini, karena ada hubungan perkawinan⁴⁸ yang terjadi antara salah seorang anak perempuan dari Suku Mamulak yang bernama Namo Evan, dengan seorang laki-laki keturunan *Taek Neno Taek Funan* yang bernama Bukifan Mnanu. Setelah tinggal beberapa lama di daerah Pantae, kelompok Suku Mamulak tersebut berpindah tempat ke daerah Nurabausuni, tepatnya di sebelah utara Desa Boronubaen dan Desa Lokomea saat ini. Ketika tinggal di Nurabausuni inilah keluarga besar Suku Mamulak mengalami musibah kebakaran yang hebat sehingga mereka

⁴⁶ *Tobe* Thumaet yang berkedudukan di Pantae yang masih dapat diingat namanya oleh informan adalah *Tobe* Atok Thumaet, yang kemudian digantikan oleh *Tobe* Bene Fina Thumaet (Duan, dkk., 2004).

⁴⁷ Rumpun Matbesi Oetpah terdiri atas Suku Mamulak sendiri, Suku Manehat, Suku Butatbunan, dan Suku Paebesi. Dikatakan pula bahwa dari keempat suku yang ada dalam rumpun Matbesi Oetpah tersebut, Suku Mamulak-lah yang dituakan oleh ketiga suku lainnya.

⁴⁸ Dikisahkan pula bahwa perkawinan yang terjadi antara Bukifan Mnanu dengan anak perempuan dari Suku Mamulak tersebut ternyata tidak membuahkan keturunan. Oleh karena itu, Bukifan Mnanu kemudian mengawini anak-anak perempuan dari Us Abatan, masing-masing bernama Uluk dan Bal. Tidak disebutkan secara jelas apakah perkawinan antara Bukifan Mnanu dengan Bal memperoleh keturunan atau tidak, namun dari hasil perkawinan Bukifan Mnanu dengan Uluk, lahirlah seorang anak laki-laki bernama Mauk, dan beberapa orang anak perempuan.

memutuskan untuk memindahkan daerah pemukimannya ke Nila Hauteas dan membangun rumah tinggalnya di sana.

Ketika rombongan keluarga besar Suku Mamulak tiba di Nila Hauteas, terjadilah semacam reuni atau suatu pertemuan kembali dengan para anggota keluarga besar Suku Bukifan yang sebelumnya ternyata sudah lebih awal datang dari Pantae dan juga sudah lebih dahulu menanamkan pengaruh kekuasaannya di wilayah Nila Hauteas. Pada saat menjalani kehidupan bersama di Bukit *Kuan* Nila atau wilayah Nila Hauteas, kedua keluarga besar (Suku Bukifan dan Suku Mamulak) tersebut kembali membangun hubungan kekerabatan.

Dalam perkembangan selanjutnya, dikatakan bahwa atas perintah penguasa kolonial Belanda, keluarga besar Suku Mamulak kembali melakukan perpindahan ke Oe, dan baru pada beberapa puluh tahun kemudian, yakni sekitar tahun 1977 mereka memindahkan lokasi pemukimannya dari Oe ke sebuah lokasi yang baru, tepatnya di Desa Lokomea saat ini. Di Desa Lokomea inilah para leluhur keluarga besar Suku Mamulak membangun *sonaf* atau rumah adatnya. Dan sesungguhnya sejak itulah para anak cucu atau keturunan Suku Mamulak tinggal secara menetap di Desa Lokomea hingga saat ini. Adapun sebagian lagi dari anggota keluarga besar Suku Mamulak pada saat ini tinggal secara menetap di Desa Biloe. Hal ini terjadi akibat adanya hubungan perkawinan antara anggota keluarga besar Suku Mamulak dengan anak perempuan dari keluarga besar Suku Bukifan.

Dalam konteks hubungan yang terjalin antara keluarga besar Suku Bukifan dan Suku Amleni, baik yang ada di Desa Hauteas, di Desa Biloe sendiri, maupun

yang ada di Desa Sapaen saat ini, dikisahkan bahwa pada mulanya para leluhur Suku Amleni adalah penghuni atau penduduk asli wilayah Bukit Nila Hauteas. Keberadaan para leluhur Suku Amleni di wilayah Nila hauteas tersebut telah berlangsung lama, jauh sebelum Suku Bukifan menguasai tempat ini. Dikatakan pula bahwa secara genealogis, Suku Amleni merupakan generasi anak-cucu atau keturunan dari Taek Rebak Pah, Aluman Amleni, dan Seo Amleni.

Dalam penelusuran mengenai sejarah asal-usulnya, dikisahkan bahwa sebelum membangun dan membina kehidupan bersama di kawasan Bukit Nila Hauteas, para leluhur Suku Amleni sendiri sebenarnya berasal dari Lorosae. Dengan mengacu pada kisah tentang asal usul para leluhur Suku Amleni tersebut, maka dapatlah dikatakan pula bahwa alkisah kedatangan para leluhur Suku Amleni ke Bukit Nila Hauteas atau yang lazim disebut '*Kuan Nila*' itu sangat mungkin berkaitan dengan ekspansi *loro* (raja) *Wewiku-Wehali*.

Dari Nila Hauteas, para leluhur Suku Amleni sendiri pernah berpindah ke sejumlah tempat antara lain ke Mamuit yang berjarak kurang lebih 2 Km ke arah timur dari wilayah Nila Hauteas, kemudian pindah lagi ke Tunbes yang berjarak sekitar 5 Km dari Mamuit, dan selanjutnya pindah lagi ke Neofmolo. Dari Neofmolo, rombongan para leluhur Suku Amleni tersebut kemudian pindah lagi ke Semala pada tahun 1959⁴⁹.

⁴⁹ *Tobe* Yohanes Amleni (47) yang sering dijuluki *Tobe Kuan* (kampung) Nila itu sendiri pun tidak mengetahui secara persis kapan para leluhur Suku Amleni mendapat kepercayaan sebagai *Tobe* di wilayah *Kuan Nila*, dan kepercayaan tersebut berasal dari siapa. Yang jelas, kedudukan *Tobe* Yohanes Amleni selama ini bahkan jauh sebelumnya ketika para leluhurnya masih hidup tetap diakui oleh masyarakat *Biboki* pada umumnya sebagai *Tobe Kuan Nila*. Dari beberapa kali kesempatan diskusi bersama *Tobe* Yohanes Amleni (47), beliau lebih banyak bercerita tentang ketokohan Monemnasi, bahkan beliau pernah berjanji bahwa pada suatu ketika akan membawa penulis ke *sonaf* (rumah adat) Monemnasi untuk menyaksikan lempengan emas yang berisikan nama sepuluh *klunin* (suku) atau *klunin boes baat boes* (sepuluh akar sepuluh bantal) yang

Selanjutnya, dari Semala, para leluhur Suku Amleni kembali bergeser ke arah barat yakni ke Lurasik, tepatnya di daerah Oenais dan Nun Napa, yang lokasinya berada tepat di sebelah utara lokasi gereja Katolik Paroki Lurasik saat ini.

Dikatakan pula bahwa route perjalanan pindah dimaksud, kecuali setelah kemerdekaan RI, diduga berkaitan dengan rekayasa pemerintah kolonial Belanda. Adapun *Sonaf* atau rumah adat Suku Amleni yang ada pada saat ini di Sapaen, dibangun pada tahun 1993 dan direncanakan akan dipindahkan kembali ke Semala dalam waktu dekat⁵⁰.

Selain itu, dikatakan bahwa hubungan sosial yang terjalin saat ini di Desa Biloe antara Suku Bukifan dan Suku Anoit pun tidak dapat dilepaspisahkan dari sejarah kebersamaan kedua keluarga besar tersebut semasa keduan keluarga besar tersebut masih bersama-sama tinggal di Nila Hauteas. Dikatakan bahwa pada suatu ketika, pemerintah kolonial Belanda memerintahkan agar keluarga besar Suku Anoit harus pindah ke Semala. Dalam perkembangan selanjutnya, para

menjadi cikal bakal kerajaan Biboki tempo dulu (Janji tersebut akhirnya tidak sempat terpenuhi karena padatnya kesibukan penulis yang sangat menyita waktu). Penulis sendiri berpendapat, bahwa apa yang dikatakan oleh *Tobe Yohanes Amleni* tentang Monemnasi dan hampir tidak pernah menyinggung peran Suku Bukifan di daerah Nila Hauteas tersebut mungkin saja lebih dipengaruhi oleh faktor kedekatan jarak tempat tinggal dan tingginya intensitas interaksi antara yang bersangkutan dengan keturunan Monemnasi yang ada di daerah Lurasik saat ini. Terkait dengan kedudukannya sebagai *Tobe* di wilayah Nila Hauteas, dengan mengacu pada sejarah migrasi Suku Bukifan dan ketokohan para leluhur Suku Bukifan di daerah Nila Hauteas, penulis berpendapat bahwa kedudukan sebagai *Tobe* yang dimiliki Suku Amleni di wilayah Nila Hauteas tersebut pada masa lampau diberikan oleh para leluhur Suku Bukifan yang ada di Nila Hauteas, setelah rombongan *Taek Neno Taek Funan* sebagai cikal bakal Suku Bukifan tersebut mendapatkan pengaruh dan kekuasaan tradisional di sana, di samping adanya pertimbangan bahwa kelompok keluarga besar Suku Amleni adalah penduduk asli yang tentu saja sudah memiliki pemahaman yang cukup komprehensif tentang keadaan sesungguhnya dan batas-batas teritorial dari wilayah Nila Hauteas dimaksud.

⁵⁰ Pernyataan ini disampaikan oleh *Tobe Yohanes Amleni* (47) pada kesempatan wawancara di rumahnya, di Desa Hauteas-Lurasik pada hari Minggu, 29 Maret 2004, Pukul 21.45 WITA di hadapan penulis dan Martin Duan, Direktur Yayasan Timor Membangun yang pada saat itu sedang melakukan penelitian tentang hak adat atas tanah di wilayah tersebut.

leluhur dari kelompok suku ini bermigrasi lagi ke daerah Lurasik atau Desa Hauteas saat ini, dan mendirikan *sonafnya* (rumah adatnya) di sana, namun sebelumnya suku ini sesungguhnya telah diangkat menjadi *meo* atau panglima perang Suku Bukifan dan sekaligus diberi kepercayaan untuk menjadi *tobe* yang bertanggung jawab atas pengelolaan sumber daya alam di daerah Lurasik dan sekitarnya.

Adapun salah satu suku lainnya yang juga mempunyai pengaruh dan nama besar dalam sejarah *Biboki* serta pernah hidup berdampingan dengan kelompok keluarga besar Suku Bukifan dan suku-suku pendukungnya di wilayah Nila Hauteas adalah Suku Monemnasi. Dikatakan bahwa Suku Monemnasi adalah sebuah suku yang merupakan keturunan Liurai yang sudah sejak lama datang ke wilayah *Biboki*. Bahkan dalam sejarah *Biboki*, nama Monemnasi dikenal sebagai pembantu utama Kaiser *Biboki* yang bergelar Kolnel dan diketahui berdiam di Semala Hauteas.

Dengan mengutip pohon genealogis yang dibuat oleh Steinmetz pada tahun 1915 tentang garis keturunan *Loro* (raja) *Biboki* dan para kolnel yang mengitarinya, Nordholt (1971) dalam disertasinya yang berjudul "*The Political System of Atoni of Timor*" menyatakan sebagai berikut:

"Di *Biboki*, ada seorang penguasa maskulin di luar pusat kerajaan yang juga lebih kurang analog dengan Belu Selatan. Pusat *Le'u* (kekeramatan atau kesaktian)-nya adalah 'Hau tes' atau 'Hauteas' yang artinya 'kayu keras' atau yang lazim dikenal dengan nama 'Hau Monef' di sebuah bukit, sekitar 12 kilometer ke arah timur laut. ... garis keturunan Monemnasi sesungguhnya merupakan garis keturunan terakhir dalam fungsi Kolnel yang mengapit *Loro*. Kolnel Monemnasi diperkirakan meninggal dunia sekitar tahun 1885 tanpa meninggalkan seorang putera

pun, meskipun rumahnya (maksudnya: *Sonaf* Monemnasi) masih terus hidup sampai sekarang”.⁵¹

Dikisahkan bahwa Monemnasi datang kemudian di wilayah Nila Hauteas setelah seluruh wilayah itu dibagi habis oleh Kaiser *Biboki*. Bersama dengan suku-suku yang lainnya, pertama-tama Monemnasi tinggal di Nila Hauteas dan selanjutnya berpindah tempat hingga ke Semala. Selanjutnya, atas perintah Kaiser *Biboki*, para leluhur Suku Bukifan menyuruh para anggota keluarga besar dari suku-suku pendampingnya (maksudnya: pendamping Suku Bukifan) untuk mendirikan *Sonaf* bagi Monemnasi.

Selain itu, para leluhur Suku Bukifan juga memberikan sejumlah hak kepada Monemnasi, termasuk hak untuk dilayani oleh orang-orang suruhan. Orang-orang suruhan yang diberi kewajiban untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan atau tugas-tugas tertentu dalam rangka melayani Monemnasi adalah orang-orang dari sejumlah suku yang selama itu telah mendampingi dan melayani Suku Bukifan.

Sehubungan dengan tugas pelayanan terhadap Monemnasi tersebut, maka Suku Ambanu yang juga merupakan salah satu *amnesit* (juru bicara) Suku Bukifan diberi tugas oleh para leluhur Suku Bukifan untuk melayani Monemnasi dengan kewenangan mengurus sumber-sumber agraria dalam rangka memenuhi berbagai kebutuhan hidup Monemnasi. Sejak saat itu, dan melalui kepercayaan yang diberikan oleh para leluhur Suku Bukifan pada waktu itu, Suku Ambanu secara resmi memperoleh kedudukan sebagai *tobe* untuk wilayah Tueleu.

⁵¹ Lihat disertasi Schulte Nordholt “*The Political System of The Atoni of Timor*”, dialihbahasakan oleh Wilfridus Silab, Museum Negeri Propinsi Nusa Tenggara Timur, 1998 (halaman 351-352).

Dikisahkan pula bahwa dalam perkembangan selanjutnya, Suku Monemnasi juga membina hubungan sosial yang sangat dekat dengan Suku Anoit. Kedekatan hubungan yang sangat erat antara keluarga besar Monemnasi dengan keluarga besar Suku Anoit tersebut sesungguhnya tidak saja dikarenakan oleh tempat tinggal mereka yang saling berdekatan, tetapi juga karena terjadinya perkawinan antara Monemnasi dengan salah seorang anak perempuan dari Suku Anoit.

Pada waktu itu, Suku Amleni juga diangkat sebagai juru bicara atau *amnasit* dari Monemnasi. Sepeninggal Kolonel Monemnasi, Suku Monemnasi sendiri secara interen secara berturut-turut pernah dikepalai oleh Koko Tabesi yang kemudian digantikan oleh Donatus Tnesi. Pada saat ini, jabatan kepala Suku Monemnasi dipegang oleh Theodorus Monemnasi (53).

Khusus di Desa Biloe dan sekitarnya, bahkan hampir seluruh warga masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di dalam wilayah Kecamatan *Biboki* Utara mengenal dengan baik nama besar Keluarga Monemnasi yang juga pernah memperoleh kepercayaan luas dalam pemerintahan lokal. Salah seorang tokoh dari keluarga ini adalah Zakarias Abatan Monemnasi yang dikenal memiliki pengaruh sangat luas di tengah-tengah kehidupan masyarakat lokal sehingga diberi kepercayaan untuk menjadi sekretaris Kefetoran Bukifan, bahkan akhirnya diangkat untuk menduduki jabatan *fetor* menggantikan Fetor Sikone Bukifan. Jabatan sebagai *fetor* di *Kefetoran* Bukifan tersebut terus dipegangnya sampai pada saat penghapusan *kefetoran* di masa kemerdekaan Negara kesatuan Republik Indonesia.

Zakarias Abatan Monemnasi, *fetor* terakhir dari *Kefetoran* Bukifan itu, sangat disegani oleh seluruh masyarakat di wilayah ini sampai meninggalnya pada pertengahan Pebruari 2004 yang lalu.

Dengan mengacu pada kisah sejarah asal-usul serta sejarah migrasi para leluhur yang menjadi cikal-bakal sejumlah suku atau kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang mendiami Desa Biloe pada saat ini, maka dapatlah dikatakan bahwa struktur masyarakat yang ada dan berlaku hingga saat ini di Desa Biloe merupakan struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang secara tipologis, tidak dapat dilepaspisahkan dari struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* secara keseluruhan yang ada di wilayah kabupaten Timor Tengah Utara.

Dengan kata lain, struktur masyarakat asli yang ada di Desa Biloe pada saat ini merupakan struktur warisan sejarah masa lalu yang memposisikan Suku Bukifan sebagai *usif* atau raja lokal dengan tugas tanggung jawab sebagai pemimpin yang mengayomi kehidupan bersama dalam komunitas masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe. Tugas kepemimpinan tersebut ditopang oleh sejumlah suku pendamping dengan tugas dan tanggung jawab yang berbeda antara satu dengan yang lainnya dalam rangka membangun dan memelihara suatu bentuk tatanan sosial kemasyarakatan yang harmonis.

Secara singkat dan sederhana dapat dikatakan bahwa bentuk struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe pada saat ini terdiri atas '*usif*' yang dibantu oleh sejumlah '*amaf*', baik yang mendapat tugas dan tanggung jawab sebagai '*amnesit*' (juru bicara), dan '*meo*' (panglima perang),

serta *'tobe'* yang bertugas mengatur pengelolaan sumber daya alam bagi kesejahteraan hidup kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* setempat.

Di samping itu, walaupun hingga saat ini Bangsa Indonesia telah menjalani kemerdekaan selama 60 tahun lamanya, di samping lajunya dinamika perubahan yang mengiringi pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, namun pola interaksi sosial yang ada dan berlaku pada kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Desa adat Biloe tetap mengikuti pola tradisional atau pola interaksi sosial yang masih terikat pada kepatuhan akan adat-istiadat setempat.

4.3.4 Kepercayaan Masyarakat Terhadap Leluhur

Hasil penelitian di lapangan menunjukkan bahwa meskipun seluruh penduduk di Desa Biloe beragama Katolik, namun masyarakat Desa Adat Biloe yang menjadi bagian dari kesatuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* juga merupakan kelompok masyarakat adat yang sangat terikat dengan sistem kepercayaan aslinya.

Selain melakukan berbagai kegiatan peribadatan dan hidup sesuai ajaran agama Katolik yang dianutnya saat ini, namun suatu kenyataan yang tidak dapat dipungkiri dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tinggal di Desa Biloe adalah bahwa mereka senantiasa terlibat secara aktif dalam pelbagai praktik ritus adat yang terkait erat dengan sistem kepercayaan aslinya, seperti halnya pelaksanaan ritus persembahan kepada arwah para leluhurnya yang sudah meninggal dunia. Ritus-ritus adat tersebut selalu dilaksanakan baik di *Sonaf* atau rumah adat suku tertentu maupun yang dilakukan di lokasi-lokasi yang

dikeramatkan seperti halnya lokasi *Oe-kanaf* (air keramat suku) dan *Fatu Kanaf* atau *Faot Kanaf* (batu keramat suku), di tengah-tengah kebun atau tegalan, maupun di bawah tiang agung atau tiang induk yang ada di masing-masing rumah tinggal penduduk yang ada di desa.

Berbagai kegiatan ritus adat atau ritus adat yang secara rutin selalu dijalankan setiap tahun dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe tersebut juga memiliki hubungan keterkaitan yang sangat erat dengan sejumlah cerita rakyat atau folklor tertentu tentang sejarah asal usul suku serta kesaktian-kesaktian yang dimiliki para leluhurnya, di samping sejumlah mitos lainnya seperti mitos tentang asal usul padi dan jagung serta mitos tentang asal usul kayu cendana atau *Hau Meni*.

Dengan demikian, selain menjadi penganut agama Katolik yang baik, masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe juga memiliki sistem kepercayaan asli yang sampai saat ini masih terus dipercayai, dihayati, dan bahkan dijalankan dengan baik. Ritus-ritus adat yang berkenaan dengan permohonan dan pemberian persembahan kepada arwah para leluhur pun masih tetap dijalankan dengan sangat ketat hingga saat ini.

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe, merupakan kelompok masyarakat adat yang hingga saat ini masih sangat kuat memegang aturan-aturan adatnya. Salah satu bukti tentang hal ini dapat dilihat pada keaslian bangunan *Sonaf Bukifan* yang ada di Desa Biloe. Hasil pengamatan dan pemantauan penulis selama berada di lapangan penelitian menunjukkan

bahwa *Sonaf* Bukifan merupakan satu-satunya *sonaf* di wilayah Kecamatan *Biboki* Utara, bahkan bisa dikatakan sebagai satu-satunya bangunan *sonaf* yang ada dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara yang hingga saat ini masih tetap mempertahankan keasliannya dalam berbagai aspek.

Keaslian *Sonaf* Bukifan tersebut dapat dilihat pada arsitek dan struktur bangunan *sonaf* sebagai sebuah rumah panggung yang disangga oleh sebuah tiang agung di tengah-tengah dan disangga oleh empat buah tiang penopang lainnya. Selain itu, atapnya masih tetap menggunakan rumput alang-alang.⁵² Tidak seperti bangunan *sonaf* lainnya yang sudah menggunakan semen untuk pembuatan fondasi agar lebih kokoh, *Sonaf* Bukifan justru tetap mempertahankan keasliannya dengan tidak memperkenankan penggunaan perabotan moderen hasil pembuatan pabrik seperti penggunaan alat penerangan listrik, lilin, lampu petromax dan lain-lain. Sejak dulu hingga saat ini, penerangan di dalam *Sonaf* Bukifan hanya menggunakan pelita damar hutan. Demikianpun halnya dengan

⁵² Hasil pengamatan penulis selama melakukan penelitian di lapangan menunjukkan bahwa sebagian besar bangunan *sonaf* (rumah adat) baik yang ada di wilayah kesatuan adat Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, maupun bangunan-bangunan *sonaf* yang ada di wilayah kesatuan adat Subetnis *Atoni Pah Meto Insana* dan Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo* di Kabupaten Timor Tengah Utara sudah mengganti atap *sonaf*nya dengan bahan atap yang terbuat dari seng. Pergantian atap dari bahan rumput alang-alang menjadi atap dengan bahan seng tersebut sesungguhnya bukan sekadar mengikuti trend perubahan jaman dan kemajuan teknologi, namun lebih disebabkan alasan praktis-ekologis. Secara ekologis dapat dikatakan bahwa dalam rentang waktu 10 hingga 20 tahun terakhir ini, puluhan ribu bahkan mungkin ratusan ribu hektar padang di Pulau Timor yang pada mulanya menjadi ekologi tumbuh rumput alang-alang kini berubah menjadi daerah belukar yang ditumbuhi sejenis gulma yakni *Chromolena Addoratae* atau yang dalam bahasa lokal disebut '*suf muti*'. Kehadiran '*suf muti*' sebagai gulma yang proses pertumbuhan dan pengembangbiakannya sangat cepat tersebut sebenarnya tidak saja mengurangi lahan tumbuh rerumputan pada umumnya, termasuk rumput alang-alang sebagai bahan dasar untuk pembuatan atap rumah-rumah penduduk Pulau Timor di daerah pedesaan, termasuk untuk keperluan pembuatan atas *sonaf-sonaf* atau rumah-rumah adat, tetapi juga sudah merupakan permasalahan serius di bidang pertanian, khususnya sektor peternakan penduduk. Dikatakan demikian, karena perluasan ekologi tumbuh dari *Chromolena Addoratae* atau '*suf muti*' tersebut sangat besar pengaruhnya pada berkurangnya lahan yang menyiapkan pakan ternak seperti sapi, kambing, domba dan lain-lain.

atribut-atribut keagamaan lainnya⁵³ yang tidak sesuai dengan aturan-aturan adat setempat. Tentang hal ini, Casmir Sikone Bukifan (57) bertutur sebagai berikut.

“Kami semua di sini memang orang Katolik (maksudnya: penganut agama Katolik). Tapi kami di sini betul-betul memisahkan antara urusan agama dan urusan adat. Jadi kalau urusan agama, ya... itu di gereja atau di kapela, atau di rumah lain... bukan di *Sonaf* Bukifan ini. Sebaliknya kalau memang sesuatu itu merupakan urusan adat... ya... kita urus secara adat. Jadi jangan campur aduk. Harus jelas... mana urusan adat... mana urusan agama. Kalau kami mau buat urusan adat di sini... di *Sonaf* Bukifan ini... kami tidak boleh bawa masuk lilin untuk berdoa di dalam *sonaf*. Kalau kami berdoa... ya berdoa secara adat... kami omong-omong secara adat kepada arwah leluhur... itupun tidak semua orang boleh masuk dan berdoa secara adat di dalam *sonaf* kecuali *Usimnasi* ini (sambil menunjuk ke arah Berek Tabean Bukifan, 90 tahun, yang dipercaya menjaga *Sonaf* Bukifan). Apalagi berdoa secara Katolik sambil buat tanda salib... itu sama sekali tidak boleh. Itu sudah namanya campur-aduk urusan adat dan agama. Untuk penerangan di dalam *sonaf*, pak, ... kami tidak boleh pakai listrik, lampu petromax, ataupun lilin, dan lainnya. Kami hanya boleh pakai pelita yang sumbunya kami pakai dari damar hutan itu, pak. Pak tau caranya? Itu pak, kami ambil buah damar hutan lalu kami kupas kulitnya... lalu isinya kami tumbuk sama-sama dengan kapas sampai hancur lalu kami pintal seperti tali... dan jadilah sumbu untuk pelita damar. Itu pak... jadi memang kami punya adat di sini masih keras sekali. Kalau kami salah-salah... itu pasti nenek moyang akan marah. Kami juga tetap pakai atap alang-alang dan kami sampai sekarang tidak boleh pakai semen untuk buat fondasi.. karena semua itu bukan barang asli... itu barang toko semua. Pokoknya untuk kami di sini ... wah... aturan adat kami di sini memang keras sekali. Kami tidak boleh main-main ... nanti nenek moyang marah sama kami. Ya itu ... begitulah, pak. *Sonaf* Bukifan ini, Pak, memang terkenal dari dulu sangat pemali. Sangat keras, pak. Pak masih ingat kita cerita sama-sama Pak Profesor bulan Juli lalu itu... (sambil mengingat-ingat kisah pertemuan dengan Profesor Judistira Garna ketika berkunjung ke Dosa Biloe pada hari Minggu, 13 Juli 2003). ... Waktu itu saya cerita kan... bahwa apabila ada orang berniat jahat untuk masuk di dalam *sonaf* dan mencuri barang-barang keramat kami... begitu dia masuk dalam pagar... dia tidak bisa bergerak lagi ke mana-mana... dia menjadi kaku seperti patung, dan kalau dia itu masih muda... belum menikah... ya.. bisa-bisa waktu menika nanti dia tidak punya keturunan anak... Jadi memang di sini kita tidak boleh sembarangan.

⁵³ Di daerah Insana misalnya, pengaruh gereja Katolik melalui proses inkulturasi telah membawa perubahan yang cukup berarti di mana orang boleh berdoa kepada Tuhan melalui perantara arwah para leluhurnya di dalam *sonaf* dengan menggunakan atribut-atribut keagamaan Katolik seperti melakukan ‘tanda salib’, ‘menyalakan lilin’, ‘berdoa dengan Rosario’, dan bahkan pada puncak tiang pemujaan atau ‘*hauteas*’ boleh dipancarkan ‘salib’.

Jangankan di dalam *sonaf*, pak. Di sekitar, lokasi *oe le'u* (air pemali atau air keramat) di bawah sana itu saja kami dari Suku Bukifan atau siapa saja tidak boleh berbuat sesuatu yang tidak sopan atau yang tidak sesuai dengan kami punya adat di sini. Beberapa tahun lalu, waktu kami adakan pesta syukuran panen, ada seorang pak polisi herketubuh dengan seorang anak gadis dari desa lain kira-kira lima atau enam meter saja jaraknya dari kami punya *oe le'u* itu. Saat itu juga, pak, mereka berdua telanjang bulat dari malam hari itu sampai siang hari. Itu karena tempat kami ini pemali sekali. Nenek moyang kami marah... sampai mereka dibuat telanjang bulat dan tidak bisa memisahkan diri antara pak polisi dengan itu perempuan... mereka dua melekat jadi satu sampai siang terang... Akhirnya ada seorang Ibu dari keluarga kita ... Keluarga Bukifan yang ketemu mereka dan ibu itu kasih kain sama mereka untuk tutup badannya... supaya jangan malu. Kemudian, baru mereka berdua bisa dipisahkan ... itupun sesudah buat upacara adat... ya waktu itu cuma omong-omong minta maaf sama nenek moyang di *sonaf* sini, pak. Nah itu memang satu contoh ya... !!⁵⁴

Sebagaimana dikatakan oleh Usfinit (2003:20), dalam bukunya yang berjudul "*Maubes Insana: Salah Satu Masyarakat di Timor dengan Struktur Adat yang Unik*", maka seperti halnya masyarakat *Maubes Insana* (masyarakat Adat *Atoni Pah Meto* dari kelompok Subetnis *Atoni Pah Meto Insana*, yang meliputi Kecamatan *Insana* dan Kecamatan *Insana Utara* saat ini), masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* pada umumnya, termasuk masyarakat adat atau penduduk Desa *Biloe* saat ini juga merupakan kelompok masyarakat yang sejak dahulu kala, melalui mitos dan berbagai ritus atau ritus-ritus adat yang dimiliki dan dilakukan dalam kehidupannya setiap hari, merupakan kelompok masyarakat adat yang percaya kepada Tuhan (*Uis Neno*) yang menciptakan (*Alulut Amo 'et*), bercahaya dan membakar (*Apinat, Aklahat*), memberi kesejukan dan ketenangan (*Manikin*

⁵⁴ Kutipan hasil wawancara penulis dengan *Usif Casmir Sikone Bukifan* (57) di bawah '*lopo tainlasi*' yang berdekatan atau bersebelahan letaknya dengan *Sonaf Bukifan* di Desa *Biloe*. Wawancara yang dilakukan pada tanggal 25 Oktober 2003 itu dihadiri pula oleh *Usif Berek Tabean Bukifan* (90) yang biasanya juga dipanggil atau disapa dengan sebutan '*Usimnasi*' (*Usif* yang paling tua), dan juga *Usif Servas Bukifan* (35).

Oetene), memelihara dan menumbuhkan (*Afatis, Ahaot*), yang tempatnya jauh dan tinggi di atas langit (*Afinit, Amnanut*).

Selain itu, sama seperti masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya, Masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang menjadi penduduk Desa Biloe juga memiliki penggambaran tentang Tuhan sebagai pusat matahari dan bulan yang mereka sebut *Neno Anan Ma Fuanna Anan*.

Berkenaan dengan kehidupan agama pada kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, Nordholt (1971:142) menyatakan bahwa Orang *Atoni Pah Meto* memiliki suatu gambaran tentang Tuhan dalam suatu dunia yang tersembunyi (*the hidden world*). Dalam konteks ini, Orang *Atoni* memandang *Uis Neno, The Lord of heaven, is the supreme God* (*Uis Neno* atau dewa langit adalah Allah yang tertinggi).

Bahkan dengan mengacu pada sejumlah doa adat yang diucapkan dalam ritus-ritus pertanian di Timor Barat, Middelkoop dalam sebuah teks dari *Kaes Le'u* di Mutis pada tahun 1925 sebagaimana dikutip Nordholt (1971:142-143) menyebutkan *Uis Neno* dalam aneka ragam manifestasinya sebagai berikut:

- (1) *Uis Neno*, buaya: air dari bulan, air dari matahari.
- (2) Ia melimpahkan anugerah yang layak (*tetus*); memberikan juga kesegaran (*mainikin*), dan kesejukan (*oetene*).
- (3) Satu tubuh yang segar (*ao mina*), satu tubuh yang sangat baik (*ao leko*) seperti kita katakan:
- (4) *Uis neno* dari air.
- (5) *Uis Neno* yang bersinar-sinar (*apinat*), yang panas membara (*aklahat*), matahari (*manas*)
- (6) *Uis Neno* yang ada di kolong langit (*a'obet*), yang memberikan perlindungan (*abenit*), yang memberikan naungan (*anneot-amafot*).
- (7) Ia yang menimbulkan perubahan dan yang merubah.
- (8) Yang memelihara dan memberi makan (*ahaot-afatis*).
- (9) Yang membakar dan menghanguskan.

- (10) Yang mengangkat atau menegakkan (*atetus*) dan memberi keadilan dan kebenaran (*amnit*).
- (11) Engkau yang mahakuasa memberikan kami kesegaran dan tubuh yang segar.
- (12) Bintang (*fkun*), bintang timur (*faifnome*) dan bulan purnama (*meukfun, fun atokos*).
- (13) Adalah adik-adik (*oilfin*) dari *Uis Neno*.
- (14) Bulan (*funan*) adalah isteri *Uis neno*.
- (15) Permaisurinya (*in kato*) adalah bulan (*funan*).
- (16) Ketika *Uis Neno* tidur, kita tidak boleh pergi keluar.
- (17) Pria yang hebat (*neon atoni*) disebut matahari (*manas*)
- (18) Wanita yang hebat (*neon bifel*) disebut bulan (*funan*)
- (19) *Le 'u* bulan, *le 'u* matahari
- (20) Engkau yang berseri-seri
- (21) Engkau yang berkilau-kilauan.
- (22) Engkau yang membangkitkan anda berdua
- (23) Engkau yang adalah tabu (*nuni*)
- (24) Kami berdoa kepadaMu.
- (25) Untuk memberikan kepada kami.
- (26) Untuk mendukung kami.
- (27) Sehingga kami dapat berjalan dengan tegak (*tetus*).
- (28) Dan boleh merasa aman dan damai (*nit*).
- (29) Sebab Engkau yang membangkitkan kami (*muteut*).
- (30) Sebab Engkau yang mensejahterakan kami (*munik*).
- (31) Engkau yang mahakuasa memberi kami kesegaran dan kesejahteraan hidup (*mainikin ma oetene*).⁵⁵

Dalam sejumlah teks sebagaimana disebutkan di atas, *Uis Neno* (Tuhan) disebut sebagai dewa air yang diidentikkan dengan buaya yang mendiami air, sungai, dan kolam (*pah oe, noe ma nifu*). *Uis Neno* disebut sebagai *Uis Oe* (dewa air) sebagaimana halnya ular sawah (*sanca*) yang disebut sebagai *Uis Meto* (dewa tanah). Dalam konteks ini, *Uis Neno* dipandang sebagai dewa kesuburan tanah yang membagikan dan mengisyaratkan bahwa keadilan harus tetap diperjuangkan keberadaannya dalam hubungannya dengan hak dan kewajiban sesama manusia. Keadilan harus tetap berdiri tegak (*tetus*) demi mengintensifkan pemerolehan

⁵⁵ Lihat Nordholt dalam "Sistem Politik Atoni Timor" yang dialihbahasakan oleh Wilfridus Silab, Kupang: Museum Negeri Propinsi Nusa Tenggara timur (1998:201-202).

suasana penuh kesejukan, ketenangan, kedamaian, dan kesejahteraan (*mainikin-oetene*) serta kesehatan yang baik dan damai sejahtera di antara anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Uis Neno juga identik dengan *Uis Pah*⁵⁶ (dewa bumi), walaupun pada dasarnya keduanya berbeda. Banyaknya nama atau sebutan yang diberikan kepada *Uis Neno* (Tuhan) tersebut oleh Nordholt (1971:203) dipahami sebagai suatu bentuk multiplisitas atau keserbaragaman kekuatan yang dimilikinya, sekaligus untuk menunjukkan bahwa Ia ada di mana-mana. Keserbaragaman kekuatan yang dimilikinya tersebut berakibat pada begitu banyak cara yang berbeda antara satu dengan lainnya dengan mana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat bisa bertemu denganNya. Dalam banyak hal *Uis Neno* bertemu dengan *Uis Pah*, bahkan sejumlah sebutan baginya dalam beberapa ritus adat *Atoni Pah Meto* justru mengekspresikan betapa bumi atau tanah ini menjadi subur karena *Uis Neno*.

Menurut Nordholt (1971:204), khusus pada kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* justru ada beberapa sumber yang menyebutkan adanya perkawinan antara *Uis Neno* dengan *Uis Pah*. Berdasarkan hal tersebut maka kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* percaya bahwa segala sesuatu yang ada dan bertumbuh di atas bumi ini baik manusia, tanah kering (*pah meto*), ternak dan binatang lainnya serta pohon-pohon dan berbagai tanaman, sebenarnya berasal dari hasil perkawinan keduanya.

⁵⁶ *Uis Pah* juga merupakan nama yang diberikan kepada altar batu yang dibangun di tengah-tengah kebun *Atoni Pah Meto*.

Seperti halnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya yang tinggal di Pulau Timor bagian barat, masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe juga merupakan kelompok masyarakat adat yang memiliki kepercayaan sangat kuat kepada arwah para leluhurnya.

Pada umumnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang mendiami hampir seluruh wilayah Timor Barat, termasuk juga masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe memiliki keyakinan atau kepercayaan bahwa kehidupan manusia di dunia ini tidak hanya berakhir melalui berbagai peristiwa kematian yang dialami setiap manusia. Masyarakat setempat memiliki kepercayaan akan adanya kehidupan lain sesudah kematian. Dalam kaitannya dengan kepercayaan akan adanya kehidupan lain setelah kematian tersebut, masyarakat adat di daerah penelitian juga percaya tentang adanya 'dunia seberang' atau alam baka. Dalam hal ini, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe juga percaya bahwa setelah kematian seseorang, arwahnya akan berpindah ke alam baka atau dunia seberang dan akan bersatu dengan arwah nenek moyang atau leluhur (*be'i nai*). Dalam bahasa lokal, alam baka atau 'dunia seberang' itu disebut atau dikenal dengan istilah '*pah matmub*' yang berarti 'dunia penuh air mata'.

Masyarakat setempat seringkali melukiskan '*Pah matmub*' atau 'dunia penuh air mata' tersebut sebagai suatu dunia yang sangat mirip dengan dunia riil atau dunia nyata tempatnya hidup. Dalam konteks penggambaran dunia seberang seperti halnya dunia nyata itulah, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe memandang 'dunia seberang' sebagai suatu dunia,

di mana terdapat sebuah perkampungan dan sejumlah orang yang sibuk dengan berbagai aktivitasnya. Di sana terdapat pula aturan-aturan yang mengatur interaksi di antara orang-orang dalam perkampungan tersebut seperti halnya sistem perkawinan dan lainnya. Ada pula ladang untuk berkebun, di samping kegiatan peternakan dan sebagainya.

Keyakinan masyarakat setempat akan adanya dunia seberang tersebut dapat ditelusuri melalui rangkaian ritus penguburan jenazah. Pada saat penguburan jenazah misalnya, terdapat tindakan masyarakat setempat untuk membungkus jenazah dengan berbagai macam pakaian, termasuk kain tenun ikat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, kain kafan atau 'sofi', perhiasan, peralatan dapur,⁵⁷ dan perbaiki kubur, untaian doa, dan sejumlah tindakan ritual adat lainnya.

Kepercayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe terhadap dunia arwah, dunia baka, dunia seberang, 'dunia penuh air mata' atau '*pah matnub*' tersebut sangat kuat mengakar dan sekaligus mempengaruhi pola pikir dan pola tindak setiap anak cucu, sahabat kenalan, dan kaum kerabat yang masih hidup. Masyarakat setempat percaya bahwa arwah nenek moyang atau arwah para leluhurnya dapat berkomunikasi dengan manusia atau mereka yang masih hidup melalui sejumlah tanda atau simbol-simbol tertentu yang maknanya dapat dipahami sebagai 'apa yang dikehendaki atau apa yang tidak dikehendaki' oleh arwah nenek moyang atau arwah para leluhurnya.

⁵⁷ Berbagai perlengkapan seperti pakaian atau kain tenun ikat adat, perhiasan, dan alat dapur yang ikut dimasukkan ke dalam peti jenazah tersebut merupakan simbol pemberian bekal bagi arwah yang bersangkutan untuk memasuki kehidupan di dunia baru, dunia seberang, dunia yang penuh air mata atau '*pah matnub*' itu.

Simbol-simbol atau tanda-tanda khusus yang biasanya dipakai untuk mendapatkan ‘pesan dari nenek moyang’ di kalangan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe di antaranya adalah mimpi atau ‘*maif*’. Ada juga simbol atau tanda lain yaitu ramalan yang bisa dibaca pada usus ayam, usus babi, ataupun usus sapi yang biasanya disebut dengan istilah ‘*lilo*’. Selain itu, ada pula ‘pesan-pesan nenek moyang atau para leluhur’ yang dapat dipahami melalui simbol-simbol atau tanda-tanda tertentu seperti halnya bila seseorang mengalami sakit-penyakit tertentu, dan hal tersebut dapat dipahami sebagai suatu isyarat yang diberikan oleh arwah para leluhur melalui bantuan seorang dukun atau ‘*mnane*’.

Kepercayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe, tentang keberadaan arwah nenek moyang atau arwah para leluhur di dunia seberang, ‘dunia penuh air mata’ atau ‘*pah matnub*’ tersebut, telah menyadarkan manusia, khususnya kelompok masyarakat adat setempat akan pentingnya upaya yang dilakukan secara sadar untuk membangun dan membina hubungan baik dengan arwah nenek moyang atau arwah para leluhur. Hubungan baik dimaksud dapat diperoleh dan diwujudkan melalui tingkah laku dan tutur kata yang santun serta menjaga harta warisan nenek moyang dengan sebaik-baiknya.

Menurut Silab dkk. dalam draft laporan penelitiannya yang berjudul “*Revitalisasi Peranan Etis Moral Pranata Lokal Atoni Timor dalam pelestarian Lingkungan Hidup*” (2003), menyatakan bahwa dalam Bahasa ‘*Meto*’ atau yang

biasa juga disebut dengan istilah 'uab meto', arwah nenek moyang atau arwah para leluhur yang dihormati oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* senantiasa disapa "*Peut uf-Oe mataf, alikin-ape'an, lut'a ma kinfao, faot ao ma suli'piti*" yang berarti "*pohon betung dan sumber air, yang melahirkan dan menurunkan, cecak dan jengkrak, batu kapur (fosil cangkang mutiara) dan remis (kulit siput laut).*"

Dalam sistem kepercayaan asli masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Bihoki* yang tinggal di Desa Biloe, kehadiran dan terutama munculnya bunyi cecak dan jengkrak atau '*lut'a ma kinfao*' dipahami sebagai isyarat adanya persetujuan dari nenek moyang terhadap apa yang menjadi sasaran permintaan atau persetujuan nenek moyang tentang sesuatu hal yang sedang dibicarakan. Ada juga istilah khusus seperti halnya '*faot ao ma suli'piti*' yang dipahami sebagai sebuah sebutan simbolis bagi nenek moyang yang hampir tidak lagi dikenal. Selain itu, ada pula istilah lokal lainnya yang biasanya digunakan untuk menyebut anak cucu keturunan para leluhur setempat yakni '*sufa -ka'uf, matnafu ma hae'poaf*' yang berarti "bunga dan berkas, bulu mata dan kulit kaki".

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto Bihoki* yang ada di Desa Biloe juga percaya bahwa nenek moyang atau '*be'i nai*' adalah perantara kehidupan rohani antara manusia yang masih hidup di dunia ini dengan '*Uis Neno*' atau Tuhan, Pencipta langit dan bumi. Hubungan itu terjalin dengan baik melalui pelaksanaan ritus-ritus adat dan perilaku sosial (individu dan kelompok) yang santun dan

ramah, baik dalam konteks kehidupan keluarga, marga, maupun dalam konteks kehidupan yang lebih luas di tingkat suku (*kanaf*).

Masyarakat adat setempat juga memandang nenek moyang atau '*be'i nai*' sebagai sumber berkat dan kesejahteraan hidup atau yang dalam bahasa lokal dikenal dengan istilah '*manikin ma oetene*'. Dalam kaitannya dengan keberadaan dan peran yang diimban oleh arwah nenek moyang atau arwah para leluhurnya bagi kehidupan masyarakat adat di daerah penelitian, maka masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe juga percaya bahwa apabila mereka tidak menuruti apa yang menjadi kehendak arwah nenek moyang atau arwah para leluhurnya, maka hal itu akan menimbulkan amarah dari arwah nenek moyang yang biasanya disebut '*maputu-malala*'.

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di daerah penelitian juga memiliki kepercayaan bahwa dunia ini dipenuhi oleh kekuatan-kekuatan gaib yang berasal dari pribadi-pribadi supranatural atau roh-roh halus. Mereka percaya bahwa roh-roh halus yang menghuni bumi ini terdiri atas roh-roh halus yang tergolong baik atau '*niutnin – pahe tuakin*' dan roh-roh halus yang jahat atau '*pah tuaf, naija buuf*'. Masyarakat setempat juga percaya bahwa setiap roh halus dapat berlaku baik apabila manusia mampu menunjukkan sikap hormat kepada roh-roh halus tersebut melalui pelaksanaan upacara-ritus adat atau ritus-ritus ritual yang berkaitan dengan penghormatan dan persembahan atau pemberian korban. Sebaliknya, roh-roh halus tersebut bisa saja marah dan berbuat jahat kepada manusia apabila manusia enggan melakukan ritus-ritus penghormatan dan

pemberian korban, ataupun bila manusia sengaja merusak tempat tinggal roh-roh halus itu tanpa meminta ijin terlebih dahulu.

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya, dan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe yang menyebut roh-roh halus tersebut dengan istilah '*pah tuaf*', '*oe tuaf*', '*naija buuf*', atau '*niut mene*' itu percaya bahwa roh-roh halus tersebut memiliki tempat tinggal atau menghuni tempat-tempat yang dianggap angker dan keramat seperti halnya, gunung atau hukit batu yang disebut '*tubu*' atau '*fatu*', juga hutan belantara atau '*pahe kanan*', sumber air keramat suku yang disebut '*oe mataf*' atau '*oe kanaf*', pohon besar atau '*hau naek*', serta kali kering atau '*non pantuka*' dan sebagainya.

Berkenaan dengan agama dan sistem kepercayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe, dapatlah dikatakan bahwa kelompok masyarakat lokal tersebut hingga saat ini masih memiliki ketergantungan, keterikatan, dan kesatuan yang sangat erat dengan alam lingkungan tempatnya hidup, di samping kepercayaan mereka tentang keberadaan arwah nenek moyang di dunia seberang dan bagaimana membina hubungan baik dengan arwah para leluhurnya tersebut, serta kepercayaan mereka terhadap '*Uis Neno*' sebagai wujud tertinggi.

BAB V

**FAOT KANAF-OE KANAF DALAM PANDANGAN HIDUP
MASYARAKAT ADAT ATONI PAH METO****5.1 Hakikat *Faot Kanaf-Oe Kanaf* bagi Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto***

Secara etimologis, *faot kanaf-oe kanaf* berasal dari tiga kata dasar dalam *Uab Meto* (Bahasa *Meto*) yakni '*faot*' atau '*fatu*' yang berarti 'batu', dan '*kanaf*'¹ berarti 'suku', serta '*oe*' yang berarti 'air'. Dengan demikian, maka secara harafiah, *faot kanaf* atau *fatu kanaf* adalah 'batu suku', sedangkan *oe kanaf* adalah 'air suku'. Kata '*kanaf*' sendiri sebagaimana dikatakan Usfinit (2003:198-199) tidak hanya berarti 'suku', 'klan' atau 'fam', tetapi juga berarti 'nama'. Dengan demikian, *faot kanaf-oe kanaf* juga berarti 'batu nama' dan 'sumber air nama' (Cf. Silab dkk., 2003:48).

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga mengenal *faot kanaf* atau *fatu kanaf* dan *oe kanaf* dengan sebutan *faot le'u* atau *fatu le'u* dan *oe le'u* yang berarti 'batu keramat' atau 'batu pemali' dan 'air keramat' atau 'air pemali'. Mungkin saja karena unsur kekeramatan yang melekat erat pada keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* itulah, maka dalam kaitannya dengan praktik agama suku yang ada di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, Foni (2004:181) justru mendefinisikan *fatu kanaf-oe kanaf* sebagai batu karang keramat dan

¹ Menurut Usfinit (2003:198-199), '*kanaf*' tidak saja berarti suku atau fam, tetapi dapat juga berarti 'nama'. Kata '*kanaf*' sendiri seringkali disebut juga '*kan*', '*kana*', atau '*kanan*'.

sumber air keramat dari suku-suku *Atoni Pah Meto* yang dijadikannya sebagai tempat memuja berhala.²

Secara antropologis, dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *faot kanaf* atau *fatu kanaf - oe kanaf* dipahami sebagai batu atau gunung batu karang serta sumber air yang suci dan sakral. Kesucian dan kesakralan *faot kanaf* dan *oe kanaf* itu jualah yang menjadikan eksistensi *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud sebagai simbol budaya yang sangat dihormati, bahkan sangat dikeramatkan oleh masing-masing suku pemiliknya.

Selain berfungsi sebagai simbol budaya, *faot kanaf-oe kanaf* juga dipandang sebagai pusat lokasi ritus atau pusat ritual-ritual adat yang sungguh-sungguh memiliki kesaktian atau kekuatan magis religius. Saktinya kekuatan magis religius yang melekat pada *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud memang diyakini sangat besar pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, baik sebagai individu maupun sebagai kelompok (pada tingkat *kanaf* atau suku).

Tidak hanya itu. Menurut data tuturan historis, secara fisik, keberadaan *faot kanaf - oe kanaf* itu oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga

²Dalam konteks penelitian disertasi ini, penulis tidak sependapat dengan pengertian *faot kanaf* atau *fatu kanaf-oe kanaf* sebagaimana dikemukakan oleh Foni (2004:181) karena bila diperhatikan secara seksama, maka apa yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di lokasi *faot kanaf - oe kanaf* ketika mereka melakukan ritus adat, sesungguhnya tidak lebih dari sekadar upaya yang dilakukan secara sadar oleh masyarakat adat setempat untuk membangun kembali hubungan dengan para leluhurnya yang sudah meninggal dunia. Dengan memperhatikan beberapa rumusan *onen* atau doa adat yang didaraskan di lokasi *faot kanaf - oe kanaf*, maka dapatlah diketahui bahwa sesungguhnya masyarakat setempat percaya pada Tuhan yang mereka sapa dengan istilah *Uis Neno*. Melalui sejumlah ritual yang dilaksanakan di lokasi *faot kanaf - oe kanaf* masyarakat adat setempat berupaya untuk membangun keharmonisan hubungan dengan kosmos yang direpresentasikan melalui keberadaan *be i na i* (arwah leluhur) yang ada di *pah maisokan* (dunia lain yang tidak kelihatan). Mereka tidak pernah menyapa *faot kanaf* maupun *oe kanaf* sebagai *Uis Neno* (Tuhan). Oleh karena itu, penulis berpendapat bahwa *faot kanaf- oe kanaf* bukanlah merupakan tempat memuja berhala bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

diyakini sebagai tonggak sejarah yang sangat menentukan bagi keberadaan sebuah suku. Pandangan dan keyakinan terhadap keberadaan *faot kanaf–oe kanaf* sebagai tonggak sejarah itu pulalah yang membuat masyarakat setempat mempercayai *faot kanaf–oe kanaf* sebagai sumber kekuatan bagi keberlangsungan hidup masing-masing suku yang ada di wilayah ini.

Keyakinan dan sikap hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang sangat menghormati keberadaan *faot kanaf–oe kanaf* ini tidak terlepas dari kekuatan sejumlah mitos yang dimiliki oleh masyarakat setempat, khususnya mitos-mitos tentang asal-usul atau latar historis yang berhubungan dengan proses migrasi masing-masing suku di wilayah ini pada jaman dahulu.

Di antara mitos-mitos yang dimiliki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ada sebuah mitos yang tidak saja mengisahkan sejarah migrasi para leluhur di masa lampau, tetapi juga berisikan informasi tentang cikal-bakal keberadaan *faot kanaf–oe kanaf* sebagai salah satu bentuk simbol budaya yang demikian sarat akan pengetahuan lokal, khususnya kearifan ekologis atau pengetahuan lokal masyarakat masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Menurut mitos tersebut, setiap kali leluhur atau nenek moyang masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tiba di suatu tempat tertentu (yang biasanya di kemudian hari mereka jadikan sebagai *kuan* atau perkampungan tradisionalnya), mereka senantiasa membawa serta ‘sebuah batu’, ‘segumpal tanah’, ‘sedikit air dalam sebuah wadah’, ‘sejumlah akar dan dedaunan pohon tertentu’, serta ‘gong’ dan ‘benda-benda keramat’ lainnya. Di setiap lokasi persinggahan, mereka menanam

batu dan air pada titik tertentu yang di kemudian hari mereka sebut sebagai lokasi *faot kanaf-oe kanaf* (batu nama dan sumber air nama).

Data yang diperoleh melalui tutur lisan juga menyebutkan antara lain bahwa pada jaman dahulu kala, ketika rombongan para leluhur melakukan migrasi³ untuk mengelilingi Pulau Timor dalam rangka mencari pusat bumi,⁴ di setiap titik persinggahannya, mereka senantiasa melakukan ritus adat tertentu. Ritus adat tersebut bertujuan untuk menyegarkan kembali kebulatan tekad dan semangat juang seluruh anggota suku yang ikut-serta dalam rombongan migrasi tersebut.

Di samping itu, tujuan lain dari pelaksanaan sejumlah ritus adat selama berlangsungnya proses migrasi yang panjang dan melelahkan itu pun sebenarnya juga dimaksudkan untuk menambah kesaktian dalam diri para tokoh adat, baik *usif* (raja) dan *amaf* (kepala suku), maupun para panglima perang atau *meo* dari masing-masing suku. Dengan bertambahnya kesaktian yang dimiliki para tokoh

³ Menurut hemat penulis, kisah atau tutur lisan tentang pengembaraan para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk mengelilingi Pulau Timor dalam rangka mencari pusat bumi, yang juga dikenal dengan masa *tah maet tiun maet* (makan mentah minum mentah) itu, dari segi sejarah peradaban manusia, barangkali dapat disamakan dengan masa nomaden, karena pada masa itu penduduk perdana Pulau Timor masih mengembara dari satu lokasi hutan ke lokasi hutan yang lain, dan untuk memenuhi pelbagai kebutuhan hidupnya mereka makan buah-buahan dari hutan serta berburu binatang hutan. Pada saat itu mereka juga belum mengenal sistem pengawetan atau pengolahan bahan makanan dengan baik. Pola kehidupan sebagai kelompok masyarakat nomaden yang belum mengenal api dan menggantungkan seluruh kebutuhan hidupnya dari mencari buah-buahan, umbi-umbian, daun-daunan dari hutan dan berburu berbagai binatang hutan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya tersebutlah yang mereka namakan masa *tah maet tiun maet* (makan mentah-minum mentah).

⁴ Yang dimaksudkan dengan pusat bumi atau poros bumi yang dicari oleh para leluhur dari sejumlah suku *Atoni Pah Meto* pada jaman dahulu atau pada masa nomaden itu mungkin saja bukan poros bumi atau pusat bumi Pulau Timor dalam pengertian geologis, tetapi pusat bumi atau poros bumi dalam konteks pengembaraan itu adalah mencari suatu tempat atau suatu titik lokasi hunian yang memungkinkan mereka untuk tinggal menetap agar bisa bertani atau berladang, aman dari berbagai ancaman serangan musuh, dan sekaligus dapat membangun suatu wilayah kekuasaan di wilayah tersebut.

adat tersebut, diharapkan agar mereka semakin perkasa dalam menghadapi atau mengalahkan musuh.

Ritus-ritus adat dimaksud selalu dilaksanakan pada lokasi bukit batu dan sumber air yang mereka keramatkan yang selanjutnya selalu mereka jadikan sebagai lokasi pusat *faot kanaf* (batu keramat suku) dan *oe kanaf* (air keramat suku) dari masing-masing suku.

Data historis yang penulis peroleh dari sejumlah informan⁵ di lapangan juga menyebutkan bahwa pada masa berlangsungnya migrasi dahulu, pada lokasi-lokasi *faot kanaf-oe kanaf* itulah para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* menggantungkan benda-benda pusaka mereka. Benda-benda pusaka peninggalan para leluhur masing-masing suku tersebut diyakini memiliki kesaktian atau kekuatan gaib yang dapat saja membawa keberuntungan maupun musibah atau malapetaka bagi anggota warga suku baik secara individu maupun secara kolektif.

Bila para anggota warga *kanaf* atau suku taat dan setia mengikuti aturan-aturan adat yang diwariskan para leluhur sebelumnya, maka mereka yakin bahwa setiap permohonannya akan dikabulkan, bahkan sesewaktu mereka bisa saja memperoleh keberuntungan tertentu. Namun bila mereka tidak patuh pada aturan-aturan atau nilai-nilai adat tertentu, maka diyakini pula bahwa cepat atau lambat mereka akan ditimpa musibah.

⁵ Hasil wawancara dengan *Usif Berek Tabean Bukifan* (90) dan *Usif Casmir Sikone Bukifan* (67) di Desa Biloe, Kecamatan Biboki Utara, Senin 16 Juni 2003, yang dipadukan dengan hasil wawancara penulis bersama *Usif Paulus Amfotis* (76) di Desa Tokbesi, Kecamatan Biboki Selatan, Minggu 8 Februari 2004.

Dengan mengacu pada data tuturan historis dan pengalaman penulis sendiri yang terlibat secara langsung dalam beberapa kali pelaksanaan ritus adat⁶, serta dengan mencermati sejumlah fenomena sosial yang tetap dipertahankan keberadaannya hingga saat ini di tengah-tengah kehidupan sebahagian besar⁷ masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat hingga saat ini, maka menurut hemat penulis, sesungguhnya keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* dapat dipandang sebagai salah satu titik sentral kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tidak dapat dilepaspisahkan dari keberadaan *hau teas* atau *hau monef* (tiang pemujaan berupa tiang kayu bercabang tiga) yang selalu didirikan di samping *sonaf* (rumah adat suku) serta pengaruhnya masing-masing (*faot kanaf-oe kanaf*, *hauteas* atau *haumonef*, dan *sonaf*) bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

5.2 Hubungan *Faot Kanaf-Oe Kanaf* dengan *Hauteas* atau *Haumonef*

Dalam konteks kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *hauteas* atau *haumonef* adalah tiang kayu bercabang tiga yang biasanya didirikan di samping sebelah timur sebuah *sonaf* (rumah adat suku). Tiang kayu bercabang tiga yang disebut *hauteas* atau *haumonef* dimaksud tidak lain

⁶ Keterlibatan penulis secara langsung dalam pelbagai kegiatan ritus adat dapat dilihat pada keikutsertaan penulis dalam mengikuti prosesi adat dari *sonaf* Suku Nainatu di Manufui menuju lokasi *faot kanaf - oe kanaf* suku Nainatu yang berada di puncak bukit batu Lunion, Manufui, Kecamatan Biboki Selatan, hari Rabu 22 April 2004. Keterlibatan penulis dalam ritus adat lainnya juga dapat dilihat pada keikutsertaan penulis dalam prosesi adat dari *sonaf* Bukifan di Desa Biloe menuju lokasi *faot kanaf - oe kanaf* suku Bukifan yang ada di bukit Beatan dan Kuan Nila, dalam wilayah Kecamatan Biboki Utara, pada Jumat 1 Mei 2004.

⁷ Penggunaan kata 'sebahagian besar' dalam konteks ini dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa dewasa ini beberapa subetnis dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, terutama yang berada di sebagian wilayah Kabupaten Timor Tengah Selatan dan Kabupaten Kupang tidak lagi secara ketat memberlakukan pelbagai aturan adat sebagaimana lazimnya. Hal ini terjadi sebagai konsekuensi dari pengaruh masuknya nilai-nilai kekristenan yang cenderung secara sporadis menentang sejumlah aktivitas yang berkenaan dengan ritus-ritus tradisi dan adat-istiadat masyarakat setempat karena dianggap sebagai tindakan penyembahan berhala.

adalah tiang pemujaan yang biasanya digunakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk melakukan ritus-ritus adat sesuai dengan tradisi dan kebudayaan yang mereka miliki.



Hau Teas di samping *sonaf* Suku Bukifan di Desa Biloe

Sejumlah uraian konseptual tentang hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf*, baik dalam konteks pengertian etimologik maupun pemaknaan antropologik dalam bingkai budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, sebagaimana telah dipaparkan secara sepintas di atas, sebenarnya tidak dapat dilepaspisahkan dari konsep antropologis yang menyatakan bahwa “manusia adalah makhluk budaya”.

Konsep yang menyatakan ‘*manusia* adalah *makhluk budaya*’ itu setidaknya mengandung pengertian bahwa manusialah yang menciptakan

kebudayaan, dan selanjutnya kebudayaan memberikan arah atau pedoman bagi manusia dalam menata kehidupannya.

Pedoman atau acuan yang terkandung dalam kebudayaan yang oleh manusia digunakan dalam menata kehidupannya itu, berisikan pula antara lain hal-hal yang berkaitan dengan pandangan dunia atau bagaimana tanggapan manusia terhadap dunianya, baik pandangan dunia yang berkaitan dengan lingkungan alam maupun lingkungan sosial kemasyarakatan.

Hal-hal yang terkait dengan pandangan dunia masyarakat dimaksud tidak lain adalah seperangkat nilai yang biasanya atau senantiasa menjadi landasan bagi manusia untuk menentukan sikap terhadap dunianya, bahkan untuk mendasari langkah-langkah kegiatan yang hendak dan harus dilakukan sehubungan dengan kondisi alam maupun pola hidup kemasyarakatannya.

Berdasarkan hasil penelitian di lapangan, maka menurut hemat penulis sesungguhnya ada beberapa hal penting yang dapat dicatat berkenaan dengan keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* serta pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sebagai berikut.

Pertama, lokasi *faot kanaf* pada umumnya berada di daerah ketinggian, entah itu sebuah puncak gunung, puncak bukit, dan bahkan di punggung atau puncak bukit batu. Hal ini sesuai dengan apa yang telah dipahami secara bersama bahwa kelompok masyarakat yang hidup pada masa nomaden pada umumnya tinggal di dalam gua-gua atau di puncak-puncak gunung atau bukit-bukit batu.

Pemilihan lokasi tempat tinggal yang demikian lebih didasarkan pada pertimbangan faktor keamanan. Pemilihan dan penentuan lokasi-lokasi

pemukiman kuno yang sangat strategis tersebut sesungguhnya dimaksudkan agar setiap anggota kelompok masyarakat yang bermukim di situ dapat dengan mudah memantau ancaman dan serangan musuh.

Kedua, pada umumnya lokasi *faot kanaf* dapat diidentifikasi sebagai sentral dari seluruh aktivitas kehidupan kelompok masyarakat tradisional dalam sebuah situs perkampungan kuno.

Dengan demikian, *Faot kanaf*, merupakan pusat kegiatan ritus adat, pusat pertemuan anggota masyarakat untuk bermusyawarah, serta merupakan sumber dari mana berbagai inspirasi, kekuatan, dan kebijakan berasal.

Ketiga, puncak-puncak bukit batu yang menjulang tinggi, kering, dan tandus tersebut memaksa kelompok masyarakat nomaden pada jaman itu untuk harus mencari dan menemukan sumber air untuk dapat minum dan bertahan hidup.



Ritus adat di lokasi *faot kanaf* Suku Bukifan di Kuan Nila-Hauteas

Kecuali sumber air di kaki gunung batu yang letaknya relatif dekat dengan situs perkampungan kuno yang juga adalah bekas istana kerajaan *Biboki* di Puncak Tamkesi, umumnya lokasi *oe kanaf* yang dijadikan sumber air keramat suku itu relatif jauh dari lokasi *faot kanaf*.

Jauhnya jarak tempuh antara lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* dari berbagai suku di wilayah ini dilatarbelakangi oleh sejumlah pertimbangan. Kepada penulis, sejumlah besar tokoh adat setempat menuturkan bahwa pada jaman dahulu, sikap curiga-mencurigai antarsuku sangat tinggi. Di samping itu, peperangan antarsuku untuk memperebutkan wilayah kekuasaan juga sangat sering terjadi. Banyak pula binatang liar yang ganas dan buas berkeliaran di berbagai kawasan hutan. Oleh karena itu, untuk dapat mencapai lokasi *oe kanaf*, para pengambil air harus berjalan agak jauh dalam suatu suasana yang agak menegangkan. Para pengambil air juga harus dikawal secara ekstra ketat oleh anggota sukunya dengan senjata lengkap untuk menghadapi musuh.

Air, dengan demikian, pada waktu itu tidak saja merupakan sumber kehidupan manusia, tetapi juga merupakan sumber daya alam yang sangat mahal karena sangat sulit diperoleh untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia yang tinggal di puncak-puncak bukit batu. Bahkan untuk mengantisipasi kekurangan air dan agar air tetap keluar dari sumbernya, pada masa itu masyarakat setempat melakukan berbagai ritus adat untuk meminta kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur) agar sumber air tersebut menjadi sumber air dan sumber kehidupan seluruh anggota sukunya.

Begitu pentingnya kebutuhan manusia akan air, dan demikian besarnya rasa hormat mereka pada sumber air di lokasi *oe kanaf* tersebut sampai-sampai mereka akhirnya memandang sumber air itu sebagai sumber air yang memiliki kesucian, kesaktian, bahkan dipandang dan dimaknai sebagai sumber kehidupan seluruh anggota sukunya. Itulah sebabnya mengapa sumber air bagi masing-masing suku itu kemudian disebut *oe kanaf* atau sumber air keramat bagi masing-masing suku pemiliknya.



Ritus adat di lokasi *oe kanaf* Suku Nainatu di lereng Bukit Batu Lunion, Manufui, Kecamatan *Biboki* Selatan

5.3 Hubungan *Faot Kanaf–Oe Kanaf* dengan *Sonaf* (Rumah Adat Suku)

Keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* juga tidak dapat dilepaspisahkan dari *sonaf* atau rumah adat suku. Hasil penelitian di lapangan menunjukkan bahwa di antara *faot kanaf-oe kanaf* dan *sonaf* terdapat satu kesatuan makna filosofis yang

sangat penting bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat.

Dalam uraiannya tentang 5 (lima) buah jenis rumah yang pada umumnya dimiliki oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, yakni *ume hubu*, *lopo*, *ume kbat* atau *ume kase*, *ume mnasi*, dan *ume fam* atau *ume kanaf* (*sonaf*), Foni (2004:77), misalnya, menyatakan bahwa *ume fam* atau *ume kanaf*, atau yang oleh sebagian besar masyarakat adat *Atoni Pah Meto* disebut '*sonaf*' dan dipandang sebagai simbol pokok kehidupan suku-suku itu, selalu dihubungkan dengan *fatu kana-oe kana* (*faot kanaf-oe kanaf* atau batu keramat dan air keramat) masing-masing suku.

Salah satu bukti keterkaitan hubungan yang sangat erat antara *faot kanaf-oe kanaf* dengan *ume le'u* (rumah pemali) atau *sonaf* (rumah adat suku) adalah adanya '*hauteas*', '*haumonef*' atau '*aitos*' (tiang pemujaan bercabang tiga) sebagai representasi *faot kanaf* yang selalu didirikan di sebelah timur *ume le'u* (rumah pemali) atau *sonaf* (rumah adat suku).

Dalam kaitannya dengan keberadaan '*hauteas*', '*haumonef*' atau '*aitos*' sebagai representasi *faot kanaf* yang selalu didirikan atau dibangun atau didirikan di sebelah timur *sonaf* masing-masing suku di daerah penelitian ini, beberapa hal yang penting untuk diperhatikan adalah sebagai berikut:

Pertama, dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat pada umumnya, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di lapangan penelitian, pemancangan atau pendirian *hauteas*, *haumonef* atau *aitos*

sebagai representasi *faot kanaf* di sebelah timur *sonaf* milik masing-masing suku itu sebenarnya memiliki makna simbolis yang sangat kental nilai historisnya.

Menurut hemat penulis, pemancangan atau pendirian *hauteas*, *haumonef*, atau *aitos* sebagai representasi *faot kanaf* di sebelah timur *sonaf* milik masing-masing suku itu sesungguhnya tidak hanya berkaitan erat dengan sejarah migrasi para leluhurnya, yang konon berasal dari arah *lorosae* (mata hari terbit) atau dari sebelah timur, tetapi juga berkaitan dengan cara bagaimana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat memaknai matahari sebagai salah satu komponen alam yang sangat penting artinya bagi kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya.

Dalam konteks logika masyarakat lokal, matahari adalah bagian dari komponen alam yang bersinggasa di atas ketinggian langit, tempat bersemayamnya *Uis Neno Mnanu* (dewa langit, Tuhan Sang Pencipta). Terbit dan tenggelamnya matahari juga tidak bisa dilepaspisahkan dari siklus musim yang dimiliki masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, termasuk dalam mencermati siklus pelaksanaan pelbagai ritus adat yang berkaitan dengan aktivitas pertanian lahan kering di wilayah ini. Matahari juga dipahami sebagai komponen alam yang selalu setia menyapa manusia perihal pergantian hari dan perputaran musim.

Matahari, dengan demikian, merupakan bagian dari komponen alam (kosmos) yang sangat fungsional dalam peranannya sebagai sumber inspirasi bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Dengan terbitnya matahari setiap pagi, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* diingatkan untuk senantiasa mengawali hari barunya dengan kewajiban bersyukur, kewajiban mengabdikan dan menyembah *Uis*

Neno Mnanu (dewa langit, Tuhan Sang Pencipta) dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang memberi kesuburan dan penghidupan di atas bumi, serta *Be'i Nai* (arwah leluhur) yang berdiam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib). Dalam hubungannya dengan ini, posisi *hauteas* atau *haumonef* sebagai representasi dari *faot kanaf-oe kanaf* yang dipancangkan di sebelah timur masing-masing *sonaf* itu akan dengan sangat mudah dilihat seiring munculnya matahari setiap pagi.

Selain itu, melalui pemancangkan *hauteas*, *haumonef* atau *aitos* sebagai representasi *faot kanaf* di sebelah timur *sonaf* tersebut, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini secara tidak langsung berupaya untuk mewariskan nilai-nilai historis, sosiologis, dan religius kepada generasi berikutnya secara kontinyu.

Dengan kata lain, pemancangkan *hauteas*, *haumonef*, atau *aitos* sebagai representasi *faot kanaf* di sebelah timur *sonaf* tidak lain merupakan sebuah bentuk pembelajaran atau pewarisan nilai pada tataran budaya lokal. Proses pewarisan nilai tersebut dimaksudkan untuk mencapai suatu kesadaran kolektif (*collective consciousness*) di antara sesama warga *sonaf* bahwa sesungguhnya mereka memiliki asal-usul dan leluhur yang sama.

Di pihak lain, sejarah migrasi yang panjang dan melelahkan dari para leluhurnya itupun dapat dipandang sebagai tali pengikat yang kokoh di antara mereka, sehingga mereka mampu menyadari dengan sungguh-sungguh betapa pentingnya kerja keras dan ketekunan dalam bekerja dan mempertahankan hidup sebagaimana telah dicontohkan oleh para leluhurnya ketikan melakukan migrasi yang panjang dan melelahkan di masa lampau.

Demikian juga halnya dengan pengambilan *oe le'u* (air suci, air pemali, air keramat atau air nama suku) dari sumbernya di lokasi *oe kanaf* untuk kepentingan pelaksanaan ritus adat tertentu. Dalam hal ini, *oe le'u* dimaksud harus selalu diletakkan terlebih dahulu di bawah '*hauteas*', '*haumonef*', atau '*aitos*' yang merupakan representasi dari *faot kanaf* itu sebelum dimasukkan atau disimpan di dalam *ume le'u* (rumah pemali) atau *sonaf* (rumah adat suku) bersangkutan.

Tindakan sosial berupa urutan pelaksanaan ritus adat pengambilan *oe le'u* yang dilakukan oleh masyarakat adat setempat itu setidaknya mengandung beberapa maksud. *Pertama* adalah untuk menunjukkan hubungan yang sangat erat antara *faot kanaf-oe kanaf* dengan *sonaf* (rumah adat suku). Dalam hal ini, keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* yang lokasi riilnya jauh dari pemukiman masyarakat adat masing-masing suku saat ini dihadirkan atau direpresentasikan keberadaannya lebih dekat dan bahkan di tengah-tengah pemukiman masyarakat adat pemilik masing-masing *faot kanaf-oe kanaf* dengan cara mendirikan '*hauteas*', '*haumonef*', atau '*aitos*'.

Kedua, tidak jauh berbeda dengan konsep oposisi biner, masyarakat adat setempat juga memiliki konsep serupa yang dalam budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* disebut *feto-mone* (perempuan – laki-laki). Secara budaya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya memaknai dan memposisikan ciri maskulinitas pada *faot kanaf* sebagai simbol kejantanan, kekuatan, dan keperkasaan. *Faot kanaf* yang kehadirannya diwakili oleh *hauteas*, *haumonef*, atau *aitos* itu harus tampil dengan fungsi sebagai pelindung dan penjaga yang setia

terhadap *oe le'u* sebagai simbol feminitas (keperempuanan) yang disimpan, dijaga, dan dilindungi di dalam *sonaf* (rumah adat suku).

Menurut hemat penulis, konsep *feto-mone* dalam tindakan simbolis pengambilan dan penyimpanan *oe le'u* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* itu sesungguhnya tidak saja diartikan secara harafiah bahwa pada dasarnya laki-laki yang kuat dan gagah perkasa itu harus bertanggung jawab untuk melindungi perempuan, tetapi juga dimaknai sebagai tindakan simbolis untuk meminta restu *Uis Neno Mnamu* (Tuhan), *Uis Neno Pala* (dewi tanah, dewi bumi) dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur) untuk ikut masuk bersama *oe le'u* bersemayam dan menjaga benda-benda keramat lainnya serta seluruh anggota suku dalam *ume le'u* (rumah pemali) atau *sonaf* (rumah adat suku).

Hubungan antara *faot kanaf – oe kanaf* dengan *sonaf* (rumah adat suku) juga dapat dilihat dalam hal membangun atau memindahkan *sonaf* (rumah adat suku). Kegiatan membangun sebuah *sonaf* yang baru atau memindahkan *sonaf* suku tertentu dari lokasi yang lama ke lokasi yang baru tidak akan dapat dilaksanakan tanpa terlebih dahulu melakukan ritus pembersihan atau penyucian lokasi dengan menggunakan *oe le'u* (air suci, air keramat) yang diambil dari sumbernya di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* suku bersangkutan.

Data empirik di lapangan menunjukkan bahwa sejak jaman dahulu hingga saat ini, sebelum masyarakat adat *Atoni Pah Meto* membangun atau memindahkan *sonaf* (rumah adat suku)-nya, seorang *usimnasi*⁸ dalam suku (dengan didampingi oleh beberapa orang lainnya) terlebih dahulu harus pergi mengambil *oe le'u* (air

⁸ *Usif* tertua dalam suku yang biasanya selain berperan sebagai kepala suku, juga diberi kepercayaan untuk menjaga *sonaf* (rumah adat suku).

suci, air keramat) dari lokasi *oe kanaf* untuk menyucikan tempat di mana *sonaf* yang baru akan dibangun atau dipindahkan.

Biasanya pada saat *Usimnasi* menyentuh *oe le'u* (air suci, air keramat) itu, secara spontan ia akan kesurupan (kemasukan arwah leluhur). Seluruh anggota tubuhnya akan bergetar tak ubahnya seperti seseorang yang terkena aliran listrik. Pada saat itu, bila ada seseorang lain menyentuh *usimnasi*, maka dengan sendirinya orang tersebut akan ikut kesurupan juga. Selanjutnya, *usimnasi* akan membawa *oe le'u* (air suci, air keramat) itu ke lokasi *sonaf* (rumah adat) yang baru untuk disembahyangkan. Seusai melakukan doa adat sambil mereciki bangunan *sonaf* dan sekitarnya, barulah *sonaf* itu boleh dipindahkan. Apabila ritus tersebut tidak dilaksanakan dengan baik (dengan mengikuti sejumlah prosedur adat secara benar), maka orang yang dipercaya untuk menjaga *sonaf* bersangkutan (biasanya laki-laki tertua dalam suku atau *usimnasi*) akan meninggal dunia.

Berkenaan dengan hal ini *Usimnasi* Berek Tabean Bukifan (90) bertutur sebagai berikut.

“Kami punya *fatu kanaf-oe kanaf* itu memang keramat, bapa. Kami biasa sebut *faat le'u – oe le'u* atau batu pemali-air pemali. Itu memang pemali sekali bapa. Mulai dari kami punya nenek moyang dorang..., kami tidak pernah bikin sembarang dengan yang namanya *faat le'u – oe le'u* itu. Kalau kami salah-salah dan bikin sembarang dengan *faat le'u – oe le'u* itu, bapa, kami langsung ketemu dia punya akibat. Siapa yang buat salah dengan *faat le'u – oe le'u* itu bapa, dia bisa langsung mati. Ini saya tidak omong kosong sama bapa. Kalau bapa tidak percaya sama saya, nanti bapa tanya saja sama kami punya anak-anak yang sekarang sudah sekolah sampe tinggi-tinggi itu. Sampe sekarang ini, mereka semua itu juga masih percaya itu bapa. Pokoknya masing-masing sukui dengan dia punya *faat le'u dan oe le'unya* sendiri, dan orang tidak pernah buat sembarang dengan barang itu bapa. Kami punya *sonaf* ini bapa, setiap saat di dalamnya itu mesti ada *oe le'u* yang kami simpan dalam periuk keramat. Setiap ada ritus adat suku punya kami ambil dan reciki tempat ritus. Kemarin pagi bapa lihat sendiri toh kita pergi ke lokasi *faat kanaf – oe kanaf* itu kita bawa

dengan periuk keramat untuk ambil *oe le'u* itu toh. Kita mau buat apa saja di *sonaf* ini kita mesti pakai juga *oe le'u*. *Faot kanaf* yang jauh itu kita bawa satu potongan kecil lalu kita taro di tiang agung dalam *sonaf*. Pokoknya *sonaf* ini dengan *faot kanaf-oe kanaf* itu mesti jadi satu. Kita tidak bisa pindahkan *sonaf* ini di tempat lain atau perbaiki *sonaf* ini kalau kita tidak ambil *oe le'u* dari *oe kanaf* sana untuk bersihkan atau sucikan tempat untuk kasih berdiri ini *sonaf*, Bapa. Untuk pergi ambil *oe le'u* di lokasi *oe kanaf* itu juga bukan sembarang orang. Kalau bukan saya...*usimnasi*... karena saya paling tua dalam suku, saya bisa suru anak Casmir (maksudnya Casmir Sikone Buukifan (57). Kalau sudah sampai di tempat *oe le'u* itu, pas (ketika) saya masukan tangan dalam air itu, saya punya kaki tangan dan badan ini gemetar karena ada nenek moyang yang masuk dalam saya punya diri (maksudnya: kerasukan atau kemasukan roh leluhur). Saya ambil dan jalan biasa, bawa pulang *oe le'u* itu ke sini untuk kita bikin ritus adat di *sonaf* ini. Kalau sudah selesai dan arwah nenek moyang sudah keluar itu, bapa... biasanya saya punya badan ini rasanya capek sekali. Sama seperti orang habis kerja berat. Ritus adat di *sonaf* ini juga kita mesti urus bae-bae, soalnya *sonaf* ini juga sama seperti *faot kanaf-oe kanaf* itu, ...ini kami punya tempat mati hidup juga di sini. Kami semua kumpul di sini, kalau ada cekcok dan lain-lain, kami urus dame (damai) semua di sini. Urusan ritus kawin mawin juga kami urus di sini. Pokonya kami punya tempat hidup mati itu ya... *sonaf* ini, bapa... dan untuk urus semua hal di *sonaf* ini, kami juga mesti pakai *oe le'u* yang kami ambil dari lokasi *faot kanaf-oe kanaf* itu, bapa. Kalau dulu nenek moyang masih hidup di hutan-hutan, ya... mereka kumpul semua di *faot kanaf-oe kanaf*. Karena waktu itu belum ada rumah toh bapa... jadi mereka punya barang-barang pemali itu mereka gantung dan simpan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* itu. Sekarang ini ... benda-benda atau barang-barang pemali itu kami taroh di *ni ainaf* (tiang induk, tiang agung) dalam *sonaf*, dan *oe le'u* juga tetap harus ada dalam *sonaf*, bapa, karena *oe le'u* dengan *ni ainaf* itu mereka satu, bapa. Semua urusan adat yang kami buat di *sonaf* ini tidak boleh ada yang salah. Kalau salah-salah... saya atau siapa yang jaga *sonaf* ini dapat marah dari *be'i na'i* (arwah nenek moyang), dan itu artinya tidak lama kemudian mesti mati.”⁹

Keberadaan *sonaf* atau rumah adat suku sendiri bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya juga sesungguhnya tidak jauh berbeda baik dari segi arti, nilai, serta fungsi rumah adat pada umumnya dalam

⁹ Hasil wawancara penulis dengan *Usimnasi* Berek Tabean Bukifan di bawah *lopo tainlasi* yang terletak di sebelah barat *sonaf* (rumah adat suku) Bukifan pada hari Sabtu, 1 Mei 2004, Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara.

hubungannya dengan kehidupan dan interaksi sosial masyarakat tradisional di tempat yang lain.

Secara sosio-antropologis misalnya, *sonaf* atau rumah adat suku bagi kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat tidak saja memiliki nilai dan fungsi sosial ekonomis, tetapi juga nilai dan fungsi sosial keagamaan, dan sosial politis.

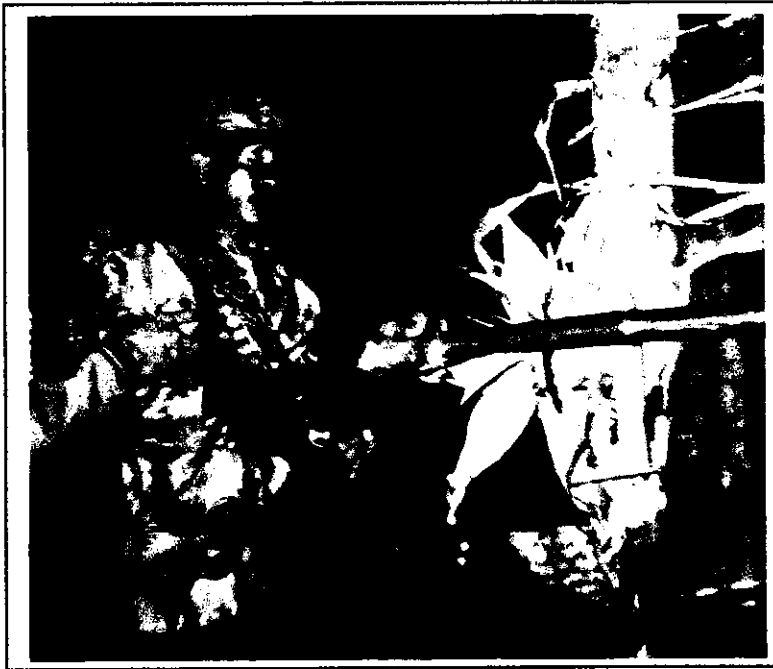
Dari optik sosialitas umat manusia misalnya, Amsikan (1992:149) menyatakan bahwa elemen dasar pola sosialitas manusia tradisional sesungguhnya memberi tekanan pada nilai kebersamaan dan persatuan yang di dalamnya melingkupi pelbagai aspek vitalitas manusia untuk hidup dan berkembang. Selain itu, dengan berbagai ritus dan simbol-simbol yang ada di dalam rumah, masyarakat tradisional mengungkapkan dirinya, baik secara horisontal maupun vertikal. Dengan demikian, rumah (baca: *sonaf* atau rumah adat) adalah simbol persatuan, karena *sonaf* (rumah adat) menjadi tali pengikat semua anggota suku. Selain itu, *sonaf* atau rumah adat suku juga merupakan inti dan pusat kehidupan mereka.

Sonaf atau rumah adat suku sebagai inti dan pusat kehidupan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang bukan saja selalu menyimpan *oe leu* (air suci, air keramat, atau air pemali) tetapi juga tidak dapat dibangun tanpa pembersihan lokasinya dengan menggunakan *oe le'u* dan yang senantiasa menjadikan *ni ainaf* (tiang induk atau tiang agung) sebagai representasi dari *faat kanaf* (batu keramat suku) itu, tidak hanya menjadi sumber kekuatan dan pokok kehidupan suku, tetapi juga merupakan tempat yang sakral karena di sanalah tersimpan benda-benda peninggalan leluhur yang memiliki kekuatan mistis-magis.

Selain itu, *sonaf* (rumah adat suku) juga merupakan pusat perayaan suku dan peringatan kepada para arwah leluhur setiap suku. Dengan perkataan lain, nilai dan fungsi *sonaf* (rumah adat suku) sebagai simbol pemersatu dan pengikat seluruh anggota suku, sumber kekuatan dan pokok kehidupan suku, serta pusat perayaan dan peringatan kepada para arwah leluhur setiap suku tersebut juga sekaligus mencitrakan nilai dan fungsi *faot kanaf – oe kanaf* dari setiap suku pemiliknya.

Secara sosio-ekonomis, *sonaf* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya tidak saja merupakan tali pengikat seluruh warga suku untuk membangun kebersamaan, persatuan, dan persekutuan hidup. Oleh masyarakat adat setempat, *sonaf* juga dimaknai sebagai salah satu titik sentral pelaksanaan ritus-ritus adat tertentu, termasuk ritus adat yang berkenaan dengan kegiatan sosial ekonomi masyarakat. Hal ini dapat dilihat dengan jelas melalui adanya sejumlah lukisan padi, jagung dan lainnya pada *ni ainaf* (tiang induk atau tiang agung), bahkan dalam pemandangan yang rutin terdapat beberapa batang jagung atau beberapa bulir padi yang diikat pada *ni ainaf* (tiang induk atau tiang agung) baik yang ada di *sonaf* (rumah adat suku) setiap suku maupun pada *ni ainaf* yang ada dalam tiap-tiap *ume nakaf* (rumah tinggal) keluarga inti (*pure family*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.¹⁰

¹⁰ Beberapa batang jagung atau beberapa bulir padi yang diikat pada *ni ainaf* (tiang induk atau tiang agung) baik yang terdapat di *sonaf* (rumah adat suku), maupun yang diikat pada *ni ainaf* yang ada pada setiap *ume nakaf* (rumah tinggal) setiap keluarga inti (*pure family*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, merupakan simbol ucapan syukur atas panen yang ditujukan kepada *Uis Neno* (Tuhan), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur). Ritus syukur atas panen tersebut selalu dilaksanakan setiap tahun. Pada tingkat *kanaf* (suku), ritus dimaksud selalu dilaksanakan di *sonaf* (rumah adat suku), tepatnya di *ni ainaf* (tiang induk atau tiang agung) yang ada di dalam *sonaf* maupun pada *hau monef* atau *hau teas* (tiang pemujaan bercabang tiga dengan sebuah batu ceper untuk meletakkan materi persembahan. Di kaki *hau monef* atau *hau teas* terdapat pula sejumlah batu yang disusun dengan rapi untuk meletakkan persembahan) yang biasanya berada tepat di sebelah timur *sonaf*. Pada tingkat rumah



Tobe Amleni sedang mendaraskan *onen* (doa) dalam suatu ritus adat di *Sonaf* Suku Amleni di Desa Sapaen. Tampak ikatan batang jagung pada *ni ainaf* yang ada di dalam *sonaf*.

Sebagaimana halnya *sonaf*, *faat kanaf-oe kanaf* juga dimaknai sebagai salah satu titik sentral untuk melaksanakan sejumlah ritus adat yang berkenaan dengan kegiatan sosial ekonomi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Hal ini dapat dilihat pada pelaksanaan sejumlah ritus adat yang terkait dengan aktivitas pertanian lahan kering yang dilakukan secara tradisional oleh masyarakat adat

tangga (*pure family*) atau *ume nakaf*, ritus adat yang berkenaan dengan ucapan syukur atas panen dimaksud selalu dipusatkan di *ni ainaf*. Beberapa batang jagung atau beberapa bulir padi yang diikat pada *ni ainaf* tersebut selain merupakan simbol ucapan syukur, juga menjadi peringatan bagi anggota *ume nakaf* (keluarga inti) masyarakat adat *Atoni Pah Meto* bahwa sebelum melaksanakan ritus adat sebagai ucapan syukur atas panen pada tahun berikutnya, setiap anggota masyarakat baik pada tingkat *ume nakaf* (rumah tangga) maupun pada tingkat *kanaf* (suku) tidak boleh makan hasil panen yang baru. Setelah pelaksanaan ritus adat syukur atas hasil panen yang baru, barulah para anggota *ume nakaf* atau warga *kanaf* (suku) makan hasil panen baru yang ditandai dengan mencopot beberapa batang jagung atau beberapa bulir padi yang diikat pada *ni ainaf* pada tahun sebelumnya dan menggantikannya dengan beberapa batang jagung atau beberapa bulir padi yang diambil dari hasil panen yang baru.

setempat. Pada saat terjadinya *manat tnana* (kemarau panjang) di tengah *oe fat* (musim hujan) yang bisa mengakibatkan kegagalan panen misalnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini harus melaksanakan ritus adat yang disebut ritus adat *toit ulan* (ritus mendatangkan hujan). Pelaksanaan ritus adat ini harus dipusatkan di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* yang dalam konteks ritus ini masyarakat adat setempat menyebutnya dengan istilah “*fatu toti ma oe tone*” yang berarti ‘*batu tempat memohon dan air tempat herbicara*’.

Ritus *toit ulan* biasanya dilakukan oleh para petani dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* dengan tujuan untuk meminta kepada *Uis Neno Mnanu* (Tuhan Pencipta langit, bumi, dan seluruh isinya), *Uis Neno Pala ma Be'i Na'i* (dewi bumi atau dewi tanah dan arwah para leluhur) yang berada di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia yang tak tampak tempat bersemayamnya arwah leluhur), agar dapat menurunkan hujan.

Masyarakat adat setempat percaya bahwa musibah atau bencana *manat tnana* (kemarau panjang) yang terjadi justru ditengah-tengah berlangsungnya *oe fat* (musim hujan) dan biasanya dapat mengakibatkan gagal panen adalah hukti kemarahan *be'i na'i* (arwah leluhur) yang bersemayam di *pah maisokan*. Menurut mereka, kemarahan *be'i na'i* (arwah leluhur) tersebut biasanya disebabkan oleh beberapa hal antara lain (1) adanya kesalahan dalam pelaksanaan sejumlah ritus adat yang pernah dilakukan beberapa waktu sebelumnya, (2) adanya disharmonisasi dalam komunitas adat setempat karena perbuatan manusia seperti halnya perzinahan, pencurian, dan perbuatan tidak terpuji lainnya, serta (3) merusak atau melukai bumi seperti menebangi hutan dan pohon-pohon di sekitar

lokasi *faot kanaf – oe kanaf*, pekuburan leluhur, dan menggali tanah sehingga mengakibatkan terjadinya lubang besar dan dalam pada tempat-tempat tertentu yang dipercayai sebagai tempat bersemayamnya *pah tuaf* (dewi tanah atau dewi bumi). Untuk itu diperlukan sebuah ritus adat untuk melaksanakan semacam pertobatan adat¹¹ di tingkat *kanaf* (suku).

Tidak Cuma itu. Ritus-ritus adat lainnya yang terkait dengan berbagai aktivitas dalam tradisi bertani yang dilakukan secara tradisional oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang harus dilaksanakan pada lokasi *faot kanaf – oe kanaf* antara lain adalah, ritus *tkau ulan* (menghalau hujan) yang dilakukan dengan tujuan meminta kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur) untuk mengurangi curah hujan yang terlampau banyak sepanjang musim hujan karena akan berakibat pada kegagalan panen, terutama jagung dan padi. Selain itu, ritus lain yang harus dilakukan di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* adalah ritus *eka hoe* (pembendungan air) yang dimaksudkan untuk mengantisipasi bencana banjir dan erosi tanah, serta ritus ucapan syukur atas panen perdana *pena*

¹¹ Apabila terjadi kasus tertentu di antara warga yang sampai mengakibatkan adanya anggota suku yang mengalami sakit bahkan meninggal dunia atau musibah lain seperti halnya peristiwa *manat mana* (kemarau panjang) selama *oe fat* (musim hujan) yang biasanya diantisipasi dengan melaksanakan ritus *toit ulan* (ritus mendatangkan hujan), maka biasanya dilakukan pertobatan massal. Pada saat pelaksanaan ritus pertobatan massal dimaksud, seluruh anggota suku hadir bersama dan dengan mengambil posisi duduk mengelilingi *faot kanaf – oe kanaf*, *usimnasi* (ketua adat) akan mengambil sehelai daun atau sebuah batu sambil berbicara kepada para hadirin perihal musibah yang terjadi. *Usimnasi* juga akan menyampaikan doa adat kepada roh nenek moyang untuk memintakan maaf atas kesalahan yang telah dibuat oleh warga suku. Setelah itu dimulai dari *usimnasi* (ketua suku), setiap anggota suku yang hadir diminta untuk mengambil dan meludahi daun atau batu yang dipegang oleh *usimnasi*. Dalam konteks ini, 'ludah' dipandang sebagai 'simbol kebusukan sikap bathin yang jelek yang sudah menyemburkan keluar melalui kata-kata yang kotor'. Setelah menerima kembali daun atau batu yang sudah diludahi oleh seluruh anggota suku yang hadir, *usimnasi* keluar dari lingkaran itu dan membuang jauh-jauh daun atau batu itu ke arah matahari terbenam, supaya matahari membawa semua sikap bathin yang busuk dan pelbagai tindakan tidak terpuji itu ke alam baka. Dengan demikian, yang tertinggal hanyalah sikap bathin yang bersih, hati yang penuh kedamaian, manusia baru dengan sikap hidup baru, warga suku dan masyarakat baru yang hidup rukun dan harmonis baik dengan sesama di sekitarnya maupun dengan para arwah leluhurnya.

pnais (jagung umur panjang) atau ritus makan perdana (padi baru atau jagung baru). Hampir semua ritus yang disebutkan di atas biasanya dilakukan oleh seluruh warga *kanaf* (suku) secara bersama-sama.

Dengan demikian, *sonaf* dan *faot kanaf – oe kanaf* merupakan satu kesatuan simbol yang oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaknai tidak saja sebagai tali pengikat dan pemersatu seluruh anggota suku, serta pusat perayaan dan peringatan kepada seluruh *be'i na'i* (arwah leluhur), tetapi juga merupakan pusat kegiatan ritual dalam kaitannya dengan berbagai aktivitas pertanian dan sekaligus menjadi pusat pertobatan adat di mana seluruh anggota suku dapat berkumpul untuk melakukan refleksi rohaniyah terhadap seluruh aktivitas dalam kehidupannya agar tercapai pola kehidupan yang harmonis.

Secara sosio-politis, *sonaf* (rumah adat suku) memiliki nilai dan fungsi yang sama dengan *faot kanaf – oe kanaf*, yakni sebagai sumber dan pemberi kekuatan, perlindungan yang memberikan rasa aman, kedamaian, serta keutuhan yang kokoh bagi seluruh anggota suku. Berbagai bentuk musyawarah adat dapat dilaksanakan dengan cara duduk mengelilingi *faot kanaf – oe kanaf* maupun *ni ainaf* yang ada di dalam *sonaf* tiap-tiap suku.

Sedangkan secara sosio-religius, *sonaf* (rumah adat suku) dan *faot kanaf – oe kanaf* merupakan satu kesatuan simbol perayaan dan peringatan kepada arwah leluhur yang tidak saja bersifat vertikal dalam rangka membangun dan menjamin keharmonisan hubungan dengan dunia atas, roh-roh dan arwah para leluhur, tetapi juga bersifat horisontal sebagai simbol pemersatu untuk memperbaiki sikap laku dan hal-hal lain yang tidak benar di antara sesama anggota suku. *Sonaf* (rumah

adat suku) dan *faot kanaf – oe kanaf* tidak lain merupakan simbol kosmos yang integral, karena melalui *sonaf* (rumah adat suku) dan *faot kanaf – oe kanaf*, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* mampu mengungkapkan keberadaannya di dunia kini, dunia kemarin, dan bahkan dunia akan datang.

5.4 Peranan *Foot Kanaf-Oe Kanaf* sebagai Penentu Jati Diri dan Otoritas Suku

Secara historis, peranan *faot kanaf – oe kanaf* sebagai jati diri dan penentu otoritas suku-suku di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, tidak dapat dilepaspisahkan dari kisah pengembaraan para leluhur masyarakat adat setempat pada jaman dahulu dalam rangka mencari pusat atau poros bumi Pulau Timor.

Sebagaimana telah diketahui bersama, pada jaman prasejarah, ketika manusia di tempat-tempat tertentu di muka bumi ini masih hidup secara nomaden, penduduk asli atau penduduk perdana Pulau Timor, yang sebagian besar di antaranya tentu saja merupakan para leluhur kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, juga hidup berpindah-pindah¹² dari satu kawasan hutan ke kawasan hutan lainnya di hampir seluruh wilayah Pulau Timor.

Seperti halnya masyarakat nomaden lainnya, dan sesuai dengan apa yang telah disinggung pada bagian terdahulu tentang keberadaan penduduk asli atau penduduk perdana Pulau Timor, pada masa itu mereka menggantungkan hidup sepenuhnya kepada kemurahan alam. Mereka memperoleh makanannya dari buah-buahan hutan dan hasil buruan. Dalam tutur lisan *Uab Meto* (Bahasa *Meto*), masa pengembaraan ini dikenal dengan masa '*tah maet tiun maet*' yang berarti

¹² Alasan mereka untuk selalu berpindah-pindah dari satu kawasan hutan ke kawasan hutan lainnya barangkali karena faktor ketersediaan potensi sumber daya alam (tumbuhan atau buah-buahan hutan dan binatang buruan) serta faktor keamanan (untuk menghindari perang antarkelompok).

masa di mana manusia masih ‘makan mentah dan minum mentah’ (tanpa diolah atau dimasak terlebih dahulu), karena pada waktu itu mereka belum mengenal api.

Pada mulanya (maksudnya selama masa nomaden)¹³, mereka tinggal di *fatu bola* (gua-gua atau lubang-lubang batu) atau di *hau bola* (lubang-lubang kayu). Dalam perkembangannya, mereka membangun tempat tinggal di tempat-tempat tertentu seperti halnya di atas gunung, di puncak bukit batu, di celah bukit batu, di pinggir atau di luar kawasan hutan tertentu dan sebagainya. Adapun alasan pemilihan lokasi-lokasi tertentu sebagai tempat tinggal sebagaimana telah disebutkan di atas mungkin saja didasarkan pada faktor keamanan serta kemudahan untuk mencari air dan bahan makanan.

Dengan mempertimbangkan sejumlah faktor yang dijadikan alasan bagi pemilihan lokasi tertentu sebagai tempat tinggal mereka, maka dapatlah dikatakan bahwa pemilihan lokasi-lokasi tempat tinggal tersebut hanyalah bersifat sementara. Apabila suatu ketika mereka menganggap tempat tinggalnya tidak cocok atau tidak aman lagi karena terus didesak oleh kelompok masyarakat lainnya, maka mereka akan berpindah lagi untuk mencari tempat tinggal yang lebih aman.

Dengan menelusuri berbagai data tentang sejarah asal-usul berbagai kelompok etnik di Pulau Timor, termasuk sejarah asal-usul para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, Silab dkk. (2003:48) menyatakan bahwa sesungguhnya ada banyak sekali tempat yang pernah dilewati

¹³ Dalam konteks kisah mitologis tentang migrasi susku-suku penduduk asli di Pulau Timor, kehidupan pada masa nomaden digambarkan sebagai kisah pergembaraan para leluhur setiap suku untuk menjelajahi seluruh Pulau Timor dalam rangka mencari poros bumi yang dianggap sebagai tempat yang nyaman untuk membangun dan membina kehidupan bersama.

atau disinggahi oleh pelbagai kelompok suku yang menjadi cikal bakal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, sebelum mereka akhirnya memutuskan untuk tinggal secara menetap di perkampungan kecil yang disebut *kuan*.¹⁴

Besar atau kecilnya sebuah *kuan* (kampung) sebenarnya sangat bergantung pada seberapa banyak orang yang sepakat untuk membangun suatu kehidupan bersama di tempat tertentu. Biasanya orang-orang yang membuat kesepakatan untuk tinggal bersama dalam satu *kuan* berasal dari satu keturunan yang sama, sehingga hubungan di antara mereka bisa bersifat *olif-tataf* (kakak-adik), *fetof-naof* (saudari-saudara), atau *bae feto-bae mone* (hubungan kawin-mawin). Senada dengan ini, Cunningham (1966b) dalam penelitiannya di daerah Amarasi (Timor Barat)¹⁵ menyatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *kuan* atau *small hamlets* adalah kampung-kampung kecil yang terdiri atas beberapa rumah dan terbentuk berdasarkan kesatuan nama atau *kanaf*.

Silab dkk. (2003:48) juga menyatakan bahwa bagi 'Atoni Timor' atau *Atoni Pah Meto* pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara saat ini, istilah *kuan*

¹⁴ Berdirinya kerajaan Biboki, misalnya, dikisahkan berawal dari suatu perjalanan panjang dari satu tempat ke tempat lainnya (setidaknya terdapat lebih kurang tujuh versi cerita tentang asal-usul kerajaan Biboki dimaksud) hingga akhirnya tiba di Puncak Tamkesi dan membangun pusat kerajaan di sana yang menurut

¹⁵ Pada masa lalu, pemerintahan kolonial Belanda mendirikan *Residentie Timor en Onderhorigheden* (Keresiden Timor dan daerah-daerah taklukannya) dengan membentuk daerah-daerah *Swapraja* di bawah satu *Onderafdeeling*. Timor Barat yang dikuasai oleh Belanda terdiri atas 4 *Onderafdeeling* yakni (1) *Onderafdeeling Kupang*, (2) *Onderafdeeling Zuid Midden Timor* (Timor Tengah Selatan), (3) *Onderafdeeling Noord Midden Timor* (Timor Tengah Utara), dan (4) *Onderafdeeling Belu*. Di bawah setiap *onderafdeeling* terdapat *swapraja-swapraja*, dan di bawah setiap *swapraja* terdapat *kefetoran-kefetoran* yang merupakan representan kerajaan-kerajaan lokal atau kerajaan-kerajaan asli di Timor Barat. Pada waktu itu, Amarasi merupakan salah satu *kefetoran* yang bernaung di bawah *Onderafdeeling Kupang*. Sedangkan pada saat ini, Amarasi merupakan salah satu kecamatan dalam wilayah administratif Kabupaten Kupang dengan ibu kota kecamatannya adalah Oekabiti (Lihat juga Silab dkk., 2003:46).

tidak sekadar merupakan perkampungan dan tempat tinggal bagi manusia. Dikatakan demikian, karena berdasarkan kisah mitologis yang diwariskan secara turun-temurun tentang migrasi para leluhur yang menjadi cikal bakal setiap kelompok suku yang hidup dalam berbagai komunitas adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat saat ini, diketahui bahwa pada setiap peristiwa awal kedatangan sekelompok orang di suatu tempat tertentu yang selanjutnya mereka jadikan sebagai *kuan* atau perkampungan tradisional itu, mereka senantiasa membawa serta sebuah batu, segumpal tanah, sedikit air dalam sebuah wadah, sejumlah akar dan dedaunan pohon tertentu, serta gong dan benda-benda keramat lainnya. Di lokasi perkampungan tradisional atau *kuan* itulah mereka menanam batu dan air pada titik tertentu yang kemudian mereka sebut sebagai *faot kanaf-oe kanaf* (batu nama dan sumber air nama).

Itulah sebabnya mengapa bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *faot kanaf-oe kanaf* tidak saja dimaknai sebagai simbol kekuatan bagi seluruh anggota suku, tetapi juga sekaligus simbol jati diri suku. Sebagai simbol jati diri suku, *faot kanaf-oe kanaf* dapat dipandang sebagai media budaya setempat yang selalu bercerita dalam rangka mengingatkan dan bahkan menegaskan kembali seluruh anggota suku bahwa sesungguhnya mereka berasal dari satu nama yang sama, satu asal-usul yang sama, serta sejumlah penunjuk identitas lain yang juga melekat erat pada keberadaan nenek-moyang mereka yang sama itu di masa yang lampau.

Hal penting lainnya yang patut dicatat ialah bahwa selain nenek moyang atau para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* itu selalu menanam *faot kanaf*

– *oe kanafnya* di setiap titik persinggahan yang dilewatinya, selama masa migrasi itu mereka juga selalu bertemu, berinteraksi, dan membangun relasi dengan kelompok suku lainnya. Dalam kaitannya dengan pertemuan antarsuku dan jalinan interaksi antarsuku inilah, *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jati diri setiap suku menjadi penting. Dikatakan demikian, karena dalam hubungannya dengan proses interaksi sosial yang terjadi antarsuku di kalangan para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada waktu itu, *faot kanaf-oe kanaflah* yang memainkan peran secara sosiologis untuk menjadi pembeda antara anggota satu suku dengan suku lainnya.

Dengan kata lain, dalam konteks interaksi sosial antarsuku yang hidup bersama dalam sebuah *kuan* di masa yang lampau itu, *faot kanaf-oe kanaflah* yang menjadi rambu pembeda dan acuan yang pasti bagi setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk mengetahui dengan benar apa yang menjadi hak dan kewajibannya masing-masing, baik interaksi antarindividu atau antarkelompok pada tingkat intrasuku maupun antarsuku.

Sedangkan segumpal tanah yang ada di dalam wadah berupa sebuah bungkus. akar-akar dan dedaunan pohon, serta gong dan benda-benda keramat lainnya tetap disimpan dan dijaga dengan baik di dalam sebuah rumah adat suku yang disebut *ume kanaf*, *ume nono* atau oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* pada umumnya biasa disebut juga *sonaf*. Sebagaimana telah diutarakan pada bagian terdahulu, benda-benda keramat atau benda-benda pemali milik suku tersebut biasanya digantungkan pada *ni ainaf* (tiang induk atau tiang

agung) yang ada di dalam *ume kanaf*, *ume nono* atau *sonaf* (rumah adat suku) dari masing-masing suku *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat.

Pada jaman dahulu, lokasi *faot kanaf* – *oe kanaf* langsung berada di tengah-tengah atau di sekitar *kuan* (kampung tradisional). Selanjutnya, dalam perkembangannya, bersamaan dengan program pemerintah kolonial Belanda untuk melaksanakan pembukaan ‘Jalan Timor’ (*Timor Weg*) mulai dari Kupang hingga Atapupu (di Kabupaten Belu, sekarang) dan sejumlah ruas jalan penghubung ke setiap ibu kota *swapraja* yang ada di wilayah Timor Barat, muncullah instruksi dari pemerintah kolonial Belanda agar seluruh masyarakat segera meninggalkan *kuanmnasi-kuanmnasi* (perkampungan-perkampungan lama) yang letaknya terpencil dan jauh dari jalur jalan utama. Para penduduk setempat diharuskan untuk membangun pemukimannya masing-masing di sepanjang jalur jalan utama (*Timor Weg*) tersebut. Sebagai akibatnya, terciptalah kota-kota seperti SoE, Kefamenanu, Atambua, dan Atapupu serta beberapa pusat ibu kota *kefotoran* seperti Baun, Kapan, Noeltoko, Manamas, Oelolok, Sufa, dan sebagainya (Ormeling, 1956:227-228).

Dengan adanya program *resettlement* yang dijalankan oleh pemerintah kolonial Belanda dimaksud, maka secara praktis sejumlah besar lokasi *faot kanaf* – *oe kanaf* menjadi semakin jauh jaraknya dari lokasi-lokasi pemukiman penduduk yang baru, sedangkan *ume kanaf*, *ume nono* atau *sonaf* (rumah adat suku) tempat menyimpan benda-benda pusaka peninggalan para leluhurnya tetap dibangun dan dirawat dengan baik oleh masing-masing warga *kanaf* (suku) pemiliknya di kampung-kampung yang baru.

Dalam hubungannya dengan keberadaan dan peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu identitas atau jati diri dan kelangsungan hidup setiap suku *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, Suku (*kanaf*) Nai Funan, misalnya, memiliki lokasi *faot kanaf-oe kanaf* yang terletak di Hainjam, yaitu sebuah tempat di dekat Bukit Batu Sasi dan di belakang Kelurahan Oetalus. Nama 'Hainjam' sendiri berasal dari ungkapan "*Hai i Jabas kai*" yang berarti "Kami ini Orang dari Jawa".¹⁶ Sedangkan Suku (*kanaf*) Sanak yang menjadi penguasa ritual Bikomi, misalnya, memiliki lokasi *faot kanaf-oe kanaf* yang berada di daerah Aisafe yang biasa disebut *Aisaef-Haumein, Nane-Bansan*.¹⁷ Selain itu, Suku (*kanaf*) Silab, Suku Rusae, dan Suku Kuftalan adalah tiga kelompok suku *Atoni Pah Meto* yang berdomisili di Noemuti, ibu kota Kecamatan Noemuti, Kabupaten Timor Tengah Utara, namun ketiganya memiliki lokasi *faot kanaf-oe kanaf* yang sangat jauh yakni di Bitauini dan Ainiut, Oelolok, Kecamatan Insana, Kabupaten Timor Tengah Utara. Dengan mengacu pada kisah tentang asal-usul sukunya, maka Suku (*kanaf*) Silab dilarang untuk makan ikan (baik ikan air tawar maupun ikan laut) karena melalui tutur lisan yang diwariskan secara turun-temurun, seluruh anggota Suku (*kanaf*) Silab meyakini bahwa para leluhur atau nenek-moyang mereka sesungguhnya datang dari Watulari (sebuah daerah di Negara Timor Leste sekarang) melalui laut berkat pertolongan seekor buaya. Ikhwal

¹⁶ Hasil wawancara Silab dkk. dengan informan Dominikus Kono Funan pada Bulan Nopember tahun 2003 (Silab dkk., 2003:49).

¹⁷ Hasil wawancara Silab dkk. dengan informan Ase Sanak yang merupakan penguasaan *sonaf* (rumah adat suku) Sanak, di Nisana pada Bulan Desember tahun 2003 (Silab dkk., 2003:49).

buaya tersebut, oleh seluruh anggota Suku (*kanaf*) Silab hingga saat ini tetap dihormati keberadaannya pada lokasi *oe kanaf* di Ainiut.¹⁸

Dengan demikian, maka sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* memiliki peran yang sangat mendasar sebagai penentu jati diri setiap suku dalam konteks kehidupan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat.

Sementara itu, keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu otoritas suku dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pun sesungguhnya dapat ditelusuri melalui bentuk asli pola perkampungan tradisionalnya. Sebagaimana telah diketahui, pola perkampungan tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya terbentuk atas dasar kesamaan dan kesatuan nama *kanaf* ('nama' atau 'suku'). Menurut Silab dkk. (2003:50), bentuk perkampungan tradisional atau *kuan* itu lebih kurang bulat dengan susunan: kepala kampung berada di tengah-tengah, di tempat mana terdapat lumbung yang disebut *lopo naek*, *ume nakaf* (rumah tinggal), dan *sonaf* atau rumah adat suku yang seringkali disebut juga *ume mnasi*, *ume kanaf*, atau *ume nono*, serta *ume le'u* (rumah pemali). Sedangkan anak-anak dalam satu suku baik laki-laki maupun perempuan yang sudah kawin membangun *ume nakaf* (rumah tinggal)-nya mengelilingi *ume nakaf* (rumah tinggal) kepala suku atau penguasa suku.

Di dalam wilayah *kuan* (perkampungan tradisional) tersebut, terdapat sebuah tempat khusus untuk menguburkan orang yang sudah meninggal dunia yang biasanya disebut *naukele-niut nata*, sedangkan sejumlah kawasan lain di luar

¹⁸ Hasil wawancara Silab dkk. dengan informan Dominikus Seme Silab tentang "Sejarah Makenat *Fahi Manu Hutu*" di Oelolok tahun 2003 (Silab dkk., 2003:50).

lokasi *kuan* tersebut terdapat sebuah kawasan perladangan yang luas yang disebut *lele buat*, dan selebihnya merupakan kawasan penggembalaan ternak. Apabila seseorang ingin mengerjakan kebun sendiri atau kebun tunggal (*lele pukan*), hal tersebut tetap dibolehkan namun harus mendapatkan restu terlebih dahulu dari pemimpin *kuan* yang biasa disebut *kuan tuaf*, *naija tuaf*, *toeb* atau *tobe tuaf*, atau juga *naijuf*.

Sealain itu, untuk menjamin tata tertib bersama dalam komunitas *kuan*, diberlakukan pula sejumlah larangan, baik larangan tetap maupun larangan yang bersifat sementara. Larangan yang bersifat tetap antara lain adalah tidak boleh mengerjakan kebun, menebangi pohon atau merusak hutan di tempat-tempat tertentu yang dikeramatkan seperti halnya lokasi *faot kanaf-oe kanaf*, pekuburan leluhur, ataupun lokasi lainnya yang dipercaya sebagai tempat bersemayamnya *pah tuaf* (dewi bumi atau dewi tanah).

Sedangkan larangan yang bersifat sementara antara lain adalah mengambil hasil hutan tertentu seperti madu lebah, asam, daun gewang, pelepah gewang, lontar, ataupun buah-buahan seperti mangga, kelapa, pinang, dan lain-lain di lokasi bekas kampung pada sembarangan waktu. Bagi masyarakat adat setempat, pelanggaran terhadap larangan-larangan dimaksud tidak hanya berakibat pada pembayaran atau denda secara material, namun bisa saja berakibat pada terjadinya sanksi-sanksi magis religius, apalagi yang dilanggar adalah hal-hal yang mengatur pengelolaan tempat-tempat ritual yang dikeramatkan.

Dengan mengacu pada data lapangan yang berkenaan dengan asal-mula pola perkampungan tradisional sebagaimana telah dipaparkan di atas, serta cara

pandang yang menyatakan bahwa sesungguhnya *faot kanaf – oe kanaf* adalah cikal bakal *kua mnasi-bale mnasi* (kampung tua), serta sejumlah hak dan kewajiban yang melekat erat pada *kanaf*, nama ataupun suku tertentu, maka tampaklah dengan jelas bahwa pada dasarnya *faot kanaf – oe kanaf* memang memiliki peranan yang sangat penting sebagai penentu otoritas suku bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

5.5 Peranan *Faot Kanaf-Oe Kanaf* dalam Pengelolaan Sumber Daya Alam

Perbincangan seputar nilai budaya yang melatari perilaku masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam menangani berbagai persoalan hidupnya, termasuk perilaku masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam melaksanakan pelbagai ritus yang berkaitan dengan aktivitas pertanian, tidak akan dapat dilepaspisahkan dari sistem religi yang mereka miliki. Dikatakan demikian, karena sistem religi itulah yang memberikan kepada seseorang makna hidup yang paling tinggi. Sistem religi juga sangat berperan dalam ikut menentukan pola dasar bagi kehidupan seseorang, dan bagaimana seseorang memandang dirinya serta kehidupannya (Darmaputra *dalam* Medan, 1997).

Dengan mengutip Theodore M. Steemen, Darmaputra (*dalam* Medan, 1997) juga menyatakan bahwa cara yang paling baik untuk menjelaskan sistem religi dari suatu kelompok masyarakat adalah dengan menjabarkannya menurut “*artikulasi kognitif, ekspresif, serta praktis dari pengalaman religius*”, yang dalam hal ini dapat ditelusuri melalui *mitos* yang dipercayainya, *ritus* yang dirayakannya, dan *etika* yang ditaatinya.

O'dea (sebagaimana dikutip oleh Darmaputra *dalam* Medan, 1997), misalnya, mengartikan *mitos* sebagai representasi dari “kenyataan di balik kenyataan” mengenai diri mereka sendiri, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat, dan tempat mereka di alam semesta. O'dea juga menyatakan bahwa *ritus* adalah dimensi ekspresif dari agama yang senantiasa memiliki dua dimensi dan kedua dimensi itu sesungguhnya tidak dapat dipisahkan. Dimensi pertama adalah hubungan seseorang dengan Yang Kudus, sedangkan dimensi yang kedua adalah dimensi sosial yang berkaitan dengan hubungan antara seseorang dengan orang yang lain. Sedangkan, *etika*, oleh Stackhouse (juga dikutip oleh Darmaputra *dalam* Medan, 1997), dipandang sebagai sesuatu yang memberikan tuntunan mengenai apa yang benar dan apa yang salah, apa yang baik dan apa yang jahat, apa yang tepat dan apa yang tidak tepat, dalam hubungannya dengan apa yang dipercayai sebagai kenyataan di balik kenyataan.

Berdasarkan ketiga sumber nilai sebagaimana ditunjukkan oleh Steemen di atas, penulis berupaya untuk memberikan perhatian pada ritus-ritus pertanian yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Pilihan penulis ini didasarkan pada pertimbangan bahwa hanya lewat rituslah akan ditemukan perilaku ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang penuh dengan muatan makna simbolik.

Dengan demikian, melalui pemahaman yang benar tentang perilaku ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam pelaksanaan berbagai ritus pertanian yang selalu berorientasi pada *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing, penulis dapat mendalami nilai-nilai budaya yang melatarbelakangi pola pikir

masyarakat adat setempat, khususnya dalam hal bagaimana mereka memandang dunianya, bagaimana seharusnya mereka berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya, atau bagaimana sesungguhnya etos lingkungan yang dimiliki.

Senada dengan apa yang telah dikemukakan di atas, Wilson (*dalam* Winangun, 1990:24) menyatakan bahwa ritus-ritus yang dijalankan oleh seseorang atau sekelompok orang akan berhasil mengungkapkan nilai pada tingkat yang paling dalam. Ritus, dengan demikian, merupakan kunci untuk memahami pembentukan esensial masyarakat. Itulah sebabnya, ritus begitu menonjol dan begitu tampak dalam pelbagai aktivitas kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Ritus-ritus pertanian dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memang merupakan pumpun perhatian, namun di sana-sini, kedua sumber nilai yang lain, yakni mitos dan etika, tetap mendapat perhatian karena ketiga sumber nilai dimaksud merupakan satu kesatuan dalam konteks sistem religi yang dimiliki dan dihayati oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Menurut Victor Turner (1982:6-9), ritus memiliki peranan yang sangat esensial dalam kehidupan manusia, yaitu untuk mengatasi 'krisis-krisis hidup' yang dialami oleh manusia. Krisis-krisis hidup itu meliputi: krisis hidup yang berpusat pada individu (seperti halnya kelahiran, pubertas, dan kematian), dan krisis hidup yang berhubungan dengan relasi sosial (ikatan darah, perkawinan, kontrol sosial dan sebagainya).

Hasil interpretasinya terhadap sejumlah data ritual dalam kehidupan masyarakat Ndebu di Zambia, Afrika, menunjukkan bahwa ritus-ritus yang dijalankan itu mempunyai beberapa peranan penting antara lain:

- 1). Ritus dapat menghilangkan konflik. Maksudnya ialah bahwa dalam ritus, orang-orang yang ikut serta dalam kegiatan ritus dimaksud dapat merasakan adanya kesamaan dan relasi antarpribadi. Dalam hal ini, ritus berperan sebagai penyalur rasa cemburu, iri hati, kemarahan, dan ketakutan. Perasaan-perasaan itu diekspresikan melalui simbol-simbol.
- 2). Ritus dapat mengatasi perpecahan dan membangun solidaritas sosial di antara para anggota masyarakat. Dikatakan demikian, karena pada prinsipnya masyarakat itu terdiri atas individu-individu yang beraneka ragam. Keanekaragaman watak dan perilaku individu itulah yang seringkali memunculkan perseteruan-perseteruan dan bahkan perpecahan-perpecahan yang tragis, karena masing-masing individu dalam kelompok masyarakat bersangkutan ingin mempertahankan keberadaannya. Dalam hal ini, ritus menawarkan nilai baru yang mampu menggugah rasa solidaritas antarindividu bahkan antarkelompok individu. Caranya adalah dengan memperkuat kembali nilai-nilai utama dan prinsip-prinsip organisasi sosial.
- 3). Ritus mampu mempersatukan dua prinsip yang bertentangan dalam masyarakat. Sebagaimana halnya dengan kehidupan masyarakat Ndebu di Zambia, Afrika, di mana mereka memiliki dua prinsip yang saling bertentangan yaitu prinsip matrilineal dan perkawinan verilokal. Dalam hal ini, melalui ritus, kedua prinsip yang berbeda dimaksud dapat diperdamaikan.

- 4). Ritus memampukan manusia untuk memperoleh motivasi baru dan kekuatan agar dapat kembali hidup normal sebagaimana biasanya dalam kehidupan bermasyarakat sehari-hari. Maksudnya ialah bahwa melalui ritus, para anggota masyarakat dapat saling memahami, saling memaafkan, dan saling meneguhkan, sehingga semakin hari mereka membentuk kebersamaan kelompok yang semakin kuat dan kokoh. Dan bersamaan dengan itu, nilai-nilai kelompok semakin diperdalam dan semakin diinternalisasikan dalam diri masing-masing anggota masyarakat bersangkutan.
- 5). Ritus dapat menjadi alat yang ampuh dalam mengkondisikan situasi sosial (*social conditioning*). Maksudnya ialah bahwa melalui ritus, potensi kekuatan yang telah ada di dalam kehidupan bermasyarakat dapat dioptimalkan dalam rangka memperkuat struktur.

Berbagai ritus adat yang berhubungan dengan aktivitas pertanian lahan kering yang biasanya dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, pada umumnya dilatarbelakangi oleh sejumlah unsur pengetahuan kosmologis dan kepercayaan serta penghayatan terhadap berbagai nilai mitologis sebagaimana diatur dalam sistem religi masyarakat adat setempat. Rangkuman pengetahuan kosmologis tentang kisah penciptaan dunia, kisah tentang asal usul suku atau *kanaf* tertentu, kisah tentang asal mula tanaman atau jenis tumbuhan tertentu dan lain-lain itu senantiasa terpatir hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku yang ada di wilayah ini.

Adapun ritus-ritus adat di bidang pertanian yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* dan dapat dijadikan sebagai titik tolak pemahaman nilai budaya yang

berkenaan dengan etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya adalah sebagai berikut.

5.5.1 Ritus *Tafek Nono Hau Ana* (Membuka Kebun Baru)

Dalam konteks keseluruhan kegiatan pertanian, biasanya kegiatan pertama yang selalu dilakukan adalah membuka kebun baru. Dalam bahasa setempat, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat mengenal kegiatan membuka kebun baru dengan istilah *tafek nono hau ana*. Kegiatan *tafek nono hau ana* dimaksud terdiri atas sejumlah rangkaian kegiatan yang dilakukan secara berurutan yang diawali dari memilih sebidang tanah, mengasah parang, menebang pohon, membakar tebasan, dan mendinginkan kebun.

5.5.1.1 Ritus Memilih Sebidang Tanah

Sebagaimana biasanya ditemukan pada berbagai proses aktivitas perladangan yang dilakukan oleh hampir semua masyarakat petani di wilayah Nusa Tenggara Timur, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya yang tinggal di wilayah Timor Barat, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Kabupaten Timor Tengah Utara, yang pada umumnya juga adalah petani peladang berpindah itu memiliki sejumlah tahapan atau prosedur tertentu dalam melakukan aktivitas perladangan berpindah setiap tahunnya.

Biasanya pada awal musim kemarau, yakni Bulan Mei hingga Bulan Juli, para petani di daerah ini mulai disibukkan dengan kegiatan mencari lahan yang dianggap cocok untuk dijadikan *lele tolas* (kebun baru) pada musim tanam

berikutnya.¹⁹ Lahan yang dicari juga biasanya merupakan 'bane' (bekas kebun) yang sudah diberakan selama 5 hingga 7 tahun. Umumnya bane memiliki tingkat kesuburan yang cukup baik karena telah mengalami proses *reforestasi* (penghutan kembali).

Seringkali 3 sampai 4 orang membuat kesepakatan untuk mencari dan mengerjakan sebuah *lele* atau *lel tolas* (kebun baru) secara bersama-sama. Orang-orang yang memutuskan untuk mengerjakan sebuah *lele tolas* secara bersama-sama itu biasanya terdiri atas anggota suku (*kanaf*) yang sama, atau yang masih tergolong saling bersaudara seperti halnya anak-anak dari saudara atau saudari dalam sebuah *ume* (rumah, keluarga).²⁰

Seandainya *lele tolas* yang dibuka cukup besar atau cukup luas dan karena itu tidak dapat dikerjakan oleh anak-anak dari sebuah *ume* (rumah, keluarga) dari garis keturunan ayah, maka mereka dapat saja mengajak anggota-anggota *ume* yang lain untuk ikut berpartisipasi.²¹

¹⁹ Upaya mencari lahan baru untuk dijadikan lokasi kebun pada musim tanam berikutnya dalam praktik perladangan berpindah di daerah ini terutama disebabkan oleh jumlah hutan belantara yang semakin sulit diperoleh, di samping laju pertumbuhan penduduk yang semakin bertambah setiap tahunnya. Alasan lainnya adalah kondisi kesuburan tanah (lahan kering) yang sedang digarap pada umumnya tidak memungkinkan untuk diolah secara intensif selama beberapa tahun berturut-turut.

²⁰ Menurut Schulte Nordholt (1971:75 dalam Wilfridus Silab : Penerjemah), di masa yang lampau, biasanya upaya menghimpun 3 sampai 4 orang yang saling bersaudara untuk mengerjakan sebuah *lele tolas* (kebun baru) diprakarsai oleh seorang *amaf* (kepala suku). Hal ini dimaksudkan agar bila di suatu saat kelak, terutama ketika *amaf* itu sudah terlalu tua, maka salah seorang di antara orang-orang yang saling bersaudara tersebut dapat ditunjuk untuk menggantikannya. Itulah sebabnya, para petani yang merupakan keturunan dari sebuah *kanaf* perlu hidup secara berdampingan dalam satu kesatuan residensial yang disebut *kuan* (kampung), dengan jumlah berkisar 5 hingga 10 *ume* (rumah). Dengan demikian, berdasarkan lokasi tempat tinggal yang saling berdekatan tersebut, mereka dapat dengan mudah menghimpun diri dan membangun kekuatan untuk membuka sebuah *lele tolas* (kebun baru) secara bersama-sama.

²¹ Hal ini terjadi karena berbeda dengan situasi pada jaman dahulu, di mana sebuah *kuan* (kampung tradisional) yang hanya merupakan lokasi atau tempat bermukimnya masyarakat sekerabat dalam satu *kanaf* (suku), kini telah berubah menjadi *kuan* yang dihuni tidak saja oleh warga dalam satu *kanaf*, tetapi dihuni oleh warga dari beberapa *kanaf*. Perbauran warga beberapa *kanaf* pada *kuan* yang sama juga sesungguhnya telah berlangsung sejak lama bahkan jauh sebelum

Walaupun lahan baru yang dicari umumnya merupakan 'bane' dengan kondisi humus tanah yang cukup tinggi karena telah mengalami proses reforestasi selama 5 hingga 7 tahun, namun para petani yang juga merupakan bagian dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di daerah ini tidak akan terburu-buru dalam hal mencari, memilih atau menentukan lahan mana yang paling cocok untuk dijadikan lokasi *lele tolas* pada musim tanam berikutnya.

Sesuai dengan tradisi atau adat-istiadat setempat, lahan yang telah dicari, ditemukan, dan dianggap cocok untuk dijadikan calon lokasi *lele tolas* tersebut diberi tanda dengan cara memotong beberapa dahan kayu atau menebang beberapa pohon yang ada di calon lokasi *lele tolas* tersebut.

Tanda tersebut dimaksudkan sebagai pengumuman atau pemberitahuan simbolis kepada siapapun yang bakal melewati tempat itu bahwa lokasi tersebut sudah dipilih oleh seseorang atau sekelompok orang untuk diolah atau dikerjakan pada musim tanam berikutnya.

Dalam kaitannya dengan proses pemilihan sebidang tanah yang akan dijadikan sebagai lokasi *lele tolas* pada musim tanam berikutnya tersebut, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya selalu mengawalinya melalui sejumlah tahapan permohonan ijin. Permohonan ijin

kedatangan bangsa penjajah Belanda. Perbauran warga dari beberapa *kanaf* dalam sebuah *kuan* juga mulai terjadi sejak masuknya penjajah. Hal ini ditandai dengan perubahan status kerajaan menjadi *swapraja* dengan beberapa struktur hirarkis di bawahnya seperti *kefetan* dan *ketemukungan*. Selanjutnya, perbauran warga beberapa *kanaf* dalam satu lokasi pemukiman terus terjadi pada jaman kemerdekaan, utamanya pada tahun 1969 ketika status *kuan* sebagai bentuk Desa Gaya Lama berubah menjadi Desa Gaya Baru, di mana Pemerintah Daerah melalui program resettlementnya memindahkan sejumlah lokasi pemukiman warga yang lama ke lokasi-lokasi pemukiman yang baru yang lebih dekat dengan pusat-pusat pemerintahan di daerah demi kelancaran tugas-tugas pemerintahan di daerah (Perhatikan juga sejarah migrasi masyarakat adat Desa Biloe dari Pantae ke Biloe pada bab IV disertasi ini).

dimaksud dilakukan pertama-tama kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) melalui *be'i nai* (arwah leluhur), yang selanjutnya diikuti dengan permohonan ijin kepada *tobe*

Untuk itu, setelah para petani mencari, menemukan, dan memberi tanda pada calon lokasi *lele tolas* (kebun baru), biasanya mereka harus menunggu beberapa waktu sesudahnya, hingga seseorang di antara mereka bermimpi tentang calon lokasi *lele tolas* dimaksud. Hal ini perlu dilakukan untuk memastikan apakah calon *lele tolas* dimaksud sungguh-sungguh merupakan lokasi pilihan yang paling tepat untuk digarap atau diolah pada musim tanam berikutnya atau tidak.

Seandainya materi atau isi mimpi yang didapat oleh salah seorang di antara mereka dianggap menguntungkan, maka isi mimpi dimaksud diartikan sebagai pertanda atau isyarat dari para leluhurnya bahwa sesungguhnya *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) melalui *be'i nai* (arwah leluhur) telah memberikan restunya bagi mereka dan bahwa sesungguhnya tidak ada halangan apapun bagi mereka untuk mengerjakan *lele tolas* dimaksud.

Sebaliknya, apabila isi mimpi dimaksud ditafsirkan sebagai mimpi buruk dan karenanya dianggap sebagai hal yang tidak menguntungkan, maka isi mimpi seperti itu biasanya oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* diartikan sebagai pertanda atau isyarat dari para leluhur bahwasanya *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) tidak merestui upaya mereka.

Isi mimpi yang buruk dan tidak menguntungkan tersebut juga dipercaya sebagai suatu isyarat dari para leluhurnya untuk tidak mengolah *lele tolas*

dimaksud pada musim tanam berikutnya. Apabila mereka terus berkeras kepala untuk tetap bekerja di atas lahan atau lokasi calon *lele tolas* dimaksud, maka pada saatnya kelak mereka akan menghadapi berbagai kendala yang sangat mengganggu sejak proses pengolahan lahan hingga tibanya musim panen. Bahkan tidak tertutup kemungkinan, pada suatu saat kelak, mereka bakal ditimpa berbagai musibah secara beruntun, entah berupa kecelakaan-kecelakaan di tempat kerja yang bisa mengakibatkan cacat fisik seperti halnya jatuh dari atas pohon, ditanduk sapi atau kerbau, dipagut ular, terpotong parang atau peralatan kerja yang tajam, maupun kecelakaan atau musibah lainnya yang dapat mengakibatkan kematian.

Untuk mengatasi hal tersebut, maka diperlukan intervensi atau campur tangan seorang *mnane* atau dukun. Dalam hal ini, para petani terlebih dahulu harus mengkomunikasikan apa yang telah mereka lakukan dan apa yang mereka alami (termasuk isi mimpi yang telah mereka peroleh) kepada *mnane*. Setelah mendapatkan gambaran tentang permasalahan yang dihadapi oleh sejumlah petani terkait isi mimpi yang buruk dan dianggap sebagai sesuatu hal yang tidak menguntungkan tersebut, selanjutnya *mnane* akan melakukan sejumlah upaya seremonial²². *Mnane* tersebut kemudian menunggu hingga malam harinya atau paling lambat dua atau tiga hari berikutnya untuk mendapatkan mimpi tentang lahan hutan atau belukar yang akan dijadikan sebagai calon *lele tolas* bagi para petani tersebut.

²² Upaya-upaya yang dilakukan oleh *mnane* atau dukun untuk mengatasi kesulitan para petani dimaksud adalah melakukan kiat-kiat tertentu dalam rangka berhubungan dengan arwah para leluhur atau tindakan serupa sebagai rangkaian upaya untuk mendapatkan mimpi tentang permasalahan para petani mengenai calon lokasi *lele tolas* yang akan diolah untuk musim tanam berikutnya.

Pada beberapa hari berikutnya atau tepatnya segera setelah setelah mendapatkan mimpi tentang calon lokasi *lele tolas* bagi para petani dimaksud, sang *mnane* mulai menghubungkan-hubungkan sejumlah hal terkait, misalnya mengenai keseharian hidup para petani, kondisi riil calon *lele tolas*, dan isi mimpi yang didapatkan oleh sang *mnane* sendiri.

Selanjutnya, *mnane* mulai melakukan ritus persembahan kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan). Ritus persembahan kepada *Uis Neno* tersebut ditandai dengan penyembelian atau pemotongan seekor ayam jantan yang berwarna putih.²³ Pada saat yang sama, sebatang bambu akan dipotong dan pada salah satu ujungnya akan dibelah menjadi empat. Potongan bambu yang dalam Bahasa Dawan disebut *sepe* tersebut selanjutnya oleh *mnane* ditancapkan di salah satu tempat dalam kawasan calon lokasi *lele tolas* yang akan dikerjakan.

Sambil menggantungkan ayam korban pada *sepe* tersebut²⁴, *mnane* mulai memimpin ritus persembahan bersama-sama dengan orang-orang yang hadir dan berdiri mengitarinya, dengan mengucapkan *onen* (doa) untuk membebaskan orang-orang tersebut dari mala petaka yang akan menimpa mereka. Setiap orang yang terlibat sebagai peserta dalam ritus persembahan tersebut diharapkan ikut menghadirkan dirinya masing-masing dalam satu kesatuan yang utuh yang ditandai dengan partisipasi dari masing-masing peserta untuk mengucapkan secara bersama-sama sinonim dari kata-kata tertentu dalam *onen* yang dipimpin

²³ Warna putih merupakan warna yang dihubungkan dengan surga atau Tuhan (*Uis Neno* atau dewa langit) yang kepadanya persembahan dikorbankan (Lihat Nordholt 1971:77, dalam Wilfridus Silab:Penterjemah).

²⁴ Ayam jantan muda tersebut digantungkan pada sebatang bambu atau *sepe* yang ditancapkan di tanah atau di atas lahan calon kebun baru tersebut, entah dalam keadaan sudah mati atau masih hidup, hal itu sangat tergantung pada petunjuk yang diberikan oleh dukun atau *mnane* bersangkutan.

oleh *mnane*. Biasanya *onen* yang diucapkan oleh *mnane* selalu diselingi sinonim kata-kata tertentu yang diucapkan secara bersama-sama oleh para peserta yang hadir dengan menggunakan kata penghubung *ma* (artinya 'dan').

Sambil menaburkan beras yang diambil dari *kasui* (wadah yang terbuat dari daun lontar), sang *mnane* mengucapkan *onen* atau doa sebagai berikut:

“Hari ini saya berdiri, menghadirkan diri saya. Saya membawa seekor ayam berbulu putih²⁵ kepadaMu ya Allahku yang agung, Allahku yang panas membara, untuk memberitahukanMu, dan membawa kabar kepadaMu; Semoga mendatangkan sesuatu ramalan yang menguntungkan dan pertanda yang menguntungkan pula bagi semua orang, anak-anak ciptaanMu, sehingga tanaman baru semaian *Liurai-Sonbai*²⁶ dapat berkecambah dan memberikan harapan untuk bertumbuh dengan subur; sehingga terdapat kesehatan dan kesejahteraan untuk anak-anak ciptaanMu semuanya. Jauhkan segala penyakit dari mereka dan tidak boleh bencana menimpa mereka.²⁷ Semoga Tuhanku menurunkan hujan (awan) dan menebarkan kabut gerimis. Semoga Tuhanku mengulurkan tangan milikMu dan memegang serta menarik mereka dengan cepat setiap hari dan setiap pagi”²⁸

Setelah melewati tahap awal berupa upaya untuk menyikapi mimpi yang didapatkan oleh salah seorang petani sebagaimana telah diperikan di atas, maka langkah selanjutnya adalah meminta ijin atau melaporkan kepada *tobe* (dalam kapasitasnya sebagai *naijuf* atau tuan tanah) tentang rencana sejumlah anggota

²⁵ Menurut Middelkoop yang dikutip Nordholt 1971:77 (lihat Wilfridus Silab:Penterjemah), bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, rambut kepala atau tubuh yang putih adalah sesuatu yang biasa untuk seekor binatang korban, apakah itu seekor ayam jantan, seekor babi, atau seekor kambing, maupun kerbau. Biasaya binatang korban yang pertama kali dipotong mendahului binatang korban lainnya adalah seekor ayam jantan.

²⁶ Menurut Nordholt (1971:78, dalam Wilfridus Silab:Penterjemah), *Liurai-Sonbai* adalah kata-kata yang menjiwai padi dan jagung, karena dengan mengacu pada sebuah mithos yang populer di kalangan masyarakat adat *AtoniPah Meto* di Timor barat, *Liurai-Sonbai* adalah asal-usul dari tanaman jagung dan padi.

²⁷ Dalam Bahasa Dawan, *menas* atau *maputu* berarti penyakit, namun dalam konteks ini *menas* atau *maputu* juga dapat dipahami sebagai sesuatu yang panas, keburukan, dan kemalangan, bahkan bencana atau musibah seperti kegagalan panen atau kematian.

²⁸ Nordholt, 1971:77-78 (dalam Wilfridus Silab: Penterjemah).

kuan tersebut untuk membuka sebuah *lele tolas* di atas *bane* (bekas kebun) pada musim tanam berikutnya.²⁹

Sesuai dengan adat kebiasaan setempat, apabila kelompok petani yang mengajukan permohonan untuk membuka kebun baru atau *lele tolas* tersebut merupakan orang-orang yang pernah membuka hutan itu untuk pertama kalinya, maka hal yang perlu dilakukan hanyalah meminta ijin dari *tobe*. Namun, apabila *bane* yang akan diolah lagi sebagai *lele tolas* tersebut sebelumnya pernah dikerjakan oleh orang lain, maka orang yang pertama kali mengerjakan *bane* tersebut biasanya menyampaikan sejumlah tuntutan berupa sejumlah hewan dari orang-orang yang akan mengerjakan *bane* dimaksud. Tuntutan berupa sejumlah hewan tersebut dianggap sebagai ganti atas hewan-hewan yang pernah dikorbankan oleh orang pertama ketika *bane* tersebut masih berupa hutan atau belukar.

Dengan mengacu pada apa yang disampaikan oleh para petani dan sambil mempersiapkan berbagai hal yang berhubungan dengan pelaksanaan ritus *tafek nono hau ana*, *tobe* sebagai *naijuf* (tuan tanah) akan mengutus salah seorang tokoh adat setempat yang biasanya disebut *tua adat* untuk menginformasikan

²⁹ Pada jaman dahulu, proses perijinan kepada seorang *tobe* yang berperan sebagai *naijuf* (tuan tanah), baik dalam rangka membuka sebuah kawasan hutan yang belum pernah dikerjakan sama sekali, maupun pada sebidang lahan yang pernah dikerjakan atau pernah diolah sebelumnya, dan bahkan kadang-kadang lahan yang di atasnya ditumbuhi rerumputan ilalang sekalipun, senantiasa memiliki konsekuensi imbalan bagi *tobe* atas ijin yang telah diberikannya. Imbalan tersebut merupakan bunga tanah atau *pah in sufan* yang seringkali diberikan dalam bentuk sekeping uang perak atau bisa juga berupa seuntai manik-manik (*noin muti* atau *inuh leko*). Bila seseorang menghindari dari bunga tanah atau *pah in sufan* kepada *tobe*, maka kepadanya akan diberikan sanksi berupa pengeksitan dirinya dari keanggotaan *kuan*, khususnya yang berkaitan dengan hak-hak seorang anggota *kuan* untuk mendapatkan ijin dari *tobe* sebagai *naijuf* yang memiliki otoritas pengelolaan sumber daya alam setempat. Dalam perkembangannya dewasa ini, praktik pemberian semacam upeti sebagai imbalan atas ijin yang diberikan oleh seorang *tobe* sudah jarang dilakukan bersamaan dengan semakin lemahnya posisi *tobe* dalam struktur desa moderen atau Desa Gaya Baru. (Bdk. Nordholt 1971:79 dalam Wilfridus Silab: Penterjemah).

kepada seluruh anggota *kuan* tentang waktu pelaksanaan ritus *tafek nono hau ana*.

Atas dasar informasi atau undangan dari *tua adat*, seluruh komponen masyarakat dalam *kuan* bersangkutan akan berkumpul bersama-sama di *bale toko* atau *toko mnasi*.³⁰ Di lokasi *bale toko* atau *toko mnasi* yang juga lebih populer dikenal dengan istilah *bakitola* tersebut, *tobe selaku naijuf* (tuan tanah) bersama para *tua adat* lainnya akan memberikan arahan teknis kepada masyarakat petani pada umumnya (*in tob*) tentang hal-hal yang berkaitan dengan pelaksanaan pengerjaan kebun baru atau *lele tolas* dimaksud. Materi arahan dimaksud antara lain menyangkut informasi tentang ketersediaan *bane* yang sudah tiba saatnya untuk digarap kembali. Pada saat yang sama *tobe* juga akan menyampaikan beberapa keputusan dan petunjuk lain yang terkait dengan persiapan persembahan berupa korban ternak untuk memohon ijin atau restu (*ta'sine*) dari *be'i nai* (arwah leluhur) dan *naija tuaf* (tuan tanah) dalam rangka menghindari musibah yang bakal terjadi di kemudian hari, terutama selama periode pengerjaan *bane* yakni sejak membuka kebun baru, menanam, merawat, dan panen, bahkan hingga pelaksanaan ritus *tatam pen tauf* atau ritus persembahan sesajian kepada *Uis Pah* (dewa bumi atau dewa tanah).

³⁰ Di kalangan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, *bale toko* atau *toko mnasi* (tempat tua) merupakan sebuah tempat atau lokasi yang telah ditentukan oleh para leluhur (*be'i na'i*) sejak jaman dahulu. *Bale toko* atau *toko mnasi* dimaksud juga memiliki sebuah sebutan yang lebih populer yakni '*bakitola*' dengan fungsi sebagai '*tola mnanu*' atau '*baki mnanu*' itu oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada umumnya dipahami sebagai '*balai pertemuan tahunan yang tak berkesudahan*'. Dewasa ini, sejumlah keputusan yang terkait dengan pengerjaan kebun seringkali dapat dilaksanakan di sejumlah tempat yang lain seperti halnya di halaman gereja, kantor desa, dan halaman rumah para tokoh adat, namun tidak demikian halnya dengan kegiatan ritus *tafek nono hau ana*. Lokasi ritus tersebut hingga saat ini tetap dilaksanakan di *bakitola*.

Adapun puncak kegiatan memohon restu (*ta'sine*) dari *be'i nai* (arwah leluhur) senantiasa berlangsung di *bakitola* dalam bentuk perjamuan atau makan bersama secara adat yang disebut *sea teke*.³¹ Acara *sea teke* dimaksud senantiasa diawali dengan *onen* (doa) yang berintikan pemberitahuan kepada Uis Neno (dewa langit atau Tuhan) melalui *be'i nai* bahwa sesajian yang dipersembahkan pada awal ritus telah matang semuanya, dan siap untuk dimakan secara bersama-sama. Untuk itulah maka para *be'i nai* (arwah leluhur) di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia orang mati, atau alam gaib) dipersilahkan menyantap persembahan tersebut terlebih dahulu, sehingga para anak dan cucu keturunan *be'i nai* (para leluhur) yang masih hidup juga dimungkinkan mengambil bagian di dalamnya sebagai tanda keutuhan dan persaudaraan.

Satu hal yang tidak boleh dilupakan dalam rangkaian acara *sae teke* ini adalah adanya tabu bagi setiap orang dewasa yang turut serta pada kesempatan tersebut untuk mencicipi hidangan makanan yang ada sebelum berlangsungnya ritus *sea teke*.

Sebelum berlangsungnya puncak ritus *tafek nono hau ana* di *bakitola*, biasanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat terlebih dahulu akan melakukan kegiatan *ta'sine ume*, suatu rangkaian doa adat yang biasanya dilakukan oleh para petani di *ni ainaf*.³² yang ada dalam setiap rumah petani.

³¹ Secara harafiah, *sea teke* berarti mengambil bahagian dalam persembahan kepada *be'i nai* (arwah leluhur) berupa nasi, daging dan *sopi* (semacam minuman keras lokal berupa sulingan nira lontar). Menurut Foni (2004:88), *Sea teke* merupakan peristiwa puncak dari rangkaian komunikasi adat dalam bingkai sistem religi melalui doa-doa adat yang berwujud perjamuan bersama yang diawali dengan *onen* (doa) kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) melalui *be'i nai* (arwah leluhur) di *pah maisokan* (dunia orang mati, dunia gelap, atau alam gaib).

³² *Ni ainaf* adalah tiang induk atau tiang agung yang terdapat di dalam rumah setiap keluarga masyarakat adat *Atoni* di Timor Barat, yang diyakini sebagai tempat bersemayamnya *be'i nai* (arwah para leluhur).

Ta'sine ume tersebut didaraskan dalam rangka memberitahukan kepada *be'i nai* bahwa saat ritus *tafek nono hau ana* telah tiba dan karenanya *be'i nai* diundang untuk menyertai para petani *Atoni Pah Meto* dalam seluruh rangkaian kegiatan bertani yang berlangsung di *lele tolas* atau *lel tolas* (kebun baru).

Selanjutnya, para petani melanjutkan kegiatannya dengan melakukan *ta'sine ume* berikutnya di rumah induk adat dari masing-masing suku (*ume kanaf* atau *ume fam*) dan rumah adat masing-masing subsuku (*ume mnasi*). Sebelum memasuki *ume kanaf*, para petani *Atoni Pah Meto* terlebih dahulu akan melakukan doa adat di *hau monef*³³ yang terletak di sebelah kanan depan atau yang selalu berada di samping timur *ume kanaf*, *ume fam*, atau *sonaf* (rumah adat suku).

Setelah melakukan *ta'sine ume* di *ume kanaf* atau *ume fam* dan *ume mnasi*, para petani kemudian bersiap-siap untuk melaksanakan *ta'sine ume* pada ritus *tafek nono hau ana* di *bakitola* yang ada di kebun *tobe*.³⁴ Pada kesempatan ritus *tafek nono hau ana* dimaksud, *tobe* sebagai salah seorang tokoh adat yang diberi kepercayaan untuk mengatur pengelolaan sumber daya alam di wilayahnya, tidak saja berhak memberikan sejumlah instruksi kepada para petani, tetapi juga mempunyai kewajiban moral untuk menuntun setiap tahapan kegiatan ritus tersebut, termasuk memimpin doa adat yang ditujukan kepada *Uis Neno* (Tuhan)

³³ *Hau monef* adalah tiang kayu bercabang tiga yang diyakini sebagai tempat bersemayamnya *Usi Neon Mnani* (Tuhan Allah Yang Tinggi), *Uis Neno Pala* (Tuhan Allah Yang Rendah), dan *Be'i nai* (Arwah para leluhur).

³⁴ Menurut adat kebiasaan setempat, setiap melakukan ritus adat pasti disertai persembahan hewan korban. Khusus untuk ritus *tafek nono hau ana* yang senantiasa diberlangsung di *bakitola*, biasanya jenis hewan yang akan dikorbankan sebagai ungkapan rasa hormat dan persembahan kepada *be'i nai* (arwah leluhur) tidak diwajibkan atau ditentukan secara sepihak oleh *tobe*, tetapi diserahkan sepenuhnya kepada masing-masing suku (*kanaf*) untuk menentukan sendiri jenis dan jumlah hewan yang akan dikurbankan sesuai dengan kemampuan mereka.

melalui *be'i nai* (arwah para leluhur), dan meminta izin kepada para *naija tuaf* atau *pah tuaf* (penguasa tanah) agar senantiasa menyertai para petani dan masyarakat pada umumnya dalam menjalankan pelbagai kegiatan hidupnya, serta menjauhkan dan membebaskan masyarakat dari ancaman malapetaka yang membahayakan kehidupannya.

5.5.1.2 Ritus Mengasah Parang

Ritus adat mengasah parang merupakan salah satu tahap dari seluruh rangkaian ritus *tafek nono hau ana*. Biasanya ritus ini dilakukan oleh para petani sebelum dimulainya kegiatan berikutnya yakni menebang pohon-pohon dan semak belukar di lokasi *hane* yang akan dijadikan sebagai *lele tolas* pada musim tanam berikutnya.

Onen (doa) yang didaraskan dalam ritua adat mengasah parang tersebut dimaksudkan untuk meminta kepada *Uis Neno* (Tuhan) melalui *be'i nai* (arwah leluhur) agar para petani terhindar dari berbagai malapetaka dan sekaligus untuk menjamin suksesnya kegiatan berladang sejak persiapan, menanam, pemeliharaan atau perawatan, hingga panen dan penyimpanan hasil panen.

Pertama-tama *onen* (doa) didaraskan di depan *hau monef*,³⁵ kemudian dilanjutkan di depan *ni ainaf*.³⁶ Pada kesempatan ini, kepala suku atau para

³⁵ *Hau monef* yaitu tiang yang didirikan di depan rumah setiap *ume nakaf* (keluarga atau rumah tangga) *Atoni Pah Meto*. Pada *hau monef* ini biasanya digantungkan benda-benda suci atau benda-benda keramat milik suku yang merupakan peninggalan para nenek-moyang dari suku bersangkutan. Untuk pelaksanaan doa dalam konteks ini, biasanya yang dipilih sebagai tempat pelaksanaan ritus adalah *hau monef* yang ada di rumah saudara laki-laki tertua di dalam suku bersangkutan.

³⁶ Biasanya *ni ainaf* yang dipilih untuk melakukan ritus mengasah parang dalam konteks persiapan pengolahan lahan pertanian tersebut selalu dipusatkan di rumah saudara laki-laki tertua dalam suku (*kanaf*). *Ni ainaf* yang ada di rumah saudara laki-laki tertua dalam suku dimaksud juga merupakan altar suku bersangkutan, yang padanya biasanya digantungkan sejumlah benda pusaka warisan

pengolah lahan yang berusia lebih tua membawa sebuah wadah berisi sirih pinang dan mempersembahkan hewan korban sambil mengucapkan *onen*.. Rumusan *onen* yang didaraskan sama dengan rumusan *onen* yang digunakan oleh para petani dari kelompok masyarakat Adat *Atoni Pah Meto Miomafo* di daerah Tunbaba³⁷ berikut ini.

"Hoi...Usi Neno Amoet Ma Apakat, Afinit Ma Anesit, mok Uis'kin ma tuakin es pah Tunbaba, Au he umolok ok pah Tunbab in uk'kin ma in tua'kin esa'ha Puna Tunbaba, es on neno ma faihoe'ki et ok tua'kinna ma uiskina es Mamun ma Femnasi, nane nok tuakin naben nok uiskina naben es Kuatimo ma Tun'noe, na'tetbon nem ma na' sesbon ben neu Oemabaki ma au nibi sela..

Hoe..., nanet bon nem-nases bon nemat, neu tuakin ma uiskina es tefna ma euk'kin, nemen neuba Panis nok Amol es uiskina ma tuakin, lia fain nem – aebanin ma fain nem, neuba Kuun-KaEnbaun Nael Naijuf, lia nem – oebanim nem neuba Bokon nok Kua'ais, Hani ma Manumuti, nemen neu Sene ma At'oen, Mau nok Tasona, neu uis'kina ma tuakin, he linut ma tabua ben, lek tabua ben.

leluhur yang dikeramatkan (*leu*) berupa parang dan keris yang dipercaya memiliki kekuatan-kekuatan gaib.

³⁷ Sebagaimana telah penulis paparkan pada bagian awal disertasi ini, bahwa fokus dan *locus* penelitian ini adalah masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* di Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara. Namun hal penting yang tetap harus diingat adalah bahwa sosiologis atau antropologis, umumnya berbagai fenomena sosial budaya yang melekat pada kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang ada di Desa Biloe tidak dapat dilepaspisahkan dari pelbagai fenomena sosial budaya yang ada dalam kehidupan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Insana* dan *Atoni Pah Meto Miomafo* yang ada di wilayah Kabupaten Timor tengah Utara, bahkan juga kehidupan sosial budaya kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* lainnya baik yang ada di wilayah Kabupaten Timor Tengah Selatan, maupun di Kabupaten Kupang. Pertimbangan inilah yang mendasari penulis untuk mengikutkan sejumlah rumusan doa tertentu yang terkait dengan konteks ritus-ritus adat dalam siklus kegiatan pertanian yang ada di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Intinya ialah bahwa secara tipologis, seluruh subetnis *Atoni Pah Meto* di Timor Barat memiliki ritus dan siklus kegiatan pertanian yang sama. Perbedaannya hanya terdapat pada penggunaan kata-kata tertentu yang dapat ditemukan dalam setiap rumusan doa adat. Berkenaan dengan perbedaan dimaksud, harus diakui bahwa walaupun semua kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat adalah penutur Bahasa Dawan, namun secara sosiolinguistik tentu saja masing-masing subetnis yang ada di wilayah ini memiliki dialek sendiri-sendiri. Kondisi sosiolinguistik inilah yang membedakan satu subetnis dengan subetnis yang lainnya. Dengan demikian, cuplikan rumusan doa dalam sejumlah tahapan kegiatan pertanian yang diambil secara bervariasi baik dari Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, Subetnis *Atoni Pah Meto Insana*, maupun Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo* dalam disertasi ini semata-mata dimaksudkan untuk menunjukkan persamaan budaya dalam aktivitas pertanian sebagai salah satu bentuk nyata interaksi yang terjadi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Hit afi tabelak tain tefak ma hanak, at mpoe het tait nonba, tait hit benas ma hit suni, het mpoe het non hit mapaut ma hit malafu. Het tait nonba ma tait suni a tait benas, he nait lef nono ma oet hau ana, he namnen ma ukanene, het u'sine ma utonki, nane on ta'sine ma taton neuba nonbat henat feken, hau ana'at he nat feken, ma nane nam'nene, he nait noka benas nao natuin in talan, fani nao natin in talan.

Et usine ki ma utonan ki, he mit main mi hin main neu tuakin ma uiskin es Puna-Tunbaba, Mamun ma Femnasi, neu nane Uis Sakunab mit main ma muhin main; uis Ukat mit main ma muhin main, he musine ma moton neu ho ena ho ama es mone boes mese mit mani ma muhin main.

Uetub on ijeben ma utusib on'I, muhin nai - mu tusib nai, lasi ueoub on ijeben, he nait noka mita ma muhin main nai, ma nane on uetub ona'i, Lasi tuk - tuka, uaba pal - pala nai.

Artinya:

“ Oh ..., Tuhan, Pencipta dan Penyelenggara Yang Maha Tinggi dan Maha Besar bersama para leluhur kami di bumi Tunbaba, saya ingin berbicara dengan kamu sebagai pokok dan pemilik tanah air dan wilayah Tunbaba, sebagaimana setiap siang dan malam menyapa kamu sehingga hadir bersama pemilik dan penguasanya di Mamun dan Femnasi, turut serta pemiliknya dan penguasanya di Kuatimo dan Tun'noe, datang menghadirkan diri dan kian berjalan serta selangkah menghampiri ke Oemabaki yang memangku Nibi Sela.

Oh..., berjalan menampakkan diri, menyusur kemari-menghampir ke pemilik dan penguasanya di tempat pertemuan, di simpangan wilayah, datang dan tibalah pada Panis dan Amol sebagai pemilik dan penguasanya lalu balik berjalan, balik bersorak ke Ku'un-KaEnbaun, ke Nael Naijuf. Berpaling ke mari, bersoraklah hanya untuk Bokon-Kua'ais Hani dan Maunmuti, datang dan tibalah pada Sene-At'oen, Mau dan Tasona pada pemilik dan penguasanya agar berkumpul bersama, menunjuk bersama sudah.

Kemarin, kau simpan dan tinggalkan mulut dan suaramu, kuundang keluar agar memandang dan mengambil larangan atau aturan dan tata cara kita, parang dan keris kita, berkenanlah berkeliling dan memandang sampah dan masalah kita. Bolehlah melepas larangan dan mengambil keris, mengambil parang agar dapat memutuskan tumbuhan tali dan menebas semak belukar, agar menyusut dan mengering, agar mengundang dan memberitahu hanya untuk memutuskan tumbuhan bertali, menebas semak-belukar untuk mengering, agar besok parang jalan menurut aturannya, kapakpun jalan mengikuti aturannya, sehingga saya

mengundang kamu dan memberitahu kamu, supaya sudah melihatnya-sudah mengetahuinya untuk pemiliknya dan penguasanya di Puna Tunbaba Mamun Femnasi. Itu menandakan bahwa Raja Sakunab sudah melihat, sudah mengetahuinya; Raja Ukat sudah melihat sudah mengetahuinya agar mengundang dan menyampaikan pada ayah dan bundamu yaitu sebelas laki-laki agar melihat dan mengetahui. Berbicara hanya demikian dan mengedepankan hanya demikian, melihat dan mengetahui sudah penyampaian harapan hanyalah demikian agar besok pagi ketika melihat, itu menandakan sudah diketahui. Itu berarti, saya mengakhiri harapan ini. Penyampaian ini menjadi terputus-putus, pembicaraan menjadi singkat dan berakhir sudah.”³⁸

Masih dalam bingkai pelaksanaan ritus pertanian *tafek nono hau ana* ini, salah satu ritus penting yang tetap harus dilaksanakan adalah ritus mengasah parang. Tahapan ritus mengasah parang ini lebih singkat prosesnya, karena pada tahap sebelumnya, berbagai upaya seperti menafsirkan arti mimpi dan berbagai langkah *ta'sine ume* di sejumlah lokasi mulai dari *ni ainaf* dan *hau monef*, yang diteruskan ke *hau teas* hingga ke *bakitola* yang ada di kebun *tobe*, telah dilakukan dengan baik dalam rangka mengidentifikasi dan sekaligus melegitimasi hak-hak petani yang terkait dengan pengolahan lahan, refleksi diri para petani baik secara pribadi maupun secara kelompok, serta kesiapan para petani untuk mengerjakan calon *lele tolas* masing-masing.

5.5.1.3 Ritus Menebangi Pohon-Pohon

Tahapan kegiatan selanjutnya yang biasanya dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* adalah menebangi pohon-pohon yang ada dalam lokasi calon kebun baru atau *lele tolas*. Pada tahapan kegiatan ini, umumnya semak belukar dan pohon-pohon yang kecil akan dibersihkan terlebih dahulu.

³⁸ Doa ini diucapkan oleh Bapak Michael Kolo (70), *Maveva* dari Kelurahan Bitefa di wilayah Nael Tunbaba (lihat Foni, 2004:92-94).

Hal ini dimaksudkan agar para petani dapat dengan lebih mudah menebangi pohon-pohon yang lebih besar. Dengan menebangi semak belukar dan pohon-pohon yang kecil, para petani *Atoni Pah Meto* juga akan lebih mudah melakukan identifikasi terhadap sejumlah pohon besar yang tidak perlu ditebangi. Beberapa jenis pohon yang biasanya dibiarkan tetap tumbuh adalah *hau meni* atau cendana (*Sandalwood* atau *Santallum album*), pohon-pohon yang biasanya dijadikan sebagai tempat bersarangnya lebah, dan pohon-pohon lainnya dari jenis kayu yang biasanya digunakan untuk membangun rumah, seperti kayu jati (*Tectona grandis*), serta kayu merah (*Pterocarpus indicum*) atau dalam bahasa setempat biasa disebut kayu *matani* yang biasanya sangat tahan terhadap api.

Pada umumnya kegiatan membersihkan semak belukar dan menebangi pohon-pohon ini dilakukan pada Bulan Agustus setiap tahun. Biasanya petani yang dianggap sebagai pemimpin kelompok penggarap atau pengolah lahan tertentu mulai mengambil inisiatif untuk mendekati sejumlah warga atau petani lain yang ada di dalam satu *kuan* (kampung) untuk meminta bantuan mereka, atau bisa juga meminta bantuan pada sejumlah kecil petani yang ada di *kuan* lain yang bertetangga dengan *kuannya*.³⁹

Apabila ukuran kebun baru tersebut termasuk kecil, pekerjaan membersihkan semak belukar serta menebangi pohon-pohon kecil dan besar dalam lokasi *lele tolas* tersebut dapat saja diselesaikan dalam satu hari. Namun apabila *lele tolas* tersebut cukup luas, maka dibutuhkan beberapa hari untuk

³⁹ Biasanya para petani yang didekati untuk dimintakan bantuannya, baik yang berasal dari satu *kuan* ataupun dari *kuan* tetangganya, adalah orang-orang pilihan yang dianggap mampu bekerja sama dan bekerja keras untuk menyelesaikan pekerjaan dalam waktu yang relatif singkat, entah hanya dalam satu hari atau beberapa hari.

menuntaskan pekerjaan dimaksud. Pekerjaan yang dilakukan secara bergotong-royong ini biasanya disertai semacam pesta kecil yang ditandai dengan penyembelian beberapa jenis hewan, baik ayam, babi, kambing, sapi ataupun kerbau.⁴⁰

Pada sore hari, ketika para petani selesai menebangi pohon-pohon, sejumlah hewan pun siap untuk dibunuh. Beberapa ekor ayam, babi, atau seekor kerbau telah siap dibunuh dan dimasak untuk memberi makan para peserta yang ikut berpartisipasi dalam kegiatan tersebut. *Tobe* yang dimintai kesediaannya ataupun salah seorang pemimpin di antara para petani yang dianggap cukup berpengalaman dalam pelaksanaan kegiatan ritus adat setempat akan memimpin ritus persembahan dan permohonan kepada *Uis Neno* (Tuhan) melalui *bei'i nai* (arwah leluhur) dengan mengucapkan *onen* (doa) adat sebagai berikut.

“Hoi ... Uis Neno amoet ma apakat, afinit ma anesit, mok au uis'in ma au be'in, neno'i, bi bale mnasi'i, sufa kauf” ki, mieuk ma mibua bi hit bale mnasi.

Hoi... Uis Neno, mok au uis'ina, au be'i nai, hoi ije to uki, to tefu nait namanam sae, oet haub bat kaisa na'kata, kaisa mus kakek, kai mus papip, kai muk tatoti ma kai muk tatana.

Neno'i, on takam tapohot neu sufa ma kauf. Neno'i, on nakam on nabuab kit ma natolab kit. Nabuabon es'i, ma tolen es'i, ia mait mana kit benas ma fani he tait tateut panaf ma ta teut aun fani. Kios lian fuk ma, lian tafa he muhakeb ma mu tupap, tepo po'an ma sapi poa. Am loije nai ma, sube nai. Amloi meke ma, sumeke, ou mamtet fe mubelak ma fe mumamub he ta sine suku-suku ma hobo-hobo es feot aklo'o, moen aklo'o, moen apaumakat ma feot apaumakat. Henetafen Ni enaf ma tasaeb hit foti henait lian'na tole ma nateb, tao niktama tao akla'at nait tasaeb sua atoni

⁴⁰ Jenis dan jumlah hewan yang akan disembelih disesuaikan dengan jumlah pekerja dan lamanya waktu yang dibutuhkan untuk menyelesaikan pekerjaan dimaksud. Selain itu, jenis dan jumlah hewan yang akan disembelih atau dipotong untuk membiayai pesta kecil dalam rangka kegiatan pembersihan lahan dan penebangan pohon-pohon di lokasi *lele tolas* tersebut juga ditanggung secara bersama-sama oleh para petani yang menjadi pengolah *lele tolas* untuk musim tanam bersangkutan.

ma takpain atoni he tain feto ma tain mone. Feto lo bian mone lo bian, a ek'nesu ma a tai nesu nok oe kanaf ma faut kanaf. Aim hem soit mankau oekana faut kana es bale mnasi ia. He moele neu nono ma molele neu au lekuk ma au matauk.

Hoi... On tak'a ma lof hai mifek nono hau ana hem tao hai kamat ma hai nonot, es on nane hai mtoit henaitam fela kai noe manikin ma maof manikin, neu to uki ma neu to tafa. Hai totis ma hai molok onale ije a nait miklo kai nako kauna huma-huma, ma susai mamukat bian, henait haim aomin ma mneknnin. Hai totis ona le 'i, hai lasi ona le 'i."

Artinya:

“Oh... Tuhan Allah, Pencipta dan penyelenggara, Yang Maha Tinggi dan Maha besar. bersama para leluhur kami, hari ini, kesempatan ini, di tempat sakral ini, anak-anak bertemu dan berkumpul di tempat sakral kita bersama.

Oh... Tuhan Allah, bersama para leluhur kami, yang hadir di sini adalah hamba-hambaMu, mau menyampaikan agar ketika matahari mulai muncul kiranya kegiatan kami menebangi pohon tidak sampai menimbulkan suasana kaget dan membingungkan. Hari ini kami menyerahkan seutuhnya keturunanmu dalam pangkuanmu agar terhindar dari bencana yang membahayakan.

Hari ini adalah hari berkumpulnya anak-anak. Semua telah berkumpul bersama di sini, dengan parang dan kapak. Lihatlah anak-anakmu agar tinggal angkat kapak dan parang supaya menjadikan kapak dan parang lebih kuat dan tajam. Lihatlah anak-anak, jagalah mereka supaya mereka dapat mengangkat dan menidurkan kulit dari pohon-pohon yang berdiri. Angkat dan simpanlah agar menjadi hangat. Semoga dengan hal ini bisa mengundang suku-suku yang jauh dan dekat baik laki-laki maupun perempuan, supaya membangunkan kekuatan keluarga yang berasal dari air keramat dan batu keramat, supaya tampak pintar, cantik, dan tampan.

Kami akan memotong dan memutuskan tumbuhan-tumbuhan berbentuk tali dan pohon-pohon kecil untuk menggantinya dengan tanaman kami. Oleh karena itu, kami mohon agar hanya diberikan sungai kesegaran dan perlindungan yang menyejukkan untuk anak-anak keturunanmu ini. Ini permohonan kami, jauhkan kami dari berbagai binatang berbisa dan malapetaka lainnya agar kami sejahtera lahir dan bathin. Inilah permohonan kami.”

Doa ini diucapkan sambil mempersembahkan sirih pinang, hewan kurban, dan *sopi* (minuman keras lokal dari sulingan nira lontar). Seusai mendaraskan doa ini, hewan-hewan kurban yang telah disiapkan sebelumnya mulai dibunuh.

Dalam hampir semua kegiatan ritus adat, umumnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat selalu membaca pesan-pesan para leluhurnya lewat organ tubuh tertentu dari hewan yang dikurbankan. Dalam Bahasa Dawan, membaca pesan-pesan para leluhur melalui organ tubuh hewan kurban tersebut dikenal dengan istilah *tae lilo*.⁴¹



Berek Tabean Bukifan (90, mengenakan destar atau ikat kepala) dalam sebuah kesempatan ritus adat *Tae lilo* di bawah *Lopo Tainlasi* Suku Bukifan, di Desa Biloe, Kecamatan Biboki Utara.

⁴¹ Apabila hewan kurban adalah ayam, maka *tae lilo* (membaca pesan leluhur) biasanya dilakukan pada usus atau tali perut, empedu, dan tembolok. Bila hewan kurbannya adalah babi, kambing, sapi atau kerbau, maka *tae lilo* biasanya dilakukan pada hati dan empedu dari hewan kurban tersebut.

Hewan-hewan kurban tersebut dibunuh dengan hati-hati dan para peserta yang hadir biasanya menunggu pesan-pesan leluhur atau *tae lilo* dalam suasana yang cukup menegangkan.⁴²

Apabila pesan-pesan leluhur melalui *tae lilo* tersebut ternyata cukup baik (positif), maka kegiatan dilanjutkan dengan persiapan acara *sea teke* atau makan bersama secara adat sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya.

Untuk itu para wanita *Atoni Pah Meto* akan segera menanak nasi dan daging kurban untuk selanjutnya dipersembahkan dalam acara *sea teke* pada sejumlah tempat tertentu yang telah dikultuskan sebagai lokasi penyembahan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Selanjutnya, *Tobe, maveva*, ataupun salah seorang tokoh adat lainnya yang hadir pada saat itu mulai menyampaikan *onen* adat atau *ta'sine ume* yang berisikan permohonan untuk mengundang dan mempersilahkan *be'i nai* (arwah para leluhur) agar dapat menyantap makanan yang telah dihidangkan.

Hidangan *sea teke* juga akan dibagikan kepada semua peserta yang hadir agar semuanya ikut mengambil bagian di dalamnya sebagai lambang penyatuan antara manusia dengan dunia *pah maisokan*.

Para petani *Atoni Pah Meto* pria akan duduk bersila membentuk lingkaran di sekeliling tempat penyembahan. Biasanya acara makan bersama secara adat yang disebut *tbukae tabua* ini mendahulukan kaum pria dan anak-anak, sedangkan kaum wanita *Atoni Pah Meto* akan mendapat giliran *tbukae tabua* sesudahnya.

⁴² Hal ini terjadi karena isi pesan yang dapat dibaca melalui *tae lilo* tersebut sangat mempengaruhi suasana psikologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, baik secara individu maupun secara kelompok, karena isi pesan para leluhurnya yang diperoleh melalui *tae lilo* dimaksud akan sangat menentukan keputusan mereka tentang apa yang dikerjakan selanjutnya.

Tbukae tabua di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut biasanya menyajikan daging kurban dan minuman *sopi* persembahan.

Pada kesempatan seperti ini biasanya tampak sekali suasana kekeluargaan yang ramah. Sesekali akan terdengar teriakan (*na ho'o*) penuh persaudaraan. *Na ho'o* (teriakan) yang menghiasi acara *tbukae tabua* dan senda gurau para petani itu merupakan salah satu ciri pesta kerja kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Adapun *one* (doa) adat yang diucapkan pada saat berlangsungnya ritus *sea teke* sebagai bagian dari ritus *tafek nono hau ana* tersebut adalah sebagai berikut.

“Oh... au ama'in ma au uis'in, es Puna Tunbaba, Mamun ma Femnasi. Afi u'belak, u'etub neu en'fini ma am'fini, tumuku boasam'mese, nane on mu'belak ma mu'autub neu suf'kini neu auf'kini, neno'i u'atub neu uis'kini ma am'kini es Puna-Tunbab, Mamun Femnasi, neno'I u'uab mau'kulib neu mone ha (4) fetone (6), he u'nakab ani u'kulib ani, lelo mi panab ma mihik'kam bi sulat ma hi atu, on ail ane ma upen ane on umliel ok neben ma oek okneben.

O'ket tetbok, oket tapasibok okan, I'liam ma fain oebain'ni ma fain, oum ek mtasa es ijeben, ma ekem mnine es ijeben, usaeba ben es meja ma bakus, tail'le he mu'etub ma matusib neu mone ha (4) fetone (6), he nait usaban es meja ma bakus, mail'le he mu'etoub neu hi ena ma hi ama, hi usi ma hi be'i, mi kob'ba fin ma mitesab ban fin, neu aneset ma afinit, amoet ma apakaet.

Hae Usi ..., mnenok ko mnahat'ta es ijeben, ma mnenok mnuit'ta es ijeben. Oh... usi masanut ma munebet neu nai, he nait noka simba'ha manikin'ni ma simba oe tene. Mok esa hai nene pa taum ma poa abas. Hoe... Molok o nai, lasi o nai, thukae nai ma tiu nai.”

Artinya:

“Oh..., para leluhurku, bapak-bapakku dan ibu-ibuku di Puna-Tunbaba, Mamun Femnasi. Kemarin saya menempatkan dan menyampaikan lebih lanjut kepada bapak-ibu sebelas kepala, itu laksana mletakkan dan mempersembahkan untuk para penerus dan pewaris. Hari ini kupasrahkan

untuk para leluhur bapak dan ibu di Tunbaba, Mamun Femnasi, hari ini kupohonkan untuk para leluhurku, empat laki-laki enam perempuan, berserah dan berharap hanya kepada para leluhurku. Beberapa waktu berselang kamu telah meninggalkan tanda dan gambar di atas 'surat' dan arang, sehingga ketika melihat dan memandang jadinya riang gembira bersamanya dan kian meneguhkan.

Setelah itu bersorak menghindar, menjauh bersamanya, kini kemari, kemari dan berryanyi, oh bertemu sudah di sini persis bertemu membawa yang matang di sini dan membawa yang kering di sini pada pintu gerbangnya yang telah tertera di atas meja batu.

Tengok untuk berserah, untuk bermadah kepada para leluhurku, empat laki-laki dan enam perempuan agar mengambil yang tertera di atas batu, lihat dan sampaikan kepada bapak dan ibumu, tuan dan leluhurmu. Jalarkanlah dan lanjutkanlah kepada Yang Tinggi dan Yang Lebih pada Pencipta dan Penyelenggara.

Oh Tuhan, berpalinglah kemari pada altar makanan dan minuman Oh Tuhan, turunkanlah, bentangkanlah agar nanti besok pagi kami hanya boleh menerima tetesan air sejuk dan menyegarkan, bersama para pengrajin kain sulam. Oh... cukup di sini saja seruan dan harapan kami. Mari kita makan dan minum bersama-sama.”⁴³

Apabila dalam bacaan *tae lilo* terdapat tanda-tanda yang mengisyaratkan ketidakharmonisan hubungan antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto*⁴⁴ dengan *pah maisokan*, maka biasanya *tobe*, seorang *maveva*, ataupun salah seorang tokoh adat lainnya yang hadir pada kesempatan itu langsung memutuskan untuk mencari tahu sebab-musabab terjadinya ketidakharmonisan hubungan tersebut, dan berupaya untuk kembali mengkomunikasikannya dengan *be'i nai* melalui persembahan hewan kurban baru dengan warna buluh yang dipilih secara khusus.

⁴³ Hasil wawancara Wilhelmus Foni dengan informan Michael Kolo (70), *maveva* di Kelurahan Bitefa, wilayah adat Nael Tunbaba, Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo*-Kabupaten Timor Tengah Utara (Lihat: Foni, 2004:95-96).

⁴⁴ Yang dimaksudkan dengan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam konteks ini adalah para peserta ritus yang terdiri atas para petani pengolah *lel tolak*, maupun anggota keluarga besar lainnya, baik yang hadir maupun yang tidak hadir karena halangan tertentu.

Peristiwa ini oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat disebut *ta'tetun lilo*.

Adapun rumusan *onen* adat untuk *tateut ma tatoetan lilo* adalah sebagai berikut.

“Hoi... uis'kin ma tua'kin es Puna Tunbaba, Mamun Femnasi, ije lelo unakab mau kulib neu mone ha ma fetu ne. Oket molki'i on'na lelo unakab neukiben ma ukulib neuba mitaim miniki, ma mitaim es'i, sulatka na leok, ho atu kana naleok. Neu tao kau ksele es ijeben es ail ana ma upen ane on atu ka naleok, sulat kana naleok et mes uab oki utoin oki. Na'nane le sultan kanakleot'fa ben nok atu kanaleok faben es u, uaben neu ki mone ha fetu ne, he nait noka mail mane ha.

Mupen man kai nai, he nait noka am nemte lek-leko amusabomane leko-leko, he nait noka kai fa fekau bubka ma kai fa fekau ksele, nait nekja alekot nai misabe nai, on alekot he nait noka sulat kai nam leu nai, atu kai san nai.

Nane on ite es ije ben ma uhin le es'I, neu nak maut ekse's'et u'uabko fain he nait'ta lia mamobani ma fain oum, hetamen neu poelna ma munaobe he tam nai neu una ben, nak on nan kaisa muspapip ma kai muskakek.

Usine ki ma uetub ki, neu sulat amleute-atu amleuta ben, ait an nafuf'i ma oef ijeben, he unakab fain ma ukulif fain neu mone ha, fetu ne, on mu'uab nai mok afu, mu uab nai mok naijana, he nokat tao neu kai alekot, musaban ne alekot, fun nane onat tamen useseke unaobe es nai, he kaimuspapin kai, kai muskakeken kai.

Nane on usine ma utonan kijen, hoe mail man kai, hoe..., usine kijen mau tonun'ki ona ijeben, ama mone ha mok ena fetu ne, mu etub nai mutusib nai, neu afu leu ma neu naija le'u, he afu leu naija leu kaisa muspapipin, kaisa muskakeken ten kau nai, au ait an nafuf ijeben-oef ijeben unakbe leko-leko u kulib leko-leko, neu sukin ma neu in akinin ben, nane on unakab au afu leu ma au naija leu, nane on afu nak sele na lajen, ma naijan naksele nalaljen, on ait an nafuf ije ma oef'I, he lelje alekot-usane alekot, he nait noka kai muspapin kau kai muskakeken kau nai.

Oetub ona'i ma utusib ona'i ben, nane on mit main jenmuhin manje. Afu leu, naija leu nait musabne alekot. Fun namanat maif main kau, muskau main kau, fun namanat mfait kau ma leol main kau ben. Fun namat sus ain'ko ma muil nainko.

Lasi pen u, uben ona ijen ma ukilib ona ijeben kaisa muspapinkau kai muskaken kau nane he ukata ukeok eben nane ho sufa kau ho kauf kau. Es on naman ena nai, Lasi uetub ona ijeben utusib ona ijeben, lasi tuk tuka lasi pala-pala.”

Artinya:

“Oh para leluhurku di Puna Tunbaba, Mamun Femnasi, tadi aku memohon dan meninggikan pada empat laki-laki dan enam perempuan. Karena tadi aku berbicara dan berseru kepada kamu, para pemilik dan penguasa, agar menerima dan menyimpan sudah, tapi tanda dan gambar tidak memuaskan, telah kamu beri aku tanda dan gambar kekesalan dan kekecewaan, tapi tak apalah, tanda dan gambar kekesalan itu telah aku lihat dan memandangnya, karena itu kembali aku berbicara dan berseru kepada para leluhurku, empat laki-laki dan enam perempuan.

Pandanglah sudah, semoga esok ketika dilihat dan dipandang tidak lagi mengecewakan, supaya esok beri saja aku kegembiraan, agar tanda dan gambar pada surat dan arang tak lagi mengecewakan.

Biarlah aku kembali berbicara denganmu, agar aku kembali bersorak, giringlah untuk masuk ke pusat dan induk, kupohonkan untuk masuk sampai pada pokoknya. Itu berarti tidak membuatmu kaget. Kusampaikan pemberitahuan tentang surat dan tandamu yang rusak dan mengecewakan hati. Saya ambilkan buluh ini dan air ini untuk menghadap kembali dan mengedepankan kembali kepada empat laki-laki dan enam perempuan. Itu berarti berbicaralah dengan abu, berbicaralah dengan tanah, agar esok pagi masukkanlah pada kami kebaikan, menggendong kebaikan, itu karena telah menampakkan diri, mendekat padamu. Oleh karena itu, janganlah marah dan janganlah membentak kami.

Itu berarti aku telah datang mengundang dan memberitahukanmu. Oh..., tengoklah kami, sudahlah kuundang. Sudah kuberitahu seperti ini, bapak empat laki-laki bersama enam saudarimu, sampaikanlah sudah jalarkan sudah pada abu suci dan tanah suci agar abu suci dan tanah suci tidak lagi membentak dan menggertak kami. Saya ambilkan buluh ini dan air ini, kuhadapkan padamu dengan sebaik-baiknya. Kupintahkan pada junjunganmu, pada kayanganmu. Itu berarti kupusatkan abu suciku, tanah suciku. Itu bagaikan debu yang telah berhamburan, tanah yang telah retak, itu karena tersumbat. Kuambil buluh ini dan air ini untuk disayat dan disebarkan dengan baik agar esok pagi, engkau tidak membentak dan menggertak aku lagi. Kupohonkan dan kusampaikan demikian, itu berarti sudahlah dilihat dan diketahui.

Berseru dan bermohon padamu, itu berarti telah melihat dan telah mengetahui, lenyapkan sudah tanah dan debu yang panas. Sebab siang dan

malam kamu selalu memangku dan memeliharaaku, sebab siang dan malam kamu telah memangku dan menggendongku, sebab setiap hari aku selalu menyusui dan menghisap darimu.

Ini sudah permohonan bertuah dan bersandar padamu, semoga tidak terkejut dan mengagetkan lagi, sekarang aku hendak memutuskan tanaman dan memotong pohon untuk para generasi keturunanmu. Sebab siang dan malam kamu telah menjadi bapak, dan telah menjadi ibu. Penyampaian permohonanku sudah cukup sampai di sini, seruanku cukup sudah.⁴⁵

5.5.1.4 Ritus *Tait Nuta Ma Nopo* (Membakar Tebasan)

Kira-kira dua atau tiga bulan setelah kegiatan penebangan pohon-pohon dan semak belukar di lokasi *lele tolas* (kebun baru), yaitu sekitar akhir Bulan September atau awal Bulan Oktober, ketika kayu-kayu dari pohon-pohon atau semak belukar tebasan itu telah kering, maka semua kayu tebasan tersebut siap dibakar. Kegiatan dimaksud biasanya dilakukan sendiri oleh masing-masing petani atau kelompok petani *Atoni Pah Meto* pengolah *lele tolas* yang umumnya berlangsung pada malam hari.⁴⁶

Sebelum membakar kayu-kayu dari pohon-pohon tebasan yang ada di dalam lokasi *lele tolas*, terlebih dahulu dahan-dahan kecil akan dikumpulkan di sekitar *lele tolas* untuk membangun pagar kayu yang disebut *bahne*. Seandainya di antara kayu-kayu atau pohon-pohon yang ditebangi terdapat bambu dalam

⁴⁵ Rumusan ini diambil dari doa *tateut ma taoetan lilo* yang diucapkan oleh informan Michael Kolo (70), *maveva* dari Kelurahan Bitefa, sebuah wilayah adat di Nael Tunbaba, Subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo*, Kecamatan Miomafo Timur-Kabupaten Timor Tengah Utara. Rumusan doa ini disampaikan kepada Wilhelmus Foni dalam sebuah kesempatan wawancara di rumah informan (Lihat : Foni, 2004:97-99).

⁴⁶ Menurut Tobe Yohanes Amleni (47), waktu yang tepat untuk *Tait Nuta Ma Nopo*, suatu kegiatan untuk membakar kayu-kayu tebasan yang sudah kering di lokasi *lele tolas* (kebun baru), yang oleh masyarakat setempat seringkali dikenal dengan istilah '*bakar kebun baru*' adalah pada malam hari. Hal ini lebih dikarenakan oleh pertimbangan untuk menghindari tiupan angin kencang yang bisa mengakibatkan api merambat ke daerah di luar lokasi *lele tolas* (Hasil wawancara penulis dengan informan pada Hari Rabu, 4 Pebruari 2004 di rumahnya, Desa Hauteas- Kecamatan *Biboki* Utara).

jumlah yang cukup banyak, apalagi kalau di sekitar *lele tolas* bersangkutan terdapat banyak rumpun bambu, maka para petani *Atoni Pah Meto* umumnya lebih memilih bambu untuk dijadikan sebagai bahan baku pagar di sekeliling *lele tolas* tersebut. Umumnya para petani lebih memilih bambu, karena bambu lebih mudah dibengkokkan atau dibentuk daripada dahan-dahan kayu lainnya yang relatif lebih keras. Pagar yang terbuat dari bambu disebut *bilu*.

Sementara itu, *lele tolas - lele tolas* yang berada di sekitar lereng-lereng gunung atau perbukitan di mana terdapat banyak batu wadas yang bertebaran di sana (utamanya di wilayah Timor Barat), maka para petani *Atoni Pah Meto* umumnya membuat pagar di sekelilingnya dengan menggunakan batu. Pagar batu di sekeliling kebun *Atoni Pah Meto* itu disebut *baki*. Bagi para petani *Atoni Pah Meto*, membuat pagar dari batu atau *baki* adalah suatu pekerjaan yang sangat berat dan sulit, namun keuntungan di balik pekerjaan tersebut adalah banyak batu dalam *lele tolas* yang dapat dikeluarkan, di samping fungsi *baki* sebagai penahan erosi di musim hujan. Singkatnya, apapun bahannya, umumnya setiap kebun petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat selalu memiliki pagar.⁴⁷

⁴⁷ Membuat pagar di sekeliling *lele tolas* (kebun baru) memang merupakan pekerjaan yang berat dan sulit, namun hal itu harus dikonstruksi dan dikerjakan sendiri oleh para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Pagar yang dibangun pun harus kokoh dan kuat. Hal ini sangat penting karena wilayah Timor Barat umumnya terdiri atas sejumlah besar kawasan terbuka. Di kawasan ini pun terdapat banyak populasi babi hutan yang berkeliaran, di samping hewan lain seperti sapi dan kerbau yang sesewaktu bisa masuk ke dalam kebun untuk mencari makan dan merusak tanaman petani. Oleh karena itu, pagar yang dibangun pun harus kokoh dan kuat. Bahkan menurut *Tobe Yohanes Amleni* (47), karena membuat pagar di sekeliling *lele tolas* adalah suatu kewajiban, seringkali terjadi bahwa apabila datangnya musim hujan lebih awal, para petani *Atoni Pah Meto* biasanya sangat kerepotan untuk membagi waktu dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan yang berkaitan dengan aktivitas pertanian di atas *lele tolas* masing-masing. (Hasil wawancara penulis dengan informan di rumahnya, Desa Hauteas, Kecamatan *Biboki* Utara, Hari Rabu, 4 Februari 2004).

Setelah dahan-dahan kecil dikumpulkan di sekitar *lele tolas* untuk dijadikan bahan pembuatan pagar, para petani *Atoni Pah Meto* juga biasanya membuat jalur api selebar dua hingga tiga meter di sekeliling *lele tolas*. Jalur api tersebut dibuat dengan maksud untuk mencegah merambatnya api ke luar batas *lele tolas*.

Selain itu, para petani *Atoni Pah Meto* juga mengambil kayu dan rerumputan kering yang ada di sekitar tanaman atau pohon yang diharapkan tidak ikut terbakar sehingga dapat tetap berdiri dan tumbuh dengan subur seperti halnya pohon cendana dan pohon-pohon lainnya yang biasanya diidentifikasi sebagai tempat bersarangnya lebah, serta beberapa jenis pohon tertentu yang kayunya biasa digunakan sebagai bahan untuk membangun rumah, di samping pohon kayu merah atau *matani* yang tahan api. Bila dahan-dahan kecil telah terkumpul dan pembuatan jalur api di sekeliling lokasi *lele tolas* pun telah selesai, barulah para petani *Atoni* menetapkan waktu yang tepat pada malam hari tertentu, terutama pada saat terang bulan, untuk mulai membakar tebasan di lokasi *lele tolas*.

Sebelum membakar tebasan, seorang *tobe* atau seorang *maveva* akan memimpin *onen* (doa) adat. Pada intinya, *onen* adat tersebut dimaksudkan untuk memohonkan keselamatan agar kobaran api yang terjadi pada saat berlangsungnya kegiatan membakar tebasan di lokasi *lele tolas* tidak merambat sampai ke luar lokasi *lele tolas*, di samping harapan agar semua orang yang ikut berperanserta dalam kegiatan tersebut terhindar dari marah bahaya.

Adapun *onen* adat *Tait Nuta ma Nopo* yang diucapkan oleh *tobe* atau *maveva*, ataupun tokoh adat lainnya beberapa saat menjelang kegiatan pembakaran tebasan di lokasi *lel tolas* adalah sebagai berikut.

“Hoe..., Usi neno amoet ma apakaet, afinit ma anesit, mok au uis in'na ma au be'i nai, neno nae ontakam on u'sineki ma utonanki. Afi on takam hau batan meot ben, a naok et namnielen. Es'on nanet a neno l, oum u'sine ki ma eton ki fun aija pinan, a maus hen nafuken.

Neno'i lof haim toet, he nait malal ma maputu'i mautnakne'bon ma nak lal'son nabalaha in niku ma in autuf. Molka lof pal-pala ma tuk-tuka akalu on utonema san, ai fun mui le'a'eka ma ak'ni'u neo mtaobe neo paku he nait ail anet a uhin.”

Artinya:

“Oh... Tuhan Allah Pencipta dan Penyelenggara alam semesta, Yang Maha Tinggi, Yang Maha Besar bersama para leluhurku, kemarin saya datang mengundang, memberitahukan dan menyampaikan kepada kamu semua. Hari kemarin kami menebangi pohon dan rerumputan dan sekarang semuanya sudah kering. Oleh karena itu, hari ini kami mengundang dan memberitahukan akan adanya nyala api dan asap yang timbul mengepul.

Hari ini, kami memohon agar panas hanya berputar-putar dan menyebar pada lingkarannya dan batasnya. Penyampaian harapan ini apabila salah dan kurang, engkaulah yang akan memperbaiki dan kamulah yang akan memberitahu kami pada pesanmu sehingga saya mengetahuinya ketika melihat tanda itu.”

Sebagaimana lasimnya terjadi dalam aktivitas ritual adat lainnya, doa tersebut akan diikuti pula oleh ritus adat *tae lilo* serta *onen* (doa) *sea teke* untuk kegiatan perjamuan adat.

Kegiatan *Tait Nuta ma Nopo* merupakan salah satu kegiatan dalam rentetan pekerjaan membuka kebun baru di kalangan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang cukup meriah. Ketika kobaran api mulai redah atau semua tumpukan kayu tebasan telah habis terbakar, para petani *Atoni Pah Meto*, biasanya

yakin bahwa hal tersebut merupakan pertanda di mana semua upaya mereka dalam mengerjakan *lele tolas* akan menghasilkan panen berlimpah. Padamnya kobaran api di lokasi *lele tolas* tersebut biasanya disambut dengan teriakan dan pekikan para petani sebagai ekspresi kegembiraan yang luar biasa.

Ekspresi kegembiraan para petani tersebut terus berlanjut pada malam itu, ketika mereka sedang berada dalam perjalanan kembali ke *kuan* (kampung). Dalam perjalanan kembali ke *kuan*, mereka harus berhati-hati dan mewaspadai kehadiran para pelawak spontan yang telah menunggu mereka di sejumlah tempat tertentu, terutama di persimpangan jalan atau lokasi pertemuan antara dua anak sungai serta di tikungan dan ruas jalan lainnya. Biasanya dengan tidak mengenal pengecualian, para pria atau wanita yang melewati lokasi-lokasi tertentu akan disirami air. Para pelawak spontan itu tidak hanya menggunakan air bersih, tetapi seringkali juga mereka menggunakan air kotor untuk mengguyur para petani hingga basah kuyup sambil berteriak kegirangan. Peristiwa ini oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat disebut *mapoip*.⁴⁸

5.5.1.5 Ritus *Sifo Nopo* (Mendinginkan Kebun)

Secara harafiah, dapat dikatakan bahwa mendinginkan kebun atau *sifo nopo*, adalah ritus yang dilakukan untuk mendinginkan atau menyejukkan kembali lahan yang panas terbakar dan peralatan kerja yang digunakan untuk menebangi serta membakar pohon-pohon dan belukar pada lokasi *lele tolas*.

Ritus pertanian *sifo nopo* ini biasanya dilaksanakan esok hari setelah pada malam hari sebelumnya para petani *Atoni Pah Meto* secara beramai-ramai

⁴⁸ Menurut schoulte Nordholt (1971:88 dalam Wilfridus Silab: Penerjemah), para pelaku yang menyiramkan air (bersih atau kotor) dalam peristiwa *mapoip* biasanya berasal dari keluarga *atoin amaf* (keluarga pemberi isteri) dari si pengolah *lele tolas*.

membakar tebasan di atas lahan *lele tolas*. Sebagaimana biasa, ritus ini pun ditandai dengan menyembelih sejumlah hewan kurban untuk memohon kepada *Uis Neno* (dewa langit, wujud tertinggi atau Tuhan) agar dapat memberikan kesuburan bagi *lele tolas* dan kelimpahan hasil pada masa panen berikutnya.

Pada waktu itu, para petani *Atoni Pah Meto* juga membuat sebuah altar persembahan kepada *Uis Pah*, *Uis Naijan*, atau *Uis Afu* (dewa tanah atau dewa bumi) Altar persembahan tersebut dibuat di tengah-tengah *lele tolas* yang disebut *baki ainuan*. Pada saat yang sama, semua petani *Atoni Pah Meto* yang mengerjakan *lele tolas* di tempat itu akan datang ke sana sambil membawa sejumlah hewan kurban berupa ayam, babi, dan makanan berupa nasi.

Ketika tiba saat dimulainya ritus adat, hewan-hewan kurban pun mulai dibunuh. Sambil berdiri di tengah-tengah para peserta ritus, *tobe* sebagai pemegang otoritas yang bertanggung jawab atas kultus pertumbuhan tanaman atau penggantinya seorang *maveva*, maupun tokoh adat lainnya akan mengucapkan *onen* adat sebagai berikut.

“Hoe..., Ama Usi Neno, afinit-anesit, amoet-apakaet es tunan'i-oby'i. Neno'i he uton'ko ma umolok ok'ko, on au ena, on au ama, on fefke namtaut nem ma nahaka es ho humam ho-baki. Au utoin an ije, u'uaban ije, neo un-unu jiana haube, jian nono es tanobe es non'bat nam nien hau hat namnien.

Et ait ana nopo he ona taffaben lulje ben. He nait fatubat kaisa naputun ma nalalan, hau it kaisa naputun ma nalalan. Ala manikin, ala oe'tene. Hi mimneut mimnes es Usi Neno in human ma in matan. Ala musanut maniki nok oe'tene, he nait hanik fatu ma hau, ne sunab ma nibin, ana ha pena punen nok ane punen. Es on nanet utonan kit ena mok ama, he nait mi toen mok ama Usi Neno es afinit anesit ma apakaet.

He nait Usi Neno fela kai muti, fela kai mnatu, he nait neo fatu ma afu, ena neno ama nene es in naif kau ma na'sau kau. Es moein'ki natol, nam lia, umtetu ma um liel on hi Be'i nai.

Es utoin ona ije u uab ona ije, neo ena mok ama es nabelak es naekin ma nak kin noktefskina. Nai mi belakmain tone, mi belakmain lasi bija in lilo, kais muk ain bi neno tunan, bat mu tolam bijaha kefan ma nu matani mok afinit anesit. He naitam tokot mumliel moksini, fun nane nemnes on ena nok ama hone. Es onan au ufuatab u'latan neuba ko es atolos, a paot, ma a fena. Tonja ona le 'i-lasi ona le 'i."

Artinya:

"Oh..., Tuhan Allah, Yang Maha Tinggi dan Maha Besar, Pencipta dan Penyelenggara di langit dan di bumi. Hari ini saya ingin memberitahukan dan berbicara denganMu, sebagaiibu sebagai bapakku. Mulut yang takun dan tak pantas datang di hadapanMu di altar persembahanMu. Saya ingin menyampaikan bahwa beberapa waktu yang lalu kayu dan rerumputan telah ditebang dan kini telah mengering. Oleh karena itu saya mengambil obor api ini untuk menyulutkan, menyebarkan kobaran api. Semoga batupun tidak mendatangkan hawa panas tetapi hanyalah kesejukan dan kesegaran.

Nenek moyang dan arwah leluhurku di tempat yang tinggi bersama Tuhan Allah, turunkanlah hanya kesegaran dan kesejukan agar dapat mendinginkan batu dan kayu, agar saya dapat menancapkan pegangan ini yaitu padi dan jagung. Oleh karena itu saya menyampaikan kepada bapak dan ibu, arwah leluhurku agar berbicara dengan Tuhan Allah Yang Maha Tinggi dan Maha Besar, Pencipta dan Penyelenggara untuk memberikan kepada kami hanya untaian manik-manik, memberikan gumpalan emas untuk tanah air sebagai bapak dan ibu pangkuan kami, di mana kami hidup, kami bertumbuh subur dan berkembang.

Saya menyampaikan ini kepada bapak dan ibu yang telah mewariskan untuk dapat membaca dan mengetahui pesan pada tanda yang telah diajarkan. Oleh karena itu saya mengharapkan dan meninggikan hanya padamu yang memelihara, melindungi, dan membangkitkan. Inilah harapan dan permohonan kami." ⁴⁹

Setelah melaksanakan ritus *sifo nopo*, tibalah saatnya bagi para petani *Atoni Pah Meto* mulai mengerjakan pagar di sekeliling *lele tolas* yang disebut *t'hel bahan*. Foni (2004:102) menyatakan bahwa bagi kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di seluruh wilayah Timor Barat, *t'hel bahan* merupakan suatu

⁴⁹ Hasil wawancara Wilhelmus Foni dengan informan Andreas Afoan Taus, *Maveva* dari Desa Fatunese, Kecamatan Miomafo Timur (Foni, 2004:103-104).

bentuk kegiatan yang sangat penting dan harus dilakukan dengan hati-hati.

Dikatakan demikian, karena dalam konteks kegiatan ini seorang *tobe*, seorang *maveva*, ataupun seseorang tokoh adat lainnya yang bertugas pada saat itu harus berhati-hati untuk menentukan dengan tepat posisi pagar agar tidak menghalangi route perjalanan yang biasanya dilewati oleh roh *pah tuaf* (dewa tanah). Bagi kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ketidaktepatan posisi *t'hel bahan* atau pagar *lele tolas* yang diyakini dapat mengganggu rute perjalanan roh *pah tuaf* tersebut dapat mendatangkan malapetaka.

Konstruksi *t'hel bahan* di sekeliling *lele tolas* biasanya terdiri atas tiga komponen utama yaitu *tu'in* yang berada pada posisi paling bawah, *sule* atau kayu penyangga, dan bagian paling atas yang disebut *panat*. Bangunan *Tu'in* yang harus kokoh dan berfungsi sebagai fondasi pagar, biasanya terdiri atas kayu-kayu yang besar atau susunan batu yang disebut *baki*. Sedangkan kegiatan *t'hel bahan* sendiri biasanya dikerjakan secara bergotong-royong di mana setiap anggota petani yang hadir mendapat beban kerja (misalnya seorang petani mengerjakan pagar sepanjang 25 meter) sama beratnya antara satu dengan yang lain.

Kesibukan para petani untuk mengerjakan *t'hel bahan* tersebut terus berlanjut hingga munculnya *takaf* (pertanda) tibanya musim tanam. *Takaf-takaf* dimaksud biasanya muncul dalam beberapa bentuk antara lain *kelo* atau *ken neno* (suara gemuruh halilintar), kicauan *kol ulan* (burung hujan), ataupun juga *ma'la'fu* (bintang-bintang kecil) yang biasanya menampakkan dirinya di langit sekitar pukul 18.00 waktu setempat atau sore hari, ketika para petani *Atoni Pah*

Meto pada umumnya sedang menggiring sapi-sapi piaraannya kembali ke kandang masing-masing.

Munculnya sejumlah *takaf* berupa tanda-tanda alam dimaksud akan semakin memacu semangat kerja para petani *Atoni Pah Meto* untuk menyelesaikan tunggakan-tunggakan pekerjaan di lokasi *lele tolas* seperti *t'helehan* yang belum selesai ataupun tunggakan pekerjaan yang lainnya.

Selain itu, kehadiran *takat-takaf* tersebut juga semakin memacu semangat kerja para petani *Atoni Pah Meto* untuk segera melakukan pengecekan kembali terhadap ketersediaan *penfini-aenfini* (benih jagung dan padi) yang biasanya telah dipersiapkan jauh-jauh hari sebelumnya. Sambil memperhatikan *takaf-takaf* tersebut dari hari ke hari dan sambil menunggu datangnya musim hujan, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* juga secara umum memiliki kebiasaan *takiuf oe*, suatu kegiatan massal di antara warga *kuan* (kampung) untuk turun ke sungai kecil di sekitar *kuanya* untuk mandi secara beramai-ramai sambil mencari udang dan belut (Foni, 2004:101-103).

5.5.2 Ritus *Tsimo Suan* (Memilih dan Menanam Bibit)

Memilih dan menanam bibit atau yang dikenal dengan istilah *tsimo suan* adalah kegiatan yang biasanya dilakukan oleh para wanita *Atoni Pah Meto* di *lele tolas* (kebun baru) pada setiap Bulan Nopember, ketika tibanya musim hujan.

Kegiatan *tsimo suan* ini biasanya dimulai dari awal yakni menyeleksi benih padi dan jagung yang dilakukan oleh para wanita *Atoni Pah Meto* di rumah masing-masing. Benih padi dan jagung yang telah diseleksi tersebut kemudian dibawa ke *lele tolas* untuk ditanam, namun sebelumnya benih-benih tersebut

harus dipersembahkan dan dioakan terlebih dahulu di *ni ainaf* (tiang pemujaan agung) yang ada di dalam rumah pribadi setiap petani *Atoni Pah Meto*, lalu selanjutnya dibawa ke *ume kanaf* atau *sonaf* (rumah adat suku).

Adapun rumusan *onen* (doa) adat yang biasanya disampaikan pada saat melakukan ritus di *sonaf* adalah sebagai berikut.

*“Usi Neno Tunan nok mnelan i, Neno, ho ate kai, Mipuin Hai Fini Buke,⁵⁰
Nait senan ma lulen: Ik elo Tailunat-Muit kofu-mol Taupi.*

Man nei'ten, Naiyeean Tunbes, Mok Ho Tuamin mok ho Usim, Nai tbesi-Nai Taek, noka Nai seo-Tili, Musi-Hale, To'leu, moka amautin, tui amautin, lusin – finik liun'ma, he at mitmoen as Uis Neno in Hum'ma-in matne, Neno i, Ho sufa ho Kau, nahake as i na be'ta as i,neu on soin ulael hauba on biana fatu on biana , sansene fua hiut-ulan fua hiut, se'nen n'naen as kobu muistalu, as paha usan-paha tnanan, es neno i, ho sufa-ho ka'u, neik on suf'e ben-fini buke, muit kofu-mol taupi-ik elo tailunat⁵¹, neu han sean'naben han lual ma ben,kai nait mutam kauna huma-huma, bale huma-huma nok maufimu huma-huma.

Aonat oeten – ba'nat oeten ma sili, nait tea faina nok neon, mu'na'at ma hukut, mo oni-ik elo mau tailunat, henait ho suf na ho ka'u, nsiom ao mina ma ao leko.⁵²

Artinya:

“Tuhan langit dan bumi, hari ini kami mengeluarkan benih padi dan jagung untuk ditanam.

Terimalah doa ini, tanah Tunbes, dengan segenap penguasa jagat raya bersama para leluhur: Tbesi-Taek-Seo-Tili-Musi-Hale-To'leu yang berdiam di belahan bumi yang rahasia⁵³ di hadapan Tuhan Pencipta,

⁵⁰ *'fini buke'* berarti benih (yang siap ditanam).

⁵¹ *'muit kofu moi taupi-mol oni'* merupakan nama kebesaran yang digunakan untuk menyebut “jagung”, sedangkan *'ik elo tailunat'* adalah nama kebesaran untuk menyebut “padi”.

⁵² Rumusan doa ini dituturkan oleh *tobe* Yohanes Amleni (47) di *Sonaf* (rumah adat suku) Amleni yang terletak di Desa Sapaen, Kecamatan *Biboki* Utara. Hal ini terungkap dalam kesempatan wawancara yang dilakukan penulis dengan informan pada hari Sabtu, 16 April 2004, pukul 21.00 waktu setempat. Pada kesempatan ini, selain menggunakan *tape recorder*, penulis juga melakukan pendokumentasian data dengan menggunakan alat bantu audio-visual berupa *handycam*.

⁵³ Istilah atau konsep ‘bumi yang rahasia’ yang dimaksudkan di sini memiliki pengertian yang sama dengan istilah atau sebutan *pah maisokan* (dunia gelap atau dunia orang mati) untuk menggambarkan alam supranatural yang dihuni oleh Tuhan dan arwah para leluhur yang tidak kelihatan.

Pemelihara. Hari ini, kami semua menyampaikan rasa hormat dan permohonan karena kami telah membersihkan batu dan pohon dengan baik. Turunkanlah tujuh butir hujan dan tujuh butir hujan salju dari tempat asal usul sayur dan kehidupan di pusat bumi ini.

Saat ini, semua orang yang ada di sini telah membawa benih padi dan jagung yang sudah siap untuk kami tanam di kebun. Janganlah memasukkan berbagai hama dan mala petaka. Biarlah semua tanaman kami bertumbuh subur dengan akar yang kuat sehingga bila musim panen tiba, kami dapat menyambut hasil padi dan jagung dengan hati yang ceriah. Dengan demikian kami akan memperoleh kesejahteraan dan kedamaian.”

Setelah mempersembahkan dan mendoakan benih padi dan jagung di *ni ainaf* (tiang pemujaan agung) yang ada di dalam rumah tinggal atau *ume nakaf Atoni Pah Meto* dan *hauteas* (tiang pemujaan) yang terpancang di samping *ume kanaf* atau *sonaf*, selanjutnya mereka akan membuat kesepakatan tentang hari yang tepat, di mana para wanita *Atoni Pah Meto* yang ada dalam *kuan* (kampung) bersangkutan secara serempak akan membawa benih-benih tersebut untuk dipersembahkan dan didoakan di atas mesbah *baletoko*.⁵⁴

Pada hari yang telah ditentukan bersama, para wanita *Atoni Pah Meto* membawa benih masing-masing untuk dipersembahkan dan didoakan pada puncak ritus *tsimo suan* yang berlangsung di atas mesbah *baletoko*.

⁵⁴ Berknaan dengan urutan route untuk mempersembahkan dan mendoakan benih-benih yang siap ditanam, yakni pertama-tama harus dipersembahkan dan didoakan di tiang agung dalam rumah pribadi masing-masing petani *Atoni Pah Meto* yang disebut *ni ainaf*, dan setelah itu langsung diantar untuk dipersembahkan dan didoakan di tiang pemujaan yang ada di dalam *ume kanaf*, sebelum diantar ke altar persembahan di *baletoko*. proses ini hanya berlaku untuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang sampai saat ini masih sangat kuat memegang tradisi adatnya dan belum mengalami proses inkulturasi secara penuh dengan ajaran gereja Katolik. Sedangkan pada kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Insana* dan *Atoni Pah Meto Miomafo* di Kabupaten Timor Tengah Utara yang sudah mengalami dan menerima proses inkulturasi budaya dengan gereja Katolik setempat, urutan-urutannya adalah setelah dipersembahkan dan didoakan di *ni ainaf*, benih-benih tersebut terlebih dahulu harus dibawa untuk didoakan di gereja, dan selanjutnya baru dibawa lagi untuk dipersembahkan dan didoakan *ume kanaf*, lalu diantar untuk dipersembahkan dan didoakan pada puncak acara *tsimo suan* yang berlangsung di altar persembahan atau mesbah *baletoko*.

Ketika memulai ritus *tsimo suan*, *tobe* atau *maveva* yang bertugas memimpin ritus tersebut memberi isyarat agar hewan-hewan kurban yang sudah disiapkan mulai dibunuh. Sementara itu, sambil dikelilingi oleh seluruh peserta ritus, *tobe* atau *maveva* yang memimpin ritus tersebut mengucapkan *onen tjen* (doa *tsimo suan* atau doa untuk menanam) sebagai berikut.

“Hoi..., neno’i u’uaben neu au usi Banu Manu nok au heija Mnasi Tanis, nane ono a’na pen fini-a’na aen fini, au uis’a Banu Manu a’na kajjula au uisa Banu Manu a’na ik’elo, au beja Mnasi Tanis a’na kajjola, neno’i u’ubaba ki-unesib ki jen he nait noka ikelo ta poele ben, het sene ben mes u’sine ma u’tonan ki lek-leko.

Neno ubuab’ki ma u’meseb’ki, nutosiba fin neu pena tauf tuakin ane tauf tuakin, aji ama Kusi Tabenu nok au ena Haki Misa mubelakmain aen tauf balen ma pen tauf balen, et neno’i uab okko ben, utoin okko ben, he nait mita ma muhin mok a’honet tunaben a’tanas tuana ben mok au baba Tcanai Sila, mok aubaba Min Tae, nane on na’nate fin neu pen fini tuana ben, ane fini tuana ben, et uab okjen utoen nait noka mitten nok au hinet on he uba ikelo, heuba kajjula henai uba neuba lule ballen ma maka balen, es u’etub neu kit ma utosib neu kit.

A’uetup neukit ma utosib neukit, nak on nane on uetup neu Usi Kolo he nait noka muhinje, atoni’es bai es pao in lule la kanaleok am kai muleu lule nane ma leke, nane nait na euk nai es ijeben, ma tefma es ijeben. Lasi uetub neuki ma utosib neuki a mit main ma mnen main, a lasi tuk-tuka ma pall-palla. Nane on ik elo poiijen kajjula poiijen on na uba ma sen. Mes uetub neuki ma utosib neukit henatam kaukau neu kolba ben, kaukau neu sabuika nai he nait noka kai nanaleu ik elo ma kajjula es Luella balen maka ballen. Lasi ona le’i tonja ona le’i.”

Artinya:

“Oh ..., hari ini saya berbicara bersama bapakku Banu Manu bersama nenekku Mnasi Tanis, pemegang padi dan pemegang jagung. Bapakku Banu Manu pemegang roh jagung, bapakku Banu Manu pemegang roh padi, leluhurku Mnasi Tanis pemegang roh jagung. Hari ini kuagungkan dan kutinggikan, agar esok padi pun berisi oleh karena hendak ditanam maka kusampaikan, kuberitahukan secara baik-baik.

Hari ini kukumpulkan dan kusatukan kamu, para pemilik dan penguasa jagung dan padi emas. Hari lalu bapakku Kusi Tabenu bersama ibuku Haki Misa meninggalkan kami tempat untuk menanam padi dan jagung,

sehingga hari ini saya berbicara dengan kalian semua agar lihat dan tahu, bersama para tuan pelahir dan pemelihara manusia, bersama omku Canai Sila dan omku Min Tae. Itu berarti dipegangkan pada pemilik benih jagung dan benih padi, sehingga saya berbicara dan menyampaikan kepada kalian semoga esok pagi agar padi dan jagung yang telah disemaikan tepat pada tempatnya humus tanah, tempat makanan.

Berbicara dan berharap pada kalian itu sama halnya menyampaikan kepada Usi Kolo sehingga mengetahui besok pagi. Meskipun humus tanah kami kurang subur tapi janganlah berkenan merusak humus dan mulsa, sehingga inilah bagai pertemuannya dan simpangannya. Penyampaian dan harapan hanya demikian semoga telah melihat dan mendengar, itu menandakan padi jagung telah tampak pada humus tanah dan ditanam. Meskipun demikian, kupinta dan kutinggikan harapan agar menegur dan menjaga burung, semut agar tidak merusak padi dan jagung yang telah ditanam. Demikian doa dan harapan kami, kiranya jangan jenuh-jenuhnya mendengar seruan yang kami sampaikan.”

Setelah *onen tjen* atau doa *tsimo suan* diucapkan, para wanita *Atoni Pah Meto* mulai melakukan tugasnya untuk menanam benih di *lele tolas* dengan tetap memperhatikan sejumlah aturan adat sebagai berikut.

Pertama-tama, secara beramai-ramai para wanita *Atoni Pah Meto* akan menanam benih terlebih dahulu di kebun *naijuf* (raja) atau kebun *tobe*.⁵⁵ Setelah itu barulah para wanita *Atoni Pah Meto* tersebut boleh beranjak ke *lele tolas* masing-masing untuk menanam benih yang sudah dipersiapkannya.

Selain itu, apabila salah satu keluarga *Atoni Pah Meto* dalam *kuan* mereka mengalami kedukaan berupa kematian salah seorang anggota keluarga beberapa saat sebelumnya pada tahun berjalan, maka sebelum menanam benih di *lele tolas*, baik milik *naijuf* (raja) atau *tobe*, para petani *Atoni Pah Meto* terlebih dahulu harus melakukan ritus *tsimo suan* di *naukel* (liang lahat) dari anggota keluarga

⁵⁵ Hal ini menunjukkan adanya sikap hormat dan rasa syukur di kalangan para petani *Atoni Pah Meto* terhadap keluarga *naijuf* (raja) dan *tobe* (tuan tanah) yang telah memberikan ijin dan restunya melalui kesediaannya memimpin sejumlah ritus adat dalam kegiatan pertanian setempat.

yang meninggal dunia. Ritus tersebut harus dipimpin oleh *atoni amaf* (saudara laki-laki ibu dari anggota keluarga yang meninggal dunia).⁵⁶

Dalam kaitannya dengan kegiatan menanam, maka setiap pola kerja *Atoni Pah Meto* senantiasa disesuaikan dengan wibawa atau otoritas adat dan kemampuan masing-masing petani. Semua aturan adat seperti halnya ritus-ritus pertanian, termasuk urutan kegiatan pertanian di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat tersebut harus dipatuhi secara baik dan benar.

Salah satu bentuk keterikatan atau kepatuhan para petani *Atoni PahMeto* terhadap kultus pertaniannya dapat dicermati pada saat mereka menanam benih di kebun. Dalam konteks ini, para wanita *Atoni Pah Meto* selalu mengawali kegiatan menanam mulai dari lokasi kaki kebun atau *le'le haen* dan terus beranjak menuju daerah kepala kebun atau *le'le nakan*. Hal ini dilakukan sebagai wujud penghormatan kepada *naija tuaf* (tuan tanah), yang dalam gambaran masyarakat adat *Atoni Pah Meto* selalu berada di tempat yang tinggi, atau dalam hal ini berada di daerah *le'le nakan* atau kepala kebun.

⁵⁶ Dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, kematian seorang anggota keluarga dipercayai sebagai simbol hilangnya benih yang akan ditanam pada musim tanam tahun berjalan. Dengan demikian, ritus *tsimo suan* yang dilangsungkan di *naukel* (luang lahat/kubur) sesungguhnya merupakan suatu kegiatan simbolis yang dimaksudkan untuk membangun suatu keseimbangan alam (kosmis) melalui upaya komunikasi dengan dunia *pah nitu* atau *pah maisokan* (dunia orang mati atau dunia gelap) agar masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dijauhkan dari malapetaka sepanjang musim tanam tersebut. Selain itu, ritus *tsimo suan* yang dipersyaratkan harus dipimpin oleh *atoni amaf* (saudara laki-laki ibu) tersebut didasari oleh adanya semacam cara pandang di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, bahwa *atoni amaf* atau keluarga pemberi istri sekaligus juga adalah pemberi kesuburan (untuk beranak-pinak), termasuk di dalamnya adalah tanah (*lele tolas*) yang panas karena dibakar untuk musim tanam berikutnya pun telah didinginkan dan karenanya boleh mendapatkan kesuburan sehingga para anggota keluarga *Atoni Pah Meto* bisa beroleh kesehatan, kesejahteraan, dan kebahagiaan dalam hidup.

Bila *tsimo suan* atau kegiatan menanam benih yang selalu dimulai dari *le'le haen* (kaki kebun) tersebut diabaikan, maka hal tersebut diyakini akan mendatangkan bencana gagal panen, kelaparan, dan malapetaka lainnya. Hal ini sesuai dengan ungkapan adat yang berlaku di kalangan masyarakat adat *Atoni* yakni "*Lele ka namak, tua'a kana oe, fafi ka na hoin, manu matuabon-naoekbon, natuin hit ta leun fatu kana (faot kanaf) ma oe kana (oe kanaf)*" artinya: *Kebun tak ada hasil, pohon tuak tak punya air nira, babi tak beranak, ayam tak beranak pinak, oleh karena kita merusak batu karang keramat sumber air keramat.*

Dalam mencermati kelancaran aktivitas pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, Foni (2004:112) menyatakan bahwa dalam menyelesaikan suatu pekerjaan, termasuk sejumlah aktivitas pertanian di kebun, pada umumnya *Atoni Pah Meto* memiliki setidaknya lima pola kerja. Kelima pola kerja tersebut adalah:

1. *Na'o'en* atau *ta'o'en* yaitu pola kerja sama dengan sistem gotong-royong atas permintaan pemilik kebun. Dalam pola kerja *na'o'en* atau *ta'o'en* ini, biasanya setiap sore atau malam hari setelah para pekerja selesai bekerja di kebun, pemilik kebun akan memberikan semacam imbalan berupa jamuan makan malam bersama, di mana para pekerja akan menikmati nasi, daging, dan *tu'a* atau '*sopi*' (minuman keras lokal dari nira lontar).
2. *Ta'uis* yakni suatu pola kerja di mana para pekerja membantu pihak yang memiliki kewibawaan adat yang lebih tinggi sebagai bentuk penghargaan dan penghormatan yang dipercayai akan mendatangkan berkat bagi para pekerja

atau para petani.⁵⁷ Pola kerja demikian dapat dikategorikan sebagai suatu praktik kegiatan pertanian yang secara simbolis Kegiatan

3. *Nanonob* atau *tanonob*, yakni pola kerja sama yang dilakukan atas kesepakatan bersama dalam bentuk pertukaran, di mana para petani atau pekerja akan melakukan pekerjaan secara bergilir di antara mereka.
4. *Tseba*, suatu pola kerja sama dengan sistem sewa-menyewa sesuai kesepakatan bersama antara pihak pemberi dan pihak penerima pekerjaan.
5. *Tmeup 'kuk* atau *tmepu mes 'kuk*, yaitu suatu pola kerja di mana semua anggota dalam sebuah keluarga inti secara bersama-sama bekerja di kebun sendiri atau bersama-sama melakukan pekerjaan lain dalam keluarga mereka sendiri.

Adapun setiap pekerjaan yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat selalu dilandasi oleh sebuah ungkapan filosofis yakni "*ike-suti nke'o, fani-benas nai'ik ...meup on ate, tuh on usif*" yang berarti "*alat pintal pembuat kapas sudah terbiasa dipakai, parang dan kapakpun semakin tajam karena terus dirawat... (untuk itu)...bekerjalah seperti hamba, makanlah seperti raja*".

5.5.3 Ritus *Toit Ulan* (Mendatangkan Hujan)

Sebagaimana biasa dialami juga oleh sebagian besar petani lahan kering di daerah tropis pada umumnya, setelah para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat melakukan kegiatan *tsimo suan*, seringkali mereka mengalami apa yang disebut

⁵⁷ Pola kerja *ta'uis* ini dapat dipahami sebagai suatu praktik kegiatan pertanian atau kegiatan lainnya yang masih memiliki muatan budaya di mana pola kerjasama dimaksud secara simbolis mencerminkan upaya nyata saling berbakti di antara sesama manusia dengan status sosial yang berbeda satu sama lain. Dalam hal ini, pihak pertama (para petani biasa (*in tob*)) mengharapkan berkat dari pihak kedua *usif* (raja) yang berperan sebagai *naijuf* (tuan tanah). Hal ini terkait dengan struktur adat setempat yang secara historis menempatkan posisi *usif* (raja) sebagai representasi dari kekuatan maha tinggi yang tidak tampak.

manat tnana (kemarau panjang) di tengah-tengah *oe fat* (musim hujan).

Pengalaman selama bertahun-tahun menunjukkan bahwa *manat tnana* adalah peristiwa yang sangat menghambat pertumbuhan dan perkembangan tanaman di kebun, sehingga tidak jarang mengakibatkan gagalnya panen. Untuk itu, dalam menghadapi kondisi alam yang sangat menantang seperti ini, biasanya kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* melakukan ritus *toit ulan* (ritus untuk mendatangkan hujan).⁵⁸

Pada saat terjadinya *manat tnana*, biasanya para tokoh adat setempat seperti *tobe* ataupun *maveva* bersama para tokoh adat lainnya dalam satu *kuan* (kampung) mengumpulkan semua warga untuk mendiskusikan alasan-alasan yang menjadi penyebab terjadinya bencana *manat tnana* tersebut.

Menurut Foni (2004:113-114), oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, bencana-bencana yang seringkali menimpa mereka seperti halnya *manat tnana* dan bencana-bencana lainnya, selalu dipercayai sebagai pertanda dan bahkan bukti kemarahan *be'i nai* (arwah leluhur) yang berdiam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib).

Adapun beberapa hal yang diidentifikasi sebagai perbuatan yang dapat mendatangkan amarah *be'i nai* (arwah leluhur) yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib), dan karenanya harus diperhatikan secara

⁵⁸ Ritus *toit ulan* merupakan ritus yang biasanya dilakukan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat atau *Atoni Pah Meto* untuk memohon kepada *Usi Neno Mnanu*, *Usi Neno Palla ma Be'i Nai* (Tuhan dan leluhur) yang berada di *pah maisokan* (dunia gelap) untuk menurunkan hujan. Sesuai dengan tradisi adat dan sistem religi setempat, khususnya dalam konteks budaya pertanian lahan kering, masyarakat setempat percaya bahwa *toit ulan* merupakan satu-satunya ritus yang dapat mendekatkan mereka dengan pemegang hujan dan salju sebagai penguasa isi jagatraya yang bersama-sama para leluhur berdiam di *pah maisokan* (dunia gelap atau yang tidak kelihatan).

sungguh-sungguh oleh seluruh anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat adalah:

1. Pelaksanaan ritus-ritus adat tidak sungguh-sungguh atau tidak dilakukan pada lokasi-lokasi ritual yang sebenarnya.
2. Hewan korban yang dipersembahkan tidak memenuhi syarat (misalnya jenis hewan korban atau warna bulu hewan korban yang tidak sesuai).
3. Jarang melakukan ritus-ritus adat dalam rangka berkomunikasi dengan *be'i nai* (arwah leluhur) yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib).
4. Adanya perbuatan tercela yang dilakukan oleh anggota masyarakat atau warga *kuan* berupa perbuatan zina, mencuri, dan perbuatan tidak senonoh lainnya yang mengakibatkan disharmonisasi hubungan di antara sesama warga dalam satu komunitas *kuan*.
5. Menghalangi rute perjalanan yang biasanya dilewati oleh *pah tuaf* (dewa tanah atau dewa bumi) pada saat menentukan posisi *thel hahan* (pengerjaan sekaligus penentuan posisi pagar kebun yang baru).
6. Merusak lingkungan dan melukai bumi, misalnya menebang pohon di sekitar tempat-tempat yang dianggap keramat seperti di lokasi *fatu (faot) kanaf-oe kanaf* (batu karang dan air keramat suku), di sekitar lokasi kuburan, dan menggali tanah hingga terjadinya lubang yang cukup dalam pada lokasi tertentu yang dipercaya sebagai tempat bersemayamnya *pah tuaf* (dewa tanah atau dewa bumi).

Ritus *toit ulan* biasanya dilakukan di lokasi *fatu kanaf-oe kanaf* dengan mempersembahkan hewan kurban berwarna hitam.⁵⁹ Sebagaimana lazimnya dalam setiap ritus adat di daerah ini, pada saat berlangsungnya ritus *toit ulan*, sambil mempersembahkan sirih-pinang, menghamburkan biji beras, dan menuangkan minuman *sopi* serta menyembelih hewan kurban, *tobe* atau *maveva* yang hadir untuk memimpin ritus *toit ulan* tersebut akan mengucapkan *onen* (doa) adat untuk mendatangkan hujan sebagai berikut.

“Hei... Usi Neno amoet-apakaet, anesit ma afinit,amnau tob ma apao sufa, bi alas'i manse nesnis ma manse seskit.O'nen ma kosai neoko amoe ulan fua faun ma sen-sene fua faun, amoe nabu, amoe luma ma aku. Ai usi mnen man kai, ma mutnin man kai,mok pahe tua'kin ma paha us'kin. Es Puna Tunbah nok tuakini-uiskin, es Mamun nok Femnasi tuakini ma uskini.

Ai Usi, koeha ma kosai natuin au es nien naben ma au esa ptaen. Ai Usi, koeneu'ko ma kosai neu'ko, mnen mankau ma mutnin mankau, neno'i hai bi pah meto atoni nu nok teon esam koeha ma inkosait. Ai Usi mnen ma kai ben ma mupen mankai, eta au koha ma kosai neu'ko.

Et u'etub neu ki ma utusib neu ki ma henaita kaehae neuki, henait ulan fua faun he nanet nemen ma ntoen nem. nemat neuba lakaan kai nani'u binet, nemen son mahole kai nani'u ma binet, nemen neu ba son mahole kai nani'u ma kaina nabake anseslneu fani ma maubes an bebon nem neu baha faif kun an koanon nemat neubaha Kua Timo ma Tun'noe, uetub neuki ma utusib neukinajen nat mifib neu Una ma bale es Mamun ma Femnasi, tafibe ma tatutasin neuba ha Puna ma Tunbaba, nane on tasiteb ulan fua faun sen-sene fua faun henait poepa suan tuaki naben ma poep uiski naben es panis nok Amol es tefna ma es mai toni es Oeanunsenanma Oebak'I he bebon nem seslon nem neuba Ku'un-Kaenbaun, es Take Nael Naijuf, hae nafin bon ma nakiuf nem neuba Hani-Manumuti, Bokon Kua'ais. Mana sesbon nemmat nau ba Sene-At'oen, Mau nok Tasona, nane on tasiteb neuba ulan fua faun ma sen-sene fua faun, he nalis nem neu pen none ma aen nono, et uetup on ijaben ma utusib on ijaben.

⁵⁹ Warna hitam yang dipersyaratkan pada hewan kurban dalam konteks ritus *toit ulan* di lokasi *faat kanaf-oe kanaf* sesungguhnya merupakan simbol dari keyakinan dan harapan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat akan adanya gumpalan-gumpalan awan hitam yang menggantung di langit dan akan jatuh ke bumi dalam bentuk titik-titik hujan untuk membasahi, menyirami, dan menumbuhkan semua tanaman di kebun-kebun para petani *Atoni Pah Meto*.

Oh..., Neno 'i koeha fain ma kosai fain, neu suf kin naben, neu aut kinaben neu mone boasammese es fuf naben ma nakan ben, es Muni ma Nael, nehait naba ko lek-leko ma futun ko lek-leko, noko neno tunan ma natu on nem ma mafut lek-leko noka neno tuna henait mafut lek-leko ma 'na lek-leko henait ula nifu tasi sae noko Kopan Babau nok Panmuti kai na niu bi nema kai nababake an bebon nemen man sesbon nemen neu 'ba Mutis nok Bobnai, henitnai ma a nait kai nananiu bine ma kai nanabake binean toenon nemen nebau, mak on nane onnijba nemen tasi 'ja nemen, kai nanaiu bi lutet kai nanabake neu nenet kai nananiu, an toenon nemenat nemen neuba pah Bikomi, nak on nane toen nemen ma nanet nemen, naeuk nemen ma natefon nemen neuba Puna-Tunbaba, Ku'un-Kaenbaon Sene ma-Atoen, Hani ma Munumuti, na 'ne nemen-nbebon name, he tasana neu sukin 'na ma neu autkin, es suki na ben ma atkin nok tuakin ma nok usikin, eta koha ma kosai neuki.

Ai Usi, uab ok'ko ben, amoe sen-sen fua faun ma ulan fua faun ala ho, ana usif ala ho, amoe nifut ala ho, ana luma ma ak'ku nenba tunan, au unaat ma kosai, hoi..., neno 'i kosai neu 'ko ben, luma nenba tunnan ma aku nenba tunan. Ai musanut man kai luma nen batunan ma aku nenba tunan. Ai Usi mnen ma kau ma mutaim man kau, fun namnes on mok atukus pen fini ben, mok aen fini ben eta koe 'a ma eta kosai.

Mnen man mutaim man, eta luma es ije ben ma kosai es i je ben, he nait nokat ma nsine mait mankau nut a 'tua es, tetas ije ben, tua ahaket 'i, noka sae umliat teben ma uopan neu nifu ma nok tasi.

Ai u' uab ona ije ma utoin on ije ben, I usi lofe aneba, in on neba nakan ma neba sae, hanait noka kai mnaniu, kai nabake ulan fua faun sen-sene fua faun. Nait noka kai naniu noka kai nabake tahu ma nope. Hoe... nane u 'ube ben neu nenba naen ma maenba he 'un. Hae nait musaeb kau ne nifu ma tasi.

Uaba ona ije, tonja ona ijeben, noka nifu nsaelen tasi nsaelen. Nane on mait mek kau habu nemen, ma noepla nemen, toeb kau man auf kau, neo us naben ma tnan 'na hen, nok tuakin nok uiskin nok pen npne ma aen none. Lasi ona 'i toni ona 'i naitammen kau ma mutnin man kau. Uhub fain ma ukeseb fain neba aneste ma afinit. Unakab ma ukuli fain neu uis Sakunab ma uis Ukat, mnen mankau ma mutninman kau mok ho ena, mok ho ama sufkin ma kaufkin.

Lasi ona 'i, uaba ona 'i neuba neno nakan ma nenbaun. Hae nane niat nema man tail man, on nanet mnen man ma tail man, aupa ma siom man, pala tail man. Nako haena ben, kau tasi nem am simo ma mutaim es eoknaben ma es tef'kin.

Lasi onai tone ona'i, mnen kau, muthin kau he popkau ben, ma mnai kau uik ana nok tefu ana, pena nonja ma aen none. Hae uaba ona'i Tonja ona'i, bianak naeuk ma nasoen kau es naen ae kau, es onat soe'et pen nonja lalan ma aen nonja lalan.

Uaba ona'i, tonja ona'i, naitam mnen man kau fun atoen asefet ma atoen ate, mait man in poa'ta ma in hanan, fun nane onat safe ulan nao on bubka lalan. Lasi ona'i, tone ona'i, ai usi amoet ma apakaet mutnin man kai, hai totis ma ha kosait. Es non nan haim toit felakai ulan fua faun, sen-sene fua faun, hen poip hai pena, hai ane, loli, laku hen maspet ma nanes, hen moni ma naupen. Lasi ona'i tone ona'i. Lol benai."

Artinya:

“Tuhan Allah Pencipta dan Penyelenggara alam semesta, Yang Maha Tinggi dan Maha Besar, yang mencintai dan melindungi turunan, saat ini panas dan terik matahari terlalu berlebihan dan menyesakkan menyinari bumi. Oleh karena itu kami berdoa dan merintah bermohon kepadaMu, pencipta hujan dan pencipta salju delapan biji, pencipta awan dan pencipta embun pagi. Oh Tuhan, dengar dan dengarkanlah kami bersama pemilik bumi dan pusat tanah air di Puna Tunbaba dan penguasa bumi di Mamun dan Femnasi.

Oh... Tuhan, percaya KepadaMu dan keluh kepadaMu, karena sudah di pinggir dan tepi. Oh Tuhan..., percaya kepadaMu dan keluh kepadaMu, dengar dan dengarkanlah kami. Hari ini kami berada di bumi Atoni Pah Meto Tunbaba, ada dua dan tiga orang mengeluh dan bermohon. Tuhan..., Engkau sudah dengar dan lihat kami, sehingga kami mengeluh dan bermohon kepadaMu.

Oh Tuhan..., pemilik alam semesta, kubentangkan persoalanku dan kurangkaikan kata demi kata, rangkul dan pelukklah sudah kabut dan mega awan hitam kesejukan dari kaki langit di ujung bumi. Agar kabut bergerak sudah, kabut tibalah sudah. Kalau dapat, tariklah sudah datanglah sudah ke Laka'an semoga kurangkul dan kuundang terus kemari, terus melaju selangkah hanyalah di Sonmahole agar berbelok, kurangkul menyebar datang dan terus kemari hanya di Fainin dan Maubesi, kurangkul menyebar datang dan terus kemari hanya di faifkun. Melaju kemari, tibalah sudah hanyalah di Kua Timo dan Tun'noe, bersandar padaMu, bermohon padaMu, jinjinglah kemari pada pokok dan tempatnya di Mamun Femnasi, kujinjing, kulanjutkan hanya di Puna Tunbaba. Itu berarti menyebarkan hujan delapan biji dan salju sejuk delapan biji agar menyirami tongkat sudah dan menyejukkan pada leluhur hanya di Panis dan Amol sebagai pangkal pertemuan di Matoni, di Oe Nunsena, dan Oe Mabaki. Menyebarkan kemari, hanyalah di Ku'un-KaEbaun, Take Nael Najuf. Oh..., berlanjutlah datang dan berputar terus menghambur hanya

di Hani dan Manumuti, Bokon dan Kua'ais. Bergerak kemari, bertandang kemari hanya di Sene dan At'oem, Mau dan Ta'sona. Itu berarti menyiram hamburkan hujan delapan biji dan salju delapan biji, hanya untuk memerciki padi emas dan jagung emas, sehingga kutitip sudah seruan ini.

Kembali berseru untuk pewaris, penerus, untuk 11 laki-laki di ubun-ubunnya, di puncaknya, di Nael dan Muni sehingga kupegangkan dengan adil dan bijaksana dari surga dan beranjak menampakkan diri datang dari Kupang Olnai, Babau Panmuti, janganlah terlambat, janganlah tersandung, bagaikan melangkah, melaju, tibalah sudah di Mutis dan Bobnai, semoga membentuk gumpalan dan gantungan tidak terlambat di sana, terus berkelok ria kemari seperti munculnya sungai dan laut. Janganlah tersandung, janganlah terlambat, berjalanlah menyusur kemari tibalah pada bumi Bikomi. Itu pertanda bahwa tampaklah sudah, tibalah sudah pada Puna Tunbaba, Mamun Femnasi.

Oh...Tuhan, aku sudah berbicara kepadaMu, Pencipta hujan delapan biji, Pencipta salju delapan biji hanya Kamu. Yang memegang kuasa raja hanya Kamu, yang mencipta kolam hanya Kamu, hanya Engkau yang memegang embun dari langit. Saat ini keluh dan kesah kami, saya serahkan kepadaMu pemegang embun di langit. Oh ..., turunkan embun yang ada di langit. Tuhan, dengar dan dengarkanlah, karena Engkau penjaga benih jagung dan penjaga benih padi, sehingga aku mengeluh dan berpinta.

Dengar dan terimalah keluh kesah dan harapan kami di sini, semoga besok pagi, ambilkan kepada saya kegembiraan, kesenangan yang dituangkan dalam air sungai, kolam dan laut.

Ungkapan kata dan permohonan kami hanyalah seperti ini saja, semoga besok pagi tidak ada rintangan hujan dan hujan es delapan biji turun ke bumi ini. Besok pagi janganlah halangi kabut, menghalau awan.

Oh..., sampai di sini saja pada pokoknya di situ ujungnya hari, ujungnya bumi. Oh..., semoga berikan dan munculkanlah kolam dan laut. Bersorak dan bermadahlah hanyalah seperti ini. Inilah permohonan kami, besok pagi kolam sudah muncul laupun sudah timbul. Itu berarti, sudah datanglah kepada kami awan dan kabut menutupi kami di pusat dan di tengah-tengah bumi bersama pemiliknya dan rajanya serta jagung emas dan padi emas. Inilah pinta kami, semoga dengarkanlah, kupohonkan pada Yang Maha Tinggi dan Maha Besar.

Cukup sudah permohonan ini kepadaMu induk dan ujungnya hari. Kupohonkan, kuunjukkan dan kupercayakan kembali kepada leluhur Sakunab dan Ukat bersama bapa dan ibumu, turun-temurunmu dan sambutlah permohonan anak-anakmu. Berikanlah kami awan dan kabut

sehingga ada kolam dan ada laut. Siramilah anakan jagung, padi, ketella rambat, singkong, dan pisang yang ada di kebun.

Inilah permohonan kami, Tuhan Allah Pencipta dan Penyayang, itulah keluh-kesah kami. Untuk itu berikanlah kami hujan delapan biji dan hujan es delapan biji untuk menyirami jagung, padi, ketela rambat dan singkong agar menjadi subur dan berisi, agar hidup dan berbulir”.⁶⁰

5.5.4 Ritus *Tofa Lele* (Menyiangi Kebun)

Kegiatan membersihkan ladang atau menyiangi kebun yang dalam *uab meto* (bahasa *meto*) dikenal dengan istilah *tofa lele* merupakan salah satu tahapan kegiatan pertanian lahan kering yang selalu dilaksanakan setiap tahunnya oleh para petani dari kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Seperti biasanya, setelah benih ditanam, tumbuh, dan berkecambah, maka bersamaan dengan itu tumbuh pula gulma atau rumput liar di sekitar tanaman padi, jagung, serta tanaman hortikultura⁶¹ lainnya. Dalam hal ini, *tofa lele* sendiri dimaksudkan sebagai kegiatan para petani *Atoni* untuk membersihkan atau mencabuti gulma yang tumbuh di sekitar tanaman-tanaman utama petani.

Kegiatan *tofa lele* ini biasanya dilakukan selama beberapa minggu sesuai dengan jumlah ketersediaan tenaga kerja yang ada serta luas kebun yang dimiliki oleh masing-masing petani. Pola kegiatan *tofa lele* juga bervariasi. Bila kebun

⁶⁰ Rumusan doa adat untuk mendatangkan hujan di kalangan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang biasanya disebut ritus *roit ulan* ini diucapkan oleh informan Michael Kolo (70), *Maveva* dari Kelurahan Bitefa, Kecamatan *Miomafo* Timur, Kabupaten Timor Tengah Utara (dalam Foni, 2004: 115-119).

⁶¹ Pada umumnya, para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat selalu menanam lebih dari satu jenis benih dalam satu lubang. Selain tanaman utama seperti padi dan jagung, para petani juga biasanya menanam jenis tanaman lainnya dalam satu lubang yang sama berupa kacang polong, labu dengan masa panen yang berbeda. Di samping itu, pada setiap kebun, para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga menanam singkong (ubi kayu), ketela rambat (ubi jalar), kacang hijau, sorgum, pisang, dan berbagai jenis tanaman lainnya. Hal ini dilakukan oleh para petani setempat dengan pertimbangan bahwa apabila ada perubahan cuaca yang memungkinkan gagal panen untuk jenis tanaman tertentu, maka masih ada peluang bagi jenis tanaman lainnya yang akan berhasil dipanen di atas lahan pertanian yang sama. Praktik pertanian seperti ini setidaknya memberikan gambaran bahwa pada tataran tradisi, para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat sudah memiliki sebuah bentuk sistem ketahanan pangan yang disesuaikan dengan kondisi ekologis setempat.

petani berukuran kecil, biasanya para petani mengerjakannya sendiri secara perorangan dalam sebuah rumah tangga, namun bila kebun petani bersangkutan cukup luas, maka pola kerja *tofa lele* biasanya menggunakan bentuk kerja kelompok yang melibatkan seluruh rumpun keluarga (baik dari keturunan anak laki-laki maupun anak perempuan) yang ada dalam satu *kuan* (kampung) yang disebut *anfeto ma anmone*.

Apabila terdapat kebun petani yang sangat luas, biasanya pola kerja *tofa lele* mengikuti bentuk kerja gotong royong seperti *ta'o'en* di mana pemilik kebun akan menyiapkan beberapa ekor hewan yang akan disembeli untuk menjamu para tenaga kerja pada sore atau malam hari, ketika sudah lelah bekerja seharian.

Ritus berupa penyembelian hewan kurban dan pendarasan *onen* (doa) adat yang ditujukan kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *Be'i Na'i* (arwah para leleuhur) juga biasanya hanya dilakukan apabila kegiatan *tofa lele* tersebut melibatkan massa tenaga kerja dalam jumlah yang besar, dan bekerja dengan pola *ta'o'en*.

Isi permohonan yang disampaikan dalam rumusan doa adat pada kegiatan *tofa lele* umumnya mengandung makna pengharapan agar para petani dijauhi dari berbagai bentuk malapetaka selama melakukan kegiatan *tofa lele* serta permohonan agar gulma tidak menghambat pertumbuhan dan kesuburan tanaman yang ada dalam kebun para petani.

Ritus *tofa lele* merupakan satu-satunya ritus pertanian dalam budaya bertani masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang paling sederhana dan paling sedikit biayanya. Dikatakan demikian, karena pada tahapan kegiatan menyiangi kebun ini, pelaksanaan ritus *tofa lele* sangat bergantung pada luas atau

besar kecilnya *lele tolas* yang dikerjakan oleh para masing-masing petani. Maksudnya ialah bahwa ritus *tofa lele* umumnya dilaksanakan pada tahapan kegiatan ini apabila *lele tolas* yang dikerjakan petani bersangkutan berukuran luas, sehingga membutuhkan banyak tenaga kerja untuk menyelesaikannya.

Meskipun demikian, hal yang menarik untuk dimaknai dalam konteks budaya bertani masyarakat adat setempat adalah tetap dilaksanakannya *onen* adat di *baki ainuan* (batu pemujaan di tengah-tengah kebun) sebagai representasi dari *faot kanaf-oe kanaf* milik masing-masing petani. Hal ini bersifat wajib tanpa memperhatikan apakah ukuran lele tolas petani bersangkutan berukuran kecil atau besar.

Hal ini menunjukkan bahwa apapun tahapan dan bentuk kegiatannya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat senantiasa berupaya untuk memohon restu dari *Uis Neno Mnanu*, *Uis Neno Palla*, dan *be'i nai*. Semuanya ini terjadi karena berdasarkan sistem religi setempat, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa, setiap aktivitas yang berhubungan dengan pengelolaan sumber daya alam atau kegiatan yang melibatkan interaksi antara manusia dengan lingkungan alam di sekitarnya, harus melibatkan kekuatan supernatural atau kekuatan luar biasa di luar kehidupannya nyata, sebagai sumber kekuatan yang memiliki otoritas atas bumi, tanah, serta kehidupan manusia pada umumnya.

5.5.5 Mengatasi Gangguan Hasil Panen

Untuk mengatasi berbagai masalah yang berhubungan dengan gangguan terhadap hasil panen, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat mempunyai

sejumlah strategi budaya tersendiri, termasuk di antaranya adalah melaksanakan sejumlah ritus adat.

Beberapa ritus adat yang biasanya dilakukan untuk mengatasi gangguan terhadap hasil panen dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya antara lain adalah ritus *eka ho'e* (membendung air), ritus *tkau ulan* (menghalau hujan), dan ritus *tiut kolo* (mengusir burung).

5.5.5.1 Ritus *Eka Ho'e* (Membendung Air)

Ritus membendung air atau *eka ho'e* merupakan salah satu ritus penting dalam keseluruhan siklus tradisi bertani pada kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Umumnya, pada setiap awal musim hujan atau *oe fat*, ketika tanaman di kebun-kebun petani sudah tumbuh dengan subur, terjadi *ul saku* atau puncak musim hujan di mana biasanya hujan turun dengan sangat lebat selama satu minggu.

Pengalaman para petani setempat di wilayah ini selama puluhan tahun menunjukkan bahwa peristiwa alam seperti *ul saku* atau turunnya hujan selama seminggu pada puncak musim hujan di daerahnya tersebut selalu saja membawa bencana berupa banjir dan erosi tanah yang luar biasa.

Dalam hubungannya dengan hal ini, Yohanes Amleni (47), seorang *tobe* (pemegang otoritas adat atas pengelolaan sumber daya alam) di Desa Hauteas, Kecamatan *Biboki* Utara bahkan sempat mengajak penulis untuk memperhatikan dengan cermat topografi wilayah di daerahnya yang pada umumnya terdiri atas gunung-gunung dan perbukitan dengan tingkat kemiringan yang cukup terjal

sambil menuturkan bahwa ritus *eka ho'e* atau ritus pembendungan air yang selalu dilaksanakan di lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* merupakan hal yang mutlak bagi para petani *Atoni Pah Meto*.

Dia juga mengatakan bahwa pengalaman telah membuktikan, apabila ritus *eka ho'e* tidak dilakukan dengan baik dan benar maka sudah dapat dipastikan akan terjadi bahaya banjir dan erosi tanah pada saat *ul saku*. Banjir dan erosi dimaksud akan memporakporandakan tanaman-tanaman para petani, bahkan tidak jarang terjadi tanaman-tanaman para petani tercerabut sampai ke akar-akarnya dan ikut hanyut terbawa banjir.

Berkenaan dengan pentingnya pelaksanaan ritus *eka ho'e* dalam siklus pertanian kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat ini, informan Yohanes Amleni (47) bertutur sebagai berikut:

“Ritus *eka ho'e* ini sama-sama dengan ritus-ritus lain yang kami buat selama ini. Ritus ini memang diwariskan oleh kami punya nenek moyang sudah dari dulu, bapa. Saya sendiri alami banjir besar yang buat rusak kami punya kebun ... oh... itu kira-kira berapa puluh tahun lalu... waktu itu saya masih kecil. Waktu ...bapak kandung saya yang kita pernah ketemu di Desa Sapaen itu... , bapa masih ingat toh (sambil mengingatkan penulis pada kegiatan ritus adat di *Sonaf* Amleni di Desa Sapaen, di mana penulis bertemu juga dengan seluruh keluarga besar Suku Amleni, termasuk ayah kandung informan)... dia bilang memang waktu itu musim susah ... musim lapar... orang tua-tua itu (maksudnya para tokoh adat setempat) lupa sembeli hewan untuk buat ritus adat *eka ho'e* di kita punya tempat pemali (*faot kanaf* - *oe kanaf*). Nah... saya ingat waktu banjir itu, kita betul-betul susah, bapa. Kita punya tanaman dorang (maksudnya semua tanaman) tercerabut semua dan hanyut dibawa banjir besar. Apalagi bapak sendiri lihat kita punya daerah ini bapak... semuanya di mana-mana hanya ada daerah bergunung-gunung dengan bukit-bukit begini ini... kita punya kebun kita buat di lereng-lereng gunung dan bukit itu jadi karena tempatnya terlalu miring ya...begitu hujan datang dengan banjir besar...kita mau apa lagi? Karena itu, bapa ... kami jaga-jaga... apalagi

ma anao hauba tunan” yang artinya “*Semoga menegur dan menjadi penghalang roh jahat, angin, ular, tikus, dan burung yang berjalan di daratan dan yang berjalan di atas pohon*”.⁶³

Ritus *eka ho'e* ini biasanya dilaksanakan setiap tahun, khususnya pada Bulan Januari atau Pebruari, ketika tanaman para petani mulai bertumbuh dengan subur.

Ada fenomena menarik yang terjadi akhir-akhir ini di mana sejumlah kecil masyarakat petani *Atoni Pah Meto*, karena alasan praktisitas dalam hal efisiensi waktu dan tenaga, mulai mencoba untuk melakukan ritus *eka ho'e* di tempat-tempat tertentu di luar lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf*, seperti halnya di *bakitola*, di kaki kebun (*lele haen*), di punggung kebun (*panaf*), atau di lokasi pertemuan antara beberapa anak sungai yang disebut *noenba tefkin*. Namun demikian, hampir seluruh kelompok besar suku *Atoni Pah Meto* yang ada di wilayah Timor Barat hingga saat ini masih taat pada tradisi untuk selalu melakukan ritus *eka ho'e* di lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* masing-masing suku.

Pada saat berlangsungnya ritus *eka ho'e* di lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf*, *tobe* atau *maveva* yang memimpin ritus adat tersebut akan mengawali pengucapan doa adat dengan terlebih dahulu melempar atau menabur biji beras yang diambil dari *kasui* (wadah dari anyaman daun lontar) yang dibawanya. *Tobe* atau *maveva* tersebut juga akan menyebutkan nama jenis hewan yang dipersembahkan kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *be'i na'i* (arwah leluhur) di *pah maisokan* (alam lain, dunia gelap yang tak kelihatan) sambil mendaraskan *onen* (doa) adat sebagai berikut.

⁶³ Hasil wawancara Wilhelmus Foni dengan informan Johakim Misa, dalam Foni, 2004:121-122.

“Hoe neno'i poiijen he usine ki ma utonan ki, neu mone ha fetu ne. Hoe neno'i, on tafe na ba'na ben ma ta'aua tun'na ben, et utonan ki, et u'toisib ki. Neno'i u'sine ki ma u'tonan ki, naek on tafena baa'an ben, ma ta'auu tuna ben'nat, he nait noka ba'na nonok kun ma ba'na sili kun neu huel na balen ma neu maeka balen. Ta'aua tuna, he nait nokat tunan kono ma tun'na nasbeb kun, he nait nokat nane on tateutbe ben, on tanijebeben henasuin nai ma anapae.

Et u'sine ki ma u'tonanki neu mone ha fetu ne, he noka tuakini ma usikini es Puna Tunbaba, Mamun Femnasi.napaob nalailki jen ma natituf nalailki jen nok ik'elo ma kajula, he nait noka ik'elo ma kajula nasbebnon ma nasnaubkun nai, he nait noka on nak pena tan mui tua'na ben ane tan mui tuana ben, pena pupna ma ane pupna, neu tuakin neu uiskin, et tanakab neu sin takulib neusin neu ba Puna Tunbaba, Mamun Femnasi, nane on Ukat ma Sakunab, nabes on ob hena unu paoman kau ben mutitub mankau, es Mau Sene, es Tasona, he nait noka an ko'es una ben, baan konon ben nok una nao ben tunmanasbet bon, he nait noka tauna matain kun, he nait toija pune naek ma siko naek, et u'et on'i, u'tosib on ije, he nait kai natatub ma kai naekbon neu kau es tone noka tuakina ben, nok uis kina ben.

Nane on namnes, on nasbebe huk una ben, pena balen ma ane balen, neu tuakina ma uskina, nane on pena pupun ma aen'la tua kin. Hoi nane on nak toti kau ben na ma naktana kau baben neu pena pupun aen'la pupun, nane on o kolo nok aen'la pupun ma pena pupun, et u'etub ma u'tusib, he nait mit main ma mihin main, nane ube tetkina es ma mone boesam mese, nane on ana he'ke ma huk eke, nane ona na'ek pena pupun ma aen'la pupun, u'tusib on'i, lasja kaisa nes nis, kaisa fin nis, lasi tuk-tuka ma pal-pala, u'etub ona'i mau'tusib ona'i, mit main ma mihin main, sumak nasbetkun ma nasnaukun. Atone bian hen mua kau ma ken kau ben nok ik'elo ma kajula, he nait noka pao kau atoni in fef'na ma atone hanan, he nait kajula ma ik'elo ala pune naek ma siko mnanu, et u'etub neoki ma utusib neo ki.

U'etub on'i ma u'tusib neo ki, he nait mit main ma mihin main, he nait noka mietub neu aneset ma afinit, amoet apakaet. He nait noka na kain kau neo naut ko ma asubako he nait kaisa kakikon kau ma kai nabeko kau nok in ik'elo ma in kajula, he nait noka us lele naoben na ma us'nau nao ben ok pune naek ma siko naek, lasi tuk-tuka ma pal-pala”⁶⁴.

Artinya:

“Oh... hari ini anak-anakmu datang untuk memberitahukan kepada ibu-bapak empat laki-laki enam perempuan. Oh... hari ni mulailah

⁶⁴ Rumusan doa ini dituturkan oleh informan Mikhael Kolo, Maveva dari Kelurahan Bitefa, Kecamatan *Miomafu* Timur pada kesempatan wawancara dengan peneliti Wilhelmus Foni, dalam Foni, 2004:123-125.

menggemburkan akarnya dan menyatukan tunas dan bernas, sehingga aku datang menyampaikan undangan kepada kalian. Hari ini aku memberitahukan dan mengundang kalian untuk menggemburkan akar dan menggetarkan pucuk sehingga esok pagi akarnya bisa merambat-bercabang, menyebar luas pada tempatnya humus tanah, tempatnya makanan. Rangkul dan lindungilah tunas-tunas tanaman kami agar esok pagi boleh menukik ke atas dan mengakar jauh ke dalam.

Karena itu aku menyampaikan kepada kalian, empat laki-laki dan enam perempuan, agar esok pagi, hai kamu yang menjadi pemilik dan penguasa di Puna Tunbaba dan mamun Femnasi, kamulah yang menjaga padi dan jagung, semoga esok pagi padi dan jagung tumbuh dengan subur dan rimbun bernasnya, sehingga pantas untuk disapa bahwa padi dan jagung itu milik kalian, sebagai tuan pemilik Puna Tunbaba, Mamun Femnasi yaitu Ukat dan Sakunab. Kamu yang sejak dahulu kala merunduk bagaikan bambu, yang sejak dahulu sudah dijadikan untuk menjaga bumi Mau-Sene, bumi Tasona, agar esok pagi tanamanku sudah ada pohonnya dan akarnya semakin menjalar, pucuknya semakin merekah, agar esok pagi batangnya semakin kuat dan hanyalah didapati bulirnya yang besar, bulir padi yang besar, demikianlah yang kupandang dan kupinta. Semoga tidaklah menolak permohonan yang telah disampaikan kepada tuan pemilik ini.

Ini berarti semakin tumbuh subur dan bernas pada pohonnya, tempat padi dan jagung, untuk pemilik dan raja sebagai lambang yang menerima padi dan jagung pilihan, sehingga kumohon dan kupinta, oh... ini seperti halnya bertanya tentang padi dan jagung pilihan sebagai upeti bagimu. Itu berarti Usi Kolo datang membawa serta padi dan jagung pilihan, sehingga kupinta agar dapatlah dilihat dan diketahui, itulah suara sebelas saudara laki-laki. Kumohon lewat korban persembahan ini... ini bagaikan kubawa serta padi dan jagung pilihan. Permohonan kami hanyalah demikian, dengan singkat kupinta, sudahlah dilihat, sudahlah diketahui, kuharapkan bertumbuh subur, bercabang dan bernas.

Apabila ada orang yang berniat jahat untuk merusak padi dan jagung, kamulah penjaga dan penghalau utama, sehingga kupinta lindungilah kami dari iri hati dan dengki. Pembicaraan kami demikian dan seruan kami hanyalah demikian. Semoga esok hari kamulah yang bisa meneruskan permohonan kami ini kepada Yang Maha Tinggi dan Maha Besar. Semoga tidak ada kekuatan yang dapat menggoyang aku bersamabulir padi dan jagung yang besar dan panjang agar kami dapat membawa pulang ke rumah. Demikianlah penyampaian, harapan, dan seruan kami.”

5.5.5.2 Ritus *Tkau Ulan* (Menghalau Hujan)

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat mengenal kebiasaan atau tradisi memenghalau hujan dengan sebutan *tkau ulan*. Berbeda dengan *toit ulan* sebagai kegiatan ritual adat untuk mendatangkan hujan, *tkau ulan* adalah salah satu ritus adat dalam tradisi pertanian lahan kering yang biasanya dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat dalam rangka menghalau atau mengurangi curah hujan yang terlampau tinggi.

Ritus *tkau ulan* ini selalu dilaksanakan pada tempat-tempat yang letaknya berada di ketinggian, terutama di lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* dari masing-masing suku. Adapun warna bulu hewan kurban pun dipersyaratkan harus berwarna putih sebagai perlambang adanya harapan para petani akan datangnya awan putih yang cerah bersama dengan munculnya sinar matahari, yang sekaligus dapat menghalau kabut hujan dan gumpalan awan hitam.

Adapun rumusan *onen* (doa) adat *tkau ulan* yang biasanya didaraskan *tobe* atau *maveva* di lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* adalah sebagai berikut.

“Hoe... Usi neno, ama neno, ena neno es Puna Tunbaba, mamun Femnasi, tuakin ma uiskin es At’oni, mone ha-feto ne, on tuan es him, usikin es hi. Neno’i ulan napaun ma nalelat kit, on haim toitkit kaube’nai, es on nane ma musosib neu afinit ma aneset, amoet ma apaekat, he kai na hae ulan fua faun, sen-sene fua faun, he kaisa nes ma kaisan nfin’nis, he nait nokasine pena ma ane naitan ba’an tan kono, fun una ten nkona natubon kaisa naek on.

Nane ulan fua faun, sen-sene fua faun fin nis ma nes nis. Es on nane haim mtoit kit ma mtankit es usi neno afinit aneset ma apakaet es Puna Tunbaba-Mamun Femnasi in tunkin mok in enkin ma amkin.

Hi es mitonan ma miteb, he nait ulan tuk-tuka pal-pala. Paleo noka sine on pena ane, baan ma tunan ntok ma hake he nait na puen ma nanes. Hoe mu peset ma he nipu kain ntok fun habu kain tok.

Lasi u'etob neuki, u'tusib neuki, a'ait an nafuf ijeben,ait an maun muti ijeben, nemuk au ton'ja ben ma nemuk au lasi ben, nane on ta'baune na'l; tfe'la kau manas nai ma tfe uba sona, he nait noka u'etoub ona'i u'tosib ona'i,eta nemuk alasi ben, nemuk au u'aba ben, ait an maun muti ije upika uaba ben-upika lasi ben, nane on upika habu ben ma upika nopo ben, henait nope kain tokanai habu kain babubon na'l, et u'etub ona'-utosib ona'i, he mit main, muhin mainm ma upika lasi ben. Am nenkau nai ben, lasi tuk-tuka ma uaba pal-pala. Lasi ona'i-tonja ona'i."

Artinya:

“Wahai Tuhan Allah, Bapak dan Ibunda langit dan bumi di Puna Tunbaba, Mamun Femnasi, tuan dan raja yang ditempatkan para leluhur di At'oem, empat laki-laki dan enam perempuan sebagai penguasa dan pemilik wilayah.

Hari ini hujan menikam, menerpa, membosankan, dan menyusahkan. Kami meminta kepadamu agar dikurangi sudah. Oleh karena itu, kami meminta kemukakanlah kepada Yang Maha Tinggi, yang Maha Besar, Pencipta dan Penyelenggara, supaya mengurangi dan membatasi hujan delapan biji dan hujan es delapan biji, agar supaya tidak berlebihan dan tidak kelewatan, sehingga esok dan lusa akar padi dan jagung kami dapat merambat, karena saat ini pohonnya tumbuh menjulang tinggi tidak terbatas. Itu berarti hujan delapan biji dan hujan es delapan biji telah berlebihan dan menyusahkan.

Oleh karena itu kami meminta dan meohon kepadaMu, Allah yang Maha Tinggi, Maha Besar, dan Penyelenggara, juga kepada para leluhur di Puna Tunbaba-Mamun Femnasi, semua anak cucu bersama para leluhur, ayah dan bunda, kamu yang menggenapi dan mengatur agar hujan tidak berlebihan. Biarlah esok dan lusa padi dan jagung tidak hanya berdiri, berakar dan bertunas dengan baik, tetapi juga berbuah dan berisi. Kesampungkanlah awan hitam dan bulan berkabut.

Semua persoalan hanyalah kupohonkan kepada kalian, kuambilkan bulu ini, kuambilkan seekor ayam berbulu putih, saya balut pengeluhan dan permohonan ini, ini artinya dikurangi sudah hujannya, berikan sinar matahari, berikanlah kesempatan agar esok hari yang kuminta hanyalah ini, yang kuperdengarkan hanyalah ini, dan yang kupersembahkan kugantungkan hanyalah persoalan ini. Kuambilkan ayam berbulu putih untuk mengusir awan hitam dan menghalau kabut. Semoga awan hitam tidak lagi duduk, kabutpun tidak lagi berkumpul. Inilah permohonan dan harapanku agar kamu melihat dan mengetahuinya. Dengarkanlah aku, inilah akhir doaku, inilah akhir permohonanku.”

5.5.5.3 Ritus *Tiut Kolo* (Menghalau Hama Burung)

Ritus *tiut kolo ane* atau *tiut kol ane* adalah tahapan kegiatan pertanian yang dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* untuk menghalau hama burung pada saat tanaman padi mulai berisi. Dengan kata lain, *tiut kolo ane* adalah salah satu tahap dalam keseluruhan rangkaian kegiatan pertanian lahan kering yang dilakukan secara tradisional oleh para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk menunggui tanaman padi yang mulai berisi, agar bulir-bulir padi yang mulai berisi tersebut terhindar dari serangan hama burung.

Secara harafiah, *tiut kolo ane* sebenarnya berarti 'menjaga hama burung'. Namun dalam konteks keseluruhan siklus pertanian tradisional yang dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *tiut kolo ane* atau *tiut kol ane* tidak saja berarti 'menghalau hama burung', tetapi juga dipahami sebagai salah satu tahapan kegiatan pertanian untuk melindungi tanaman petani (baik padi maupun jagung) baik dari serangan hama burung maupun binatang liar lainnya seperti kera dan babi hutan, serta binatang-binatang piaraan para petani seperti sapi dan kambing yang biasanya ditenak dengan cara dilepas secara bebas di padang-padang penggembalaan.

Kegiatan *tiut kolo ane* biasanya berlangsung sejak bulir-bulir padi masih muda hingga padi menguning⁶⁵ atau bulir jagung menjadi kering. Menurut Foni (2004:134), pada jaman dahulu, kegiatan *tiut kolo ane* ini dilakukan oleh para gadis (*feotnai munif*), namun belakangan ini kegiatan dimaksud dapat dilakukan

⁶⁵ Menurut para petani setempat, biasanya burung lebih suka makan padi atau gabah yang masih muda, dan tidak seberapa menyukai biji padi atau gabah yang telah tua (Hasil wawancara dengan Usif Servas Bukifan (35) pada Hari Kamis 19 Juni 2003; lihat juga Foni, 2004: 134-135).

oleh siapa saja, baik anak-anak dan remaja, ibu-ibu rumah tangga, maupun para lelaki yang sudah lanjut usia.⁶⁶

Dalam kaitannya dengan praktik *tiut kolo ane* ini, biasanya para petani *Atoni Pah Meto* membuat *hone* atau tali panjang yang diikatkan pada beberapa titik di sepanjang kebun dan dikendalikan dari *teut kolo*, sebuah tempat yang berlokasi di tengah kebun ataupun di salah satu titik lainnya yang cukup strategis dan relatif lebih tinggi dari tempat lain di dalam kebun yang sama. Pada *hone-hone* tersebut, biasanya juga diikatkan sejumlah potongan kain warna-warni yang cukup mencolok atau kulit jagung yang akan menimbulkan bunyi gesekan pada saat si penjaga menarik-narik *hone* ketika melihat rombongan burung bergerak mendekati atau melintasi kebunnya.

Secara sosiologis, kegiatan *tiut kolo ane* juga merupakan media pertemuan muda-mudi *Atoni Pah Meto* untuk saling mengungkapkan rasa cinta. Dalam hal ini, kegiatan *tiut kolo ane* biasanya disemarakkan dengan *fetnai ma naijuf munif* (nyanyian dan pantun muda mudi). Pemuda yang ingin berkenalan dengan seorang gadis *Atoni Pah Meto* akan melantunkan *fetnai ma naijuf munif* sambil membawa beberapa bulir jagung pilihan (bulir padi yang bernas) untuk dibakar dan dimakan bersama si gadis pujaannya.⁶⁷

⁶⁶ Kegiatan *tiut kolo ane* yang berhubungan dengan upaya melindungi tanaman padi dan jagung dari serangan binatang liar seperti kera dan babi hutan maupun binatang piaraan yang dilepas bebas di padang-padang penggembalaan biasanya dilakukan oleh kaum lelaki (terutama para petani usia produktif) pada malam hari.

⁶⁷ Jagung yang akan dibakar dan dimakan bersama oleh pasangan muda mudi *Atoni Pah Meto* pada ritus *tiut kolo ane* biasanya adalah *pena pnais* atau jagung umur panjang. Sebelum dibakar untuk dimakan bersama oleh pasangan muda-mudi *Atoni Pah Meto* yang saling jatuh cinta, *pena pnais* dimaksud harus didoakan terlebih dahulu secara adat di lokasi *faat kanaf – oe kanaf* masing-masing suku.

Dalam penelitiannya tentang “*Budaya Bertani Atoni Pah Meto (Siklus Ritus Bertani Lahan Kering Atoni Pah Meto Tunbaba, Timor, Nusa Tenggara Timur)*”, Foni (2004:135-136) menunjukkan penggalan bunyi syair pantun pembuka dalam *fetnai ma naijuf munif* yang biasanya diucapkan oleh seorang pemuda *Atoni Pah Meto Miomafo* di daerah *Tunbaba* kepada gadis pujaannya sebagai berikut: “*Kol saktae – bi saktae neno, neon mantae-bitae olo hao*” (Saya menyampaikan ini sebagai suatu janji, jika suatu hari nanti diterima maka hari kesepakatan yang akan membuat kita pasti bertemu lagi). Apabila si gadis menerima ungkapan hati si pemuda, maka ia akan mengucapkan penggalan pantun *fetnai ma naijuf munif* sebagai berikut: “*sak tae neno bi neno mantaen, taen ainkot bi neno ama i*” (pada bumi ini kuucapkan janji, janjiku padamu jauh hari sebelumnya). Namun apabila si gadis menolak, maka ia akan menjawab, “*maun nai mnasi bi lel amtenes, muten –tena ho batman fin jen*” (ayam jantan tua, tajimu retak hampir patah, diamlah, generasimu sudah lewat).

Satu hal yang patut dicatat dalam kegiatan *tiut kolo ane* ini ialah bahwa sekalipun kegiatan *tiut kolo ane* biasanya disemarakkan dengan pantun-pantun asmara muda-mudi *Atoni Pah Meto*, termasuk juga kegiatan muda-mudi *Atoni Pah Meto* lainnya seperti *pau lulat* (pembuatan tato), *fon nisik* (menggosok gigi), dan *helet* (sunatan tradisional bagi lelaki *Atoni Pah Meto* dewasa), namun masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga mengakui bahwa pada

prinsipnya masa *tiut kolo ane* adalah suatu periode kegiatan pertanian tradisional mereka yang harus pula diliputi suasana diam, tenang, dan damai.⁶⁸

5.5.6 Ritus *Tanon* (Panen Perdana)

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat mengenal ritus *ta'non* (panen perdana) sebagai ritus yang mengawali empat macam ritus adat yang terkait dengan kegiatan panen, yakni ritus *houn ane* (panen padi), ritus *hail ane* (memilah bulir padi), ritus *seke pena* (panen jagung), dan ritus *kaibu pena* (mengikat jagung).

Pertama-tama penulis akan mendeskripsikan ritus *ta'non* yang secara khusus berkenaan dengan panen jagung varietas umur panjang dan ritus *tafek aen fe'u* (syukur atas panen) yang selalu dilaksanakan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Ta'non adalah salah satu tahapan dalam siklus pertanian tradisional yang sangat menggembirakan di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Betapa tidak, pada tahapan ini untuk pertama kali para petani secara bersama-sama boleh menikmati semua hasil jerih payah yang telah mereka

⁶⁸ Dalam konteks budaya pertanian yang dilakukan secara tradisional oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, aktivitas muda-mudi untuk saling berkunjung dari satu kebun *Atoni Pah Meto* ke kebun *Atoni Pah Meto* lainnya pada suatu kawasan pertanian lahan kering dapat saja membawa dampak praksis. Dikatakan demikian karena secara praksis, kegiatan perkunjungan muda-mudi *Atoni Pah Meto* dimaksud dapat saja ikut membantu kegiatan para penjaga kebun yang sedang berjaga-jaga di lokasi-lokasi *tiut kolo* untuk menghalau hama burung dan binatang lain dengan *hone-nya* masing-masing. Namun di pihak yang lain, suasana diam, tenang, dan damai yang mewarnai periode kegiatan *tiut kolo ane* tersebut sesungguhnya tidak dapat dipisahkan pula dari cara pandang dan sikap hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang senantiasa berusaha untuk membangun, membina, dan menjaga hubungan yang baik, seimbang, dan harmonis dengan kosmos yang direpresentasikan oleh kehadiran roh padi dan jagung yang dipercaya selalu bersemayam di dalam setiap kebun *Atoni Pah Meto*. Dengan demikian, suasana diam, tenang, dan damai dapat dipahami sebagai upaya sadar dari setiap anggota kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk menghormati kehadiran roh padi dan jagung yang bisa memberikan berkat berupa anugerah hasil panen yang berlimpah bagi para petani *Atoni Pah Meto*.

curahkan sejak awal, yakni sejak kegiatan membuka kebun baru yang ditandai dengan pelaksanaan ritus *tafek nono hau ana*.

Dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *ta'non* dapat dipandang sebagai suatu aktivitas adat di bidang pertanian yang dilakukan oleh masyarakat setempat untuk mendapatkan restu dari *Uis Neno* (Tuhan) dan *bei nai* (arwah leluhur) agar para petani dianugerahi berkat berlimpah dalam bentuk perolehan hasil panen yang banyak.

Selain itu, *ta'non* juga dipercayai sebagai suatu ritus adat yang penting karena berisikan tata aturan tentang kapan waktu yang tepat bagi para petani *Atoni Pah meto* untuk boleh memulai *tah fe'o* (makan atau menikmati hasil panen yang baru) berupa jagung ataupun hasil panen lainnya. Terkait dengan hal ini, masyarakat setempat dipersyaratkan untuk tidak boleh makan atau menikmati hasil panen apapun dalam musim tanam bersangkutan sebelum dilaksanakannya ritus *ta'non* dimaksud. Bila ada anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang melanggar aturan demikian, maka hal tersebut dipercaya akan mendatangkan malapetaka bagi para petani setempat dalam pelbagai aktivitas kesehariannya.

Berdasarkan bentuknya, biasanya *tan'non* dapat dibagi dalam tiga cara yakni *el bijae* atau ritus makan panen perdana di kandang sapi milik rumpun keluarga besar dalam satu *kanaf* (suku) yang biasanya disebut *oaf kanaf*, *ta'non* yang dilaksanakan di rumah adat suku atau *ume kanaf* atau *sonaf*, dan *ta'non* yang biasanya dilaksanakan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* milik masing-masing suku yang ada di dalam sebuah *kuan* (kampung).

Sebagaimana telah dipaparkan pada bagian terdahulu, *ta'non* yang biasanya di lakukan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* umumnya hanya berlaku pada panen jagung varietas umur panjang atau *pena pnais*. Adapun rumusan doa yang didaraskan pada saat ritus *ta'non* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku adalah sebagai berikut.

“Oh ... au ena au ama es Puna-Tunbaba ma Mamun Femnasi. Ije on fai neno u'tub'ki ma upaob'ki, mok pune naek ma siko mnanu, mes tona naeuk ben nataef ben, nak ona pena naesa naeuk'ku ma natef ben. Mak on natajon ma on tafen, ona tlail pune naeken ma sikom namu, poijen teu faot kanaf ma oe kanaf, neu fufkin ma nakin. Het tnenuk hit tonja ben ma tnenuk hit lasi. Nane ona aija he nak laen ma namaus ben, nane on tnenok mausa on he naslol neno ban nai he na'ati habu nai ma na'ati nope. Lasi uetob on ijeben utosib on ijeben, nane mone ha fetu ne mubelak main sukin ma mok faot kanaf'kin ma oe kanaf kin. On nao ben he poi he u'sine ma u'ton neu fufma ma nakam, huma ma matam tona naeuk'ko ben.

Neno'i usine kit, fun a'pao lele es ho huma, ma es ho matam. Neno'i tona naeuk ben nataef ben, nak ona pena naesa naeuk'ku ma natefen. Mes neno'i he u'neukben, he ta'ati habu nai, he ta'aity nope nai, ona nua uneuk ulan timo ben, ulan ane ben, ulan ane ben. Lasi uba tuk-tuka utoni pal-pala. Lasi ona'i, toni ona'i.”⁶⁹

Artinya:

“Wahai ... ibu dan bapakku di Puna Tunbaba dan Mamun Femnasi. Kemarin kujadikan kamu sebagai penjaga dan pelindung bulir jagung yang besar serta padi yang berpunggung panjang, tampaknya untuk mengisyaratkan bahwa sudah tiba saatnya pada puncak tahun, oleh sebab jagung umur panjang sudah tiba saatnya untuk dipanen. Bagaikan gemetar dan terbangun, hanyalah memandang bulir besar (jagung) dan punggung panjang (padi). ‘Berangkatlah ke batu keramat dan air keramat, pada ubun-ubun, pada puncaknya untuk menyampaikan doa dan harapan kita’. Itu berarti akan muncul hanya nyala api dan asap hitam. Itu berarti seperti adanya kobaran dan asap tebal mengasapi bumi ini untuk menyingkakan kabut dan awan. ‘Harapan dan penyampaian hanyalah demikian kepada empat laki-laki dan enam perempuan yang telah mewariskan junjungan bersama batu keramat-air keramat’. Oleh karena itu, aku hendak berjalan keluar untuk menyampaikan dan mengundang

⁶⁹ Hasil wawancara Wilhelmus Foni dengan informan Siprianus Kenjam (82), seorang tokoh adat dari kelurahan Bitefa, Kecamatan Miomafo Timur, Kabupaten Timor Tengah Utara, dalam Foni, 2004:133-134.

pada yang tinggi, pada yang puncak wajah dan mata bahwa waktunya tahun ini untuk bertemu.

Hari ini kusampaikan undangan, oleh karena penjaga kebun hanya ada pada wajah dan matamu. Hari ini tibalah saatnya pada tahun ini, menandakan jagung umur panjang akan tiba pada puncaknya bertemu. Akan tetapi, hari ini hendak kutemui untuk mengangkat dan meninggikan kabut dan awan tebal, bagaikan melempar jauh, menghilangkan derasnya hujan. Inilah doa dan pengharapan kami. Usailah sudah...inilah akhir doa kami.”

Sementara itu, yang dimaksudkan dengan ritus *tafek aen fe'u* (syukur atas panen) adalah ritus adat dalam rangkaian siklus pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang dilangsungkan di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* masing-masing suku dan rumpun keluarga luas terkait lainnya dengan tujuan untuk menyampaikan rasa syukur dan terima kasih kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *be'i na'i* (arwah leluhur) atas berkat, perlindungan, serta hasil panen yang sudah diperoleh para petani *Atoni Pah Meto* pada musim tanam bersangkutan.

Sesuai aturan adat setempat, ritus *tafek aen fe'u* ini harus dilaksanakan di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* masing-masing suku. Dengan demikian, ke manapun berpindahnya lokasi pemukiman penduduk suku tertentu, entah jauh atau dekat dengan lokasi *faot kanaf - oe kanaf* sukunya, satu hal yang pasti ialah bahwa dalam rentang waktu dua hingga tiga tahun sekali seluruh anggota suku tertentu harus kembali melaksanakan ritus *tafek aen fe'u* di lokasi *faot kanaf – oe kanaf* sukunya masing-masing.

Hal ini sesuai dengan apa yang disaksikan sendiri oleh penulis ketika ikut melaksanakan ritus *tafek aen fe'u* dari suku Nainatu yang pada saat ini hampir seluruh anggota sukunya berdomisili di Oenopu, Desa T'Eba, Kecamatan *Biboki Selatan*. Dalam rangka pelaksanaan ritus *tafek aen fe'u* dimaksud, penulis ikut

serta dalam rombongan seluruh anggota Suku Nainatu untuk pergi ke Manufui, Ibu kota Kecamatan *Biboki* Selatan. Setelah tiba di sana, rombongan penulis dan seluruh anggota Suku Nainatu harus mendaki ke puncak bukit batu Lunion yang menjadi pusat lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* Suku Nainatu tersebut.

Adapun rumusan *onen* (doa) adat yang didaraskan oleh Yohanes Tasoi (56)⁷⁰, penjaga rumah adat Suku Nainatu tersebut pada saat ritus *tafek aen fe'u* di Biopa, lokasi *faot kanaf* – *oe kanaf* Suku Nainatu adalah sebagai berikut.

“Usi Neno Apinat Aklahat, Amoet-Apakaet..., Au uis ina Kuleu Nonkolo-Fuin Bainatun-Kelba Banatu. Nok Moneka Nai Ha: Amnatun – Amfoan – Molo, Neno i, Hai mibua mimitis es'i, fetu – mone, olif – tataf, mok maen ho sufa ho ka'u sin, tael emen – koek nemen as hai faot makana – oe makana.

Affi..., non pah - non nifu, n'na neik naen puam 'natu oemun – mamum 'natu oenun, la nesen senan ma nesen lulan. Bin lansena Bainatun – Tua sena Bainatun, funli ma faot kopa – kenne ma Noemuti, la non paha non nifu ben, tea Kopan – Oalain – Babau – Panmuti, neakna tea – ansona kan tea, la nak oinon – nak ses on tein, neu Mutis Bobnain – Timau, Sabus ma Oikuis, naksas onan tein tea tun ika nok aen mat. Natuat on tein neu Tasona – Kunion – Taekas, Mamun Femnasi, Peseniti – Baneo, Benus – Banam. Neakna ka tea – ansaona ka tea naksas neu Sisaoi – Taemnanu naoben tea Neno Oenun – Funan Oemun na koinen tein neu Nen'no Saena – Nen'no bualna naoben tea laleki Funa – Baelbo nabaim on – Obai Faen nemen on Mansa Moufna nan Silawan – Atapupu.

Affi..., tea Nean Halikelen mam'es – buseta nbi nae, m'kelnon nbi nae – manu mel non nbi nae elsa naboni in suni nateta in Auni. Mahakeb in faot makana – oe makana neakna kan tea – Ansaona KanTea. Nakoinon neu Taes Fetu. Nok Harneno Tuan – mam es ma busetes ah .. “Aos Keno Taboe Asa”, Muk OinomTein – Seos Kom Tein Meuba Paha Usan – Paha Tnan, La Funut nana naklio nanben, nbi Humus – Faunoem, nok olif tataf – Boikletes – Alupan – Nainoe hit matufmakdio ben – Mituana neuba mese:

⁷⁰ Pada saat mendaraskan doa untuk ritus *tafek aen fe'u* (syukur atas panen) di Biopa, lokasi *oe le'u* (air keramat) atau *oe kanaf* Suku Nainatu di Bukit Batu Lunion tersebut, informan Yohanes Tasoi (56) didampingi Kapitan Lalus (72) dan G. Nesi (60). Pada saat itu, penulis dan seluruh anggota keluarga besar Suku Nainatu berdiri mengelilingi altar persembahan yang ada di lokasi *oe le'u* atau *oe kanaf* Suku Nainatu tersebut. Ritus *tafek aen fe'u* ini berlangsung pada hari.Senin, April 2004.

Tamkesi – Neno Biboki Funan Biboki muleta Ho Auni – Ho muboni Ho Suni. Es la: Lunion – Kabnae – Supun – Bes an – Sanloe – Manumuti.

Neno i, Ho sufa – ho Kau, haek as Hi Humam – Hi matam meik sina ma mietub neu ka, hai ham siom ik elo kailunan. Meik use mese – he nait hai nukmina sin mak huma-huma. Usi Haki – Tasoi – Mesabait natu, Taek natu, Bali natu, Afom natu, nok be 'i suniteka nakaf – teka ansaof, musanut manikin oetene neu kai kalo Ho keso teb-tebes – Ho luli teb-tebes Nait, Ik elo Kailunan Tona tea Kabus'a nat naheun – lopo ta mafean. Usi, Hai be 'i – Na 'i... Feka kai manikin ma oetene."

Artinya:

"Tuhan Allah, Sumber Terang, Pencipta dan Pemelihara, terimalah hamburan beras ini... seluruh leluhur yang berasal dari Kuleu Nunkolo – Fui Bainatun, Kelba Banatun dengan empat pangeran: Amnatun, Amnuban, Amfoan, Molo. Hari ini, kami seluruh keluarga, laki-laki – perempuan, saudara-saudari, dengan segenap anak-anak... kami datang berdiri di hadapan seluruh leluhur dalam kebesaran Faot makana – Oemakana.⁷¹

Dulu kala ..., kamu telah menjelajahi daratan dan lautan dengan membawa serta pinang dan sirih emas hingga tiba di Neno Oenun – Funan Oenun. Dia telah menanamnya di sana dan berkembang melalui Funli dan Faot Kopa, Kenne – Noemuti. Dia menjelajah terus ke barat hingga tiba di Kopan - Oalain , Baubau-Panmuti.⁷² Hati dan pikiran belum tenang, bergerak lagi menuju Mutis-Bobnain, Timau, Sabu, dan Oekusi melewati Tun Ika – Aen Mat, Tasona, Kunion. Taekas – Mamun Femnasi – Pesenili – Baneo – Benus – Banam. Hati dan pikiran tidak tenang, bergerak lagi menuju ke arah timur, melewati Sisaol – Taem'mnanu hingga tiba di Neno Oenun – Funan Oenun. Setelah itu berangkat lagi menuju Laleki Funa – Balibo.⁷³ Dia berputar lagi menuju ke arah matahari terbenam melewati Silawan-Atapupu⁷⁴ dan sampai di Halikelen.

Di Haliheken ia mendirikan faot kanaf –oe kanaf untuk menyandar tombak dan menggantung pedang. Namun hati dan pikiran tidak tenang. Kemudian ia bergerak lagi menuju Pantai Utara dan di sana ia mengikat janji dengan

⁷¹ *Faot makana – oe makana* adalah istilah yang lazim digunakan dalam penuturan lisan dari *faot kanaf – oe kanaf*.

⁷² 'Kopan – Oalain' adalah ucapan masyarakat adat *Atoni* di Timor Barat untuk menyebutkan nama tempat 'Kupang', ibu kota Provinsi Nusa Tenggara Timur saat ini. Sedangkan 'Baubau-Panmuti' adalah sebutan lain untuk 'Babau', ibu kota kecamatan Kupang Timur, Kabupaten Kupang, sekitar 30 km di sebelah timur Kota Kupang sekarang.

⁷³ 'Balibo' adalah nama gunung di Timor Timur, Negara Timor Leste saat ini.

⁷⁴ 'Atapupu' adalah nama kota pelabuhan laut di Kabupaten Belu, Nusa Tenggara Timur saat ini.

Harneno Tuan.⁷⁵ “Aos keno – Taboe Asa”,⁷⁶ engkau harus melanjutkan perjalananmu menuju bagian tengah, pusat bumi Biboki, lasimnya disebut Neno Biboki – Funan Biboki. Ketika tiba di Biboki, terjadilah perkawinan dengan Suku Alupan – Boikletes – Nainoe. Di wilayah Humus Faunoen itu, untuk diterima sebagai salah satu suku yang datang dengan otoritas tertentu maka diberikanlah suatu wilayah yang disebut ‘Fatu Lunion’⁷⁷ sebagai tempat untuk menggantungkan pedang dan menyandarkan tombak.

Hari ini, kami sekeluarga datang dan berdiri di hadapanmu untuk menyampaikan ucapan syukur kami atas kelimpahan panen yang telah kami terima. Biarlah tangan-tangan kami semakin trampil untuk menanam aneka tanaman. Para leluhur: Usi Haki – Usi Tasoi, Manbait Natu, Taek Natu, Bali Natu, Afoan Natu, dan Be’i Suni..., berilah kami hati yang mengasihani... sirami kami dengan berkatmu. Kalau para leluhur sungguh jantan dan perkasa, berikan kami panen yang melimpah agar wadah penampung kami semakin meluap dan lopo kami semakin bersesakan. Hai para leluhur, berilah kami berkat melimpah.”

5.5.6.1 Ritus *Houn Ane* (Panen Padi)

Kegiatan panen padi yang dikenal dengan istilah ritus *houn ane* merupakan salah satu tahap dalam siklus pertanian tradisional bagi kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, di mana pada kesempatan tersebut para petani memanen padi yang telah matang dengan menggunakan norma-norma kerja tertentu, baik secara individu maupun kelompok.

Pada umumnya, kegiatan panen yang dilakukan para petani di manapun selalu diidentikkan dengan kegembiraan, suasana sukacita, dan bahkan kegiatan

⁷⁵ ‘Harneno Tuan’ adalah nama sebuah kelompok etnis asal Belu yang sudah sejak lama sekali bermigrasi ke wilayah *Biboki* dan menempati Pantai Utara Pulau Timor bagian tengah, tepatnya di Ponu, ibu kota kecamatan *Biboki Anleu*, Kabupaten Timor Tengah Utara saat ini.

⁷⁶ ‘Aos keno – Taboe Asa’ adalah suatu sapaan keksatriaian untuk Suku Nainatu. Ungkapan ini biasanya digunakan pada saat anggota suku ini memenangkan suatu pertempuran dan sebagai legitimasi atas keperkasaan warga suku yang memenangkan pertempuran tersebut.

⁷⁷ ‘Fatu Lunion’ adalah nama bukit batu padas yang menjulang tinggi lebih kurang 35 meter di atas tanah, beberapa kilometer sebelah timur Manufui, ibu kota Kecamatan *Biboki Selatan*, Kabupaten Timor Tengah Utara saat ini. Bukit Batu Lunion dimaksud adalah lokasi *faot kanaf* dan *oe kanaf* Suku Nainatu yang saat ini berdiam di Oenopu, Desa T’Eba, Kecamatan *Biboki Selatan*. Menurut Mathias Subani (35), salah seorang anggota keluarga besar Suku Nainatu di Oenopu, nama ‘Lunion’ yang sama juga seringkali terangkai dalam tutur adat lainnya seperti ‘Lunion – Kabnae, Supun, Bes’an – Saloe – Maonmuti’.

pesta-pora sebagai ungkapan rasa syukur para petani atas hasil panen yang diperolehnya. Namun demikian, hal tersebut justru tidak berlaku dalam ritus *houn ane* yang dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto*. Dalam praktik budaya pertanian lahan kering yang berlaku di tengah-tengah masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ritus *houn ane* justru senantiasa berlangsung dalam suasana kerja yang tenang dan bebas dari berbagai keributgaduhan.

Dalam konteks ritus *houn ane*, umumnya para petani *Atoni Pah Meto* terikat pada sejumlah norma adat. Norma-norma adat yang harus dipatuhi dalam konteks pelaksanaan ritus *houn ane* dimaksud antara lain adalah:

Pertama, sebagaimana terjadi pada tahapan kegiatan pertanian lainnya, dalam konteks budaya pertanian lahan kering di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ritus *houn ane* pun harus diawali *onen* (doa) adat sambil mempersembahkan hewan kurban berupa seekor ayam jantan berwarna putih⁷⁸, sirih-pinang, dan sebotol *sopi*.

Kedua, padi yang telah dipanen tidak boleh disimpan langsung di dalam *sane* (pondok kecil di tengah kebun), melainkan ditampung dalam beberapa buah *kika* (bakul yang terbuat dari anyaman daun lontar) dan ditempatkan di *lele nakan* (kepala kebun) yang biasanya berada pada daerah yang relatif lebih tinggi dari yang lainnya. Setelah *kika-kika* yang disediakan tersebut penuh dengan panen padi, barulah dimasukkan ke dalam *sane*.

⁷⁸ Dalam konteks upacara *houn ane*, penyembelian hewan kurban tidak merupakan hal yang bersifat mutlak. Kadang-kadang ritus *houn ane* dapat dilakukan dengan terlebih dahulu mengucapkan doa adat dan menyampaikan persembahan berupa sirih-pinang dan sebotol *sopi*, tanpa penyembelian hewan kurban (Foni, 2004:139).

Ketiga, masyarakat petani *Atoni Pah Meto* juga diisyaratkan untuk tidak boleh makan makanan apapun secara sembarangan selama *kika-kika* yang disediakan belum penuh dengan panen padi.

Keempat, secara sosiologis, orang yang harus memimpin kegiatan *houn ane* adalah pihak *atoin amaf* (pihak keluarga pemberi isteri). Bila pihak *atoni amaf* berhalangan hadir, barulah pemilik kebun yang disebut *abeut* memimpin kegiatan pemanenan dengan terlebih dahulu memperoleh restu dari pihak *atoni amaf*.

Pada lokasi di mana *kika-kika* diletakkan, para petani *Atoni Pah Meto* akan memberi tanda khusus dengan mengikatkan beberapa batang padi, sebuah *kika*, dan juga sirih-pinang.

Umumnya *onen* (doa) adat yang disampaikan bertujuan untuk mengucapkan syukur, memintakan ijin, dan permohonan kepada *be'i na'i* (arwah leluhur) yang dalam konteks sistem religi masyarakat adat setempat justru dipandang sebagai pemilik dan penjaga kebun, agar para petani yang melakukan kegiatan panen padi tersebut mendapat perlindungan selama bekerja. Selain itu, lewat *onen* adat dimaksud, para petani *Atoni Pah Meto* juga berharap agar 'roh padi' memberikan panen yang berlimpah.

Adapun rumusan *onen* (doa) adat yang didaraskan pada ritus *houn ane* tersebut adalah sebagai berikut.

“Uab u'lile ma uab uton neu mone ha fetone, neu nikno'o tuakin naben ma ekno'o tuakin ben, neu apao nesu ma apao eno. Eta koha es ija ma kosai es net jen, eta nona saelen neu fufkina ma nakan. Nona saelen neu sene-Atoen, Mau nok Tasona, henait tnoka hon man kau ben, ma kai'man kau ben ikelo ma kajjola, henait noka uba ben ma senan. Nane on na'ekbon es neno'i ma natefon es ijeben, et ulile ma utone ben es ijeben, nak on ikelo nemen kajjula nemen, et usine ki ma utonankijen, neu tuakini, neu uskini, neu atiutsin ma neu apaotin.

*Nane on namnes asutin ben ma asaetin, es ikelo balen ma kajjula balen, neu ana'a kika ben ma ana'a soet. Nane on kika haeklen ma soe'lan haklen, mes uetub nekiben ma utusib neuki, henait nokat mietub neu mone ha fetu ne, henait akile ma a'apa betmani ma miaib mani, felakau ameuta ma felakau alekot. Henait noka taobe neu kika balen ma soela balen, nane ona siom an ma utaim an'e, on umliel oka kika balen ma soela balen, oka fua naeka ben ma fua mnanu, oka a'meuna ben ma oka aleok'ta ben. Lasi tuk-tuka, lasi pala-pala.*⁷⁹

Artinya:

“Kuperlihatkan pembicaraan ini dan kuberitahukan pada empat laki-laki, enam perempuan, pada induknya dinding pelindung dan pada induknya daun pemalang, pada pengawal pintu dan penjaga pagar. Sehingga di sini aku memohon dan merintah berharap padamu, kusorongkan pada bubungan dan puncak, ke atas puncak Sene-At'oem, Mau, dan Tasona agar esok pagi kau tumpahkan dan kau ambilkan padi dan jagung, sehingga esok tersimpan pada tempat yang kokoh. Itu menandakan batasnya hari ini dan bertepatanlah di sini, sehingga kutumpahkan dan kuutarakan bahwa itulah padi emas sudah muncul sehingga kuundang dan kuberitahu pada induk dan pemiliknya, pada pelindung dan penjaga.

Itu bagaikan penjunjung dan pemikul pada tempatnya padi, pada pemegang kika, pemegang soet. Itu tandanya kika telah berdiri, soet pun telah berdiri, akan tetapi kuberitahu dan kusampaikan pada kalian agar esok pagi dihadapkan kepada empat laki-laki dan enam perempuan agar yang tidak berisi, rusak dan kosong dipilah dan dipisahkan. Berikanlah kepada kami hanyalah padi yang gemuk dan berisi, bersih dan baik, agar esok ketika dimasukkan ke dalam kika dan soe hanyalah didapat bulir yang besar berisi dan bulir panjang agar kudapatkan pada kika dan soet. Itu berarti saya gembira bersama kika dan soet, bersama bulir besar dan panjang, bersama bulir yang bersih dan berisi yang terbaik. Inilah seruan kami, demikianlah akhir permohonan kami.”

Setelah *maveva* atau *tobe* mengucapkan *onen* (doa) adat *houn ane* tersebut, para petani *Atoni Pah Meto* memulai pekerjaan memanen padi yang dipinpin oleh seorang *atoni amaf* (keluarga pemberi isteri atau saudara kandung istri dari yang empunya kebun). Apabila pihak *atoin amaf* berhalangan, maka

⁷⁹Rumusan *onen* (doa) adat pada ritus *houn ane* ini didaraskan oleh informan Mikhael Kolo, *maveva* (juru bicara *Usif*) dari kelurahan Bitefa, Kecamatan Miomafo Timur yang pada saat itu bertindak sebagai pemilik kebun atau *abeut*. Rumusan *onen* adat ini disampaikan dalam suatu kesempatan wawancara dengan Wilhelmus Foni (Foni, 2004:140-141).

kegiatan panen bisa dipimpin langsung oleh si pemilik kebun yang disebut *abeut*. Kegiatan pemanenan padi ini biasanya berlangsung selama beberapa hari.

Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, kegiatan memanen pada malam hari dianggap tabu. Oleh karena itu, bila pada hari itu pekerjaan memanen belum usai, maka pada sore hari ketika terdengar kicauan burung *koak* (cucak), para petani harus menghentikan kegiatannya. Kicauan burung *koak* pada sore hari adalah isyarat alam bagi masyarakat adat setempat bahwa hari telah senja. Untuk itu, para petani sudah harus menghentikan semua kegiatannya di kebun dan selanjutnya kembali ke rumah masing-masing.

Ketika para petani mendengar kicauan burung *koak* dan menghentikan semua kegiatan panen, *atoin amaf* ataupun *abeut* akan mengikat beberapa batang padi sebagai pembatas dan sekaligus mengikat roh padi.⁸⁰ Apa yang dilakukan oleh *atoin amaf* ataupun *abeut* tersebut akan terus berlangsung setiap sore hari hingga usainya kegiatan pemanenan padi di kebun petani tersebut.

Menjelang usainya kegiatan *houn ane* di kebun petani bersangkutan, para petani akan mengarahkan pandangannya ke arah sejumlah batang padi yang berdekatan dengan tempat penyimpanan *kika*. Batang-batang padi tersebut akan

⁸⁰ Tindakan *abeut* sebagai pemilik kebun untuk mengikat beberapa batang padi pada sore hari dalam konteks kegiatan *houn ane* di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat memiliki makna praktis dan simbolis. Secara praktis, hal tersebut merupakan upaya untuk menandai batas akhir pekerjaan yang telah dilakukan selama sehari dan sekaligus akan dijadikan sebagai titik start untuk memulai pekerjaan memanen pada keesokan harinya. Di pihak lain, tindakan *abeut* tersebut juga dipandang sebagai suatu kegiatan yang memiliki makna simbolis karena hal itu dipandang sebagai upaya petani untuk memohon kesediaan roh padi agar tetap bertahan di dalam kebun petani hingga esok hari, bahkan hingga usainya kegiatan para petani untuk memanen padi di kebunnya. Hal ini terkait dengan kepercayaan masyarakat setempat yang menyatakan bahwa kehadiran roh padi dalam kebun akan memberikan hasil panen yang berlimpah, sementara bila roh padi terusik dan bahkan pergi meninggalkan kebun petani bersangkutan, hal tersebut dipandang sebagai bencana musim panen karena betapapun luasnya kebun petani, hasil panen dalam tahun bersangkutan tidak akan maksimal.

mendapat giliran paling akhir untuk dipanen oleh seorang petani, entah *atoni amaf* (sebagai pihak keluarga pemberi istri), *abeut* sebagai pemilik kebun, ataupun salah seorang petani lain yang dianggap lebih tua, sambil berseru: “*Hoe ... mnao nai Liurai Sonbai, meu batan ma ai nuan, manfain kios mit pin molo ma maus metan nai fain om*” yang berarti “*Oh.. pulanglah Liurai Sonbai ke tempatmu di batas kebun, tahun depan ketika melihat nyala kuning dan asap hitam bergulung mengepul barulah kembali.*”

5.5.6.2 Ritus *Hail Ane* (Memilah Bulir Padi)

Ritus *hail ane* atau kegiatan memilah bulir padi yang seringkali disebut juga kegiatan ‘injak padi’ adalah suatu tahapan kegiatan yang merupakan kelanjutan dari ritus *houn ane* (panen padi). Kegiatan *hail ane* ini biasanya dilakukan secara bersama-sama oleh kaum wanita *Atoni Pah Meto* untuk melepas gabah dari tangkai.

Urut-urutan kegiatannya adalah, pertama-tama, padi hasil panen dalam *kika-kika* yang tersimpan di *sane* (pondok kecil di tengah kebun *Atoni Pah Meto*) dikeluarkan dan ditumpuk dalam satu ruangan. Setelah itu, secara bahu-membahu para wanita *Atoni Pah Meto* bergandengan tangan untuk mengambil ancang-ancang kekuatan dan mengatur irama injakannya masing-masing dalam rangka merontokkan gabah dari tangkai-tangkainya tersebut.

Salah satu hal yang harus diperhatikan adalah kehadiran dan peran serta yang harus diemban oleh seorang *atoni amaf* (pihak keluarga pemberi istri atau saudara laki-laki dari sang isteri) dalam proses kerja *hail ane* dimaksud.

Sebelumnya, di dalam ruangan tempat pelaksanaan kegiatan *hail ane*

tersebut dibuatkan sebuah mezbah padi atau *nabeuk ane*. *Atoni amaf* yang hadir akan berkenan duduk di atas *nabeuk ane* yang sudah disiapkan, dengan syarat apabila dua botol *sopi* dan sirih-pinang telah tersedia di atas *nabeuk ane* tersebut.⁸¹ Kehadiran *aton amaf* yang berkenan duduk di atas mezbah padi atau *nabeuk ane* tersebut dipahami sebagai simbol penjaga roh padi yang senantiasa diharapkan kehadirannya selama proses kegiatan *hail ane* berlangsung, agar supaya para petani bisa memperoleh hasil yang maksimal.

Berikut ini adalah rumusan doa adat *hail ane* yang diucapkan oleh informan Yohakim Misa (82), *maveva* dari Desa Tun'noe.

"Hoe... neno'i au Ama Antoin Kusi mok au ena Hati Missa, mok au oli ma au tata, al-ala'ki ma lail-lail'ki. Usi Kusi Antoin mok ho bifemnasi Timo Fina. On fai neno hi ansaomese nekaf mese, nai mhon musanut'kai ma mkai musanut kai ikelo ma kajula. Neno'i on het bejeben, on het poele ben, et usineki ma utonanki, nane on ana soe'la ben ana kika bi lele. Et u'etubki ma u'tusib neukit, henait mitame, mihamnai, tamnai miseneb henait noka kon on atoni ma hail on atoni, henait mbeikau akiela neu kotin, a mail maunkau ameuta ma alekot neu usna ben ma neu tnanan, henait noka soel'la ma neu kika balen.

Lasi u'etub on'i ma u'tusib on'i', henait mit mani ma mihin main. Oni noka apa nes ma akiela nes, lof'fe a'nuab ban kau ma na tonin kau, nane on naota ma nalete'ki. Lasi u'uaba on ijeben lasi u'toin on ijeben, a'naeuk ma natefen. Mail mana soela balen ma kika balen nasita sae faof kuan ma

⁸¹ Dalam konteks budaya pertaian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, dua botol *sopi* yang disajikan di hadapan seorang *aton amaf* dimaknai sebagai ungkapan rasa hormat dari pihak keluarga laki-laki terhadap *aton amaf* sebagai pihak keluarga pemberi istri yang berkenan hadir dan merestui berlangsungnya ritus *hail ane* tersebut. Jumlah dua botol *sopi* itu juga dimaknai sebagai simbol kekompakan dan harmonisasi hubungan atau interaksi sosial yang terjalin di antara dua *kanaf* (suku) pembentuk *ume nakaf* atau keluarga inti (*pure family*) *Atoni Pah Meto*, yaitu *kanaf* (suku) atau keluarga laki-laki (pihak kepala keluarga) dan *kanaf* (suku) atau keluarga besar dari mana sang isteri berasal. Sirih-pinang sendiri merupakan media komunikasi sosial yang biasanya berlaku di antara kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Berkenaan dengan hal ini, baik dalam pertemuan adat maupun interaksi sosial kemasyarakatan sehari-hari biasanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* selalu menjamu tamunya dengan sirih-pinang. Dengan demikian, dalam konteks ritus *hail ane* dimaksud, sirih-pinang yang disediakan di atas mezbah *nabeuk ane* dapat dimaknai sebagai simbol ajakan untuk boleh memulai suatu komunikasi adat antara pihak keluarga laki-laki (sebagai pemilik gabah yang akan dirontokkan) dengan *aton amaf* (pihak keluarga pemberi istri) yang hadir sebagai simbol penjaga roh padi.

*sae teut kun, nane on hi mi heunkim ma milolkim... Lasi u'wab ona la'i, utoni ona le 'i.*⁸²

Artinya:

“Oh... hari ini, bapakku Antoin Kusi bersama ibuku Hati Missa, bergandengan bersama adik dan kakak bersatu padu. Nenekku Kusi Antoin bersama permaisurimu Timo Fina. Kemarin kamu satu hati, satu kata, sehingga kamu limpahkan padi dan jagung kemuliaan. Hari ini hendak dipilah, hendak dipisahkan, sehingga kusampaikan sebagai pemegang *so'et* dan kika di kebun, sehingga kusampaikan agar dapatlah dimasukkan, menggiring ke dalam sehingga esok terinjak seperti laki-laki melangkah secara jantan dan perkasa, agar pilahkan yang tak berisi di bagian belakang dan pilahkan yang gemuk berisi dan yang terbaik di tengah-tengah dan di pusat, sehingga esok mengambil hanya yang terbaik pada *so'et* dan *kika*.

Berbicara dan berpintah hanyalah demikian, lihat dan ketahuilah, bila esok yang tak berisi menghempas dan mendominasi, itu berarti kita akan diumpat dan menjadi contoh sinisme bagi orang lain. Berbicara dan berseru sudahlah demikian adanya, agar melihat hanyalah pada kika dan *so'et*, yang di atas sebagai yang terbaik pada kika dan *so'et*. Itu berarti kamu yang mengisi hingga tempat itu penuh. Berbicara dan memohon pada kalian dengan setulus hati kiranya dapatlah mendengar dan mengindahkan semuanya. Inilah doa dan harapan kami.”

Setelah pengucapan *onen* (doa) adat di atas, kegiatan *hail ane* dimulai secara serempak oleh para wanita *Atoni Pah Meto* yang hadir di situ. Setelah padi diijak-injak hingga rontok semuanya, para wanita *Atoni Pah Meto* mulai memisahkan batang dan bulir-bulir padi, kemudian gabah ditampih untuk memisahkan yang berisi dan yang tidak.

Rangkaian kegiatan *hail ane* ini tetap dihadiri dan dipimpin oleh *atoin amaf* yang berperan sebagai *abeut* (penjaga dan pemegang roh padi) yang tetap duduk di atas *nabeuk ane* (mesbah padi), hingga penghitungan jumlah bersih hasil

⁸² Rumusan doa adat *hail ane* yang diucapkan oleh informan Nikolaus Nino, *maveva* dari Desa Ton'noe ini merupakan hasil wawancara dengan Wilhelmus Foni (42) pada saat pelaksanaan ritus adat *hail ane* dari keluarga Johakim Missa (82), petani dari Desa KaEbaun, Kecamatan Miomafo Timur, Kabupaten Timor tengah Utara (lihat Foni, 2004:143-144).

panenan yang diperoleh.⁸³ Selanjutnya, batang-batang dan bulir padi akan dikumpulkan pada tempat yang sudah disediakan, sedangkan padi atau gabah yang bernas dan bersih akan dijemur hingga kering untuk selanjutnya dimasukkan ke dalam *kalo* (karung), *bo'o* (bakul kecil), dan *ka'ut* (bakul besar) untuk selanjutnya disimpan di dalam lumbung padi.

5.5.6.3 Ritus *Seka Pena* (Panen Jagung)

Sebagaimana halnya dengan ritus panen padi atau *houn ane*, ritus *seke pena* atau *seik pena* (panen jagung) adalah ritus pertanian lahan kering yang dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* untuk memanen *pena pnais* (jagung umur panjang) yang telah matang atau yang telah kering.

Berbeda dengan ritus *houn ane* (panen padi) yang senantiasa dilaksanakan dalam suasana tenang dan damai, ritus *seke pena* atau *seik pena* justru selalu diawali pelaksanaannya dengan *onen* (doa) adat secara bersama-sama dan dalam suasana yang riang gembira di *baletoko* atau *bakitola(s)* yang ada di tengah-tengah kebun *tobe* atau *maveva*.

Adapun rumusan doa adat dalam ritus *seke pena* atau *seik pena* adalah sebagai berikut.

"Hoe..., Antoin mok Hati Missa, neno'i tnibun ik'elo ma kajula, fai je het nibun fua naeka, tabuab taneben tnibun tani, et pen u'tokob ik es ijeben u'faeb ki es'i henait noka paon atoni ma tuit on atoni, henait noka pao baki ma pao naukel, henait noka tabebe ma ta autu neu naukela ben ma neu baki. Hae tamen neunaukela ma baki he nait noka baki nahelkin, nau kela nahelkun.

Lasi pen u'uab ok'ki ben ma u'toin ok'ko Antoin Kusi ma Hati Misa, mi e'tub nai ma mitusib nai neu kuan KaEnbaun, neno KaEnbaun, henait

⁸³Untuk menakar jumlah hasil panen, para petani *Atoni Pah Meto* biasanya menggunakan *kalo* (karung) yang berisi 50 kg dan 100 kg atau juga penakaran yang menggunakan jumlah *halek* atau *blek* yang berisi 14 kg.

noka kai ka'kai bine ma kai nahon kai bin faua naka balen ma kaijula balen.

Lasi u'etub ma u'tusib'ki a'mit manima mihin main, nane on u'hakeb Antoin Kusi he mtoknai hen pao ma an tokanai hen tiut; o..., Tasaeb Misa m'tok nai, he mpao ma m'tok nai hem tiut, nane on baki namteut ben naukela namteut ben. He nait noka naneuk nemen ma matef hen hous kit ta tahel tokan ma tamaun tokan et uetub neuki ma utosib neu'ki.

Oni noka kalu tolkit ten ma niukit nak on hous nan kis'es ma taf'es, nak on tathon tokan ben ma tatkua tokan, nane namuin bia nauabankit bia namolokit. Somak nak on kii'na nahel nabala ha namaun nabala ha nane on namunit puleskit. Lasi u'uab okit ma u'toin okit, kuan KaEnbaun mihin main ma mitmain. Ona nenuk au lasi ben autoni ben, neu Bas molo, Bas metam; nane on pena tuana'ki ma ane tuan. Neu amnaifinma askautin, neu usi Taus ma usi Timo on amnafit ko ma askautko, ubekalo neu baki balen ma neu skauta balen he muskai mane ma mutne man neu fuanakaben ma fua kiko. Lasi u'uab ok'ki ma lasi utoin oki on namnes usi Foni, eta koeha ma kosai neu ki, neu fuanaka ben ma sikona naek, henait noka umteut ok pune naeka ma siko naek. Neu siko naeka ben ma pune naek nane on utaim ane ma utnan an henait noka naet namaun ma hukben nahel, nane on usi Basan ho ikelo ma ho kaijula, ho fua naeka ma pune naek.

Lasi u'uab oki ma u'toin oki, lof'fe atoni bian, fifaf bian naklaoka nok au naukela ma au baki, henait noko mupes mani muab mani. Siom naukel ije es'sa meuba injaben, es'sa muti injaben, es'sa Ku'un tuana ben ma KaEnbaun tuan, neu tuakin ma usik'in'na ben.

Lasi u'uabat ona leijeben lasi utoni ona leijaben nane on abekut tuana ki ijen. Lasi tuk-tuka, lasi pal-pala."

Artinya:

“wahai..., Antoin Kusi dan Hati Misa, hari ini memanen memetik sudah padi dan jagung yang nan kilau itu. Bukakanlah jalan kepada kami untuk memetik bulir jagung yang besar, rangkul dan pelukklah sudah, sehingga di tempat ini, kami tempatkan agar esok tunggulah seperti amnesia dan jagalah seperti amnesia. Agar esok pagi menjaga mezbah batu, menjaga istana peristirahatan, agar esok pagi dipersembahkan dan dihujankan sudah pada istana mezbah batu. Mari masuklah sudah pada istana peristirahatan dan mezbah batu agar esok mezbah dapat kokoh, istana peristirahatan kokoh, sehingga tempat ini menjadi tumpuan dan harapan kami ketika kami datang untuk menyampaikan maksud dan tujuan kami.

Berbicara dan bersandar sudah bersamamu Antoin Kusi dan Hati Misa, sampaikan dan teeruskan sudah pada kampung KaEnbaun, Neno KaEnbaun, agar esok tidak mengambil dan merobohkan di bagian puncak, tempat padi dan jagung kemuliaan itu.

Berbicara dan berseru kepadamu, lihat dan ketahuilah, itu berarti kutampakkan atau kubangkitkan kembali Antoin Kusi agar duduk bersila menjaga dan melindungi. Wahai..., Tasaeb Misa duduklah dan lindungilah serta menjaga tempat ini, itu berarti mezbah batu istana peristirahatan ini tetap kokh tegak berdiri tak tergoyahkan. Kiranya esok berjumpa kembali, bersua pula mencabut agar mencuat bersama, hanyut kokoh bersama, sehingga kupintahkan dan kupasrahkan padamu. Bila esok ketika berkumpul di sini dan lmelingar di sini, itu berarti mencabut selempengan dan sebagian; itu berarti terjatuhlah bersama, gugurlah bersama, nanti di kemudian hari kita diolok-olok dan dicemooh orang. Mesti tangkainya tetap menguat dan mengeras kokoh. Itu artinya dipuja di kemudian hari. Saya bicara dengan kamu, saya utarakan dengan kamu, kampung KaEnbaun sudah mengetahui, sudah melihatnya. Kubentangkan dan kulingkar soal ini sudah padamu, pada Basan Molo (kuning) dan Basan Metan (hitam) sebagai tuan dan induknya padi dan jagung, pada yang menggendong dan yang memangku, pada Usi Taus, Usi Timo dan Usi Foni sebagai yang menggendong, yang memangku. Kusimpan pada mezbah dan tempat junjungan agar menggendong dan menadah biji besar dan biji kecil. Saya bicarakan dengan kamu sama seperti Usi Foni yang berpintah dan bermohon pada kalian, pada biji besar dan punggung (puler) panjang agar esok boleh bergembira bersama biji besar dan punggung (puler) panjang. Hanya pada biji besar dan punggung (puler) panjang itu menandakan kuterima dan kutengahan agar esok keras dipegang dan kuat bila digenggam. Itu berarti padi dan jagung miliknya Usi Basan, buah besar dan bulir besar.

Itulah penyampaian dan informasi saya kepadamu, nanti orang lain, mulut lain, datang ke singgasanamu, ke altarmu, agar engkau sudah meminggirkan, sudah mengesampingkan. Kuterimakan mezbah ini hanya dengan yang bersih, hanya dengan yang putih, hanya kubawa, pemiliknya Ku'un, pemiliknya KaEnbaun, pada tuannya dan pada pemiliknya.

Doa dan seruan pada kalian ini sebagai wujud rasa kepercayaan kami. Hanya sampai di sinilah doa dan harapan kami.”

Setelah mengucapkan *onen* (doa) adat tersebut, para petani *Atoni Pah Meto* terlebih dahulu akan melakukan kegiatan pemanenan jagung di sekeliling

bakitola, dan setelah itu barulah para petani berpencar ke kebun masing-masing untuk melakukan kegiatan panen jagung.

Setelah tiba di lokasi kebun masing-masing, hal utama yang senantiasa dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* adalah memilih atau menentukan salah satu tempat yang dianggap cukup strategis untuk membuat para-para. Para-para tersebut dimaksudkan untuk menempatkan *pele pena* atau mezbah jagung di sana.

Hal ini terkait dengan sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang memandang setiap lahan kebun, baik yang sedang digarap maupun yang sedang diberokan memiliki kekuatan gaib (*pah maisokan*). Kekuatan-kekuatan gaib (*pah maisokan*) dimaksud dipercaya selalu bersemayam di dalam kebun, terutama pada lokasi-lokasi tertentu yang relatif lebih tinggi, yakni di kawasan *lele nakan* (kepala kebun).

Setelah mendirikan *pele pena* (mezbah jagung), petani *Atoni Pah Meto* akan mengambil beberapa batang jagung lengkap dengan bulir-bulirnya lalu mengikatkannya pada tiang utama yang berada di tengah-tengah pondok jagung yang ada di tengah-tengah kebun. Para petani kemudian akan mulai melakukan tugasnya memanen jagung mulai dari *lele haen* (kaki kebun) hingga berakhir di *lele nakan* (kepala kebun).

Bakitola sebagai pusat dilaksanakannya *onen* adat dalam rangka ritus *seka pena* adalah representasi *faot kanaf-oe kanaf*. Pada saat itu, semua warga *kuan* (kampung tradisional) berkumpul di *bakitola* yang ada di dalam kebun *tobe* atau *maveva*. Isi *onen* adatnya adalah ucapan syukur atas panen jagung. Tidaklah

mengherankan apabila suasana *onen* adat dimaksud penuh suka cita dan suasana riang gembira.

5.5.6.4 Ritus *Kaibu Pena* (Mengikat Jagung)

Sebagaimana *houn ane* dan *hail ane* (panen padi dan memilah bulir padi), ritus *kaibu pena* pun merupakan salah satu tahapan kegiatan panen dalam tradisi pertanian lahan kering yang biasanya dilakukan oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, khususnya sebagai kelanjutan dari ritus *seke pena* atau *seik pena* (panen jagung). Foni (2004:148) bahkan menyebut ritus *hail ane* sebagai bagian integral dari *hail ane*, sementara ritus *kaibu pena* dipandang sebagai bagian integral dari *seke pena* atau *seik pena*.

Seusai melakukan kegiatan *seke pena* atau *seik pena* yang diakhiri dengan membawa seluruh hasil panen jagung untuk ditempatkan di *pele pena*⁸⁴, maka kegiatan selanjutnya yang harus dilakukan oleh para petani *Atoni Pah Meto* adalah ritus *kaibu pena* (mengikat jagung). Seperti yang terjadi dalam kegiatan *hail ane* (memilah bulir padi), dalam tahapan kegiatan *kaibu pena* pun *atoni amaf* tetap berperan aktif untuk memegang kendali kegiatan.⁸⁵ Ketika ritus *kaibu pena*

⁸⁴ *Pele pena* adalah para-para yang didirikan pada saat kegiatan *seke pena* atau *seik pena* dan tetap digunakan pada tahapan kegiatan *kaibu pena*. *Pele pena* juga memiliki multi fungsi baik sebagai tempat menumpukkan panen jagung maupun sebagai pelindung mezbah jagung yang ditengah-tengahnya didirikan sebuah tiang utama yang menjadi titik sentral altar pemujaan pada saat pelaksanaan ritus *seke pena* atau *seik pena* maupun *kaibu pena* dan sekaligus menjadi tempat para petani *Atoni Pah Meto* menggantungkan simbol-simbol komunikasi adat yang terkait dengan tradisi pertanian lahan kering di lingkungannya.

⁸⁵ Dalam konteks kebudayaan masyarakat adat *Atoni* di Timor Barat, *atoni amaf* (pihak keluarga pemberi isteri atau saudara laki-laki dari ibu) memiliki posisi dan peran sosiologis yang sangat penting dalam hampir semua aspek kehidupan masyarakat setempat. Dengan kata lain, dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *atoni amaf* memiliki otoritas atau kewibawaan adat yang sangat kuat dan penting dalam kehidupan sebuah *ume nakaf* atau keluarga inti (*pure family*) *Atoni Pah Meto*. Dikatakan demikian, karena sebagai pihak pemberi isteri, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memandang *atoni amaf* sebagai sumber mengalirnya kekuatan, pemberi kehidupan dan kesuburan, serta berkat dan rejeki bagi semua individu yang menjadi anggota dari sebuah *ume nakaf* atau keluarga inti (*pure family*) *Atoni Pah*

akan dimulai, *atoni amaf* akan segera berkenan duduk di atas mezbah jagung, segera setelah dua botol *sopi* dan sirih-pinang disiapkan di sana.

Untuk mengawali kegiatan *kaibu pena* tersebut, sambil duduk di atas *pele pena* (mezbah jagung), *atoni amaf* akan mendaraskan sendiri *onen* (doa) adat dengan terlebih dahulu meminta seseorang yang sudah ditentukan sebelumnya untuk menyembeli hewan kurban. *Onen* (doa) adat yang diucapkan oleh *atoni amaf* tersebut berintikan niat para petani, terutama pemilik tumpukan jagung hasil panen yang siap diikat tersebut, untuk memohonkan restu dan berkat dari *be'i na'i* (arwah para leluhur) yang diyakini berada di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia yang tidak kelihatan).

Adapun rumusan *onen* (doa) adat yang diucapkan *atoni amaf* pada kesempatan pelaksanaan ritus *kaibu pena* tersebut adalah sebagai berikut.

"Hoe..., neno'i Una Canai nibun man'ne ben ma mubuab man'ne ben, mok Ulu noko Uma Klaran. Bua nan ma nibuk naneben, on nanunu nemen ma nabuabe nemen neu Antoin Kusi ma Hati Misa, nane on siom man ma mitaim man.

Neno'i jian'a baki haek'len ma naukela tok ben, he naneuk nemen ma natef nemen, hen honbe ma kaije, mes nane on ho mubeuk on atoni, he kain nahon kit ma kai kakakit. Hoe honkit ma kaikit, lofe bian nauaban kit, ma natoni kit.

*Lasi uab on le'i, lasi kaisa mes, lasi kaisa fini, uab tuk'es ma toni pal'es."*⁸⁶

Artinya:

Meto. Atoni amaf adalah pihak keluarga pemberi isteri yang sangat disegani dan dihormati dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu dalam kehidupan sehari-hari, setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* selalu berusaha untuk membina hubungan baik atau menjalin komunikasi yang harmonis dengan *atoni amafnya* masing-masing.

⁸⁶ Doa adat dalam pelaksanaan ritus *kaibu pena* dimaksud didaraskan oleh informan Siprianus Kenjam, *maveva* dari Kelurahan Bitefa pada suatu kesempatan wawancara dengan Wilhelmus Foni, 42 (lihat Foni, 2004: 148-149).

“Wahai Una Canai, hari ini sudahlah engkau kumpul, rangkul dan satukan sudah, bersama Ulu dari Uma Klaran. Sudahlah terkumpul, sudahlah satu. Itu menandakan , dikumpulkan datang, dibukakan datang pada Antoin Kusi dan Hati Missa. Itu berarti menerima dan menghimpun dalam satu genggaman.

Hari ini anak-anakmu, sudahlah mendirikan mezbah, mendirikan istana, akan berkumpul, akan bersua, berdiri dan duduk bersilalah di sini, agar memetik, memanen dan memilah. Engkau menjagga seperti amnesia, agar tidak menggasak atau mengambil sebagian milik kita. Oh... bila terambil dan tergesak, itu berarti kita dicemooh orang, bahwa mereka mampu mendobrak benteng pertahanan kita.

Berbicara dan berseru, cukuplah sekian, sudah pada akhir, sudah pada ujungnya.”

Biasanya kegiatan *kaibu pena* dilaksanakan selama semalam suntuk. Selama berlangsungnya *kaibu pena*, para peserta yang hadir dan ikut serta dalam kegiatan tersebut selain dijamu makan malam bersama, juga akan mendapat suguhan selingan berupa sirih-pinang, minuman *sopi*, dan jagung goreng.

Sambil mengikat jagung, biasanya para peserta yang hadir saling memberi semangat kerja antara satu dengan yang lainnya dengan cara melantunkan syair *oebainit* untuk menghormati ‘*Liurai Sonbai*’⁸⁷ serta arwah para leluhur pada

⁸⁷ Syair *Oebainit* merupakan nyanyian khusus yang dilantunkan pada saat pelaksanaan *kaibu pena* (mengikat jagung). Biasanya *oebainit* berisikan seruan dan ungkapan hati para petani *Atoni Pah Meto* dalam rangka mengkultuskan dan menghormati ‘*Liurai Sonbai*’, ‘arwah para leluhur’, dan ‘para penguasa lokal’. Seruan kepada ‘*Liurai Sonbai*’ dalam syair *oebainit* tersebut seperti halnya sebutan ataupun seruan-seruan terhadap ‘*Liurai Sonbai*’ yang dapat ditemukan dalam hampir semua ungkapan ritual adat masyarakat atau penduduk asli Pulau Timor pada umumnya, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat, karena pada umumnya penduduk asli Pulau Timor percaya pada ‘Mitos *Liurai Sonbai*’, yang pada hakekatnya mengandung filosofi historis tentang ‘asal usul makanan’ bagi penduduk perdana di Pulau Timor. Singkatnya, terkait dengan mitos dimaksud, oleh masyarakat setempat ‘*Liurai Sonbai*’ dipercayai sebagai asal mula tanaman padi dan jagung yang menjadi makanan pokok penduduk Pulau Timor.

umumnya, terutama arwah para leluhur yang pernah berjasa sebagai penguasa lokal.⁸⁸

Sebelum berakhirnya kegiatan kegiatan *kaibu pena*, biasanya para petani *Atoni Pah Meto* melakukan *mesen*, yaitu menggabung setiap 6 bulir jagung dalam satu ikatan yang disebut *aisaf*. Dalam sistem penghitungan secara tradisional khas *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, setiap 10 *aisaf* (60 bulir jagung) dihitung sebagai satu *kabutu*, sedangkan satuan penghitungan lainnya adalah setiap 3 *kabutu* (180 bulir jagung) dihitung sebagai satu *bikase* atau 'kuda'. Seusainya kegiatan *kaibu pena*, jagung-jagung yang sudah diikat melalui proses *mesen* tersebut dibawa pulang ke *kuan* (kampung).

Dalam tradisi panen secara tradisional di antara kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, khususnya pada saat berlangsungnya ritus *kaibu pena*, ada sebuah permainan atau semacam kuis tradisional. Ketika sedang berlangsungnya kegiatan *mesen*, para peserta yang hadir dan ikut berpartisipasi dalam ritus *kaibu pena* di kebun tersebut diberikan kesempatan dalam bentuk undian untuk menebak, (tentu saja dengan memperhatikan jumlah tumpukan jagung yang ada dan mulai ataupun sedang *dimesen*) berapakah jumlah 'kuda' atau *bikase* yang akan diperoleh pemilik kebun. Pemenang kuis tradisional khas *Atoni Pah Meto* dalam ritus *kaibu pena* tersebut biasanya akan mendapatkan

⁸⁸ Nama nama arwah para leluhur yang pernah berjasa sebagai penguasa lokal tersebut berbeda-beda sesuai lokasi tempat bermukimnya kelompok subetnis *Atoni Pah Meto* tertentu, termasuk nama para leluhur yang menjadi cikal bakal *kanaf* (suku) atau marga tertentu. Pada kelompok subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo* misalnya, beberapa nama yang biasa disebut antara lain adalah Uis Ukat dan Uis Sakunab yang menjadi pendiri kerajaan Tunbaba. Sedangkan pada kelompok subetnis *Atoni Pah Meto Insana*, nama leluhur yang biasanya disebut antara lain Uis Finit dan pada kelompok subetnis *Atoni Pah Meto Biboki* misalnya adalah *Neno Biboki-Funan Biboki* serta sejumlah nama lain seperti Monemnasi dan lain-lain.

bonus berupa satu *kabutu* (10 *aisaf* atau 60 bulir jagung) jagung yang biasanya diambil dari bulir-bulir jagung terpilih atau jagung yang berkualitas paling baik.

5.5.7 Ritus *Tahik Mnahat* (Menyimpan Hasil Panen)

Pada saat semua hasil panen jagung yang telah diikat dalam bentuk *aisaf-aisaf* itu telah dibawa pulang ke kampung, maka kegiatan para petani *Atoni Pah Meto* pada tahap berikutnya adalah melakukan ritus *tahik mnahat* (menyimpan hasil panen). *Ta'hik mnahat* tidak lain adalah kegiatan para petani *Atoni Pah Meto* untuk merapikan atau menyusun *aisaf-aisaf* jagung dalam *ume bubu* (rumah bulat) yang biasanya juga berfungsi sebagai dapur keluarga *Atoni Pah Meto*.

Sebelum memulai kegiatan *tahik mnahat*, *atoni amaf* atau salah seorang anggota keluarga yang dituakan dalam satu *kanaf* (suku) akan terlebih dahulu mendaraskan *onen* (doa) adat untuk mengucapkan syukur kepada *Uis Neno* (Tuhan) dan *be'i na'i* (arwah para leluhur) yang telah memberikan berkat melalui hasil panen yang berlimpah pada musim panen bersangkutan, sekaligus memohonkan perlindungan bagi para petani *Atoni Pah meto*, terutama perlindungan atas seluruh hasil panennya dari ancaman dan serangan hama tikus, *fufuk* (anai-anai), dan lain-lain.

Adapun rumusan *onen* adat yang didaraskan dalam ritus *tahik mnahat* tersebut adalah sebagai berikut.

"Hit ok-oke kit orasi, tanakab ma takulib tfain, felok ma tanatok neu anesit ma afinit, amoet ma apakaet. Hoe Usi Neno toni ben ma nenok uaba ben, on ik'elo ma kajula ona ma huk ane ben, he ukes'ne ben ma uot'ne ben, neu kuan'na ben ma neu bale, neu tuakin ma neu uiskin, neu Ku'un ma KaEnbaun. Nane on muhin mulai'e tuana ma muhin uiskin'na ben.

Hoe..., Bas Molo Bas Metam, nae on tak'ko neu pena pupun ane pupun, a'na pena ma a'na ane. A neu usi Taus ma usi Timo ma usi Foni mok ho

feot'ina ha, nane on al-alakit , lail-laki jen, ho tatnat ma taau'tan pena on ma ane noni, tahik lek-leko, taaute lek-leko neu tuakin ma neu uiskin. Hoi usi Basan nait mu helne lek-leko ma muatu lek-leko; he uhel okan ma umaun okan.

Lasi u'uab on'i ma u'etub on'i, mitmain ma nihin main, henait noka mka'uman kau bifo, hekai nak'on kau neu nija ma baki, henait noka mka'u kau kolo, mka'u fefa biana ma hana bian, atoni nak laoka nok au pena noni ma ane noni, naklaokau nok tuakini ma uiskin.

Lasi u'uab on ija, hae Bas Molo mok Bas Metam ho etam bet toni ben ma bet uaba ben. Henait mail mane ma mipen man, henait noka usi Taus, usi Timo ma usi Foni mok ho feot'ina ha, henait naka umteut oba ha pena noni ma ane noni, na'ain ma huk'ain nahela ma namaun.

Lasi u'uab on'i utoin on', henait noka umaun okan ma uhel okan, kaim hahon kau bin ma kaim kakai kaun bin. Auaba ona le'i, atoni ona le'i."

Artinya:

“Kita semua pada saat ini, memusatkan dan memuncakkan kembali, berserah diri dan menghadapkan pada Yang Maha Tinggi dan Yang Lebih Besar, Pencipta dan Penyelenggara. Oh Tuhan, saatnya kulingkarkan dan kubebankan soal ini, sebab jagung emas dan padi emas telah kupegang dan kugenggam, sebentar lagi akan diatur dan disimpan pada tempatnya di kampung, pada pemilik dan penguasanya, untuk Ku'un dan KaEnbaun. Itu berarti, telah mengenal dan mengetahui tuan pemilik dan penguasanya.

Wahai ... Basan, para raja kuning dan raja hitam, kamulah asal mula jagung dan padi, pemegang roh jagung dan pemegang roh padi. Itulah Usi Taus, Usi Timo, dan Usi Foni bersama empat saudarimu. Kusebutkan satu persatu tak ketinggalan, bersatu padu, sehati sejiwa, supaya menggenggam dan memegang jagung emas dan padi emas untuk disimpan baik-baik kepada tua dan pemiliknya. Wahai... Usi Basan, semoga dikuatkan dan diatur baik-baik agar kuat dan teguh, sehingga aku kuat dan kuat bersamanya.

Pembicaraan dan penyampaian kami hanyalah demikian, supaya kamu melihat dan mengetahuinya, agar esok menjauhkan dan menghalau tikus supaya jangan membuat lubang pada tiang dan mezbah rumah, agar esok menghalau burung, dan menegur mulut dan suara lancang yang lain. Orang lain yang memanahku bersama jagung emas dan padi emas, itu berarti aku dipanah bersama pemilik dan penguasanya.

Demikian sudah pembicaraan dan penyampaianku, itu berarti Usi Basan, para raja kuning dan raja hitam yang menunjuk, memilih, dan merestui

sudah permohonan dan seruan kami. Supaya ketika kamu melihat, kamu sudah tahu agar nanti esok Usi Taus, Usi Timo, dan Usi Foni dan empat saudarimu tegar dan tegap bersama jagung emas dan padi emas, terpegang memang dan terenggam memang, supaya kuat dan teguh.

Cukuplah sudah pembicaraanku, semoga esok aku kuat dan bertahan besamanya, jangan menggerogoti dan merusakkannya di sana. Cukup sudah penyampaian dan pembicaraanku. Tibalah sudah pembicaraanku pada ujungnya, pada akhirnya.”

Setelah mengucapkan *onen* adat dimaksud, para petani *Atoni Pah Meto* mulai menyusun *aisaf-aisaf* jagung dengan cara menggantungkannya pada tatanan belahan-belahan kayu yang disebut *hau feob*. Susunan *aisaf-aisaf* jagung yang digantungkan pada *hau feob-hau feob* dimaksud ditata sedemikian rupa sehingga membentuk langit-langit atau plafon *ume bubu* (rumah bulat) yang sangat rapi.

Dalam kegiatan penyimpanan jagung hasil panen tersebut, para petani *Atoni Pah Meto* mengikuti beberapa norma adat yakni: *Pertama*, *aisaf-aisaf* jagung yang dianggap paling baik dan karenanya dipersiapkan untuk menjadi benih yang akan ditanam pada musim tanam berikutnya akan digantung atau ditempatkan pada posisi sentral, persis di atas tungku api dalam *ume bubu*. Hal ini dimaksudkan agar jagung calon benih (*pen fini*) tersebut tetap awet karena selalu mendapat asap yang cukup. *Kedua*, jagung-jagung yang berkualitas di bawah kualitas *pen fini* (bibit/benih) biasanya akan diikat mengelilingi jagung *pen fini* berdasarkan urutan kualitasnya. *Ketiga*, jagung dengan kualitas biasa akan menempati posisi paling luar dalam lingkaran plafon jagung di dalam *ume bubu Atoni Pah Meto* tersebut.⁸⁹

⁸⁹ Sistem penyimpanan panen jagung demikian dimaksudkan untuk memudahkan keluarga petani *Atoni Pah Meto* dalam mengatur pola konsumsinya. Selain makanan tambahan seperti ubi-ubian, kacang-kacangan dan lain-lain, konsumsi jagung yang ada di lumbung *ume bubu Atoni Pah Meto* akan diambil mulai dari pinggir dan bergerak perlahan-lahan ke tengah, dengan tetap

Dalam ritus *ta'hik mnahat*, *atoin amaf* kembali memegang peranan penting sebagai pemimpin ritus. Hal ini menggambarkan betapa setiap tahapan kegiatan dalam siklus pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* senantiasa berorientasi kepada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, karena melalui *faot kanaf-oe kanaf*lah pola pikir dan pola tindak setiap individu dibimbing untuk menemukan dan menyadari jati dirinya masing-masing, posisinya, status dan peranannya, serta tugas dan tanggung jawab sebagai anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Selain itu, norma adat yang mengatur tentang tata cara penyimpanan hasil panen jagung, dengan cara mengikat bulir-bulir jagung secara sangat teratur menurut kualitas hasil panen jagung pada tiang sentral di dalam *ume bubu*, ternyata menunjukkan betapa masyarakat adat setempat memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang luar biasa.

Nilai-nilai kearifan lokal, termasuk kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang terkandung di balik norma penyimpanan hasil panen jagung dalam rangkaian ritus *ta'hik mnahat* tersebut antara lain adalah:

Pertama, rasa hormat yang mendalam terhadap alam dan hasil yang diberikan oleh lingkungan alam di sekitarnya. Hal ini terlihat dengan jelas melalui sikap dan perilaku masyarakat adat setempat dalam menghormati roh makanan yang diekspresikan melalui bagaimana cara mereka memperlakukan tanaman jagung, sejak saat pemilihan dan penentuan bibit jagung, penanaman dan

memperhitungkan ketersediaan *pen fini* (bibit atau benih) yang akan digunakan pada musim tanam berikutnya. Praktik penyimpanan hasil panen jagung sedemikian juga dapat dipandang sebagai bentuk sistem ketahanan pangan masyarakat lokal yang disesuaikan dengan ketersediaan sumber daya pangan yang ada di lingkungannya.

perawatan tanaman jagung, hingga panen dan bahkan menyimpan hasil panen jagung.

Meskipun semua sikap dan perilaku masyarakat adat setempat dalam memperlakukan tanaman jagung dan hasil panen jagung tersebut, sangat dipengaruhi oleh sistem religinya, yang mungkin saja menurut cara pandang ilmiah, merupakan sesuatu hal yang sangat tidak rasional, namun demikian, praktik pelaksanaan ritus-ritus pertanian dan perlakuan masyarakat adat setempat terhadap sejumlah komponen alam, termasuk sikap dan perlakuan mereka terhadap tanaman jagung dan hasil panen jagung tersebut, ternyata menunjukkan betapa masyarakat adat setempat sangat arif dalam membangun dan membina hubungan yang harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Kedua, pemilihan atau penentuan penfina (jagung kualitas terbaik yang akan dijadikan bibit pada musim tanam berikutnya) yang diikatkan pada bagian tengah atau bagian paling dalam itu sesungguhnya tidak boleh dipahami dari segi nilai praktisnya semata. Secara praktis, kondisi bulir-bulir jagung tersebut akan tetap awet dan tidak mudah dimakan rayap, karena selalu mendapat asap api yang cukup. Norma adat yang demikian sesungguhnya dapat dipandang juga sebagai strategi budaya, khususnya dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Dikatakan demikian, melalui praktik penyimpanan hasil panen jagung yang demikian, masyarakat petani setempat secara tidak langsung belajar untuk tidak mengambil semua hasil panen jagung untuk dikonsumsi kapanpun mereka menginginkannya. Para petani, dengan demikian, hanya akan bisa mengambil dan

mengonsumsi jagung yang berada pada bagian ikatan paling luar, yang sesungguhnya merupakan hasil panen jagung dengan kualitas yang biasa, bukan untuk *perfini* (bibit).

Dengan kata lain, disadari atau tidak, norma adat yang mengatur tentang praktik penyimpanan hasil panen jagung tersebut, sesungguhnya dapat dipandang sebagai suatu strategi budaya masyarakat adat setempat dalam dalam menghadapi berbagai tantangan alam yang ada di sekitarnya. Strategi budaya dimaksud sesungguhnya menyimpan pesan moral atau kearifan lokal masyarakat adat setempat tentang nilai kesahajaan hidup. Melalui berbagai pengalaman yang menjejarah dalam kehidupan mereka sebagai petani lahan kering dalam menghadapi berbagai tantangan alam Pulau Timor yang datang silih berganti tak pernah henti tersebut, masyarakat adat setempat menyikapinya dengan berbagai strategi budaya, termasuk praktik penyimpanan hasil panen jagung yang tidak lain adalah strategi budaya dalam beradaptasi dengan lingkungan alam di sekitarnya, melalui cara dan pola yang sederhana, tidak boros, tidak konsumtif, atau sikap bijaksana untuk bertahan hidup dengan cara berpeda pada yang ada.

5.5.8 Merawat Roh Makanan

5.5.8.1 Ritus *Nau Balaif* (Mengundang Roh Makanan Ke Kampung)

Nau Balaif adalah salah satu ritus dalam rangkaian kegiatan pertanian lahan kering secara tradisional, di mana para petani *Atoni Pah Meto* membersihkan tumpukan kulit jagung yang berserakan di bekas lokasi kegiatan *kaibu pena* (mengikat jagung) dan sekitarnya. yang dipercaya sebagai tempat bersemayamnya roh makanan.

Biasanya para petani *Atoni Pah Meto* memiliki waktu yang berbeda dalam hal pelaksanaan *seke pena* atau *seik pena* (panen jagung) maupun *kaibu pena* (mengikat jagung). Berkenaan dengan hal tersebut, satu hal yang penting diingat ialah bahwa meskipun hasil panen jagung sudah dibawa pulang ke kampung oleh masing-masing petani, namun sesuai tradisi setempat, pada saat hasil panen jagung dibawa pulang ke kampung, para petani biasanya akan meninggalkan satu *aisaf* jagung yang digantungkan pada *ni ainaf sane* (tiang agung pada pondok kecil di tengah-tengah kebun *Atoni Pah Meto*). Satu *aisaf* jagung yang digantungkan pada *ni ainaf sane* tersebut dibiarkan tetap di sana hingga tiba saat dilaksanakannya ritus *nau balaif*.

Praktik budaya pertanian lahan kering di kalangan para petani *Atoni Pah Meto* dalam konteks ritus *kaibu pena* dengan cara meninggalkan satu *aisaf* jagung yang digantungkan pada *ni ainaf sane* (tiang agung pada pondok kecil di tengah kebun *Atoni Pah Meto*) tersebut dipandang sebagai suatu tindakan simbolis untuk mengikat, menahan, atau mengharapkan kesediaan roh makanan untuk tetap berada di tengah-tengah kebun *Atoni Pah Meto*, sambil menunggu saat pelaksanaan ritus *nau balaif* yang oleh masyarakat setempat dipahami sebagai suatu ritus untuk mengajak roh makanan (roh jagung) agar bisa pulang bersama-sama para petani ke *kuan* (kampung) dan bersemayam di setiap rumah *Atoni Pah Meto*.

Pelaksanaan ritus *nau balaif* biasanya diawali dengan pengucapan *onen* (doa) adat *nau balaif* oleh *tobe* di lokasi *bakitola*. *Onen* adat dalam ritus *nau balaif* ini dimaksudkan untuk menyatakan rasa syukur kepada *Usi Neno* (Tuhan)

dan *be'i na'i* (arwah leluhur) atas berkat panen yang berlimpah pada tahun berjalan, serta mengajak roh makanan agar bersedia pulang ke kampung dan bersemayam di rumah *Atoni Pah Meto*. Adapun rumusan *onen* adat dalam rangka pelaksanaan ritus *nau balaif* sebagaimana didaraskan oleh Nikolaus Nino, *maveva* dari Desa Tun'noe adalah sebagai berikut.

"Hoe nane on tanunu ma tabuab tuakin ma uiskin, es Puna-Tunbaba, Mamun ma Femnasi, neu Ukat ma Sakunab. On mubelak mulail kau ben, ma muatub mulail kau ben tuakin ma uis kin, neu tobe tuafin ma kalil tuafin et eutub es'i ma utusib es'i. Nak maut, tnibun tane ma buab tane ben, mait mana blaif fa na bala, nane on bifela nabala, liana na bala meu man sine lia ma oebani man fain nem, em he poa mifen bife ma liana, liat fan ma oebanit fain on he tam teu kuan ma tam te hit bale.

Mes keko na'ne ma na'ba nan, et usineki lek-leko ma utonanki lek-leko, keko nalajen ma naba nalajen he mitten ma nihiljen. Mes u'uab ok'ki ma u'toni ok'ki mi e'tub nai neu afu leu ma naija leu, henait afu leu ma naija leu nokat na'kau bifo, fufu, sabuik-sabuik ma kolo-kolo, henait noka keuk nabalaha poa taum'ma balen ben ma poa abas balen, neu ik'elo balen ma kajula balen, inan keuk nabalaha etu-etu lele, aulauta nemat kai kakeuk kau ma kainkakak kau neu kuna ma bale ok tuakina ben ok uiskin, ok pena noni ma ane noni.

Lasi u'etub on ijeben, lasi u'tusib on ijeben ona boa okoben ona bait oko. Hom keuk mubala poa tamu balen poa absa balen, au ek pena noni ma ane noni tamen neu kuana ben ma neu balen henait noka kain kakeuk kau nok neben, sou makam naen fain ma huku ben fain, alaha naet namaun nokau ben ma nateb naokau henait noka bian kai nauaban kau kai natonin kau, henait noka bian kai naota kau kai nalehen kau et uab oki jen ma utoin okijen.

*Lasi u'uab on'i, lasi utoni on'i amnen kau na'i ma mitnin man kau na'i, tanakab faini ma takuli bat fain neuba Puna Tunbaba ma Mamun Femnasi, neu uiskin ma amkin es Ukat ma Sakunab on olikin ma on tatfin. Lasi uabat ona le'i, utonit ona le'i."*⁹⁰

Artinya:

⁹⁰ Rumusan doa *nau balaif* ini diucapkan oleh informan Nikolaus Nino, seorang *maveva* dari desa Tun'noe dalam suatu kesempatan wawancara dengan Wilhelmus Foni (lihat Foni, 2004:150-151).

“Oh..., itu bagaikan terangkul, terenggam, terapit kalian bersama pemiliknya/ raja alam semesta di Puna Tunbaba, Mamun Femnasi, hanya pada Ukat, hanya pada Sakunab; yang telah meletakkan dan menempatkan, mempercayakan kami menghuni alam semesta pada tuannya dan rajanya, pada pemilik bumi/tanah ini/tobe, sehingga kuutarakan dan kupohonkan, untuk umatmu yang berserakan sebagai pemilik, bersandar di sini berseru di sini. Kupasrahkan, kupohonkan kepadamu di sini. Biarlah sudah terangkul, sudah terhimpun, ambilkan hanya kulit jagung dan siapkan/rapikan. Itu bagaikan dirapikan perempuan, dirapikan anak-anak. Esok lusa, ketika kemari, bernyanyi dan bersorak ria, datang untuk membangkitkan ibunda bersama anaknya kembali ke kampung halaman, kembali ke tempat.

Tetapi suara yang lantang bergemuruh, sehingga kusampaikan dengan hormat, kuutarakan dengan santun, suara gemuruh telah usai sehingga sudah dilihat, sudah diketahui.

Hanya berbicara dan bersuara kepada kamu berseru sudah pada bumi keramat, tanah keramat, esok menghalau tikus, fufuk, semut, dan burung-burung serta binatang pemusnah, agar esok tetaplah berkeliling, mengawas kebun tarum dan tempatnya kebun kapas, hanya untuk tempat padi dan tempat jagung, ia tetap berkeliling untuk menjaga, yang berniat jahat kemari (singgah) tidak sampai menjamah, tidak sampai menjangkau, mengelilingi di sekitar, di luar lokasi, tidaklah merusak, tidaklah berniat jahat, oleh karena saya bersama tuan dan rajanya, bersama jagung emas dan padi emas.

Berbicara dan berseru sudah demikian, itu berarti sudahlah tanasak, membagi bakul. Hendaknya engkau tetap berkeliling menjaga kebun tarum, kebun kapas, saya akan membawa padi emas dan jagung emas untuk masuk ke kampung, untuk menyimpan pada tempatnya. Jagung dan padi yang berkilau itu sudah kubawa ke dalam kampung dan rumah, kiranya esok tak lagi ada sungutan. Biarlah padi dan jagung tetap teguh berdiri bersama kamu, semoga sinis dan olk-olokan hilanglah sudah dari pendengaran.

Bicara dan bersetru hanya pada kamu, dengar, ketahuilah, dan lihatlah sendiri, kembali berseru, berharap hanya pada Puna-Tunbaba, Mamun-Femnasi, hanya untuk raja alam semesta, hanya pada Ukat, hanya pada Sakunab, sebagai penerus dan pewaris secara turun-temurun. Ini saja doa dan harapan kami, kiranya restu diberikan kepada kami.”

5.5.8.2 Ritus *Seve So'e* (Menempatkan Kembali Roh Makanan dalam Rumah)

Sebagai salah satu tahap dalam keseluruhan rangkaian kegiatan pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni*, *seve so'e* atau *huta so'e* adalah suatu ritus pertanian yang senantiasa dilakukan oleh para petani *Atoni* yang tergabung dalam satu *kanaf* (suku) pada saat semua hasil pertanian telah tiba di dalam *ume nakaf* (rumah tangga ini atau *pure family*) masing-masing petani *Atoni Pah Meto*.

Menurut Foni (2004:155), secara harafiah sebenarnya *seve so'e* adalah ritus melepaskan batang padi dan jagung yang diikat pada tiang agung rumah adat (*sonaf*) beberapa saat menjelang berlangsungnya acara panen (*seve*) dan mengambil bahan makanan (*so'e*). Dengan demikian, waktu pelaksanaan ritus *seve so'e* dimaksud adalah setelah para petani *Atoni Pah Meto* menyimpan semua hasil panen dengan baik dan rapi atau setelah pelaksanaan ritus *tahik mnahat* (menyimpan hasil panen).

Maksud pelaksanaan ritus *seve so'e* adalah mengundang dan menjamu roh makanan untuk masuk dan bersemayam di dalam setiap *ume nakaf* (rumah tangga inti atau *pure family*) *Atoni Pah Meto*, sekaligus mengharap dengan sangat agar roh makanan berkenan untuk terus bersemayam di sana sambil memperhatikan dan memenuhi pelbagai kebutuhan pangan yang diperlukan oleh setiap anggota keluarga *Atoni Pah Meto* yang tinggal dalam sebuah *ume nakaf*.

Ritus *seve so'e* ini biasanya ditandai dengan kegiatan makan perdana semua jenis tuaian yang baru. Sebelum pelaksanaan ritus *seve so'e* yang ditandai dengan kegiatan makan perdana bersama, seseorang anggota tertua dalam suku

(*kanaf*) akan memimpin doa adat *seve so'e*, seperti halnya yang diucapkan informan Marselinus Kusi Manu dan Hendrikus Tapikab Salu berikut ini.⁹¹

“Hoe..., Usi Neno amo'et ma apakaet, anesit ma afinit, mok au be'i na'i, es Kua'ais-Bokon, Hani ma Manumuti, on fai neno tpoi, on basan ma ulile neuki. On tna kika ben ma tna soe'la ben, onat tpoi token taneo token. Ije on piot fain tem oebani fain tem, nao ok'kika heu ben ma soe heu ben, mes usineki lek-leko ma utonanki lek-leko. Kika tamen ma soela taman henait noka pao on atoni ma tiut on atoni, nane onam pao mana kika ben pao mana soe henait noka uhel okan ma umaun okan.

Lasi u'etub ona'i ma lasi u'tusib on'i, mitmain ma muhin main, nane on be'i na'i, au ama ma au enin es Kua'is Bokon, es Hani nok Manumuti, mkau kau soela balen ma kika balen henait noka kai natonkau bi kika balen ma soela haken, neu kika balen ma kika haken. Lasi umteut obehe ma umliel okan, oka soela ben he umteut ma umliel okan, oka kika ben he umteut ma umlielokan. Lasi u'uab on ije ben, lasi u'toin ona'i ijen ben.”

Artinya:

“Wahai..., Tuhan Pencipta dan penyelenggara, Yang Maha Tinggi bersama para leluhurku di Kua'ais-Bokon, Hani dan Manumuti, kemarin aku telah keluar dan pergi dan menyampaikan serta memperlihatkan hanya pada kalian. Sekarang ini sudah menggenggam *kika* dan *so'et*, agar membawa pergi berkeliling. Ini berarti berkisah kembali bernyanyi dan bersorak kemari, bergandengan bersama *kika* dan *so'et* yang sudah bertuah, tetapi tak lupa mengundang, berbicara dan menghadirkan kalian secara adat dan bijaksana. *Kika* dan *so'et* sudah dalam genggamannya kita, kiranya esok menjaga dan melindungi sama halnya seperti menjaga manusia. Itu berarti hanyalah merawat, menjaga *kika* dan *so'et* sehingga esok tetap kuat, tegap, dan teguh bersamanya.

Berbicara dan bersandar hanyalah pada kalian, hanyalah demikian, pandanglah dan ketahuilah itu berarti serupa dengan para leluhurku di Kua'ais-Bokon, Hani dan Manumuti. Jagalah bersama kami pada tempat *kika* dan *so'et* agar tidak dicemooh orang dan *kika* dan *so'et* tetap tegap perkasa pada tempatnya. Kedepankan bersamaku untuk bergembira bersamanya, bersama *kika* dan *so'et* sehingga tegap dan riang bersamanya. Kupinta dan kumohon hanyalah demikian.”

⁹¹ Informan Marselinus Kusi Manu dan Hendrikus Tapikab Salu adalah dua orang tokoh adat dari Desa Bokon, Kecamatan *Miomafo* Timur. Rumusan doa adat *seve so'e* dimaksud merupakan hasil wawancara dan liputan Wilhelmus Foni dengan kedua informan pada pelaksanaan ritus *seve so'e* di Desa Bokon (Foni, 2004: 156-157).

Setelah pengucapan doa adat *seve so'e* atau *huta so'e* di atas, para petani akan makan bersama (*tah tabua*) atau menikmati hidangan berupa nasi dari hasil padi yang baru dituai, jagung, umbi-umbian, kalapa, pisang, tebu, dan lain-lain.

Secara simbolis, ritus *seve so'e* atau mengundang, menjamu, dan menempatkan kembali roh makanan ke dalam rumah *Atoni Pah Meto* yang ditandai kegiatan makan hasil panen perdana tersebut, nasi dan jagung yang telah direbus diisi dalam sebuah nampan dan dihiasi dengan umbi-umbian di sekeliling nampan, sementara pada dasar nampan tersebut diletakkan parang, pisau dan batang tebu.

Buah kelapa yang tua diambil santannya lalu diisi dalam sebuah mangkok tradisional yang terbuat tempurung kelapa atau kulit sejenis labu yang disebut *fane boko*. Sebatang sendok tradisional yang terbuat dari tempurung kelapa yang disebut *sono kubi*, diisi dalam *fane boko* dan diletakkan di tengah-tengah nampan.

Kemudian nampan tersebut diedarkan kepada seluruh peserta ritus *seve so'e* yang diwajibkan untuk mencicipi hidangan tersebut sebagai simbol kebersamaan dan solidaritas di antara sesama warga *Atoni Pah Meto*.

Sambil menikmati hidangan secara simbolis tersebut, seorang anggota suku (*kanaf*) tertua akan berseru dengan suara lantang: "*sae kata be, saun kata be*" yang berarti "*naik tidak bisa, turun pun tidak bisa*".⁹²

⁹² Seruan "*sae kata be, saun kata be*" yang secara harafiah berarti "naik tidak bisa, turupun tidak bisa" tersebut mengandung pengertian "makan sekenyang-kenyangnya dan tidak akan habis-habisnya". Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, ungkapan "*sae kata be, saun kata be*" yang diserukan oleh anggota tertua dalam suku (*kanaf*) pada saat berlangsungnya ritus *seve so'e* yang tidak lain merupakan ritus adat untuk menjamu roh makanan dan sekaligus memintanya untuk tetap bersemayam di dalam rumah *Atoni Pah Meto*, dapat dipahami sebagai ungkapan hati masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk meminta kesediaan roh makanan sebagai 'satu kekuatan alam' yang berada di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia yang tak tampak) untuk tetap memberi perhatian dan perlindungan kepada masyarakat setempat, terutama

5.5.9 Ritus *Tatam Pen Tauf* (Persembahan Sesajian kepada *Uis Pah*)

Tatam pen tauf merupakan agenda kegiatan paling akhir dari keseluruhan siklus aktivitas pertanian lahan kering dalam setahun yang dilakukan secara tradisional oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Dengan kata lain, *tafek nono hau ana* (membuka kebun baru) adalah ritus pembuka, sedangkan *tatam pen tauf* (persembahan hasil panen sebagai sesajian bagi *Uis Pah*) adalah ritus penutup dalam keseluruhan siklus pertanian tradisional yang dipraktikkan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Biasanya setelah semua hasil panen, terutama padi dan jagung disimpan secara baik dan rapi di dalam *ume bubu* (rumah bulat) atau *lopo*, para petani *Atoni Pah Meto* yang ada di setiap *kuan* (kampung) menyepakati waktu tertentu untuk menyampaikan ucapan terima kasihnya kepada raja atau *usif* setempat. Bentuk ucapan terima kasih *Atoni Pah Meto* dalam ritus *tatam pen tauf* ini biasanya berupa hasil panen pilihan yang disebut *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan) yang dipersembahkan sebagai *husufa* atau upeti kepada raja atau *usif* setempat.

Praktik adat dalam hal persembahan *husufa* (upeti) berupa *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan) kepada *usif* (raja lokal) yang juga berperan sebagai *naijuf* (tuan tanah) ini dilatarbelakangi oleh sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang tidak saja memandang *usif* (raja lokal) sebagai tokoh informal setempat, tetapi juga sebagai tokoh yang menjadi

dalam hal ketersediaan dan kecukupan sumber pangan dalam setahun berjalan. Dengan demikian, diharapkan agar para petani *Atoni Pah Meto* dan seisi keluarganya tidak akan mengalami kekurangan. Mereka bisa makan hingga kenyang untuk bisa bekerja dan bertahan hidup. Di samping itu, ketersediaan makanannya akan tetap tercukupi hingga memasuki masa panen tahun berikutnya.

representasi atau wakil dari *be'i na'i* (arwah leluhur) dan *pah tuaf* yang menjadi simbol kehadiran *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), yang berkenan hadir, dekat dan senantiasa mendampingi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam kehidupannya.

Masih dalam konteks yang sama, *Pah Tuaf* sendiri dalam sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga diyakini baik sebagai asal mula padi dan jagung, maupun sumber kekuatan dan kesuburan yang pantas menerima *husufa* (upeti) pada setiap musim panen berupa *pena pupun-ane pupun*.

Ritus *tatam pen tauf* ini biasanya melibatkan semua warga *Atoni Pah Meto* yang bermukim dalam satu *kuan* (kampung), dan bahkan juga warga *Atoni Pah Meto* lainnya yang masih berkerabat dan bermukim di sejumlah *kuan* tetangga yang berdekatan.

Kegiatan ini biasanya dikoordinasi oleh keluarga suku laki-laki yang ada dalam *kuan* bersangkutan. Ritus *tatam pen tauf* biasanya dilaksanakan pada siang hari.

Sebagaimana lazimnya, ritus *tatam pen tauf* dimaksud akan diawali dengan pengucapan doa adat yang dipimpin oleh *maveva-mahana* dari *kuan* yang menyelenggarakan ritus *tatam pen tauf* tersebut. Adapun doa adat *tatam pen tauf* adalah sebagai berikut.

"Hoe..., neno'i u'uab neu neu kit Muni ma Nael, afi bet' tain ma boa'tan mak hoe mafin'na et hit afi bet'tani ma boat'tain, nak usi Ukat mok hi ena ho ama, uis Sakunab mok ho ena ma ho ama, mak afi pena tan mui tuan, ane mui tuan. Uis Sakunab noba et tanakab ma takulib neun, nak on pena noni ma ane noni tanakab neu ben ma takulib neun, henait noka take neu pena pupun ma ane pupun. Et unakab neu ki ma ukulib neu ki, neu muni ma nael et neka mese ma ansao mese. Et bet'tain ma boa'tain ma, muni je nane mnao ben meu uis Ukat ma Sakunab, naele maen mnao mau Ukat ma

Sakunab et tanakah ma takulib neu sin, on tak nane apao pena noni ma ane noni, nane ala uis Ukat mao uis Sakunab et mpao ho pena noni ma ho ane noni, neu pah Tunbaba funa ma natefat kuana ala mese uisna ala mese. Hoe kaim tatoit soul kau ma ateksoul kau, tanakah ma takulib neu sin, on hem toit soul kau ma ateksoul kau one namuit hanfa heokau ma hanfa napaukau nok ho pena noni ma ho ane noni.

Lasi u'aba ona le'i, utoni on le'i, he mna man ma huk man'ne noka nahelkun. Henait noka ulan nemen ma a lot'sa nemat ufnekan neu pena noni balen ma ane noni balen, nane on unakab au pena fini ma au ane fini ben, he oum'ma simo fain au pena noni ma au ane noni, henait noka uba fain ma sena fain neu neu sukin ma neu autkin, neu tukin ma neu uiski. Lasi u'aba ona le'i, utoni on le'i, lasi kain nes'nis, toni kain nes'nis, Lasi tuk-tuka, lasi pal-pala."

Artinya:

"Oh..., hari ini saya berseru dan berdoa hanya untukmu Muni dan Nael. Oh... kemarin sudah memilah dan membagi bahwa ayahnya kemarin sudah dipilih dan dibagi bahwa Usi Ukat bersama ayah dan ibundamu, Usi Sakunab bersama ayah dan bunda, bahwa kemarin jagung dan padi pun bertuan. Usi Sakunab engkaulah tempat kami bersandar dan menjunjung tinggi, berharap padamu bahwa jagung dan padi yang berharga itu hanya menjadi milikmu, agar esok kita menyebutnya sebagai bumbungan, bumbungan jagung pilihan.

Sehingga berserah dan berharap padamu hanya untuk Muni dan Nael yang sehati sejiwa. Sehingga sudah dipilah dan dibagi, itu berarti Muni pergi dan bersandar hanya pada Ukat dan Nael pergi dan bersandar hanyalah pada Sakunab yang dipuja dan dihormati, itu artinya pemelihara atau penjaga jagung dan padi hanya Usi Ukat dan Usi Sakunab, jaga dan biarlah jagung dan padi berkemilau itu hanya untuk kebesaran dan keagungan Tunbaba, pergi dan melingkar ke sana kemari yakin dan percaya kampung hanyalah satu, tuannya hanyalah satu. Oh... janganlah pisahkan dan cerai-beraikan mereka. Bekerja dan bersandarhanyalah pada mereka, bila kami diabaikan maka di kemudian hari berbagai suara sumbang bernada miring akan terus menikam kami bersama padi dan jagung milik kita.

Berbicara dan berharap cukuplah demikian, esok pegang dan genggamlah seerat-eratnya. Semoga ketika guntur mulai dan dan mengguyur kemari, hanya berharap pada jagung emas dan padi emas di tempatnya. Itu berarti berserah dan bertuah sudah pada padi dan jagung agar kalian datang menerima kembali padi emas jagung emas kami, agar esok disemaikan kembali ditanam kembali pada junjungannya, pada tuannya, pada rajanya.

Ini saja doa dan harapan kami yang kami sampaikan lewat tutur kata dan kalimat singkat kami ini. Kiranya kalian mendengar, melihat, dan mengetahui segala suka dan duka kami. Sebagai penyambung lidah kami pasrahkan semua hingga dapat meneruskan pada mereka terutama kepada Sang Ilahi. Besar harapan agar semua doa dan keluhan kami membawa kebahagiaan.”

Setelah mengucapkan *onen* (doa) adat *tatam pena tauf* di atas, maka masing-masing *ume nakaf* atau keluarga inti (*pure family*) *Atoni Pah Meto* akan mempersembahkan *pena pupun-ane pupumya* kepada sesepuh atau tetua adat dari *kanaf-kanaf* atau suku-suku tertentu yang berperan sebagai *usif* (raja lokal) baik dalam *kuan* (kampung tradisional)-nya sendiri maupun sejumlah *kuan* kecil lain yang berada di sekitarnya.

Khusus dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara, di wilayah subetnis *Atoni Pah Meto Biboki* misalnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* akan mempersembahkan *husufa* (upeti) kepada sepuluh kelompok suku besar yang dikenal dengan istilah *klunin boes baat boes* (sepuluh akar, sepuluh bantal), seperti halnya kepada Suku Bukifan di Desa Biloe, Kecamatan *Biboki* Utara, yang merupakan salah satu di antara *klunin boes baat boes* yang ada dalam wilayah Subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*.

Di wilayah subetnis *Atoni Pah Meto Insana* misalnya, *husufa* akan dipersembahkan kepada keluarga beberapa suku seperti halnya Suku Usfinit dan Suku Taolin serta beberapa suku lainnya. Sedangkan untuk kelompok masyarakat adat subetnis *Atoni Pah Meto Miomafo*, *husufa* akan dipersembahkan kepada beberapa suku yang berperan sebagai *usif* di wilayahnya termasuk Suku Ukat dan Suku Sakunab yang secara geografis merupakan bekas kerajaan Tunbaba pada masa lalu.

Setelah melaksanakan ritus *tatam pena tauf*, sambil menunggu datangnya waktu untuk melakukan persiapan-persiapan *tafek nono hau ana* (mengerjakan atau membuka kebun baru) pada musim tanam berikutnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat biasanya mengisi waktu luangnya dengan pelbagai kegiatan rutin kemasyarakatan lainnya seperti membangun rumah, melaksanakan pesta-pesta perkawinan dan lain-lain.

5.5.10 Ritus Adat Pengambilan Madu

Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, madu merupakan salah satu potensi sumber daya alam yang sangat besar artinya bagi kehidupan mereka. Dikatakan demikian karena sejak jaman dahulu madu telah dikonsumsi tidak hanya oleh penduduk asli Pulau Timor, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, tetapi juga para pendatang, bahkan orang lain di luar Pulau Timor melalui jalur perdagangan.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, madu yang berasal dari jenis lebah tertentu memang sangat disenangi oleh manusia. Jenis-jenis lebah dimaksud oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya tidak hanya dikonsumsi madunya, tetapi juga sarangnya yang masih muda, sedangkan sarang lebah yang sudah tua biasanya dijadikan lilin.

Masyarakat adat setempat mengenal beberapa jenis lebah yang biasanya membuat sarang dan berkembang biak pada musim tertentu. Dalam *Uab Meto* (Bahasa *Meto*), jenis-jenis lebah tersebut dikenal dengan nama '*Oni Naes*' (lebah berukuran besar yang biasanya bersarang di atas pohon yang tinggi), '*Oin* atau *Oni Kabemu*' (lebah berukuran kecil yang biasanya membuat sarangnya pada *hau*

bola atau lubang kayu, *fatu bola* atau lubang batu, maupun di lubang tanah), serta '*Oin* atau *Oni Nanab*' (sebangsa lebah yang berukuran relatif lebih kecil dari lalat yang pada umumnya membuat sarangnya pada *hau bola* atau lubang kayu).

Di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ritus adat yang dilakukan dalam rangka pengambilan madu biasanya hanya berlaku pada lebah jenis '*Oni Naes*' yang berukuran besar dan selalu membuat sarang pada dahan-dahan pohon yang tinggi.

Dari sejumlah hasil wawancara penulis dengan sejumlah informan di lapangan penelitian, penulis tidak menemukan jawaban pasti yang berkenaan dengan alasan mengapa pelaksanaan ritus adat pemanenan madu justru hanya berlaku pada lebah jenis *Oni Naes*. Pada umumnya para informan hanya mengatakan bahwa hal itu telah menjadi sebuah tradisi yang sudah dilakukan secara turun-temurun.

Namun demikian, dengan mengacu pada data empirik di lapangan penelitian⁹³, setidaknya terdapat beberapa alasan mengapa ritus adat pemanenan madu hanya berlaku pada lebah jenis *Oni Naes* dimaksud.

Adapun beberapa alasan yang dapat disebutkan antara lain adalah (1) dari populasi, lebah jenis *Oni Naes* lebih banyak jumlahnya dibandingkan jenis lebah jenis lainnya, dan madu yang dihasilkannya pun jauh lebih banyak, untuk

⁹³ Dalam konteks ini, yang dimaksudkan penulis dengan data empirik di lapangan penelitian adalah pengamatan langsung penulis terhadap beberapa jenis madu yang dijual oleh penduduk lokal di sepanjang jalan di Desa Polen, Kabupaten Timor Tengah Selatan, maupun pertemuan dan diskusi yang dilaksanakan penulis bersama sejumlah penjual 'Madu Asli Timor' baik yang berjualan keliling di Kota Kupang, Kefamenanu, dan Atambua. Semua data dimaksud semakin diperkuat oleh pengalaman pribadi penulis ketika ikut serta melakukan kegiatan panen madu milik Suku Amleni, di Bukit Tapen Manu, Semala, Kecamatan Biboki Utara, Kabupaten Timor Tengah Utara.

dikonsumsi sendiri maupun untuk diperdagangkan; (2) dari segi proses, kegiatan panen madu pada lebah jenis *Oni Naes* umumnya berisiko sangat tinggi. Dikatakan demikian karena lebah jenis *Oni Naes* umumnya membuat sarang pada dahan-dahan pohon yang tinggi, apalagi pada pohon-pohon yang tumbuh di pinggir tebing atau jurang yang sangat terjal; (3) selain itu, umumnya lebah jenis *Oni Naes* ini lebih liar dan ganas. Apalagi kalau lebah-lebah tersebut menyerang dalam jumlah yang banyak dan berkali-kali, terutama pada bagian mata.

Pengalaman penulis di lapangan pada saat ikut serta dalam pelaksanaan ritus adat panen madu di Bukit Tapen Manu bersama keluarga besar Suku Amleni, pada Kamis 30 April 2004 yang lalu menunjukkan bahwa di antara semua perlengkapan ritus adat panen madu, terdapat pula seekor kambing jantan yang disembelih dan dijadikan sebagai hewan kurban.⁹⁴

Adapun rumusan doa adat yang didaraskan oleh *tobe* Amleni pada saat ritus adat panen madu tersebut adalah sebagai berikut.

“Usi Neno Tunan nae nok mnelan i, affi, Uis Neno belak maen han bela mese teka Buik Ikun. Oni mau-afoon Timau, nait, hai ssu ma mul. As la Neno i, hai haek as Hit Human – Hit Matan. He ... Buik Ikun musaon tom munebton, nait kaisa lafu-lafu. He.... Buik Ikun, nbi Tapenmanu – Salama – Kuan Nila Hauteas kaisa mutaunom – kaisa tas’si sae neno i, ho sufa – ho ka’u meik mu’it mese – ablae fatu mese miteub – mutusib neu Uis Neno – Ama Uis Neno moka ba amauteu –tui amauteu – lusin nok finik liun ba manum ‘mnes neten... Msimo ma mutaim, Hai etus nok totis i, fe ho ansaon – ho nekam, musaenton on Hai Humam – Hai Matam. Buik Ikun – Timau

⁹⁴ Menurut pengakuan *Tobe* Amleni (49), seekor kambing jantan yang dibawa sebagai hewan kurban tersebut dikategorikan sebagai hewan besar yang lebih pantas untuk dipersembahkan kepada *be’i na’i* (arwah leluhur). Hal ini terkait dengan niat baik keluarga besar Suku Amleni untuk memohonkan maaf dari *be’i na’i* (arwah leluhur) karena sejak dua hingga tiga tahun sebelumnya, mereka hanya melakukan ritus panen madu dengan mempersembahkan hewan korban berupa ayam. Permohonan maaf dan restu dari *be’i na’i* (arwah leluhur) Suku Amleni yang dianggap memiliki otoritas atas keberadaan lebah jenis *Oni Naes* tersebut dimaksudkan agar kegiatan panen madu dapat berjalan dengan baik, para pemanen dapat terhindar dari bahaya, dan bisa memperoleh hasil madu yang lebih banyak dari tahun-tahun sebelumnya.

*Afoan he nait Ho Ume – Ho Sonaf kaisa Mutauba – Kaisa Haek Mutauba
Hai Ka'mileun fa – ka'miloban fa.*

*Affi...Buik Ikun at feka oin oet – sisi Maba mekoni sus ma muil nbi pah
Samala, Kuan Nila Hauteas as la mulet bon – m'kenom as Tapenmnamu
hai Miskau – Mietub. Meik ansaof mese- nekaf mese feka manikin
oetene nait tea ton neu ton hit ta'ekut faen... natuin...*

*Affi, Ho atam non pah – non nifu naku mausa saena –mansa bualna muk
seos on – mu oinum Tea Tea Mansa moufna – mansa bealna as Mutis
Bobnain – Timau Afoan. Neno i, Haim Seako – Hai Skau ko ben kai
mutatua bon – kau kau mutaonom nait, HoKai ma'ma kai buset ho nisim
Nen'no – Ho Haem Naino panta nakleko kaisa mupoin katilam – nok Ho
Fefam Nen'no Asla Neno, Siom ko ben u taim ko ben Buik Ikun Than'ma
nat kua neu to tata –olif-tataf fetu mone. Nait Kan'ma kaisa nab'sab
natuin ka'la alafu neno i, Te Hit Neno – neno usapi na'suf – Hoeka na'suf
hit Ta'euk – Hit tola tfaen nbi Tapenmnanu Salama – Kuan Nila Hauteas.*

*Buik Ikun...Mmusaen tom Munealton fe Ho ansaof – Ho nekam siom man
Hai ma'ma fua mese i, fe kai manikin oetene neuba Hai monim ma Hai
hukem. Neno i, Ho sufa – Ho Ka'u toal na lekon – niuk nalekon hai nekaf
mese ansaof mese meik siom ma mitaim neuba Hai ha susu ma m'muil feka
kai manikin ma petene.”*

Artinya:

“Tuhan yang di langit dan di bumi, dahulu kala ada suatu perjanjian, Engkau anugerahkan kami ‘*Buik Ikun*⁹⁵ yang kami sebut ‘*Oni Mau-Timau Afoan*’, untuk kami minum dan makan. Hari ini kami datang dan berdiri di hadapanMu sambil memohon, hai ‘*Buik Ikun*’. Di Tapen Manu- Samala- Kuan Nila Hauteas,.. janganlah merajuk dan janganlah sembarang marah. Hari ini kami datang di hadapanmu, melalui korban seekor kambing untuk menyampaikan permohonan kepada Tuhan langit dan bumi bersama seluruh leluhur dan penguasa jagat raya. Terimalah hamburan beras ini ..., sebagai bukti rejeki dan isi permohonan kami. Berilah kami hati yang senantiasa mengasihi. ‘*Buik Ikun · Timau Afoan*’ ...turun dan rendahkanlah dirimu dari singgasana . Dekatlah dengan kami dan segenap anggota suku,

⁹⁵ ‘*Buik Ikun*’ yang oleh masyarakat setempat juga disebut ‘*Oni Mau-Timau Afoan*’ adalah sapaan yang penuh rasa hormat terhadap ‘*lebah*’ hutan yang biasanya diambil madunya untuk diminum, sedangkan rumah lebah atau sarang lebahnya biasa dijadikan lilin. ‘*Buik Ikun*’ biasa juga disapa ‘*Oni Mau-Timau Afoan*’ karena biasanya lokasi kawasan Puncak Bukit Timau di daerah Gunung Mutis, sebuah gunung tertinggi di Pulau Timor, Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS) yang berbatasan dengan daerah Afoan di dalam wilayah Kabupaten Kupang, merupakan kawasan ekologi tumbuhnya pohon *Eucalyptus* atau hutan *Eucalyptus*, yang juga diidentifikasi sebagai pusat habitat lebah di seluruh Pulau Timor.

janganlah bertahan dan sembarangan marah karena kami tidak bermaksud merusak dan mencerca.

'*Buik Ikun*'..., sejak dahulu kala, engkau yang memberi madu yang menghidupkan, untuk kami minum demi kelanjutan hidup kami di Tapen Manu – Kampung Semala dan Kuan Nila Hauteas. Sebagaimana engkau bertahta dengan tenteram di Tapen Manu, kini kami mengundang dan mendaulat engkau, kami sehati dan sepersaudaraan memohon, berilah kami berkatmu, agar setiap tahun kita boleh bertemu kembali... karena sejak dahulu kala, engkau yang menjelajahi daratan dan lautan, dari matahari terbit hingga matahari terbenam. Engkau senantiasa bergerak secara teratur dari timur ke barat atau sebaliknya yang biasa pula kami sebut 'Mutis Bobnai – Timau Afoan'.

Hari ini kami telah memanen sarangmu dengan hikmat. Janganlah sembarang marah dan janganlah pula berkeberatan. Hendaklah gigi dan kakimu tidak menyegat... janganlah keluarkan duri dan tutuplah mulutmu, karena hari ini kami mengambil sarangmu dengan hikmat. '*Buik Ikun*' curahkanlah madu manis yang mengalir tanpa henti demi keberlangsungan kehidupan suku, adik-kakak, saudara dan saudari kami, agar dengan demikian namamu tetap abadi, sebab kebersamaan kita bukan berakhir hari ini melainkan setiap musim, ketika pohon kayu putih (*eucalyptus*) dan pohon kusambi berbunga, kita akan bertemu kembali di Tapen Manu-Semala dan Kuan Nila Hauteas.

'*Buik Ikun*', turunlah dengan hormat, berilah kami hati yang mengasihi. Terimalah sepatah kata dari kami. Berilah kami berkatmu demi kehidupan dan kelanjutan generasi kami. Hari ini, kami berkumpul di bawah pohon ini untuk menerima madu manismu demi kehidupan dan kelanjutan generasi kami. Berilah kami berkatmu."

Setelah usainya pelaksanaan ritus adat panen madu, sambil menunggu datangnya malam⁹⁶, para anggota rombongan pemanen madu bersama-sama para

⁹⁶ Panen madu umumnya berlangsung pada malam hari atau suasana gelap. Oleh karena itu, selama berlangsungnya proses pemanenan madu, tidak diperkenankan menyalakan obor atau lampu, karena lebah jenis *oni naes* sangat peka terhadap cahaya. Bila terdapat cahaya di sekitarnya, lebah-lebah itu dengan secepat kilat akan menyerbu ke arah sumber cahaya dan menggigit atau menyengat sebisanya benda apa saja yang ada di sekitar sumber cahaya dimaksud.



Pembagian sarang lebah dan madu kepada para peserta kegiatan panen madu di bukit Tapen Manu – Desa Hauteas, Kec. Biboki Utara.

tetua adat melantunkan syair-syair adat yang berisikan permohonan “*agar lebah berkenan meninggalkan sarangnya, merelakan sarangnya untuk diambil madunya, karena madu lebah itu sangat diperlukan untuk memberi makan anak cucu yang menunggu dengan sabar di rumah.*”

Secara sosial budaya, keberadaan lebah penghasil madu pada umumnya, terutama lebah jenis *Oni Naes* tidak saja memberikan dampak ekonomis, tetapi juga dampak sosio-religius, dan bahkan sosio-ekologis bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat.

Secara ekonomis, misalnya, selain dijual untuk mendapatkan uang, masyarakat adat setempat biasanya mengkonsumsi madu untuk memenuhi

kebutuhan sendiri dengan cara minum madu dan memakan sarang madu yang masih muda, sedangkan sarang lebah yang sudah tua dapat dipakai untuk membuat lilin.

Adapun dampak sosio-religius dari keberadaan lebah penghasil madu pada umumnya, terutama lebah jenis *Oni Naes* bagi kehidupan kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat itu sesungguhnya berkaitan erat dengan sistem religi masyarakat adat setempat. Dalam hal ini masyarakat adat setempat percaya bahwa keberadaan lebah penghasil madu pada umumnya, terutama lebah jenis *Oni Naes* dan hasil pertanian serta sumber daya alam lainnya itu, sepenuhnya berada dalam otoritas *Uis Neno* (Tuhan) dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur). Oleh karena itu, untuk mengambil madu dari lebah jenis *Oni Naes* tersebut, masyarakat adat setempat harus melakukan ritus adat dengan mempersembahkan korban sembelihan dalam rangka mendapatkan perkenan dari dunia roh, yang dalam hal ini adalah *Uis neno* (Tuhan) dan *Be'i Na'i* (arwah leluhur).

Sedangkan dampak atau implikasi ekologis keberadaan lebah penghasil madu pada umumnya, terutama lebah jenis *Oni Naes* tersebut bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat adalah adanya kesadaran ekologis untuk memelihara dan melestarikan hutan, terutama keberadaan pohon-pohon besar yang biasanya diketahui sebagai lokasi atau tempat bersarangnya lebah jenis *Oni Naes*.

BAB VI

HASIL DAN PEMBAHASAN

6.1 Interpretasi Simbolik Ritus Adat Pertanian yang Berorientasi pada *Faot Kanaf-Oe Kanaf*

6.1.1 Ritus *Tafek Nono Hau Ana* (Membuka Kebun Baru)

6.1.1.1 Ritus Memilih sebidang Tanah

Data tentang proses pemilihan sebidang tanah dalam rangkaian ritus *tafek nono hau ana* (membuka kebun baru) menunjukkan bahwa dalam konteks interaksi antara manusia dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* bersikap tidak saja sangat hati-hati, tetapi juga sangat patuh pada nilai-nilai budayanya yang dilandasi oleh sistem religi setempat.

Sikap hati-hati itu dapat dilihat melalui kepercayaan dan kepatuhan mereka pada arti *maif* (mimpi). Untuk memastikan apakah sebidang tanah yang akan di jadikan sebagai *lele tolas* pada musim tanam berikutnya itu pantas diolah atau tidak, misalnya, semuanya sangat tergantung pada isi *maif* dari salah seorang petani atau seorang *mnane* (dukun) yang akan melakukan ritus adat *tafek nono hau ana*.

Berkenaan dengan hal ini, arti *maif* seorang petani yang akan mengerjakan *bane* atau calon *lele tolas* tertentu maupun arti *maif* yang didapatkan oleh seorang *mnane* (dukun) sebagai pelaku ritus *tafek nono hau ana*, tidak dapat disamakan dengan arti *maif* lain di luar proses ritus pertanian *tafek nono hau ana*.

Penafsiran atau pemaknaan isi *maif* dalam konteks ini tidak lain merupakan upaya sadar yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk mendapatkan restu surgawi. Dalam konteks ini, mereka percaya bahwa restu surgawi hanya dapat diperoleh melalui wahyu *Uis Neno* dan *Uis Pah* (dewa langit dan dewi bumi) melalui *be'i nai* (arwah leluhur) yang ada di *pah maisokan* (dunia gelap, alam gaib).

Kepercayaan dan kepatuhan pada arti *maif* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam konteks pelaksanaan ritus pertanian *tafek nono hau ana* tidak dapat dilepaspisahkan dari keberadaan dan peranserta sejumlah mitos yang dimilikinya, dihayati dan bahkan dilaksanakan hingga saat ini, utamanya mitos tentang sejarah migrasi para leluhur tatkala mengelilingi Pulau Timor untuk mencari pusat bumi, dan mitos yang bercerita tentang 'Liurai-Sonbai' sebagai asal-usul tanaman padi dan jagung¹.

Mitos tentang sejarah migrasi para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada jaman dahulu, misalnya, mengisahkan bahwa selama perjalanannya mengelilingi Pulau Timor untuk mencari pusat bumi, rombongan para leluhur selalu saja membawa 'sebuah batu', 'segumpal tanah', 'sedikit air' dalam sebuah wadah, 'sejumlah akar' dan 'dedaunan' pohon tertentu, serta 'gong' dan 'benda-benda keramat' lainnya.

Pada setiap lokasi persinggahan, para leluhur selalu menanam barang keramat bawaan mereka berupa 'batu' dan 'segumpal tanah' dalam sebuah bungkusan kecil serta 'air' dalam sebuah wadah. Lokasi di mana batu, tanah dan

¹ Perhatikan hal ini dalam rumusan *onen* adat (doa adat) yang didaraskan oleh *mnane* (dukun) di Bakitola, ketika melakukan ritus *tafek nono hau ana* bersama para petani calon penggarap *lele tolas* atau *bane*.

air keramat mereka ditanam itulah yang mereka sebut sebagai lokasi *faot kanaf-oe kanaf*. Di lokasi inilah para leluhur biasanya mendirikan tiang pemujaan bercabang tiga dalam rangka pelaksanaan ritus penyembahan dan pemujaan kepada *Uis Neno Mnamu* (dewa langit atau Tuhan pencipta langit, bumi, dan segala isinya), *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan *Be'i Nai* (arwah leluhur) yang ada di *Pah Maisokan* (dunia gelap, alam gaib).

Sehubungan dengan keberadaan, peran, dan fungsi mitos dalam bingkai sistem religi masyarakat adat setempat sebagaimana disinggung secara sepintas di atas, dapatlah dikatakan pula bahwa upaya memaknai arti *maif* dalam konteks pelaksanaan ritus pertanian *tafek nono hau ana* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut tidak sekadar dipahami sebagai jembatan penghubung antara manusia dengan kekuatan supernatural, dalam hal ini *Uis Neno Mnamu* dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewa langit atau Tuhan dan dewi bumi atau dewi tanah) melalui *Be'i Nai* (arwah para leluhur) di *pah maisokan* sebagai representasi dari alam (kosmos), tetapi lebih dari itu, yakni adanya kesadaran masyarakat adat setempat bahwa bumi atau tanah, yang di atasnya manusia berjuang untuk mempertahankan hidupnya, sepenuhnya berada di dalam otoritas *Uis Neno Mnamu* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi Bumi atau dewi tanah). Sebagai konsekuensi logis dari hal tersebut, maka untuk mengerjakan atau mengolah sebidang tanah, walau dalam ukuran sekecil apapun, haruslah diawali dengan memohon ijin pada pemilik otoritas atas bumi atau tanah, melalui *Be'i Nai* (arwah leluhur) yang ada di *pah maisokan* (dunia gelap, alam gaib).

Upaya menafsir atau memaknai arti *maif* dalam konteks pelaksanaan ritus pertanian *tafek nono hau ana* di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* juga berhubungan dengan pandangan masyarakat setempat yang menyatakan bahwa setiap upaya manusia untuk mencari nafkah dalam rangka mempertahankan kehidupannya di atas dunia ini, haruslah dilakukan dengan niat hati dan sikap hidup yang tulus.

Sehubungan dengan pandangan tersebut di atas, maka apabila seseorang atau sekelompok orang ingin mengolah sebidang tanah, terlebih dahulu mereka harus menghindarkan dirinya dari semua sikap dan cara hidup yang jahat, yang tidak hanya merugikan diri sendiri, tetapi juga mengganggu, menyakiti, bahkan merugikan orang lain yang ada di sekitarnya. Dengan kata lain, mereka dituntut untuk memiliki kemampuan membangun dan membina harmoni dengan sesama dan Tuhan.

Dengan demikian, menafsir atau memaknai arti *maif* dalam konteks pelaksanaan ritus *tafek nono hau ana*, adalah moment yang tepat bagi setiap anggota masyarakat adat setempat untuk melakukan refleksi atas sikap dan cara hidupnya. Refleksi mendalam terhadap sikap dan cara hidup dimaksud sesungguhnya dilakukan dalam upaya mencermati seberapa jauh seseorang mampu membangun hubungan yang harmonis tidak hanya dengan *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan Sang Pencipta) dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), tetapi juga dengan sesama, dan bahkan dengan kosmos atau lingkungan alam yang ada di sekitarnya melalui *Be'i Nai* (arwah leluhur) yang ada di *Pah Maisokan* (dunia gelap, dunia gaib).

Refleksi diri secara sungguh-sungguh yang sepatutnya dilakukan oleh setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* melalui upaya memaknai arti *maif* dalam konteks kegiatan ritus pertanian *tafek nono hau ana* juga merupakan strategi masyarakat adat setempat untuk mengantisipasi terjadinya pelbagai bentuk bencana atau malapetaka dalam kehidupannya. Terkait hal ini, masyarakat adat setempat umumnya percaya bahwa setiap musibah, seperti halnya bencana alam, bencana kelaparan, kecelakaan, dan wabah-penyakit, yang seringkali menimpanya itu, sesungguhnya merupakan akibat kemarahan *Uis Neno* dan *Be'i Nai* di *Pah Maisokan*. Pada umumnya mereka percaya bahwa kemarahan *Uis Neno* dan *Be'i Nai* disebabkan oleh beberapa hal antara lain : (1) adanya kesalahan dalam pelaksanaan beberapa ritus adat yang pernah dilakukan beberapa waktu sebelumnya; (2) adanya disharmonisasi hubungan dalam komunitas adat setempat yang biasanya diakibatkan oleh perbuatan manusia seperti halnya perzinahan pencurian, pembunuhan, dan sederet perbuatan tidak terpuji lainnya; serta (3) kegiatan anggota masyarakat yang merusak atau melukai bumi seperti halnya menebangi hutan dan pohon-pohon di sekitar lokasi *faot kanaf-oe kanaf* dan pekuburan leluhur, termasuk kegiatan menggali tanah hingga mengakibatkan terjadinya lubang yang besar dan dalam di tempat-tempat tertentu yang dipercayai sebagai tempat bersemayamnya *Uis Neno Pala*, *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang biasanya juga disebut *Pah Tuaf*.

Singkatnya, apabila seseorang ingin mengolah sebidang tanah untuk mencari nafkah dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya, maka ia terlebih dahulu harus melakukan introspeksi diri, membebaskan dirinya dari ketiga hal

yang umumnya dipercayai sebagai alasan utama kemarahan *Uis Neno* dan *Be'i Nai* yang selalu saja membawa pelbagai bencana dan malapetaka.

Dengan demikian, beberapa hal penting yang perlu diperhatikan adalah: (1) 'Mengolah sebidang tanah adalah suatu tugas yang suci dan mulia'. Oleh karena itu, kegiatan mengelola sebidang tanah harus dikerjakan oleh orang yang sungguh-sungguh memiliki hati dan sikap hidup yang tulus; (2) kesadaran akan adanya *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Neno Pala* yang biasanya disebut juga *Uis Pah* atau *Pah Tuaf* (dewi bumi atau dewi tanah) sebagai pemilik otoritas atas tanah atau bumi dan seluruh isinya, mengharuskan setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk tidak secara bebas membuka hutan dan mengerjakan lahan tertentu seturut kemauannya sendiri atau sesuka hatinya, tetapi justru harus senantiasa patuh pada apa yang telah diamanatkan dalam sistem religi masyarakat adat setempat dengan cara melakukan ritus-ritus tertentu dalam rangka mendapatkan ijin dari *Uis Neno Mnanu* dan *Uis Neno Pala* melalui *Be'i Nai* yang berdiam di *Pah Maisokan*.

Hal lain yang juga penting untuk dicermati adalah urutan tempat pelaksanaan *ta'sine ume* (doa adat) dalam rangka pelaksanaan ritus *tafek nono hau ana*. Pertama-tama, setiap petani secara sendiri-sendiri melakukan *ta'sine ume* di *ni ainaf* (tiang agung atau tiang pemujaan) yang ada di dalam *ume nakaf* (rumah tinggal atau rumah tangga inti) masing-masing. Lebih lanjut, *ta'sine ume* juga dilaksanakan di depan *hau monef* yang ada di depan setiap *ume nakaf*. Kemudian, *ta'sine ume* juga dilakukan secara bersama-sama pada tingkat suku di *hau teas* (tiang pemujaan bercabang tiga) yang terpancang di sebelah timur

masing-masing *ume fam*, *ume kanaf* atau *sonaf* (rumah adat suku). Selanjutnya, pada tahap terakhir, *ta'sine ume* kembali dilakukan secara bersama-sama pada tingkat *kuan* (kampung) di lokasi *bakitola* yang ada di kebun *tobe*.

Urut-urutan *ta'sine ume* yang dilaksanakan mulai dari *ni ainaf* yang ada pada masing-masing *ume nakaf* dan juga di depan masing-masing *hau monef*, diteruskan ke *hau teas* yang ada pada tingkat *kanaf* (suku), dan selanjutnya berakhir pada tingkat *kuan* (kampung) yang dilaksanakan di *bakitola* yang ada di kebun *tobe* menunjukkan bahwa upaya mencari restu surgawi melalui sejumlah tahapan *ta'sine ume* pada beberapa lokasi yang berbeda itu mencerminkan adanya niat yang suci untuk melakukan suatu pekerjaan yang suci dan mulia secara transparan.

Dikatakan demikian karena urut-urutan *ta'sine ume* pada beberapa lokasi yang berbeda dengan mengikutsertakan semua warga *kanaf* dan bahkan warga *kuan* tersebut, justru membuktikan bahwa mereka sungguh-sungguh memiliki niat baik untuk melaksanakan suatu pekerjaan secara transparan atau secara terbuka di mata sesama warga masyarakat adat. Dengan kata lain, restu yang diharapkan bagi kelancaran dan keberhasilan pekerjaannya melalui ritual pertanian *tafek nono hau ana* tersebut, tidak hanya berasal dari *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Pah* (dewi bumi atau tanah) melalui *Be'i Nai* (arwah leluhur) di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib), tetapi juga dari sesama warga yang ada dalam *kanaf* (suku), dan bahkan restu dari seluruh warga yang tinggal bersama di dalam satu *kuan* (kampung).

Niat baik untuk mengerjakan sesuatu secara transparan pada masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud dapat ditelusuri melalui proses *ta'sine ume* dalam rangka ritus pertanian *tafek nono hau ana* yang sesungguhnya mengisyaratkan adanya kesempatan untuk melakukan refleksi secara bertahap. Apabila selama berlangsungnya proses dimaksud, terdapat hal-hal yang tidak sesuai dengan apa yang dipersyaratkan oleh norma-norma adat setempat, seperti kasus-kasus yang berkaitan dengan hak pengolahan lahan baik secara perorangan maupun secara kelompok pada tingkat *kanaf*, atau hal lain yang berkaitan dengan batas kebun, dan sebagainya, maka kasus-kasus tersebut dapat diselesaikan secara bersama-sama baik pada tingkat *kanaf* (suku) maupun pada tingkat *kuan* (kampung).

Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa selama para petani mengerjakan kebunnya yang diawali dengan membuka kebun baru, menanam dan merawat tanaman, hingga memasuki kegiatan panen dan menyimpan hasil panen, tidak akan terjadi kasus-kasus yang berhubungan dengan konflik perebutan lahan atau pertikaian antarpetani tentang batas kebun dan sebagainya.

Begitu transparannya proses *ta'sine ume* pada setiap tahapan kegiatannya, sehingga tidak ada hal yang bisa disembunyikan dalam hati seorang anggota masyarakat yang terlibat di dalamnya. Bila ada hal-hal yang disembunyikan, misalnya adanya sikap tidak puas, cemburu, rasa benci bahkan dendam antara seorang petani terhadap petani lainnya terkait masalah batas kebun atau hak untuk mengolah *bane* atau *lele tolas* tertentu, maka proses *ta'sine ume* tidak akan berjalan dengan lancar. Semuanya akan terungkap melalui *maif* yang didapatkan oleh para petani maupun *mnane* yang melakukan ritus *tafek nono hau ana*.

Semua hal tersebut di atas dapat dilakukan dengan baik pada tingkat *kuan*, karena setiap anggota masyarakat adat setempat menyadari secara sungguh-sungguh posisinya masing-masing. Maksudnya ialah bahwa melalui tahapan *ta'sine ume* yang dilakukan pada sejumlah lokasi yang berbeda tersebut, masing-masing anggota masyarakat adat setempat juga menyadari sepenuhnya tentang status dan perannya, baik status dan peran mereka masing-masing pada tingkat keluarga, pada tingkat *kanaf* (suku), maupun pada tingkat *kuan* (kampung).

Dengan demikian, urutan kegiatan *ta'sine ume* pada beberapa lokasi yang berbeda dalam titus pertanian *tafek nono hau ana* merefleksikan kesadaran setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang jati dirinya. Refleksi tentang jati diri dimaksud adalah suatu refleksi historis-filosofis yang akan membimbing setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk menyadari eksistensi dirinya ditengah-tengah komunitas lokalnya, yang senantiasa berorientasi pada *faat kanaf-oe kanafnya* masing-masing. Hasil refleksi tersebut akan mengantar setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk menyadari secara baik dan benar siapakah dirinya, di manakah posisinya, dan bagaimanakah seharusnya ia bersikap terhadap Tuhan dan sesama, serta bagaimana seharusnya ia bersikap dan berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

6.1.1.2 Ritus Mengasah Parang

Dalam pelaksanaan ritus adat pertanian tahap sebelumnya, yakni tahap pemilihan sebidang tanah, para petani secara perseorangan boleh melakukan *ta'sine ume* di depan *ni ainaf* dan *hau monef* yang ada di dalam dan di depan *ume*

nakaf masing-masing. Sedangkan pada tahap mengasah parang, para petani dituntut untuk melakukan *ta'sine ume* hanya di depan *haumonef*, dan selanjutnya diarahkan ke *ni ainaf* yang ada di *ume nakaf* milik saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku) masing-masing.

Oleh karena itu, *onen* (doa) adat *ta'sine ume* pada tahap ritus mengasah parang, yang berisikan permohonan sebagaimana dapat dilihat dalam penggalan *onen* adat *ta'sine ume* di atas yang berbunyi: “Bolehlah melepas larangan dan mengambil keris, mengambil parang, agar dapat memutuskan tali hutan dan menebas semak-belukar, ... agar di esok hari parang berjalan sesuai aturannya dan kapakpun jalan sesuai aturannya ...”, tentunya tidak boleh dipahami hanya secara harafiah, misalnya saja agar parang dan kapak yang tajam mampu berfungsi secara baik untuk memutuskan semua tali hutan dan pohon-pohon serta semak-belukar.

Di satu pihak, pemahaman secara harafiah dimaksud tetap benar saja adanya. Namun pada pihak yang lain, isi *onen* adat dalam *ta'sine ume* yang sama juga harus dapat dikaitkan dengan kepercayaan masyarakat adat setempat yang meyakini keberadaan hutan dan pohon-pohon besar sebagai bagian dari kosmos, tempat bersemayamnya *be'i nai* (arwah leluhur), tempat mana yang oleh masyarakat adat setempat selalu disebut dengan istilah *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib). Dalam konteks ini, isi *onen* adat sebagaimana dimaksudkan di atas sesungguhnya mengandung pengertian bahwa para petani memang secara sungguh-sungguh hendak memohon ijin dari Tuhan (*Uis Neno*) dan para leluhur (*be'i nai*) agar para petani diperkenankan membuka hutan dengan menggunakan

peralatan yang ada, dan semoga para petani juga terhindar dari murka Tuhan serta amarah dari para leluhurnya yang dipercaya dapat mendatangkan pelbagai musiba dan malapetaka.

Selain itu, isi *onen* adat tersebut sepatutnya juga dapat dipahami secara holistik dalam kaitannya dengan proses pelaksanaan *ta'sine ume* yang berlangsung di *hau monef* dan *ni ainaf* sebagaimana diatur dalam tahapan ritus mengasah parang.

Dalam hal ini, pProses pelaksanaan *ta'sine ume* bagi warga satu *kanaf* (suku) yang dipusatkan pada *hau monef* dan *ni ainaf* yang ada di *ume nakaf* milik saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku) dimaksud, tentu saja tidak hanya bisa dipahami sebagai suatu tradisi yang diwariskan, diterima, dan dilaksanakan begitu saja sebagai suatu tradisi rutin yang bersifat mutlak (*taken for granted*).

Sebagaimana diketahui, bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, *hau monef* dan terutama *ni ainaf* yang ada di *ume nakaf* milik saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku), selain berfungsi sebagai tiang pemujaan, juga merupakan tempat untuk menyimpan atau menggantungkan berbagai benda keramat peninggalan leluhur, seperti halnya keris, parang, tombak dan lain-lain.

Hal ini menunjukkan bahwa ritus tersebut, *onen* (doa) adat *ta'sine ume* untuk mengasah parang itu sesungguhnya mengandung isyarat yang berisikan pesan moral bagi para petani, agar pada pada tahap ritus ini mereka dapat menyadari secara sungguh-sungguh keberadaan dirinya di tengah-tengah masyarakat.

Beranjak dari kesadaran tentang keberadaan dirinya tersebut, diharapkan pula agar setiap petani akan mampu memposisikan dirinya secara tepat sesuai dengan status dan perannya dalam masyarakat bersangkutan, terutama dalam hubungannya dengan kesadaran mereka tentang bagaimana seharusnya para petani bersangkutan, baik secara pribadi maupun secara kelompok, dapat berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Melalui *ta'sine ume* yang didaraskan pada *hau monef* dan *ni ainaf* yang ada di *ume nakaf* (rumah tinggal) saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku) masing-masing, para petani, secara tidak langsung, dibimbing untuk kembali mengingat, merenungkan, dan menyadari cikal-bakal *kanaf*nya masing-masing yang senantiasa terpumpun pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing.

Proses *ta'sine ume* di *hau monef* dan *ni ainaf* yang ada di *ume nakaf* saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku), juga secara tidak langsung mengingatkan dan sekaligus membatasi para petani untuk tidak secara gegabah mengambil keputusan sendiri-sendiri dalam merencanakan dan melaksanakan suatu pekerjaan bertani atau berladang dalam lingkup komunitas adat setempat.

Proses *ta'sine ume* pada tahapan mengasah parang yang didaraskan di depan *hau monef* dan *ni ainaf* yang ada *ume nakaf* saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* masing-masing yang secara historis sangat membantu para petani untuk menyadari keberadaan diri dalam himpunan *kanaf* masing-masing tersebut, membuat para petani merasa senasib-sepenanggungan.

Dengan kata lain, melalui proses *ta'sine ume* di depan *hau monef* dan *ni ainaf* yang dilakukan di *ume nakaf* saudara tertua dalam *kanaf* masing-masing

tersebut, para petani kembali membangun solidaritas sosial di dalam *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing melalui berbagai upaya yang dilakukan secara sadar untuk saling memperhatikan satu sama lain, saling mengingatkan apabila ada di antara mereka yang mungkin saja melakukan kesalahan, saling meneguhkan, saling memberi semangat, dan saling membantu secara fisik melalui cara kerja gotong royong dan sebagainya.

Singkatnya, ritus pertanian pada tahap mengasah parang yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* melalui proses *ta 'sine ume* yang didaraskan di depan *hau monef* dan *ni ainaf* yang dipusatkan di *ume nakaf* saudara laki-laki tertua dalam *kanaf* (suku) tersebut, sesungguhnya memiliki makna yang sangat dalam. Melalui ritus pertanian pada tahap mengasah parang ini, masyarakat adat dalam satu *kanaf* diajak untuk melakukan refleksi diri dan kelompok untuk menyadari keberadaannya masing-masing baik sebagai pribadi maupun sebagai anggota *kanaf* yang harus bertanggung jawab terhadap keberadaan *kanafnya* masing-masing pada tingkat *kuan* (kampung) maupun pada tingkat komunitas masyarakat adat yang lebih luas.

Semua proses refleksi dimaksud tidak dapat tidak dimungkinkan hanya melalui kesadaran masing-masing anggota masyarakat adat setempat tentang hakikat keberadaan dirinya yang senantiasa terpumpun pada *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing.

6.1.1.3 Ritus Menebangi Pohon-pohon

Ada dua hal penting yang sepatutnya mendapat perhatian untuk dapat dipahami dengan baik dan benar pada tahapan ritus menebangi pohon-pohon

dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Pertama adalah makna atau logika lokal yang ada dibalik ritus *tae lilo*, dan yang kedua adalah makna atau arti penting isi *onen* (doa) adat atau *ta'sine ume* yang dipanjatkan dalam rangka pelaksanaan ritus adat untuk menebangi pohon-pohon.

Makna pelaksanaan ritus *tae lilo* pada tahapan kegiatan menebangi pohon-pohon ini sebenarnya hampir sama dengan sebagian makna dari upaya para petani di wilayah masyarakat adat ini untuk menafsirkan isi *maif* dalam tahapan ritus pemilihan sebidang tanah.

Sebagaimana halnya upaya para petani setempat untuk menafsirkan atau memaknai isi *maif* dari petani calon pengolah *lele tolas* atau sebidang *bane*, maupun *maif* yang didapatkan oleh seorang *mnane* (dukun) sebagai pemimpin ritus adat, maka sesungguhnya ritus *tae lilo* juga mengandung pesan moral yang sangat dalam bagi para petani setempat.

Isi pesan moral dimaksud adalah bahwa 'dalam menjalankan berbagai aktivitas kehidupannya setiap hari di dunia ini, terutama dalam kaitannya dengan interaksi antara manusia dengan lingkungan alam di sekitarnya, para petani seyogyanya selalu berusaha untuk membangun, membina, dan memelihara atau menjaga hubungan yang baik di antara mereka dengan *Uis Neno* atau *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) serta *be'i nai* (arwah leluhur) yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, alam gaib, termasuk seluruh kawasan hutan pada umumnya, teristimewa *nasi le'u* atau hutan keramat) sebagai representasi dari kosmos.

Pesan moral dimaksud terkait erat dengan berbagai norma dan nilai yang terkandung dalam sistem religi masyarakat adat setempat. Sebagaimana diketahui, dalam sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat pada umumnya, mereka sangat percaya kepada berbagai kekuatan *nijabu* (roh jahat) yang selalu mengganggu keharmonisan hidup komunitas adat setempat.

Selain itu, mereka juga sangat percaya kepada *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan), sebagai sumber kekuatan yang sangat jauh dan tak bisa disentuh, dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) serta *be'i nai* (arwah leluhur) sebagai dua sumber kekuatan yang sangat dekat dengan kehidupannya. Dalam konteks ini, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sangat menyadari betapa pentingnya berbagai upaya untuk mengakrabi kedua sumber kekuatan yang dipercayai sangat dekat keseharian hidupnya itu, agar kedua sumber kekuatan dimaksud selalu hadir dalam setiap aktivitas hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* setempat.

Upaya untuk membina hubungan baik dengan ketiga sumber kekuatan yang baik, yakni *Uis Neno Mnanu* dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah*, serta *be'i nai* tersebut biasanya dilakukan melalui *onen* yang didasarkan pada berbagai kesempatan ritus adat yang dilakukan baik di lokasi pemujaan seperti halnya *faot kanaf-oe kanaf*, *hau teas*, *hau monef* atau *aitos*, *ni ainaf*, *bakitola*, maupun *aimuan*.

Melalui rumusan-rumusan *onen* (doa) adat yang didasarkan pada pelbagai ritus adat di sejumlah lokasi pemujaan sebagaimana telah disebutkan di atas, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini dan di Timor Barat pada umumnya berusaha untuk melakukan komunikasi yang intensif dengan cara

menyampaikan semua permohonan serta keluh-kesah mereka kepada ketiga kekuatan yang baik tersebut (*Uis Neno* atau *Uis Neno Mnanu* dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah*, serta *be'i nai*), agar ketiganya dapat mengusir *nijabu* (roh jahat).

Disamping itu mereka juga berharap agar ketiga sumber kekuatan tersebut senantiasa menjaga dan melindungi mereka, sehingga dengan demikian masyarakat adat setempat dapat membangun dan membina hubungan yang harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Dalam konteks inilah ritus *tae lilo* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat dapat dipandang sebagai jembatan yang memediasi komunikasi antara masyarakat adat setempat dengan *Uis Neno* atau *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan Sang Pencipta) bersama *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan terutama dengan *be'i nai* (arwah leluhur)-nya yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap atau dunia gaib, termasuk *nasi le'u* atau hutan keramat) sebagai representasi dari kosmos.

Dengan demikian jelaslah bahwa ritus *tae lilo* sendiri sebenarnya merupakan bentuk ekspresif dari sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang menempatkan peran penting bersama antara *Uis Neno* atau *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan terutama *be'i nai* (arwah leluhur) dalam ikut menentukan dan sekaligus mengawasi segala sikap dan tindakan keseharian hidup mereka, termasuk berbagai aktivitas pertanian yang dilaksanakan dalam rangka mempertahankan hidup dan kehidupannya di atas muka bumi ini.

Demikianpun halnya dengan isi rumusan *onen* (doa) adat yang didaraskan pada kesempatan pelaksanaan ritus pertanian untuk menebangi pohon-pohon. Pada prinsipnya, isi *onen* adat tersebut dimaksudkan untuk memohon kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) dan *be'i nai* (arwah leluhur) agar mereka terhindar dari marah bahaya selama kegiatan penebangan pohon-pohon di lokasi *lele tolas*.

Namun pada penggalan *onen* yang lain dalam rumusan yang sama terlihat dengan jelas, betapa masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini berupaya untuk merefleksikan kesadaran dan logika lokalnya perihal pentingnya solidaritas sosial dan kerjasama di antara mereka yang berpangkal pada *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol pemersatu.

Hal ini terlihat dengan jelas dalam penggalan *onen* adat sebagai berikut:

“Feto lo bian mone lo bian, a ek'nesu ma a tai nesu nok oe kanaf ma faut kanaf. Aim hem soit mankau oekana faut kana es bale mnasi ia. He moele neu nono ma molele neu au lekok ma au matauk”

yang artinya:

“Semoga dengan hal ini bisa mengundang suku-suku yang jauh dan dekat, baik laki-laki maupun perempuan, supaya membangunkan kekuatan keluarga yang berasal dari air keramat dan batu keramat, supaya tampak pintar, cantik, dan tampan”.

Kata-kata yang ada dalam penggalan *onen* adat sebagaimana telah disebutkan di atas sesungguhnya merefleksikan beberapa hal penting dalam konteks kehidupan bersama masyarakat adat setempat sebagai berikut. *Pertama*, mengolah sebidang tanah pertanian adalah pekerjaan yang tidak sekadar berat, tetapi juga suatu tugas hidup yang suci dan mulia. *Kedua*, masyarakat adat setempat juga menyadari bahwa selama bertahun-tahun, bahkan semenjak para leluhurnya melakukan migrasi untuk mencari pusat bumi, banyak saudara dan

kerabat mereka yang bercerai-berai dan terpisah karena berbagai alasan situasional masing-masing. *Ketiga*, untuk itu, melalui *Uis Neno* dan *be'i nai*, mereka memohon agar seluruh kekuatan suku dipulihkan, disatukan, dan diteguhkan kembali melalui *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol yang dipercaya menjadi sumber persatuan dan kekuatan seluruh anggota suku (*kanaf*).

Dengan kata lain, ritus adat yang berkaitan dengan kegiatan menebangi pohon-pohon dimaksud sesungguhnya merupakan media lokal yang sangat fungsional bagi masyarakat adat setempat untuk melakukan refleksi atas berbagai aktivitas hidupnya, termasuk aktivitas pertanian, sebagai bentuk nyata dari interaksi antara manusia dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Ritus adat pertanian dalam rangka rangkaian kegiatan penebangan pohon-pohon di atas calon *lele tolas* dimaksud juga merupakan refleksi atas kesadaran masyarakat adat *Atoni Pah Mcto* tentang kondisi riil yang dialami dalam hidupnya. Refleksi dimaksud juga mencitrakan kesadaran masyarakat adat setempat tentang betapa suci dan mulianya mencari nafkah hidup melalui aktivitas pertanian berladang. Selain itu, beratnya aktivitas pertanian berladang secara fisikpun telah mengharuskan mereka untuk terus membangun kembali dan menjaga solidaritas sosial di antara sesama warga *kanaf* (suku) agar tercipta kerjasama yang harmonis.

Semua aktivitas yang merefleksikan kesadaran masyarakat adat dimaksud hanya akan tercapai dengan baik apabila setiap anggota komunitas adat, terutama setiap warga *kanaf* (suku) mampu melakukan introspeksi diri, menghindarkan diri dari berbagai sikap hidup yang tidak terpuji, dan berupaya untuk menghimpun

kembali semangat dan kekuatan melalui *faot kanaf-oe kanaf* sebagai sumber kekuatan yang mempersatukan seluruh warga *kanaf* (suku).

6.1.1.4 Ritus *Tait Nuta Ma Nopo* (Membakar Tebasan)

Bila diperhatikan secara cermat, proses kegiatan membakar tebasan menunjukkan bahwa masyarakat adat setempat sangat peka pada bahaya kebakaran yang akan menyebabkan kerusakan lingkungan, khususnya kawasan hutan yang ada di sekitarnya.

Hal ini terlihat dengan jelas melalui upaya para petani setempat untuk membersihkan rerumputan serta dahan dan ranting kayu yang ada di sekitar pohon tertentu agar tidak ikut terbakar. Pohon-pohon yang diidentifikasi sebagai tempat bersarangnya lebah, misalnya, dan jenis pohon lain yang biasanya digunakan oleh masyarakat setempat sebagai bahan bangunan rumah, lumbung, dan lain-lain. Selain itu, para petani juga membuat jalur api untuk mengantisipasi bahaya kebakaran, agar kobaran api tidak bergerak keluar dari areal *lele tolas* yang sedang dikerjakan.

Hal lain yang patut mendapat perhatian pada tahapan kegiatan ini adalah makna tindakan simbolis dalam ritual *mapoip*, yaitu siraman air yang dilakukan oleh para pelawak lokal di sejumlah persimpangan jalan, terhadap para petani sekembalinya dari kegiatan membakar tebasan di lokasi *lele tolas*.

Sesuai dengan tradisi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, para pelawak lokal atau orang-orang yang bertugas menyiramkan air bersih ataupun air kotor kepada para pekerja se usai membakar tebasan di lokasi *lele tolas* itu pada

umumnya berasal dari keluarga *atoin amaf* (saudara laki-laki istri) dari pemilik *lele tolas*.

Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, *atoin amaf* adalah pihak keluarga pemberi istri yang tidak saja dipercayai sebagai pihak yang memberikan keturunan dalam rangka memperbesar *kanaf* (suku) atau memperbanyak jumlah anggota *kanaf*. Kelompok *atoin amaf* juga dipercayai sebagai representasi *naija tuaf* atau *pah tuaf* (penguasa tanah) yang berperan sebagai pemilik otoritas atas tanah dan sekaligus kesuburan tanah bagi para petani.

Oleh karena itu, melalui kegiatan *tait nuta ma nopo*, para petani *Atoni Pah Meto* percaya bahwa tanah yang panas telah didinginkan (*matene*), dan bahwa pada saat yang sama, sesungguhnya mereka juga telah menerima anugerah 'manikin' berupa kesehatan, kesegaran, kesejahteraan, damai, dan kebahagiaan, serta kesuburan yang secara diametris dipertentangkan dengan 'menas' atau 'maputu' yang berarti penyakit, panas, keburukan, kemalangan, bencana, kegagalan panen dan bahkan kematian.

Dengan demikian, penyiraman air yang dilakukan oleh pihak *atoin amaf* pada peristiwa *mapoip* dapat dipahami sebagai tindakan simbolis yang mengandung makna kepatuhan dan sikap hormat dari pihak pemilik *lele tolas*, tidak saja kepada kaum perempuan dan keluarga besar sang istri pada umumnya, tetapi juga tindakan simbolis yang merefleksikan kepatuhan dan sikap hormat para petani kepada *naija tuaf* atau *pah tuaf* (tuan tanah) sebagai pemilik otoritas atas kesuburan tanah. Melalui sikap patuh dan hormat terhadap pemilik otoritas

atas tanah dimaksud, para petani berharap agar mereka diperkenankan bekerja dengan tenang di atas *lele tolas* bersangkutan, terhindar dari pelbagai mala petaka, lele tolas yang digarap menjadi areal yang subur, serta pemerolehan hasil panen yang berlimpah.

6.1.1.5 Ritus *Sifo Nopo* (Mendinginkan Kebun)

Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, ritus *takiuf oe* atau kegiatan mandi massal secara beramai-ramai di sungai sambil mencari udang dan belut itu sesungguhnya merupakan tindakan simbolis dengan makna tertentu. Dalam konteks ini, *oe* atau air yang mengalir di sungai tanpa henti tersebut dimaknai secara simbolis sebagai turunnya hujan yang lebat untuk memberi kesuburan pada tanah dan ladang mereka, serta kesejukan dan kesegaran yang membawa keselamatan dan kebahagiaan dalam kehidupan mereka. Selain itu, ritus *takiuf oe* juga dapat dipahami sebagai tindakan simbolis yang dilakukan oleh masyarakat adat setempat untuk mempercepat datangnya musim hujan.

Satu hal penting lainnya yang sepatutnya juga dipahami dengan benar adalah ketepatan posisi *t'hel bahan* yang dibangun di sekeliling *lele tolas*. Di bawah bimbingan dan petunjuk seorang *tobe*, seorang *maveva*, ataupun seorang tokoh adat lainnya, *t'hel bahan* dimaksud harus dibangun secara hati-hati dengan perhitungan yang tepat agar tidak menghalangi route perjalanan yang biasanya dilewati oleh *pah tuaf* (dewi bumi atau dewi tanah).

Dengan demikian, sikap hati-hati dalam menentukan dan membangun posisi *t'hel bahan* di sekeliling *lele tolas* dapat dipahami sebagai tindakan simbolis yang merefleksikan sikap hormat dan kepatuhan masyarakat adat *Atoni*

Pah Meto terhadap *pah tuaf* (dewi bumi atau dewi tanah) dalam kapasitasnya sebagai pemegang otoritas atas bumi dan kesuburan tanah.

Secara umum, melalui ritus *sifo nopo* yang ditandai dengan kegiatan simbolis mendinginkan *lele tolas* dan semua peralatan kerja yang digunakan untuk mengerjakan *lele tolas* tersebut, kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* berharap agar bumi yang panas bisa kembali menjadi dingin, dan bersamaan dengan itu pula, kekuatan-kekuatan gaib serta api yang panas pun diharapkan menjadi tidak berbahaya lagi.

Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *sifo nopo* dapat dipandang sebagai suatu ritus yang dilakukan secara khidmat untuk menata ulang keharmonisan hubungan di antara berbagai kekuatan gaib dalam rangka memulihkan keseimbangan alam (kosmis).

Keseimbangan dan keharmonisan hubungan antara manusia dengan alam di sekitarnya juga dibangun dan ditata kembali melalui rangkaian ritus *sifo nopo* yang senantiasa dipusatkan pada lokasi *baki ainuan* (batu pemujaan dan persembahan) yang dibangun di tengah-tengah *lele tolas*, sebagai representasi kehadiran *faot-kanaf-oe kanaf* yang senantiasa menjadi sumber inspirasi bagi para petani untuk memperoleh motivasi kerja dan kekuatan spiritual yang berasal dari *Uis Neno Mnamu* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Neno Pala* atau *Uis Pah* yang biasa disebut juga *Pah Tuaf* (dewi bumi atau dewi tanah) serta *be'i nai* (arwah leluhur) agar dengan demikian, mereka akan mampu melaksanakan setiap aktivitas berladangnya dalam suasana yang tenang dan lancar.

6.1.2 Ritus *Tsimo Suan* (Memilih dan Menanam Bibit)

Beberapa hal penting yang patut diperhatikan sehubungan dengan pelaksanaan ritus *tsimo suan* dalam rangkaian siklus pertanian lahan kering di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, antara lain adalah isi *onen* (doa) adat yang didaraskan dan urutan lokasi pelaksanaan ritus *onen* adat yang dimulai dari *ni ainaf* (tiang pemujaan di dalam *ume nakaf* atau rumah tinggal petani) ke *sonaf* (rumah adat suku) hingga ke mesbah *baletoko*.

Hal penting lainnya yang patut diperhatikan makna simbolisnya adalah urutan tempat kegiatan menanam benih yang selalu diawali dari kebun *naijuf* (raja) atau kebun *tobe* hingga ke kebun masing-masing petani peserta ritus *tsimo suan*, dan urutan tempat kegiatan menanam benih yang biasanya diawali dari *lele haen* (kaki kebun) hingga ke *lele nakan* (kepala kebun) dan konsekuensi atas pelanggaran, serta pelaksanaan *onen* dalam ritus *tsimo suan* di *naukel* (liang lahat anggota keluarga yang meninggal) yang dipimpin oleh pihak *atoin amaf* dari anggota keluarga yang meninggal tersebut, di samping bentuk-bentuk kerja sama yang merefleksikan etos kerja masyarakat adat setempat.

Upaya mempersembahkan dan mendoakan benih yang diawali dengan pendarasan *onen* (doa) adat di bawah *ni ainaf* yang ada dalam *ume nakaf* masing-masing *Atoni Pah Meto*, di *hau teas* yang ada di samping timur setiap *sonaf*, dan berakhir di mesbah *baletoko*, misalnya, sesungguhnya merupakan refleksi atas kesadaran atau pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang beberapa hal sebagai berikut.

Pertama, isi *onen* adat, sebagaimana terlihat dalam penggalan rumusan *onen* adat di atas, yang menyebutkan ‘*muit kofu moi tupi-mol oni*’ (sapaan hormat untuk ‘jagung’) dan ‘*ik elo tailunat*’ (sapaan hormat untuk ‘padi’), itu sebenarnya tidak lain merupakan manifestasi sikap hormat masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap tokoh legendaris *Liurai-Sonbai*, seorang putri raja yang dipercaya sebagai cikal-bakal atau asal-usul ‘jagung’ dan ‘padi’ yang menjadi makanan pokok masyarakat adat setempat.

Kisah tentang hati yang tulus dan keteladanan semangat pengorbanan serta keluhuran budi putri raja yang rela menyerahkan dirinya untuk dikorbankan atas perintah *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) demi menghentikan bencana kelaparan yang menimpah seluruh negeri dan sekaligus untuk mendatangkan kesejahteraan hidup rakyatnya tersebut, terungkap dengan jelas dalam mitos ‘*Liurai-Sonbai*’, yang sangat populer di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat hingga saat ini.

Dalam hubungannya dengan mitos *Liurai-Sonbai* dimaksud, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memiliki kepercayaan bahwa tanaman ‘jagung’ dan ‘padi’ bukanlah sekadar sumber pangan biasa. Bagi mereka, ‘jagung’ dan ‘padi’ adalah sumber makanan yang merupakan penjelmaan *Liurai-Sonbai*, putri raja yang rela berkorban demi rakyatnya yang tertimpa bencana kelaparan.

Kepercayaan masyarakat adat setempat tentang mitos *Liurai-Sonbai* tersebut demikian kuatnya dan bahkan sangat menjiwai seluruh aktivitas pertanian di wilayah ini.

Tingginya tingkat kepercayaan masyarakat adat setempat terhadap mitos *Liurai-Sonbai* tersebut, terlihat dengan jelas dalam ritus-ritus pertanian selanjutnya yang memperlihatkan bagaimana mereka memperlakukan hasil panen 'jagung' dan 'padi' semenjak saat panen hingga merawat roh makanan.

Ritus-ritus dalam siklus aktivitas pertanian dimaksud antara lain adalah ritus *tanon* (panen perdana), ritus *houn ane* (panen padi), ritus *hail ane* (memilah bulir padi), ritus *seka pena* (panen jagung), ritus *kaibu pena* (mengikat jagung), ritus *tahik mnahat* (menyimpan hasil panen), hingga ritus-ritus yang berkenaan dengan perilaku masyarakat adat setempat dalam hal merawat roh makanan seperti halnya ritus *nau balaif* (mengundang roh makanan ke kampung), ritus *seve so'e* (menempatkan kembali roh makanan ke dalam rumah), hingga ritus *tatam pen tauf* (persembahkan sesajian kepada *Uis Pah*, sebutan untuk dewi bumi atau dewi tanah).

Apabila kita menelusuri urutan dan peran dari sejumlah ritus yang berkaitan dengan pengolahan benih, panen dan perawatan hasil panen, maka akan diketahui dengan jelas bahwa ritus *tatam pen tauf* adalah ritus terakhir dalam siklus aktivitas pertanian tahunan yang dimaksudkan untuk mempersembahkan sesajian kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah).

Ritus *seve so'e* adalah sebuah ritus pertanian yang dilakukan dalam rangka menempatkan kembali roh makanan ke dalam *ume nakaf* (rumah tinggal petani *Atoni Pah Meto*). Pelaksanaan ritus *seve so'e* tersebut dimaksudkan untuk memohon kesediaan roh makanan agar mau bersemayam di dalam *ume nakaf* petani *Atoni Pah Meto* sambil memperhatikan dan memenuhi pelbagai kebutuhan

pangan yang diperlukan oleh seluruh anggota keluarga yang tinggal di dalam *ume nakaf* bersangkutan.

Sedangkan ritus *tsimo suan* yang diawali dengan pelaksanaan *onen* adat di *ni ainaf* dalam *ume nakaf* petani *Atoni Pah Meto* adalah sebuah ritus pertanian yang tidak hanya dimaksudkan untuk mempersembahkan dan mendoakan benih, tetapi juga untuk memohon restu *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan roh makanan agar berkenan mengiringi benih hingga ke ladang dan senantiasa memperhatikan tanaman jagung dan padi hingga dapat memberikan hasil yang berlipat ganda.

Kedua, dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, apabila seseorang anggota keluarga meninggal dunia bertepatan pada saat dilaksanakannya ritus *tsimo suan*, maka kematian anggota keluarga dimaksud dipercaya sebagai hilang atau tidak akan berhasilnya benih yang akan ditanam pada musim tanam bersangkutan.

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa dalam menghadapi peristiwa kematian seperti itu, masyarakat adat setempat biasanya langsung mengadakan ritus *tsimo suan* terlebih dahulu dengan cara mendaraskan *onen* adat di *naukel* (liang lahat), tempat di mana anggota keluarga tersebut dimakamkan. Pendarasan *onen* adat di *naukel* tersebut merupakan suatu tindakan simbolis yang dilaksanakan dengan maksud untuk membangun kembali suatu bentuk keseimbangan alam (kosmis) melalui komunikasi yang baik antara masyarakat adat setempat dengan dunia *pah nitu* atau *pah maisokan* (dunia dunia orang mati atau dunia gelap).

Keseimbangan alam yang dapat dicapai melalui keharmonisan hubungan antara masyarakat adat setempat dengan dunia orang mati tersebut diharapkan pula akan mampu menjauhkan masyarakat adat setempat dari berbagai malapetaka sepanjang musim tanam bersangkutan.

Selain itu, pelaksanaan ritus *tsimo suan* melalui pendarasan *onen* adat di *naukel* yang dipersyaratkan untuk harus dipimpin langsung oleh pihak *atoin amaf* dari anggota keluarga yang meninggal dunia itu sesungguhnya berkaitan erat dengan peranan *atoin amaf* dalam struktur dan sistem kekerabatan masyarakat adat setempat. Dalam hal ini, *atoin amaf* yang dipercaya sebagai pihak pemberi istri dan sekaligus pemberi kesuburan kepada istri dalam konteks reproduksi dan regenerasi di tingkat *kanaf* (suku), juga dipandang sebagai representasi *pah tuaf* (tuan tanah) yang memiliki otoritas atas kesuburan tanah.

Dengan demikian, pendarasan *onen* adat yang dipimpin oleh *atoin amaf* di *naukel* (liang lahat) dalam rangka pelaksanaan ritus *tsimo suan* dalam budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, sesungguhnya merupakan perilaku ekspresif masyarakat adat setempat untuk menghormati *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan *be'i nai* (arwah leluhur) dengan harapan agar tercipta suatu bentuk hubungan yang harmonis antara manusia (masyarakat adat setempat) dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Urut-urutan menanam benih yang diawali dari kebun *naijuf* (raja) atau *tobe*, dan selanjutnya barulah diteruskan dengan kegiatan menanam benih di kebun masing-masing petani, juga tidak lain adalah refleksi kesadaran

masyarakat adat setempat untuk memberi rasa hormat yang besar kepada pemilik otoritas atas bumi dan seluruh isinya.

Sikap hormat dan ucapan syukur para petani kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) tersebut, dinyatakan dengan cara mengawali kegiatan menanam benih di kebun *naijuf* (raja) yang dipercaya sebagai representasi *Uis Pah*, karena dalam sistem religi setempat, *naijuf* (raja) dipercaya sebagai titisan dewa.

Demikianpun halnya dengan urutan kegiatan menanam benih yang selalu dimulai dari daerah *lele haen* (kaki kebun) menuju ke daerah *lele nakan* (kepala kebun). Hal ini dilatarbelakangi oleh kepercayaan masyarakat adat setempat bahwa *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) selalu bersemayam di tempat yang tinggi. Oleh karena itu, kegiatan menanam benih yang dimulai dari *lele haen* (kaki kebun) menuju *lele nakan* (kepala kebun) tersebut, sesungguhnya merupakan tindakan simbolis para petani setempat untuk mengekspresikan sikap hormatnya terhadap *Uis Pah* sebagai pemegang otoritas atas bumi, termasuk otoritas atas kesuburan tanah yang menjadi andalan utama kehidupan mereka sebagai petani.

Ketiga, masyarakat adat setempat juga sangat patuh pada semua aturan yang berhubungan dengan pelaksanaan berbagai ritus adat, termasuk ritus-ritus adat yang berkenaan dengan budaya pertanian di wilayah ini. Apabila mereka mengabaikan salah satu saja di antara berbagai aturan adat dimaksud, hal itu dipercaya sebagai penyebab kemarahan *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang oleh masyarakat adat setempat seringkali dipandang sebagai roh makanan, dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang akan

berakibat pada terjadinya berbagai musibah bagi kehidupan masyarakat adat setempat.

Hal ini terlihat jelas dalam ungkapan adat yang berhubungan dengan budaya pertanian masyarakat adat setempat yakni: “*lele ka namak, tu'a kana oe, fafi ka na hoin, manu matuabon-naoekbon, natuin hiot taleun fatu kana (faot kanaf) ma oe kana (oe kanaf)*” yang artinya “Kebun tak ada hasil, pohon tuak tak punya air nira, babi tak beranak, ayam tak bertelur dan beranak-pinak, oleh karena kita merusak batu karang keramat dan sumber air keramat”.

Ungkapan adat di atas tentu saja tidak sekadar dipahami secara harafiah, yang memaksudkan bahwa kegagalan panen dan berbagai usaha pertanian lainnya itu semata-mata disebabkan oleh tindakan fisik masyarakat adat setempat yang nyata-nyata merusak atau menghancurkan lokasi *faot kanaf-oe kanaf*. Lebih dari itu, penggalan kalimat yang berbunyi ‘*merusak batu karang keramat dan sumber air keramat*’ itu sesungguhnya dapat dipahami pula bahwa kegagalan panen dan usaha pertanian lainnya tersebut juga disebabkan oleh adanya sikap acuh tak acuh, sikap masa bodoh, dan bahkan pengabaian masyarakat adat setempat terhadap fungsi atau peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang secara historis menjadi pangkal tolak keberadaan para petani dan keluarganya dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

6.1.3 Ritus *Toit Ulan* (Mendatangkan Hujan)

Ada beberapa hal perlu dicermati dari ritus *toit ulan* yang biasanya dilaksanakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam rangka menghadapi musim kemarau yang berkepanjangan. Hal-hal yang penting untuk dicermati dan

dimaknai muatan-muatan simboliknya antara lain adalah pandangan masyarakat adat setempat tentang peristiwa *manat tnana* (kemarau panjang), hewan kurban yang dipersyaratkan harus berwarna 'hitam', dan lokasi pelaksanaan ritus *toit ulan* yang harus dilaksanakan di *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, terjadinya *manat tnana* (kemarau panjang) di tengah-tengah sedang berlangsungnya *oe fat* (musim hujan), bukanlah sekadar suatu peristiwa alam yang biasa. *Manat tnana* yang seringkali muncul secara tiba-tiba dan berlangsung selama lebih dari seminggu, misalnya, selalu mengundang pertanyaan dan bahkan reaksi di antara para petani dan keluarganya.

Menghadapi peristiwa *manat tnana* seperti itu, biasanya para tokoh adat berkumpul untuk mendiskusikan alasan-alasan yang menjadi penyebab terjadinya peristiwa alam seperti itu. Hal ini terjadi, karena sesuai dengan kepercayaan mereka yang diatur dalam sistem religi setempat, sejumlah gejala alam yang seringkali membawa bencana, seperti halnya peristiwa *manat tnana* dimaksud, senantiasa dipercaya sebagai bentuk kemarahan *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Neno Palla* (dewi bumi atau dewi tanah), dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang tinggal di *pah maisokan* (dunia gelap, alam gaib), karena ulah manusia yang melakukan pelanggaran-pelanggaran tertentu dalam kehidupannya.

Pada kesempatan diskusi di antara para tokoh adat dan para petani, masing-masing anggota masyarakat adat setempat secara jujur melakukan introspeksi diri. Introspeksi diri dimaksud tidak hanya menyangkut perbuatan-perbuatan atau kesalahan-kesalahan yang pernah dibuat seseorang atau

sekelompok orang terhadap sesamanya, tetapi juga perbuatan atau tindakan manusia yang merugikan alam lingkungan di sekitarnya. Setelah menemukan kesalahan yang dipercaya sebagai alasan penyebab kemarahan *Uis Neno Mnanu*, *Uis Neno Palla* dan *be'i nai* sehingga mengakibatkan terjadinya bencana *manat inana* tersebut, barulah mereka melakukan ritus *toit ulan*.

Dengan demikian, ritus *toit ulan* bukanlah sekadar ritus biasa yang secara rutin dapat dilakukandalam selama berlangsungnya siklus pertanian dalam konteks budaya bertani masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Ritus *toit ulan* justru dilakukan sebagai suatu bentuk tindakan ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam menyikapi gejala alam yang terjadi di sekitarnya. Ritus *toit ulan* adalah tindakan simbolis masyarakat adat setempat yang mencitrakan kemampuan mereka untuk melakukan refleksi diri dan refleksi kelompoknya atas bentuk hubungan yang terjadi baik antarsesama manusia maupun antara manusia dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Adapun 'warna hewan kurban' yang dipersyaratkan harus berwarna 'hitam' itu, dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, sesungguhnya dipercaya sebagai simbol harapan masyarakat adat setempat. Warna hitam dari hewan yang dikorbankan sesungguhnya merupakan simbol harapan para petani akan munculnya gumpalan-gumpalan awan hitam yang segera menggantung di langit. Gumpalan awan itu diharapkan semakin tebal dan semakin tebal saja. Gumpalan awan dimaksud diharapkan untuk mulai bergerak mendekat dan semakin mendekat, hingga akhirnya bisa jatuh ke bumi dalam bentuk titik-titik hujan untuk membasahi, menyirami, dan menumbuhs suburkan

semua tanaman, termasuk tanaman jagung dan padi yang ada di kebun-kebun para petani *Atoni Pah Meto*.

Sementara itu, sesuai dengan aturan adat setempat, pelaksanaan ritus *toit ulan* harus dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku). Keharusan untuk melaksanakan ritus *toit ulan* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* milik masing-masing *kanaf* (suku) yang ada di wilayah ini, sebenarnya dilatarbelakangi oleh beberapa hal.

Pertama, ritus *toit ulan* adalah ritus wajib yang harus diikuti oleh seluruh anggota *kanaf* (suku), karena secara moral, melalui ritus ini seluruh anggota *kanaf* berkewajiban untuk melakukan refleksi diri atas semua tingkah lakunya masing-masing, dalam hubungannya dengan kesejahteraan hidup bersama di tingkat *kanaf* (suku) maupun *kuan* (kampung).

Kedua, secara psikologis, keberadaan serta fungsi dan peran *faot kanaf-oe kanaf* yang dipercaya sebagai sumber inspirasi dan sumber kekuatan magis religius yang sangat tinggi itu akan sangat mempengaruhi suasana batin setiap warga *kanaf* untuk secara jujur mengungkapkan kesalahan-kesalahan yang pernah dilakukannya, baik terhadap sesama warga *kanaf*, sesama warga *kuan*, dan bahkan terhadap lingkungan alam yang ada disekitarnya.

Kejujuran dan ketulusan hati setiap anggota *kanaf* yang ikut serta dalam ritus *toit ulan* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing tersebut merupakan sesuatu hal yang bersifat mutlak. Dikatakan demikian, karena dengan mengacu pada nilai-nilai dan norma-norma yang melekat pada sistem religi setempat, apabila ada di antara warga *kanaf* yang tidak tulus untuk mengungkapkan

kesalahan-kesalahannya dengan jujur, maka hal tersebut dipercaya akan mengakibatkan kemarahan *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Neno Palla* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang akan mengirim berbagai malapetaka bagi masyarakat adat setempat, terutama kepada anggota masyarakat adat yang melakukan kebohongan.

Dengan demikian, pelaksanaan ritus *toit ulan* oleh seluruh warga *kanaf* yang dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut sesungguhnya dapat dipahami sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk melakukan introspeksi diri dan kelompok, mengungkapkan berbagai kesalahan secara jujur, saling meneguhkan dan saling menguatkan karena ikatan kekerabatan melalui garis keturunan yang sama, yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jati diri suku.

6.1.4 Ritus-ritus untuk Mengatasi Gangguan Panen

6.1.4.1 Ritus *Eka Ho'e* (Membendung Air)

Hal penting yang perlu diperhatikan dalam ritus *eka ho'e* ini adalah logika lokal yang melatari pelaksanaan ritus *eka ho'e* sendiri, dan hal ini tentu saja tidak dapat dilepaspisahkan dari isi *onen* (doa) adat serta lokasi di mana ritus *eka ho'e* dilaksanakan.

Dengan mengacu pada data tentang letak geografis, topografi wilayah, dan iklim Pulau Timor pada umumnya, sebagaimana telah diuraikan pada bagian terdahulu, maka jelaslah bahwa dalam konteks budaya, khususnya budaya pertanian lahan kering yang berlaku di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*

di Timor Barat, ritus *eka ho'e* merupakan salah satu bentuk strategi budaya masyarakat adat setempat dalam rangka menghadapi berbagai tantangan alam.

Secara rasional, kondisi geografis, topografis, dan klimatologis Pulau Timor pada umumnya, termasuk kondisi wilayah Pulau Timor bagian barat tentunya, menunjukkan bahwa berbagai fenomena alam seperti halnya bencana tanah longsor, curah hujan yang tak menentu, dan gempa tektonis yang mengakibatkan munculnya sumber mata air secara mendadak dan bahkan hilangnya sejumlah sumber mata air, kemarau panjang, dan sebagainya itu, sesungguhnya merupakan konsekuensi dan realitas alam yang tidak dapat dihindari oleh siapaun, termasuk masyarakat adat setempat.

Namun demikian, secara budaya, masyarakat adat setempat justru memiliki cara pandang sendiri terhadap berbagai fenomena alam tersebut, termasuk *ul saku* atau tibanya puncak musim penghujan di mana hujan turun sangat lebat selama seminggu atau lebih, sehingga mengakibatkan erosi dan banjir yang memporak-porandakan tanaman para petani.

Seperti halnya dalam menyikapi fenomena alam lainnya, bagi masyarakat adat setempat, khususnya dalam konteks budaya pertanian lahan kering, *ul saku* atau puncak musim hujan yang membawa bencana untuk hampir seluruh tanaman petani di wilayah ini, oleh masyarakat adat setempat justru selalu dikaitkan dengan realitas sosial, khususnya yang berhubungan dengan pertanyaan bagaimana cara hidup masyarakat adat setempat di hadapan *Uis Neno Mnanu* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Neno Palla* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi

tanah) dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang selalu bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia orang mati atau dunia gaib).

Sebagai contoh, perhatikan penggalan terakhir *onen* adat dalam ritus *eka ho'e*, berikut ini:

“Apabila ada orang yang berniat jahat untuk merusak padi dan jagung, kamulah penjaga dan penghalau utama, sehingga kupinta lindungilah kami dari iri hati dan dengki. ... Semoga esok hari kamulah yang bisa meneruskan permohonan kami ini kepada Yang Maha Tinggi dan Maha Besar. Semoga tidak ada kekuatan yang dapat mengoyang aku bersama bulir jagung dan padi yang besar lagi panjang, agar kami dapat membanwanya pulang ke rumah. ...”

Penggalan *onen* adat dimaksud dengan jelas menunjukkan betapa masyarakat adat setempat sangat mengandalkan pertolongan dan campur tangan arwah leluhur untuk menjadi perantara bagi manusia dengan Tuhan, dan sekaligus bisa membantu menjaga tanaman para petani dari intervensi roh-roh yang jahat. Di samping itu, peran *be'i nai* (arwah leluhur) juga diharapkan untuk melindungi para petani dan juga agar seluruh tanaman petani terhindar dari bencana erosi dan banjir, serta dapat memberikan hasil yang berlimpah.

Selain itu, lokasi pelaksanaan ritus *eka ho'e* yang pada prinsipnya harus selalu dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* menunjukkan pula bahwa ritus *eka ho'e* adalah ritus pertanian dalam budaya bertani masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang didasari oleh kesadaran kolektif warga *kanaf* (suku) untuk sehati-sejiwa, sekata-seperbuatan, saling mengingatkan dan saling mendukung untuk membangun solidaritas kelompok dalam menata kehidupan secara bersama.

Ritus *eka hoe*, dengan demikian, adalah tindakan ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang secara implisit mengandung nilai moral tentang

pentingnya kesadaran dan tindakan nyata untuk senantiasa membangun hubungan baik dengan Tuhan pencipta, dengan sesama manusia, dan dengan lingkungan alam sekitar (kosmis). Dalam konteks pemahaman budaya masyarakat adat setempat, upaya membangun dan memelihara hubungan baik dengan Tuhan (*Uis Neno*), dengan sesama manusia, dan dengan lingkungan alam sekitar melalui *be'i nai* (arwah leluhur) dimaksud dapat dicapai hanya melalui pelaksanaan sejumlah ritus adat yang dijalankan secara intens, baik, dan benar.

Melalui ritus *eka ho'e* yang senantiasa berlangsung di lokasi *faat kanaf-oe kanaf*, setiap anggota *kanaf* kembali diajak untuk merefleksikan jati dirinya. Dengan kata lain, dalam ritus *eka ho'e* di lokasi *faat kanaf-oe kanaf*, setiap anggota *kanaf* (suku) kembali merenungkan dan menyadari keberadaannya sebagai manusia, baik sebagai pribadi, sebagai anggota *kanaf* (suku) tertentu, sebagai warga masyarakat yang tinggal di dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional), termasuk kesadarannya untuk memahami keberadaan dirinya sebagai bagian dari ekosistem atau bagian dari lingkungan alam di mana dia mempertaruhkan seluruh kehidupannya.

Khusus tentang lokasi pelaksanaan ritus *eka ho'e* di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang sejaka dahulu senantiasa dilaksanakan di lokasi *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku) itu, dewasa ini mulai mengalami sedikit perubahan. Akhir-akhir ini, sejumlah kecil masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat, karena alasan praktisitas dalam hal efisiensi waktu dan tenaga, mulai mencoba memindahkan lokasi pelaksanaan *eka ho'e* dari lokasi *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing suku ke sejumlah tempat lain, seperti halnya

di *bakitola*, *lele haen* (kaki kebun), *panaf* (punggung kebun), ataupun di *noenba tefkin* (pertemuan beberapa anak sungai kecil). Meskipun demikian, satu hal yang bersifat mutlak adalah kewajiban ketiap warga *kanaf* (suku) dan peransertanya secara penuh untuk menghadiri ritus *eka ho'e* di lokasi-lokasi baru tersebut.

Kondisi riil di mana di satu pihak, sejumlah besar masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah Timor Barat, hingga saat ini masih tetap melaksanakan ritus *eka ho'e* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku), dan di pihak yang lain ada juga sejumlah kecil masyarakat adat di wilayah ini yang mulai mengambil inisiatif untuk melakukan ritus *eka ho'e* di tempat-tempat yang lain di luar lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* dengan tetap memberlakukan aturan tentang keterlibatan wajib bagi setiap warga *kanaf* dalam pelaksanaan ritus *eka ho'e* di tempat-tempat baru karena alasan praktisitas dimaksud, menunjukkan bahwa pada secara substansial, makna simbolis yang menyiratkan nilai moral dan sosiologis di balik pelaksanaan ritus *eka ho'e* yang selalu berorientasi pada hakikat dan peran *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing itu tidak mengalami perubahan.

6.1.4.2 Ritus *Tkau Ulan* (Menghalau Hujan)

Sebagaimana halnya yang terjadi pada ritus adat *eka ho'e*, dalam ritus *tkau ulan* juga terdapat beberapa hal yang patut ditelusuri makna simboliknya. Hal-hal tersebut antara lain adalah apa yang dipersyaratkan dalam hal 'warna bulu' hewan korban dan lokasi *faot kanaf-oe kanaf* sebagai pusat pelaksanaan ritus *tkau ulan*.

Menurut pengakuan masyarakat adat setempat, 'warna putih' yang dipersyaratkan bagi warna bulu hewan apapun yang akan dikorbankan dalam rangkaian ritus *tkau ulan*, sesungguhnya memiliki makna simbolik. Dalam hal ini, warna putih merupakan lambang atau simbol dari harapan para petani akan munculnya awan putih di langit, matahari, dan hari yang cerah. Dengan demikian, awan hitam yang selalu menggantung di langit dan hujan yang turun tiada henti pada musim tanam saat itu dapat dihalau pergi meninggalkan kebun para petani, sehingga semua tanaman petani dapat bertumbuh dengan subur.

Sedangkan perihal lokasi *faot kanaf-oe kanaf* sebagai pusat pelaksanaan ritus *tkau ulan* dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, sesungguhnya senantiasa mengacu pada orientasi para petani setempat dalam memandang dan memahami hakikat serta peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya sarat makna. Dalam hal ini, *faot kanaf-oe kanaf* adalah simbol budaya yang senantiasa membawa setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* kepada kesadaran akan keberadaan dirinya di tengah-tengah dunia. Melalui kesadaran akan keberadaan diri dimaksud, seseorang akan mengetahui posisinya atau status dan perannya dalam kelompok masyarakat bersangkutan, sehingga dengan demikian seseorang tersebut akan mengetahui dengan baik bagaimana seharusnya ia berinteraksi dengan dunia disekitarnya, baik interaksinya dengan *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan Sang Pencipta), dengan sesama warga *kanaf*, dan dengan sesama warga *kuan*.

Dengan kata lain, ritus *tkau ulan* yang selalu mengacu pada sistem religi setempat atau yang terkait dengan mitos yang dipercayai, ritus adat yang

dirayakan, dan etika yang mereka taati secara bersama pada *faot kanaf-oe kanaf* sebagai titik pangkal orientasi budayanya tersebut, mampu membimbing kesadaran setiap anggota masyarakat adat setempat akan keberadaannya sebagai bagian dari ekosistem, dan hal ini akan memampukannya untuk berinteraksi dengan komponen ekosistem lainnya, termasuk bagaimana seseorang sebagai anggota masyarakat adat setempat harus berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya.

6.1.4.3 Ritus *Tiut Kolo* (Menghalau Burung)

Satu hal yang patut dicatat dalam kegiatan *tiut kolo ane* ini ialah bahwa sekalipun kegiatan *tiut kolo ane* biasanya disemarakkan dengan pantun-pantun asmara muda-mudi *Atoni Pah Meto*, termasuk juga kegiatan muda-mudi *Atoni Pah Meto* lainnya seperti *pau lulat* (pembuatan tato), *fon nisik* (menggosok gigi), dan *helet* (sunatan tradisional bagi lelaki *Atoni Pah Meto* dewasa), namun masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga mengakui bahwa pada prinsipnya masa *tiut kolo ane* adalah suatu periode kegiatan pertanian tradisional mereka yang harus pula diliputi suasana diam, tenang, dan damai.²

² Dalam konteks budaya pertanian yang dilakukan secara tradisional oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, aktivitas muda-mudi untuk saling berkunjung dari satu kebun *Atoni Pah Meto* ke kebun *Atoni Pah Meto* lainnya pada suatu kawasan pertanian lahan kering dapat saja membawa dampak praksis. Dikatakan demikian karena secara praksis, kegiatan perkunjungan muda-mudi *Atoni Pah Meto* dimaksud dapat saja ikut membantu kegiatan para penjaga kebun yang sedang berjaga-jaga di lokasi-lokasi *tiut kolo* untuk menghalau hama burung dan binatang lain dengan *hone*-nya masing-masing. Namun di pihak yang lain, suasana diam, tenang, dan damai yang mewarnai periode kegiatan *tiut kolo ane* tersebut sesungguhnya tidak dapat dipisahkan pula dari cara pandang dan sikap hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang senantiasa berusaha untuk membangun, membina, dan menjaga hubungan yang baik, seimbang, dan harmonis dengan kosmos yang direpresentasikan oleh kehadiran roh padi dan jagung yang dipercaya selalu bersemayam di dalam setiap kebun *Atoni Pah Meto*. Dengan demikian, suasana diam, tenang, dan damai dapat dipahami sebagai upaya sadar dari setiap anggota kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk menghormati kehadiran roh padi dan jagung yang bisa memberikan berkat berupa anugerah hasil panen yang berlimpah bagi para petani *Atoni Pah Meto*.

Hal penting yang patut mendapat perhatian dalam ritus *tiut kolo ane* ini adalah peranan ritus *tiut kolo ane* sebagai media perjodohan muda-mudi setempat sebagai bagian dari proses sosiologis yang berhubungan dengan upaya masyarakat adat setempat untuk mempertahankan keberadaannya. Dalam konteks ini, setidaknya terdapat dua hal yang perlu dianalisis yakni pergeseran atau proses perubahan sosial budaya yang berkaitan dengan pelaku ritus *tiut kolo ane*, dan makna simbolis di balik pelaksanaan *onen* adat pada saat membakar jagung untuk memohon restu para leluhur yang selalu dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing, baik di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* si pemuda maupun lokasi *faot kanaf-oe kanaf* si gadis.

Selain itu hal yang patut juga dicermati adalah pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* yang tidak saja berlangsung dalam suasana semarak dalam konteks pertemuan dan pergaulan muda mudi setempat, tetapi juga pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* yang harus diliputi suasana 'hening', 'tenang', dan 'damai'. Dengan demikian, dalam ritus *tiut kolo ane* ini, setidaknya ada tiga hal penting yang perlu disoroti dan dipahami dalam konteks budaya pertanian lahan kering yang dilakukan secara tradisional di tengah-tengah kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Pertama, proses pergeseran atau perubahan sosial budaya pada masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tampak jelas dalam pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* dewasa ini adalah pergeseran tanggung jawab pelaku untuk menunggui kebun petani pada siang hari.

Pada jaman dahulu, kelompok kategorial yang mengemban tugas dan tanggung jawab untuk menjaga dan menghalau burung serta binatang liar lainnya

di kebun petani pada siang hari adalah para gadis (*feotnai munif*). Namun dewasa ini, tanggung jawab itu bergeser secara perlahan-lahan ke tangan siapa saja yang berkesempatan datang ke kebun petani, yakni anak-anak dan remaja, para ibu rumah tangga, maupun para lelaki yang sudah lanjut usia.

Alasan yang melatarbelakangi proses perubahan ini adalah bahwa pada jaman dahulu, para muda-mudi memiliki waktu yang cukup untuk membantu orang tuannya masing-masing menunggui kebun, karena umumnya mereka tidak disekolahkan oleh orang tuanya, di samping tidak tersedianya peluang lapangan pekerjaan lain di luar sektor pertanian, serta kendala transportasi dan teknologi informasi yang menyebabkan kurangnya pengetahuan masyarakat adat setempat tentang peluang kerja lainnya di kota.

Namun dewasa ini, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang masuk ke daerah ini melalui berbagai program pembangunan, banyak di antara pemuda dan pemudi yang mulai aktif mengenyam pendidikan formal mulai sekolah dasar hingga ke perguruan tinggi, walaupun masih dalam jumlah yang sangat terbatas dibandingkan dengan masyarakat di daerah lainnya. Banyak daerah di wilayah ini yang sudah dapat dijangkau oleh transportasi darat roda dua, roda empat sehingga memungkinkan banyak di antara muda-mudi setempat bermigrasi ke kota untuk mengikuti pendidikan, maupun bekerja di luar sektor pertanian, sebagai pembantu rumah tangga, tukang serabutan, sopir dan kondektur, sekuriti, dan jenis pekerjaan lainnya, bahkan banyak di antara mereka yang ikut bekerja sebagai TKI di luar negeri.

Kondisi inilah yang menyebabkan pergeseran tanggung jawab dalam hal pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* dalam budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Tanggung jawab untuk menunggui kebun, menjaga dan menghalau burung yang dahulu merupakan pekerjaan para muda-mudi pun akhirnya beralih ke tangan anak dan remaja, ibu rumah tangga, serta para lelaki lanjut usia.

Meskipun demikian, pergeseran tanggung jawab ini tidak berlangsung secara revolusioner, karena hingga dewasa ini masih ada sejumlah besar pemuda dan pemudi setempat yang masih mengemban tanggung jawab dalam menunggui kebun pada saat musim *tiut kolo ane* dalam konteks budaya pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Oleh karena itu, hingga saat ini, ritus *toit kolo ane* dalam siklus pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* masih memiliki peran sebagai salah satu media perjodohan di kalangan muda-mudi setempat. Dengan kata lain, ritus *tiut kolo ane* dapat dipandang sebagai salah satu dari sejumlah proses sosiologis yang diterapkan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam rangka mempertahankan eksistensinya.

Kedua, sebagaimana telah disebutkan secara sepintas pada bagian catatan kaki dalam deskripsi tentang ritua *tiut kolo ane* ini, setelah beberapa kali saling berkunjung dari satu kebun ke kebun lainnya antara pemuda dan pemudi, setelah saling kenal, saling merasa tertarik, dan saling menyatakan rasa cintanya, pasangan muda-mudi yang saling jatuh cinta tersebut akan makan jagung bakar bersama. Namun sebelumnya, jagung-jagung bakar yang biasanya diambil dari *pena pnais*

(jenis jagung umur panjang) itu harus terlebih dahulu didoakan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing pasangan bersangkutan.

Pelaksanaan *onen* (doa) adat yang dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing pasangan tersebut dimaksudkan untuk memohon restu tidak saja dari *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan), tetapi juga *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang juga dipandang sebagai roh makanan, dan terutama *be'i nai* (arwah leluhur). Dalam konteks ini, *faot kanaf-oe kanaf* yang adalah batu keramat suku atau batu nama suku dan air keramat atau air nama suku masing-masing pasangan bersangkutan dipandang sebagai tempat bersemayamnya para *be'i nai* (arwah leluhur) yang menjadi cikal-bakal keturunan masing-masing pasangan pemuda dan pemudi yang saling jatuh cinta tersebut. *Faot kanaf-oe kanaf* sebagai sumber orientasi yang menunjuk pada jati diri masing-masing pasangan muda mudi yang saling jatuh cinta tersebut, dengan demikian, juga memainkan peran yang sangat penting untuk mengkonstruksi alam pikiran dan ideologi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam memandang dunia di sekitarnya.

Ketiga, di tengah-tengah acara kunjung-mengunjungi dari satu kebun ke kebun lainnya di antara para muda-mudi setempat yang juga diselingi oleh sejumlah nyanian, pantun muda-mudi, dan canda ria, masyarakat adat setempat juga mengisyaratkan agar ritus *tiut kolo ane* harus tetap berlangsung dalam suasana yang tenang dan penuh kedamaian. Canda ria para muda-mudipun harus berlangsung pada batas-batas tertentu, sehingga tidak menimbulkan kegaduhan yang berlebihan, apalagi sampai terjadi silang pendapat, pertengkaran, keributan, perkelahian, dan bahkan pembunuhan.

Dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* yang senantiasa berlangsung dalam suasana yang tenang dan damai itu sesungguhnya dimaksudkan untuk menghormati roh makanan, roh jagung dan padi yang dipercaya hadir dan bersemayam di tengah-tengah kebun petani, di tengah-tengah tanaman jagung dan padi petani. Sebaliknya, masyarakat adat setempat juga percaya bahwa suasana yang ribut-gaduh justru akan berpeluang mengusik ketenangan roh makanan, roh jagung dan padi. Masyarakat adat setempat percaya bahwa apabila roh makanan, roh jagung dan padi tersebut sampai terusik ketenangannya hingga pergi meninggalkan kebun petani bersangkutan, maka tanaman jagung dan padi tidak akan memberikan hasil yang memuaskan, dan bahkan tidak tertutup kemungkinan bagi para petani untuk mengalami musibah yang lebih besar, yakni kegagalan panen pada musim tanam bersangkutan.

Dengan demikian, pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* yang diliputi suasana tenang dan damai tersebut sesungguhnya mengandung makna simbolis yang sangat mendalam. Menurut hemat penulis, pelaksanaan ritus *tiut kolo ane* yang penuh dengan suasana tenang dan damai dimaksud dapat dipandang sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk membangun harmoni dengan lingkungan alam di sekitarnya, yang dalam hal ini direpresentasikan melalui kepercayaan dan sikap hormat mereka terhadap roh makanan atau roh penunggu tanaman jagung dan padi.

6.1.5 Ritus *Tanon* (Panen Perdana)

Dengan mengacu pada deskripsi tentang pelaksanaan ritus *tanon* dalam siklus budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, maka terdapat tiga hal yang penting untuk dipahami makna simboliknya. Ketiga hal tersebut ialah isi *onen* adat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf*, pantangan *tah fe'o* (mememakan hasil panen) sebelum pelaksanaan ritus *tanon* atau *tafek aen fe'u*, dan keharusan untuk melaksanakan ritus *tafek aen fe'u* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku).

Pertama, isi *onen* adat yang didaraskan pada saat pelaksanaan ritus *tanon* atau *tafek aen fe'u* sesungguhnya tidak hanya berisikan ucapan syukur kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan *be'i nai* (arwah leluhur), tetapi juga berkisah tentang sejarah panjang migrasi para leluhur pada jaman dahulu. Isi *onen* adat yang mengisahkan sejarah migrasi para leluhur dimaksud tidak lain merupakan suatu hasil refleksi kesadaran para petani setempat tentang keberadaan kehidupan mereka.

Tidak Cuma itu. Pendarasan *onen* adat yang melibatkan seluruh warga *kanaf* (suku) yang dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* tersebut juga dapat dipandang sebagai sebuah bentuk strategi pewarisan nilai-nilai budaya lokal bagi generasi penerusnya. Dalam konteks ini, nilai budaya lokal yang dimaksud adalah 'nilai juang atau patriotisme' dan 'keuletan atau kegigihan' dan 'nilai persatuan' yang terlihat melalui kekompakan dan kemampuan para leluhur untuk membangun, mempertahankan, dan bahkan mengembangkan

solidaritas sosial di antara mereka dalam menghadapi berbagai tantangan alam yang sangat sulit pada jaman dahulu.³

Kedua, menurut hemat penulis, pantangan atau larangan untuk tidak boleh melakukan *tah fe'o* atau memakan hasil panen baru sebelum berlangsungnya pelaksanaan ritus *tanon* atau *tafek aen fe'u* dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat tersebut, tentu saja tidak boleh hanya dipahami dari kacamata yang parsial, semisal sekadar memandangnya sebagai norma adat yang melekat erat pada sistem religi masyarakat lokal. Untuk mengantisipasi pemahaman yang distorsif tentang larangan *tah fe'o* dalam rangkaian pelaksanaan ritus *tanon* dimaksud, maka norma adat tentang larangan atau pantangan *tah fe'* tersebut harus diletakkan secara proporsional dalam konteks interaksi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan lingkungan alam di sekitarnya, yang tentu saja tidak dapat dilepaspisahkan dari kondisi geologis, topografis, dan kondisi klimatologis yang ada di Pulau Timor, khususnya wilayah Pulau Timor bagian barat.

Dengan memposisikan larangan atau pantangan *tah fe'o* dalam ritus *tanon* tersebut secara proporsional dalam konteks yang benar, yakni dengan menempatkannya dalam bingkai sistem mata pencaharian mereka sebagai petani lahan kering di satu pihak, dan sistem religi yang tentu saja ikut mengatur

³ Selain itu, secara sosiologis, isi *onen* adat dimaksud secara tidak langsung mengisyaratkan kepada para generasi pewaris tentang kemungkinan adanya hubungan kekerabatan antara masyarakat adat setempat dengan kelompok masyarakat lain, terutama kelompok masyarakat yang bermukim di sejumlah tempat yang pernah dilewati para leluhurnya dahulu kala. Hal tersebut bisa saja terjadi karena selama berlangsungnya proses migrasi pada jaman dahulu, mungkin saja ada di antara para leluhurnya yang kawin dengan anggota masyarakat di daerah-daerah persinggahan tertentu dan tidak dapat meneruskan perjalanannya sampai ke tempat anak-cucu serta kaum kerabatnya yang lain.

hubungan masyarakat adat setempat dengan lingkungan alam di sekitarnya pada pihak yang lain, sembari menghubungkan kedua aspek tersebut dengan kondisi geologis, topografis, dan klimatologis Pulau Timor secara keseluruhan, maka dapatlah dikatakan bahwa norma adat setempat yang mengatur tentang *tah fe'o* dalam konteks pelaksanaan ritus *tanon* dimaksud sesungguhnya bukan merupakan sesuatu yang eksis secara ahistoris dari dinamika interaksi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Norma adat yang mengatur tentang larangan *tah fe'o* dalam konteks pelaksanaan ritus *tanon* justru dapat dipahami sebagai hasil akhir atau suatu hasil kesepakatan kolektif masyarakat adat setempat dalam menggumuli dan menyikapi berbagai pengalaman hidupnya sebagai petani lahan kering. Dengan kata lain, norma adat yang mengatur tentang larangan *tah fe'o* dalam rangkaian ritus *tanon* dimaksud sesungguhnya juga adalah sebuah strategi adaptasi budaya masyarakat adat setempat dalam menghadapi berbagai tantangan alam yang ada di sekitarnya.

Sebagai sebuah strategi adaptasi dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, keberadaan norma adat yang mengatur larangan *tah fe'o* dalam ritus *tanon* tersebut justru dilatarbelakangi oleh pengalaman masyarakat adat setempat selama puluhan bahkan ratusan tahun dalam menghadapi pelbagai tantangan alam, seperti halnya gempa tektonik dan bencana tanah longsor, curah hujan yang berlebih yang menimbulkan bahaya erosi dan bahkan bencana banjir, curah hujan yang tidak menentu, serta musim kering dan kemarau panjang mengakibatkan gagal panen.

Pengalaman yang menjejarkan dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sebagai petani lahan kering yang senantiasa diperhadapkan dengan berbagai tantangan alam sebagaimana diuraikan di atas, termasuk gagal panen yang mengakibatkan tidak tersedianya sumber pangan yang cukup dan bahkan seringkali mengarah pada terjadinya bencana kelaparan itu telah memberi inspirasi bagi mereka untuk memikirkan strategi-strategi yang tepat dalam mengantisipasi kekurangan pangan dan bencana kelaparan.

Inspirasi yang terkait dengan strategi mengantisipasi kemungkinan gagal panen dan bencana kelaparan itu tidak lain adalah cara hidup dengan pola yang sederhana, tidak boros, atau tidak konsumtif. Inspirasi yang terkait dengan strategi antisipatif terhadap berbagai tantangan alam yang seringkali mengakibatkan gagal panen dan bencana kelaparan tersebut, ternyata mengandung nilai kearifan lokal yang sarat akan pesan moral tentang pola hidup yang sederhana, tidak boros, dan tidak konsumtif. Melalui pola hidup yang sederhana, tidak boros, dan tidak konsumtif tersebut masyarakat adat setempat belajar untuk menata kehidupannya, tidak hanya untuk hari ini, tetapi juga bagaimana mempersiapkan hidupnya di hari esok. Kearifan lokal yang berisikan pesan moral tentang pentingnya nilai kesederhanaan atau kesahajaan hidup dimaksud juga terkait dengan nilai kearifan ekologis masyarakat adat setempat dalam memperlakukan tanaman yang menjadi sumber makanan pokoknya.

Kearifan lokal, terutama kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya itu, tentu saja terkait erat dengan sistem religinya yang mengatur kepercayaan dan sikap hidup

mereka terhadap roh makanan. Kepercayaan dan sikap hormat mereka terhadap roh makanan tersebut diekpresikan dalam berbagai cara, termasuk cara memilih dan menanam benih, merawat tanaman jagung dan padi, memanen, hingga menyimpan hasil panen dan merawat roh makanan.

Ketiga, masih dalam hubungannya dengan norma adat yang mengatur larangan *tah fe'o* dalam rangkaian pelaksanaan ritus *tanon* (panen perdana), adalah pelaksanaan ritus *tafek aen fe'u* (syukur atas panen) yang senantiasa dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Apabila dicermati secara seksama, pelaksanaan ritus *tafek aen fe'u* yang selalu dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku itu bukanlah sekadar ritus adat yang dirayakan oleh masyarakat adat setempat sebagai kewajiban dalam bingkai sistem religinya. Lebih dari itu, pelaksanaan ritus *tafek aen fe'u* yang selalu dipusatkan atau diorientasikan pelaksanaannya pada lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut sesungguhnya mengandung pesan moral yang sarat akan sejumlah nilai kearifan lokal.

Nilai-nilai kearifan lokal dimaksud antara lain adalah nilai religius dan nilai persatuan. Dalam hal nilai religius, misalnya, pendarasan *onen* adat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* sesungguhnya dapat dipandang sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam rangka menunjukkan sikap hormat dan rasa syukur mereka kepada *Uis Neno Mnamu* (dewa langit, Tuhan Sang Pencipta), *Uis Neno Palla* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang juga dipandang sebagai roh makanan, dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang ada di *pah maisokan*

(dunia gelap, dunia gaib) dan juga senantiasa bersemayam di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Pendarasan *onen* adat yang berisikan ucapan syukur dimaksud setidaknya juga menunjukkan adanya kesadaran masyarakat adat setempat akan kepercayaan dan ketergantungan hidup mereka terhadap suatu kekuatan luar biasa yang memiliki otoritas atas seluruh isi alam semesta, dan kekuatan-kekuatan gaib lainnya yang senantiasa mengontrol serta mengawasi setiap sikap hidupnya sebagai manusia, dan juga sebagai bagian dari kosmos.

Onen adat *tafek aen fe 'u* dalam rangkaian ritus tanon di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* yang wajib dihadiri dan dirayakan secara bersama-sama oleh seluruh warga *kanaf* (suku) dalam semangat nilai persatuan dimaksud sesungguhnya pula merupakan pertemuan seluruh keluarga besar suku bersangkutan membangun kebersamaan dan solitaritas sosial di antara sesama warga *kanaf*. Melalui kesempatan tersebut masing-masing anggota *kanaf* merasa senasib-seperjuangan karena sesungguhnya mereka berasa-usul yang satu dan sama. Kesadaran akan kesamaan asal-usul yang sama termasuk akan membimbing para anggota *kanaf* bersangkutan untuk saling memperhatikan, saling mengingatkan, saling meneguhkan, dan saling tolong menolong dalam semangat persatuan *faot kanaf-oe kanaf* yang telah diwariskan oleh para leluhurnya.

6.1.5.1 Ritus *Houn Ane* (Panen Padi)

Memang ada banyak hal yang sebetulnya menarik perhatian untuk dicermati dalam konteks pelaksanaan ritus *houn ane*. Namun demikian, menurut hemat penulis, hanya ada beberapa hal yang penting untuk dimaknai dalam

konteks budaya pertanian masyarakat adat setempat, khususnya dalam konteks pengetahuan atau kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Penempatan *kika* (bakul dari anyaman lontar) di *lele nakan*, dan norma adat yang mengatur tentang larangan makan apapun sebelum *kika-kika* penuh berisi padi untuk selanjutnya dimasukkan ke dalam *sane* (pondok kecil di tengah kebun), misalnya, sesungguhnya dapat dipandang sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk menghormati roh tanaman atau roh padi yang dipercaya selalu bersemayam di tempat yang agak tinggi dalam kebun petani.

Selain itu, praktik pelaksanaan ritus *houn ane* dalam suasana yang tenang dan terhindar dari suasana yang ribut-gaduh pun tidak dapat dilepaskan dari sistem religi setempat yang percaya pada kesukaan roh padi akan suasana yang tenang dan damai. Terkait hal ini, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa suasana kerja yang ramai atau gaduh justru akan mengusik ketenangan roh padi dan bahkan bisa menghalaunya pergi meninggalkan kebun petani yang bersangkutan. Mereka juga percaya apabila roh padi terusik keberadaannya hingga pergi meninggalkan lokasi kebun petani yang sedang dipanen, hal tersebut akan mendatangkan bencana gagal panen⁴.

Adapun tindakan *Atoin amaf* ataupun *abeut* untuk mengikat beberapa batang padi sebagai pembatas atau petunjuk batas pekerjaan dalam sehari itupun

⁴ Pengalaman masyarakat adat setempat membuktikan bahwa walaupun kebun petaninya sangat luas dan bulir-bulir padipun besar-besar dan tampak bernas semuanya, hari yang cerah di saat panen dan tidak ada hama burung ataupun gangguan hewan liar lainnya, namun apabila aktivitas ritus *houn ane* berlangsung dalam suasana ribut-gaduh yang dipercaya akan mengusik ketenangan roh padi yang menunggu kebun petani, hasil panen belum tentu berlimpah. (Dituturkan kepada penulis oleh Tobe Yohanes Amleni, 47 di Desa Hauteas, Kecamatan Biboki Utara,).

oleh masyarakat adat setempat dipercaya sebagai tindakan yang bermakna simbolis atau tindakan ekspresif petani untuk mengajak atau meminta kesediaan roh padi untuk tetap bertahan di dalam kebun petani hingga usai kegiatan ritus *houn ane*.

Demikianpun halnya dengan seruan *atoin amaf* atau *abeut* ketika selesai memotong batang padi terakhir dalam kebun petani: "*Hoe... mnao na Liurai Sonbai, meu batan ma ai nuan, manfais kios mit pin molo ma maus metan nai fain om*" yang berarti "Oh ... pulanglah Liurai Sonbai ke tempatmu di batas kebun, tahun depan ketika melihat nyala kuning dan asap hitam bergulung mengepul barulah kembali". Seruan *atoin amaf* atau *abeut* dimaksud terkait erat dengan kepercayaan mereka tentang mitos *Liurai-Sonbai* yang diyakini sebagai cikal-bakal tanaman jagung dan padi.

Pengetahuan masyarakat adat tentang berbagai hal yang terkait dengan pelaksanaan ritus *houn ane* dimaksud setidaknya mengandung makna simbolis tentang bagaimana sesungguhnya mereka berinteraksi dengan komponen-komponen lingkungan alam di sekitarnya. Hal ini terlihat dengan jelas melalui cara dengan mana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memperlakukan tanaman-tanaman tertentu, seperti halnya tanaman jagung dan padi yang menjadi sumber makanan pokok mereka.

6.1.5.2 Ritus *Hail Ane* (Memilah Bulir Padi)

Dalam pelaksanaan ritus *hail ane*, hal yang perlu dicermati makna simboliknya dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di

Timor Barat adalah kehadiran *atoin amaf* yang berkenan duduk di atas *nabeuk ane* (mezbah padi) dalam posisi sebagai *abeut* (penjaga dan pemegang roh padi).

Sebagaimana telah diketahui, dalam budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, *atoin amaf* adalah pihak keluarga pemberi istri. Dalam sistem kekerabatan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, pihak *atoin amaf* ini sangat dihormati kedudukannya, karena dianggap sebagai sumber rahim yang subur dan bisa memberikan keturunan dalam rangka mempertahankan eksistensi *kanaf-kanaf* atau suku-suku yang ada dalam lingkup masyarakat adat setempat.

Berkenaan dengan kedudukan *atoin amaf* dimaksud, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* juga memandang *atoin amaf* sebagai representasi dari *pah tuaf* (tuan tanah). Dengan posisi sebagai representasi dari *pah tuaf* itulah, *atoin amaf* dianggap memiliki wewenang sebagai penjaga dan pemegang roh padi.

Dengan demikian, jelaslah bahwa pada tahap ritus *hail ane* inipun masyarakat adat tetap konsisten dengan pengetahuan lokalnya atau kearifan ekologisnya untuk tetap membangun, membina, dan mempertahankan hubungan yang baik dengan lingkungan alam di sekitarnya. Hal tersebut masih dapat dilihat dengan jelas melalui tindakan ekspresif mereka dalam memperlakukan hasil panen dengan tetap memberikan respek dan sikap hormat yang tinggi kepada roh padi yang direpresentasikan melalui kehadiran *atoin amaf* dalam posisinya sebagai *abeut* (penjaga dan pemegang roh padi).

Satu hal lagi yang menarik adalah dua botol sopi yang diletakkan di hadapan *atoin amaf* yang duduk di atas *nabeuk ane* (mezbah padi). Dalam budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, sirih-pinang dan

sopi adalah hidangan adat yang biasanya disuguhkan untuk tamu atau orang terhormat lainnya yang datang untuk membicarakan hal-hal yang dianggap penting bagi kehidupan masyarakat adat setempat.

Secara simbolis, dua botol *sopi* yang diletakkan di hadapan *atoin amaf* menandakan adanya kekompakan dan keharmonisan hubungan antara dua *kanaf* (suku), dari mana sebuah *ume nakaf* (keluarga inti atau *pure family*) terbentuk. Dengan demikian, kehadiran kedua botol *sopi* tersebut sesungguhnya juga dipandang sebagai representasi dari dua sumber *faot kanaf-oe kanaf* yang menjadi cikal bakal atau asal usul suami-istri pembentuk *ume nakaf* (keluarga inti) pemilik kebun bersangkutan. Kekompakan dan keharmonisan hubungan antara kedua *kanaf* tersebut sesungguhnya juga merupakan simbol kekompakan atau keharmonisan hubungan antara masyarakat adat setempat dengan lingkungan alam di sekitarnya. Hubungan yang harmonis antara masyarakat adat setempat dengan lingkungan alam di sekitarnya tersebut dapat dilihat melalui tindakan ekspresif masyarakat adat setempat dalam memperlakukan hasil panen yang diyakini senantiasa dijaga dan dilindungi oleh roh makanan.

6.1.5.3 Ritus *Seka Pena* (Panen Jagung)

Urut-urutan kegiatan panen yang diawali dari kebun *maveva* atau kebun *tobe* dan selanjutnya barulah ke kebun masing-masing petani, sesungguhnya merupakan tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk menghormati *tobe* atau *maveva* sebagai representasi dari *pah tuaf* (tuan tanah).

Demikianpun halnya dengan kegiatan mendirikan *pele pena* (mezbah jagung) di *lele nakan* (kepala kebun) dan kegiatan mengikatkan batang jagung

pada tiang induk yang ada di dalam pondok jagung. Semuanya itu merupakan tindakan simbolis yang mengandung makna penghormatan kepada roh makanan, atau roh jagung, yang dipercaya sedang bersemayam di tengah-tengah kebun petani bersangkutan.

Secara khusus, tindakan mengikat batang jagung pada tiang induk dari pondok jagung yang ada di kebun petani adalah tindakan simbolis yang mengandung makna permohonan kepada roh makanan, dalam hal ini adalah roh jagung, agar tetap bersemayam di sana sambil menjaga seluruh hasil panen jagung yang ada di kebun petani, hingga berakhirnya kegiatan ritus *seka pena* (panen jagung).

6.1.5.4 Ritus *Kaibu Pena* (Mengikat Jagung)

Beberapa hal yang perlu dicermati sebagai bentuk-bentuk kegiatan yang mengandung pengetahuan ekologis atau kearifan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam konteks pelaksanaan ritus *kaibu pena* adalah sebagai berikut.

Pertama, kegiatan *mesen* atau permainan tebak-menebak, semacam kuis tradisional yang dilaksanakan pada saat berlangsungnya ritus *kaibu pena* tersebut setidaknya dapat dipahami sebagai media pembelajaran pengetahuan dan ketrampilan menghitung yang cukup efektif. Melalui bentuk permainan tradisional *mesen* tersebut, dapat dikatakan bahwa sesungguhnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* telah memiliki metode lokal untuk mengasah kecerdasan dan ketrampilan menghitung secara matematis.

Kedua, sikap hormat masyarakat adat setempat kepada *pah tuaf* dan roh makanan juga terlihat dengan jelas melalui lantunan syair *oebainit* yang ditujukan

untuk menghormati '*Liurai-Sonbai*' yang dipercaya sebagai cikal-bakal tanaman jagung dan padi sebagai makan pokok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Ketiga, peran *atoin amaf* yang demikian dominan dalam pelaksanaan ritus *kaibu pena*. Dominannya peran *atoin amaf* dalam konteks pelaksanaan ritus *kaibu pena* dimaksud sesungguhnya tidak dapat dilepaspisahkan dengan peran *atoin amaf* dalam struktur sosial dan sistem kekerabatan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *atoin amaf* atau keluarga pemberi isteri adalah pihak yang dipercaya sebagai sumber yang mengalirkan air kesuburan bagi rahim seorang ibu, sumber kekuatan yang menghidupkan keluarga, sumber berkat dan rejeki bagi semua anggota *ume nakaf* (keluarga inti).

Dalam praktik budaya pertanian lahan kering yang sangat dipengaruhi oleh sistem religi masyarakat adat setempat, masyarakat adat *Atoni Pa Meto* justru memandang *atoin amaf* sebagai representasi *pah tuaf* (tuan tanah) atau pihak pemegang otoritas kesuburan tanah, yang sangat besar perannya dalam ikut menentukan berhasil tidaknya kegiatan para petani di kebun masing-masing.

Dengan demikian, dominasi peran yang dimiliki *atoin amaf* dalam praktik ritus *kaibu pena* sesungguhnya tidak lain merupakan tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk memberi tempat khusus atau mengekspresikan sikap hormat mereka kepada *pah tuaf* dan roh makanan yang dipercaya selalu

menjaga dan melindungi tanaman jagung dan padi sebagai sumber pangan pokok masyarakat adat setempat.

Besarnya peran *atoin amaf* dalam praktik ritus *kaibu pena* dimaksud tentu saja tidak dapat dilepaspisahkan dari orientasi budaya masyarakat adat *Atomi Pah Meto* terhadap eksistensi *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing. Dikatakan demikian, karena setiap pola pikir dan pola tindak masyarakat adat setempat yang senantiasa berorientasi pada *faat kanaf-oe kanaf* tersebut, setiap individu dalam kelompok masyarakat adat setempat dibimbing untuk mencapai kesadaran tentang jati dirinya masing-masing.

Dengan menyadari jati diri masing-masing, setiap individu akan mengetahui secara benar di manakah sesungguhnya posisi individu bersangkutan di dalam kehidupan bermasyarakat. Kesadaran setiap individu tentang posisinya dalam kehidupan bermasyarakat tersebut akan membantu individu bersangkutan untuk mengetahui apa sesungguhnya status dan peranannya, serta apa yang seharusnya menjadi tugas dan tanggung jawabnya. Melalui kesadaran akan jati diri yang senantiasa berorientasi pada *faat kanaf-oe kanaf* tersebut, setiap individu juga akan dengan mudah menyesuaikan sikap dan tindakannya dalam kehidupan bermasyarakat, baik sebagai anggota *kanaf* (suku) maupun sebagai anggota warga *kuan* (kampung tradisional), baik sikap dan tindakannya terhadap Tuhan dan sesama, maupun sikap dan tindakannya terhadap lingkungan alam di sekitarnya.

Tidak Cuma itu, melalui kesadaran akan jati diri yang sama, setiap individu dalam kelompok masyarakat adat setempat juga akan dengan mudah memahami bagaimana seharusnya ia membangun hubungan yang harmonis

dengan Tuhan, Sang Pencipta (*Uis Neno*, dewa langit atau Tuhan), dengan sesama, dan bahkan dengan lingkungan alam di sekitarnya yang diekspresikan melalui berbagai ritus adat yang dirayakannya.⁵

6.1.6 Ritus *Tahik Mnahat* (Menyimpan Hasil Panen)

Dalam ritus *ta'hik mnahat*, *atoin amaf* kembali memegang peranan penting sebagai pemaiñn ritus. Hal ini menggambarkan betapa setiap tahapan kegiatan dalam siklus pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* senantiasa berorientasi kepada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, karena melalui *faot kanaf-oe kanaflah* pola pikir dan pola tindak setiap individu dibimbing untuk menemukan dan menyadari jati dirinya masing-masing, posisinya, status dan peranannya, serta tugas dan tanggung jawab sebagai anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Selain itu, norma adat yang mengatur tentang tata cara penyimpanan hasil panen jagung, dengan cara mengikat bulir-bulir jagung secara sangat teratur menurut kualitas hasil panen jagung pada tiang sentral di dalam *ume bubu*, ternyata menunjukkan betapa masyarakat adat setempat memiliki nilai-nilai kearifan lokal yang luar biasa.

⁵ Sebagaimana telah diketahui, berbagai ritus adat yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sesungguhnya merupakan tindakan ekspresif kelompok masyarakat bersangkutan untuk menghormati *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang tidak saja mengawasi dan menjaga mereka tetapi juga memiliki otoritas atas kesuburan tanah serta keberhasilan maupun kegagalan panen. Dengan mengacu pada sistem religi yang merreka miliki, masyarakat adat setempat mengespresikan sikap hormat nya kepada berbagai kekuatan yang luar biasa di luar dirinya tersebut dengan cara bagaimana memperlakukan tanaman tertentu sebagai representasi dari kosmos.

Nilai-nilai kearifan lokal, termasuk kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang terkandung di balik norma penyimpanan hasil panen jagung dalam rangkaian ritus *tah'ik mnahat* tersebut antara lain adalah:

Pertama, rasa hormat yang mendalam terhadap alam dan hasil yang diberikan oleh lingkungan alam di sekitarnya. Hal ini terlihat dengan jelas melalui sikap dan perilaku masyarakat adat setempat dalam menghormati roh makanan yang diekspresikan melalui bagaimana cara mereka memperlakukan tanaman jagung, sejak saat pemilihan dan penentuan bibit jagung, penanaman dan perawatan tanaman jagung, hingga panen dan bahkan menyimpan hasil panen jagung.

Meskipun semua sikap dan perilaku masyarakat adat setempat dalam memperlakukan tanaman jagung dan hasil panen jagung tersebut, sangat dipengaruhi oleh sistem religinya, yang mungkin saja menurut cara pandang ilmiah, merupakan sesuatu hal yang sangat tidak rasional, namun demikian, praktik pelaksanaan ritus-ritus pertanian dan perlakuan masyarakat adat setempat terhadap sejumlah komponen alam, termasuk sikap dan perlakuan mereka terhadap tanaman jagung dan hasil panen jagung tersebut, ternyata menunjukkan betapa masyarakat adat setempat sangat arif dalam membangun dan membina hubungan yang harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Kedua, pemilihan atau penentuan penfina (jagung kualitas terbaik yang akan dijadikan bibit pada musim tanam berikutnya) yang diikatkan pada bagian tengah atau bagian paling dalam itu sesungguhnya tidak boleh dipahami dari segi nilai praktisnya semata. Secara praktis, kondisi bulir-bulir jagung tersebut akan tetap

awet dan tidak mudah dimakan rayap, karena selalu mendapat asap api yang cukup. Norma adat yang demikian sesungguhnya dapat dipandang juga sebagai strategi budaya, khususnya dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Dikatakan demikian, melalui praktik penyimpanan hasil panen jagung yang demikian, masyarakat petani setempat secara tidak langsung belajar untuk tidak mengambil semua hasil panen jagung untuk dikonsumsi kapanpun mereka menginginkannya. Para petani, dengan demikian, hanya akan bisa mengambil dan mengkonsumsi jagung yang berada pada bagian ikatan paling luar, yang sesungguhnya merupakan hasil panen jagung dengan kualitas yang biasa, bukan untuk *penfina* (bibit).

Dengan kata lain, disadari atau tidak, norma adat yang mengatur tentang praktik penyimpanan hasil panen jagung tersebut, sesungguhnya dapat dipandang sebagai suatu strategi budaya masyarakat adat setempat dalam menghadapi berbagai tantangan alam yang ada di sekitarnya. Strategi budaya dimaksud sesungguhnya menyimpan pesan moral atau kearifan lokal masyarakat adat setempat tentang nilai kesahajaan hidup.

Melalui berbagai pengalaman yang mengejarah dalam kehidupan mereka sebagai petani lahan kering dalam menghadapi berbagai tantangan alam Pulau Timor yang datang silih berganti tak pernah henti tersebut, masyarakat adat setempat menyikapinya dengan berbagai strategi budaya, termasuk praktik penyimpanan hasil panen jagung yang tidak lain adalah strategi budaya dalam beradaptasi dengan lingkungan alam di sekitarnya, melalui cara dan pola yang

sederhana, tidak boros, tidak konsumtif, atau sikap bijaksana untuk bertahan hidup dengan cara berpeda pada yang ada.

6.1.7 Ritus-ritus Perawatan Roh Makanan

6.1.7.1 Ritus *Nau Balaif* (Mengundang Roh Makanan Kembali ke Kampung)

Sebagaimana telah dipaparkan secara sepintas di atas, pelaksanaan *onen* adat yang dipusatkan di *bakitola* dan tindakan para petani *Atoni Pah Meto* untuk mengikat dan melepaskan satu *aisaf* jagung dari *ni ainaf sane* (tiang agung dalam pondok jagung ditengah kebun petani) sesungguhnya memiliki makna simbolis.

Onen adat yang dipusatkan di *bakitola* yang ada di kebun *tobe* atau *maveva*, misalnya, merupakan bentuk perilaku ekspresif masyarakat adat setempat untuk menyatakan syukur kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan *be'i nai* (arwah leluhur) atas perlindungan, pemeliharaan, dan atas hasil panen yang telah diperoleh.

Bakitola sebagai representasi *faat-kanaf-oe kanaf* yang menjadi titik sentral orientasi budaya pertanian masyarakat adat setempat, juga tetap merupakan lokasi yang dianggap sakral. Hal ini berkaitan erat dengan keberadaan *faat kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jati diri masing-masing individu dalam kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Sebagaimana telah diuraikan di atas, melalui pemahaman akan jati diri masing-masing individu *Atoni Pah Meto* yang senantiasa berorientasi secara budaya pada *faat kanaf-oe kanaf* suku masing-masing tersebut, setiap individu akan dengan mudah mengetahui status dan perannya dalam menyikapi bagaimana sesungguhnya individu bersangkutan berinteraksi dengan Tuhan, sesama, dan dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Sementara itu, tindakan para petani *Atoni Pah Meto* untuk melepaskan satu *aisaf* jagung yang terikat pada *ni ainaf sane* (tiang agung dalam pondok jagung di tengah-tengah kebun petani) itu, sesungguhnya dimaksudkan sebagai suatu tindakan ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk memintakan kesediaan roh makanan untuk pulang ke kampung dan berdiam di dalam setiap *ume nakaf* masing-masing petani.

Hal ini juga menunjukkan betapa masyarakat adat setempat masih tetap konsisten pada sikap dan perlakuan mereka untuk berinteraksi secara harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya, yang diekspresikan melalui sikap hormatnya pada tanaman dan hasil panen jagung.

6.1.7.2 Ritus *Seve So'e* (Menempatkan Kembali Roh Makanan dalam Rumah)

Pelaksanaan ritus *seve so'e* sebagaimana diuraikan di atas, kembali menegaskan cerminan kesucian niat manusia untuk senantiasa berhubungan secara intim dan harmonis dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, ungkapan adat "*sae kata be, saun kata be*" itu sesungguhnya mengandung pengertian "makan sekenyang-kenyangnya dan tidak akan ada habisnya". Ungkapan adat ini dimaksudkan sebagai seruan atau permohonan dan harapan masyarakat adat setempat kepada roh makanan untuk berkenan masuk ke dalam *ume nakaf* setiap petani dan bersemayam di dalamnya sambil menjaga atau melindungi hasil panen jagung.

Seruan atau ungkapan adat di atas sesungguhnya menjiwai pelaksanaan ritus *seve so'e*, di mana para petani atau warga masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di

wilayah ini menyimpan hasil panen jagung di dalam *ume nakafnya* masing-masing. Seruan adat di atas yang diucapkan oleh *usif* atau *amaf* sebagai wakil dari seluruh warga suku pada saat menyimpan hasil panen jagung tersebut ungkapan simbolis yang menyiratkan kesungguhan hati masyarakat adat setempat dalam permohonannya, agar roh makanan berkenan masuk ke dalam setiap *ume nakaf* petani, bersemayam di sana, dan dengan setia menjaga, memperhatikan, bahkan memenuhi semua kebutuhan hidup petani yang tinggal di dalam *ume nakaf* bersangkutan.

Ungkapan adat “*sae kata be, saun kata be*” dalam tirus *seve so'e* yang diserukan oleh salah satu tetua adat dalam *kanaf* dalam rangka menjamu roh makanan tersebut, dapat dipahami sebagai ungkapan ekspresif masyarakat adat setempat untuk menjamu dan sekaligus memohon kesediaan roh makanan sebagai ‘salah satu kekuatan alam’ yang ada di *pamaisokan* (dunia gelap, dunia gaib, dunia yang tak tampak), supaya tetap memberikan perhatian dan perlindungannya kepada masyarakat adat setempat, utamanya dalam hal ketersediaan dan ketercukupan sumber pangan dalam tahun berjalan.

Bahkan melalui seruan adat dalam ritus *seve so'e* dimaksud, para petani *Atoni Pah Meto* juga berharap agar masing-masing petani bersama seisi keluarganya dalam sebuah *ume nakaf* tidak akan mengalami kekurangan makanan. Mereka bisa makan kenyang agar dapat bertahan hidup. Selain itu, para petani juga berharap agar ketersediaan makanannya tetap tercukupi hingga memasuki masa panen pada tahun berikutnya.

Ritus *seve so'e*, dengan demikian, adalah sebuah ritus yang tetap bermakna simbolis sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk menghormati roh makanan yang merupakan bagian dari kosmos atau komponen alam. Sikap hormat terhadap roh makanan sebagai bagian dari kosmos atau bagian dari komponen lingkungan alam sekitarnya tersebut tercermin melalui perlakuan masyarakat adat setempat terhadap tanaman bahan makanan, mulai dari proses memilih atau menyeleksi bibit, menanam dan merawat, memanen, hingga menyimpan atau merawat hasil panen tersebut.

Ritus *seve so'e* juga merupakan sebuah ritus pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tetap berorientasi budaya pada *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing suku. Hal ini terlihat dengan jelas melalui tradisi makan bersama perdana semua hasil panen yang dipimpin oleh salah seorang *usif* (bangsawan atau raja lokal) dalam kapasitasnya sebagai *amaf* (kepala suku) dari *kanaf* (suku) bersangkutan.

Salah satu tradisi yang tetap dilaksanakan hingga saat ini adalah kewajiban seluruh peserta ritus *seve so'e* untuk mencicipi santan kelapa dari alat minum tradisional yang satu dan sama. Dalam konteks ini, pertama-tama santan kelapa diambil dan diisi dalam sebuah mangkok atau semacam gelas tradisional yang terbuat dari tempurung kelapa atau kulit dari sejenis labu yang disebut *fane boko*. Setelah itu, mereka mengambil sebuah *sono kubi* (sendok tradisional yang terbuat dari tempurung kelapa) lalu diletakkan di tengah-tengah *fane boko* dan ditaruh di dalam sebuah nampan. Nampan tersebut kemudian diedarkan kepada seluruh

peserta ritus *seve so'e*. Setiap peserta ritus *seve so'e* diwajibkan untuk mencicipi hidangan tersebut.

Kewajiban setiap warga *kanaf* (suku) yang hadir dalam ritus *seve so'e* tersebut merupakan norma adat yang dapat dipahami sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk membangun, membina, menjaga, dan melestarikan semangat solidaritas, kebersamaan, kekompakan, dan persatuan di antara sesama warga *kanaf* (suku) karena mereka sesungguhnya, secara historis dan secara genealogis, mereka berasal dari *faot kanaf-oe kanaf* yang satu dan sama. Mereka senasib dan seperjuangan.

Melalui ritus *seve so'e* yang senantiasa berorientasi kepada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku), setiap anggota suku kembali menyadari eksistensi dirinya dalam dunia, baik dalam konteks bagaimana berinteraksi dengan Tuhan, dengan sesama, maupun dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

6.1.8 Ritus *Tatam Pen Tauf* (Persembahan Sesajian Kepada Uis Pah)

Sebagaimana telah dipaparkan di atas, dalam konteks budaya pertanian lahan kering masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang dibingkai oleh sistem religi setempat, maka keberadaan *usif* justru dipandang sebagai titisan dewa dan karena itu keberadaan seorang *usif* sesungguhnya dipahami sebagai representasi dari *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan Sang Pencipta) dan terutama *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) atau *Pah Tuaf* (tuan tanah).

Dalam konteks ini, persembahan *husufa* (upeti) berupa *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan kepada *usif* (raja lokal) dari masing-masing *kanaf*

yang ada dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional), sesungguhnya mengandung makna simbolis yang sangat dalam. Persembahan *husufa* berupa *pena pupun ane pupun* kepada *usif*, dengan demikian, tidak lain adalah suatu tindakan ekspresif masyarakat adat setempat yang mengisyaratkan betapa hubungan mereka dengan tanah sebagai tempat di mana mereka senantiasa menggantungkan seluruh kehidupannya tersebut, sesungguhnya adalah suatu hubungan yang bersifat sangat suci.

Persembahan *husufa* kepada *usif*, dengan demikian, juga adalah bukti rasa syukur dan rasa hormat yang besar dari masyarakat adat setempat kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), *Pah Tuaf* (tuan tanah) atau pemegang otoritas atas kesuburan tanah yang menghidupkan seluruh keluarga besar masyarakat adat setempat.

Persembahan *husufa* kepada *usif* yang senantiasa berorientasi kepada *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut, sekaligus menunjukkan betapa masyarakat adat setempat mampu menyadari keberadaannya di tengah-tengah dunia. Melalui ritus *tatam pena tauf* yang sama, setiap anggota masyarakat adat setempat justru mampu menyadari dengan benar tidak hanya keberadaannya, tetapi juga tugas dan tanggung jawab yang melekat erat pada keberadaannya masing-masing, baik sebagai pribadi yang menjadi anggota dari *kanaf* (suku) tertentu, maupun sebagai kelompok dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional), bahkan sampai juga pada kesadaran tentang tugas dan tanggung jawab *kuamya* dan *kuan* tetangganya dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitar kehidupan mereka.

Kesadaran yang baik dan benar dari setiap individu dalam kelompok masyarakat adat setempat dalam konteks pelaksanaan ritus *talam pena tauf* dimaksud, juga telah membantu setiap anggota *kanaf* baik secara pribadi maupun kelompok untuk memandang dirinya dan dunianya. Kesadaran atau pengetahuan lokal tentang keberadaan dirinya dan keberadaan dunianya atau lingkungan alam di sekitarnya tersebut sekaligus juga merupakan acuan yang tepat bagi masyarakat adat setempat untuk membangun, membina, dan bahkan mengembangkan hubungan atau pola interaksi yang harmonis dengan dunianya atau lingkungan alam di sekitarnya.

6.1.9 Ritus Pengambilan Madu

Apabila dicermati secara seksama, setidaknya terdapat beberapa hal dalam ritus panen madu yang mengandung makna simbolis yang sangat dalam. Hal-hal dimaksud antara lain adalah makna simbolis hewan kurban, makna simbolis dan praktis dari pemanenan madu pada saat yang gelap gulita, serta makna *onen* (doa) adat yang didaraskan beberapa pada saat menjelang pelaksanaan kegiatan panen madu.

Pertama, dalam konteks sistem religi yang dimiliki dan dihayati oleh masyarakat adat setempat, seekor kambing jantan yang masih muda dan tambun dikategorikan sebagai jenis hewan besar, dan karena itu pantas untuk dipersembahkan kepada *be'i nai* (arwah leluhur).

Persembahan korban sembelihan berupa seekor kambing muda yang sehat dan tambun pada saat pelaksanaan ritus panen madu dimaksud, sesungguhnya tidak hanya dipahami sebagai tindakan simbolis masyarakat adat setempat dalam

rangka mengekspresikan sikap hormat dan ucapan syukur kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta) dan *be'i nai* (arwah leluhur). Persembahan korban serupa juga sesungguhnya merupakan tindakan ekspresif masyarakat adat setempat dalam rangka mewujudkan 'kesadaran mereka' tentang '*betapa pentingnya membangun hubungan yang baik dan harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya*'.

Dalam konteks sistem religi masyarakat adat setempat, korban sembelihan berupa seekor kambing jantan yang sehat dan tambun tersebut, juga dipandang sebagai simbol pertobatan masyarakat adat atas berbagai kesalahan yang diperbuat dalam keseharian hidupnya di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat, baik sebagai warga *kanaf* (suku) maupun sebagai warga *kuan* (kampung tradisional), termasuk kelalaian mereka dalam hal mempersembahkan korban sembelihan yang pantas secara rutin setiap tahun kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta) dan *be'i nai* (arwah leluhur)⁶.

Pengalaman masyarakat adat setempat membuktikan bahwa apabila mereka hanya mempersembahkan ayam jantan dalam rangkaian ritus panen madu, hasil panen madu yang diperoleh biasanya sangat sedikit. Sedikitnya hasil panen madu yang diperoleh pada waktu itu, oleh masyarakat adat setempat

⁶ Lihat kembali deskripsi tentang ritus *toit ulan* (mendatangkan hujan), yang berkenaan dengan enam faktor penyebab terjadinya musiba atau bencana yang dialami oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dan dipercaya sebagai akibat kemarahan *be'i nai* yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib), khususnya point 2 dan point 6 mengenai jenis hewan kurban dan warna bulu hewan kurban yang tidak memenuhi syarat dan adanya perbuatan tercela yang dilakukan oleh anggota *kanaf* atau anggota *kuan* berupa perzinahan, pencurian, dan perbuatan tidak terpuji lainnya yang mengakibatkan terjadinya disharmonisasi hubungan tidak saja antara manusia dengan Tuhan dan sesama, tetapi juga dengan *be'i nai* (arwah leluhur) di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib) yang menjadi representasi dari kosmos, atau lingkungan alam di sekitarnya.

dipercaya sebagai akibat dari ketersinggungan dan kemarahan *be'i nai* yang merasa tidak dihormati sebagaimana mestinya.

Oleh karena itu, persembahan korban seekor kambing jantan yang masih muda, sehat, dan tambun itu justru dimaknai sebagai tindakan simbolis yang mengandung makna pertobatan masyarakat adat setempat dalam rangka memulihkan kembali hubungan yang sempat terganggu antara masyarakat adat setempat dengan *be'i nai* (arwah para leluhur). Persembahan korban seekor kambing jantan yang masih muda, sehat, dan tambun tersebut juga dimaksudkan untuk memohon agar *be'i nai* sebagai pemegang otoritas atas lebah jenis *Oni Naes* itu berkenan melimpahkan hasil panen madu.

Kedua, praktik pemanenan madu yang dipersyaratkan berlangsung dalam suasana yang gelap gulita itu tidak hanya didasari oleh pertimbangan praktis, seperti halnya dalam rangka menghindari serangan lebah yang sesungguhnya sangat peka terhadap cahaya. Apabila dikaitkan dengan sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, pelaksanaan panen madu dalam suasana yang gelap gulita juga sesungguhnya dilatari oleh pertimbangan dasar untuk menghormati *be'i nai* yang bersemayam di *pah maisokan* (dunia gelap, dunia gaib) yang juga mereka sapa dengan sebutan *buik ikun* itu, sebagai pemegang otoritas atas lebah dan madu yang dihasilkannya.

Dengan demikian, makna simbolis yang terkandung di balik praktik pemanenan madu yang berlangsung dalam suasana gelap gulita tersebut sesungguhnya merupakan tindakan ekspresif masyarakat adat setempat dalam rangka menghormati *be'i nai* atau *buik ikun* yang bersemayam di *pah maisokan*

(dunia gelap, duni gaib) sebagai representasi dari kosmos atau lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Ketiga, *onen* adat yang didaraskan pada saat pelaksanaan ritus panen madu, ternyata tidak hanya berisikan ucapan syukur dan permohonan masyarakat adat setempat kepada *Uis Neno*, *Uis Pah*, dan *be'i nai* agar panen madu dimaksud dapat memberi hasil yang banyak dan memuaskan. Isi *onen* adat dalam rangkaian ritus panen madu tersebut justru menunjukkan betapa masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini memiliki pengetahuan lokal atau kearifan ekologis lokal yang luar biasa.

Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang banyak mendapat pengaruh dari sistem religi setempat, '*Buik Ikun*', yang biasa disebut juga '*Oni Mau-Timau Afoa*' itu, adalah nama lain atau sapaan yang sangat santun dan penuh rasa hormat kepada 'lebah hutan jenis *Oni Naes*'.

Sapaan '*Buik Ikun*' atau '*Oni Mau-Timau Afoan*' untuk menyebut lebah hutan jenis *Oni Naes* dimaksud sesungguhnya menunjuk pada puncak bukit Timau di daerah Gunung Mutis, satu-satunya gunung tertinggi di Pulau Timor. Puncak Timau di kawasan Gunung Mutis terletak di Kabupaten Timor Tengah Selatan dan berbatasan dengan daerah Afoan dalam wilayah Kabupaten Kupang. Puncak Timau di kawasan Gunung Mutis dimaksud dikenal sebagai kawasan ekologi tumbuhnya pohon *eucalyptus* yang merupakan pusat habitat lebah hutan jenis *Oni Naes* di seluruh Pulau Timor.

Masyarakat adat setempat mengetahui dengan baik kapan lebah hutan jenis *Oni Naes* tersebut datang untuk membuat sarangnya di seluruh kawasan

hutan wilayah Biboki dan sekitarnya, serta kapan lebah hutan jenis *Oni Naes* yang sama akan segera pergi meninggalkan kawasan hutan di daerah Biboki dan sekitarnya, untuk selanjutnya kembali ke habitat asalnya di Puncak Timau, yakni saat di mana pohon eucalyptus mulai berbunga.⁷

Dengan demikian, nyatalah betapa masyarakat adat setempat memiliki pengetahuan ekologis atau kearifan ekologis lokal yang sangat tepat dan begitu luar biasa. Dikatakan demikian, karena masyarakat adat setempat mengetahui dengan baik dan benar, perihal siklus migrasi lebah hutan jenis *Oni Naes* yang sangat teratur dan sangat alamiah. Migrasi lebah hutan jenis *Oni Naes* dimaksud justru selalu bertepatan dengan musim berbungannya Pohon *Kusambi*, Pohon *Turi*, dan Pohon *Eucalyptus* yang sari-madu bunganya selalu menjadi makanan kesukaan lebah hutan jenis *Oni Naes*.

Pengetahuan lokal atau kearifan ekologis lokal masyarakat adat setempat, juga terlihat dengan jelas dalam keseluruhan aktivitas pertanian secara tradisional, khususnya pada tahapan menebangi pohon di lokasi *lele tolas* (kebun baru). Pada saat itu, para petani selalu selektif dalam memilih jenis-jenis pohon yang bisa ditebangi dan jenis-jenis pohon lainnya yang harus dibiarkan hidup dengan rimbun. Pohon-pohon yang dibiarkan tumbuh dengan rimbun itu adalah pohon-pohon yang diidentifikasi sebagai tempat bersarangnya lebah setiap tahunnya.

⁷ Masyarakat adat setempat memiliki jadwal panen madu dua kali dalam setahun. Panen madu pertama biasanya berlangsung antara bulan April dan Juni bertepatan dengan musim berbunganya Pohon *Kusambi* dan Pohon *Turi* yang selalu dihisap sari madunya oleh lebah hutan jenis *Oni Naes*. Sedang panen kedua, yang juga dikenal sebagai musim panen raya madu di daerah ini, biasanya berlangsung antara Bulan September dan Oktober bertepatan dengan musim berbunganya Pohon *Eucalyptus*.

Selain itu, *onen* adat yang didaraskan pada saat pelaksanaan ritus panen madu ternyata juga mengandung pesan-pesan moral yang sangat dalam. Salah satu pesan moral dimaksud dapat ditelusuri melalui permohonan masyarakat adat setempat kepada '*buik ikun*' supaya memberi mereka 'hati yang mengasihi', sebagaimana '*buik ikun*' mengasihi manusia dengan merelakan madu dan sarang lebahnya untuk dikonsumsi oleh manusia.

Melalui isi *onen* adat seperti itu, masyarakat adat setempat dengan jujur mau mengakui segala kekurangan, kelemahan, dan keterbatasan yang mereka miliki. Dengan kata lain, melalui *onen* adat dimaksud, masyarakat adat setempat ingin mengekspresikan kesadarannya tentang keberadaannya sebagai manusia yang cenderung mengedepankan sikap *ego* atau sikap mengutamakan kepentingan diri sendiri dan mengabaikan kepentingan orang lain di sekitarnya.

Isi *onen* adat dimaksud, dengan demikian, dapat dipandang sebagai bukti adanya komitmen masyarakat adat setempat, terutama komitmen warga *kanaf* (suku) yang senantiasa mengorientasikan setiap pola pikir dan pola tindaknya pada *faot kanaf-oe kanafnya* itu untuk sedapat mungkin membangun solidaritas sosial di antara mereka. Melalui kemampuan mengembangkan semangat dan kesadaran akan pentingnya solidaritas sosial tersebut mereka akan dapat saling mengasihi dan saling mencintai, baik cinta terhadap sesama maupun rasa cinta terhadap lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

6.2 Makna dan Nilai Budaya dalam *Faot Kanaf-Oe Kanaf* sebagai Representasi Etos Lingkungan

6.2.1 Kosmologi Makna dan Nilai Tanah dalam Pandangan Hidup Masyarakat adat *Atoni Pah Meto*

Deskripsi mengenai pengetahuan lokal (*local knowledge*) atau sistem pengetahuan lokal (*indigenous knowledge system*) yang berkenaan dengan makna dan nilai tanah, sebagai bagian dari etos lingkungan atau kearifan ekologis yang melekat erat pada *faot kanaf-oe kanaf* dari masing-masing suku dalam lingkup kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, sesungguhnya tidak dapat dilepaspisahkan dari pengetahuan masyarakat adat setempat mengenai totalitas kehidupannya.

Adapun pengetahuan masyarakat tentang totalitas kehidupannya atau pengetahuan masyarakat tentang kosmosnya itu, pada umumnya didasarkan pada sistem religi⁸ atau sistem kepercayaan masyarakat bersangkutan. Secara antropologis, sesungguhnya tidak ada perbedaan yang tegas antara agama wahyu dengan agama-agama lokal atau agama-agama suku yang mengatur tentang cara-cara tertentu yang digunakan oleh manusia dalam menghadapi dunia gaib.

Dalam setiap agama, termasuk agama lokal atau agama suku, setidaknya terdapat dua hal pokok yang menjadi dasarnya. Masing-masing dari kedua hal pokok dimaksud adalah doktrin dan metode. Doktrin adalah ajaran yang membedakan antara sesuatu yang mutlak dan yang relatif; sedangkan metode adalah cara untuk berkonsentrasi, cara untuk mencapai sesuatu yang mutlak, cara

⁸ Frazer (*dalam* Koentjaraningrat, 1992:232) mendefinisikan 'religi' sebagai sistem perbuatan manusia untuk mencapai sesuatu maksud dengan cara menyandarkan diri kepada kemauan dan kekuasaan makhluk-makhluk halus seperti roh, dewa, dan sebagainya yang menempati alam (Lihat juga: Laujeng, 1994:157)..

untuk mengikat diri seseorang terhadap hal yang bersifat mutlak, cara untuk mengatur hidup sesuai dengan keinginan, serta cara untuk hidup sesuai dengan arti dan maksud kehidupan manusia.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pada dasarnya manusia itu mempunyai sejumlah ide tentang tempat dan cara mengadanya di alam semesta ini. Ide-ide dimaksud berhubungan dengan ideologi tentang asal-usulnya, bentuk dan struktur, serta nasib kosmos atau alam semesta ini. Kosmos, dengan demikian, adalah semua yang dianggap ada (*being*) oleh masyarakat (Weesing, 1979).

Meskipun demikian, alam ini ternyata terlalu luas, sehingga manusia tidak dapat memahaminya secara keseluruhan. Oleh karena itu, manusia kemudian membagi-bagikan atau mengkategorisasikan alam semesta atau kosmos ini sesuai dengan gambaran yang ada padanya. Dalam kaitannya dengan upaya pengkategorisasian kosmos ini, ada satu hal yang menarik, yaitu bahwa dalam hampir semua agama atau semua sistem kepercayaan, terdapat persamaan dalam mengkategorisasikan alam semesta ini. Persamaan dimaksud adalah pembagian atau pengkategorisasian alam semesta ini ke dalam tiga bagian, yakni dunia atas, dunia bawah, dan dunia tengah yang dihuni oleh manusia.⁹

Ketiga bagian kosmos tersebut, masing-masingnya didiami oleh macam-macam makhluk. Ada makhluk gaib dan ada yang bukan gaib. Makhluk-makhluk yang mendiami masing-masing bagian dari kosmos inipun dibagi lagi menjadi

⁹ Menurut Weesing (1979), Dunia atas dan dunia bawah tidak selalu sama dengan surga dan neraka sebagaimana halnya yang ditemukan dalam pandangan Kristen dan Islam. Dia juga menyatakan bahwa dalam agama Yahudi yang asipun ide tentang neraka itu belum ada. Ide tentang neraka itu justru masuk dalam pemikiran agamis dari agama Zoroastrianisme yang berasal dari Iran.

dua, yakni makhluk yang baik dan makhluk yang jahat. Manusiapun ada yang baik dan ada yang jahat. Demikianpun halnya dengan roh, ada roh yang baik dan ada roh yang jahat.

Apabila dicermati secara seksama, tampaklah bahwa sistem-sistem pengkategorisasian atau sistem-sistem pengklasifikasian kosmos seperti yang telah dipaparkan di atas, dapat dipandang sebagai peta pengertian masyarakat mengenai pola-pola hubungan yang terjadi di antara berbagai hal yang dianggapnya ada di alam semesta ini. Dengan kata lain, sistem-sistem pengkategorisasian atau pengklasifikasian yang membentuk peta pengertian masyarakat tentang hubungan antara berbagai hal yang ada di dalam kosmos tersebut, sesungguhnya merupakan dasar dari berbagai praktik ramalan, magic, perdukunan, dan bahkan mitologi.

Dalam semua agama atau semua sistem kepercayaan, misalnya, kita menemukan adanya kepercayaan tentang adanya suatu kekuatan gaib, kekuatan supernatural, atau kekuatan luar biasa yang mampu menciptakan, menghidupkan, dan memelihara, serta mengawasi dunia ciptaannya. Kekuatan dimaksud sangat diagungkan dan dianggap sebagai satu-satunya kekuatan yang luar biasa di antara beberapa kekuatan lainnya.¹⁰ Kekuatan itulah yang kemudian dinamakan Tuhan atau dewa.

¹⁰Kekuatan yang sama juga dipercaya mampu menyebar ke dalam bermacam-macam benda alam seperti halnya pohon, batu, gunung, sungai dan berbagai roh alam lainnya. Pengertian seperti ini pada jaman dahulu dikenal sebagai sistem kepercayaan 'animisme'. Dewasa ini pemakaian kata 'animisme' cenderung ditinggalkan karena melalui studi-studi yang mendalam tentang sistem religi masyarakat lokal, para antropolog akhirnya menyadari bahwa pada hakikatnya, inti dari semua kepercayaan yang dilakukan melalui berbagai praktik ritual terhadap sejumlah komponen alam ini sesungguhnya bermuara kepada pencarian dan penghormatan kepada Tuhan, dewa, atau apapun namanya, yang sesungguhnya menjadi sumber kekuatan luar biasa atas alam semesta ini.

Menurut Anderson (1986), bagaimanapun, kekuatan gaib itu adalah sesuatu hal yang menganimasi kosmos. Biasanya kekuatan itu netral, bukan baik atau buruk. Kekuatan itu tersebar dalam seluruh kosmos, dan termuat dalam segala hal yang berada di dalam kosmos itu. Konsentrasi kekuatan inilah yang menentukan kedudukan seseorang atau suatu hal. Apabila konsentrasi itu tinggi, maka hal atau orang itu akan dianggap angker, keramat, atau sakti. Itulah sebabnya, orang yang mempunyai banyak kekuatan biasanya akan disegani orang, bahkan kadang-kadang ia dapat diangkat menjadi syaman, dukun, dan pemaifn di masyarakat. Orang yang memiliki banyak kekuatan seperti itu sering kali juga mempergunakan kekuatannya untuk mencapai kekayaan, kedudukan, dan ilmu kesaktian.

Roh atau jiwa manusia adalah salah satu contoh dari kekuatan ini. Menurut cara berpikir ini, roh atau jiwa manusia adalah sesuatu yang menganimasi manusia. Apabila seorang manusia meninggal dunia, roh atau kekuatannya tidak secara serta-merta hilang begitu saja. Roh atau kekuatan yang kuat sekali dari manusia yang meninggal tersebut akan terus mempengaruhi kehidupan masyarakat di desanya atau di lingkungan sosialnya semula.

Hal ini sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Haviland (1988:198), bahwa masyarakat yang masih memiliki kepercayaan tentang keberadaan arwah leluhur dalam keseharian hidupnya, pada umumnya beranggapan bahwa makhluk-makhluk tersebut masih tetap aktif memberi perhatiannya kepada masyarakat

Model berpikir inilah yang menggugurkan pendapat yang mengklasifikasikan animisme sebagai sebuah sistem kepercayaan.

manusia yang masih hidup di dunia ini, bahkan menjadi anggota dari kelompok masyarakat bersangkutan.

Kepercayaan yang mendalam tentang arwah leluhur seperti itu biasanya cocok dengan struktur masyarakat yang terdiri atas kelompok-kelompok kekerabatan yang memiliki orientasi pada leluhur. Lebih dari itu, sesungguhnya sistem kepercayaan akan arwah leluhur yang sama ternyata juga dapat membangun suatu jaringan hubungan atau saling keterkaitan yang dalam, kuat, serta berkesinambungan antara masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang.

Dengan mengacu pada cara berpikir demikian, maka dalam konteks kehidupan kelompok masyarakat lokal atau kelompok masyarakat adat tertentu, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, masih sering terlihat bagaimana masyarakat berkonsultasi dengan roh-roh nenek moyang atau roh-roh para leluhurnya melalui berbagai ritus adat yang dipraktikkannya. Bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, misalnya, komunikasi atau upaya untuk berkonsultasi dengan para leluhur biasanya dilakukan melalui sejumlah ritus adat, termasuk berbagai ritus adat dalam rangkaian aktivitas pertanian, yang senantiasa dilakukan oleh seluruh warga suku di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* milik suku masing-masing, maupun di sejumlah lokasi lain yang dianggap sebagai representasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku. Komunikasi dengan arwah para leluhur dimaksud biasanya dilakukan sebelum mereka mengambil suatu keputusan yang dianggap penting bagi kehidupan bersama masyarakatnya.

Cara berpikir dan tindakan-tindakan ritual-kultis yang dilakukan oleh masyarakat dalam rangka membangun hubungan atau komunikasi dan konsultasi dengan arwah para leluhur seperti inilah yang pada akhirnya dipandang sebagai cikal-bakal pengkultusan nenek moyang, di mana roh-roh nenek moyang atau roh-roh para leluhur senantiasa dipuja dan dihormati oleh anak-cucu keturunannya.

Apabila roh manusia dipandang sebagai suatu kekuatan gaib yang termuat dalam batas tubuh di lingkup batas peradaban kampung atau batas teritori pemukiman asalnya, maka kekuatan lain yang dianggap bebas dari batas-batas tersebut adalah makhluk halus yang mendiami hutan-hutan dan tempat-tempat yang sepi.

Terkait dengan tindakan-tindakan ritual kultis yang dilakukan oleh masyarakat dalam rangka membangun hubungan atau komunikasi dan konsultasi dengan arwah leluhur sebagaimana dinyatakan oleh Haviland (1988:189) di atas, maka sesungguhnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga percaya bahwa meskipun roh-roh nenek moyangnya telah terlepas dari badannya, namun roh-roh tersebut masih tetap bermukim dalam batas peradaban kampungnya, yang dalam hal ini, misalnya, di makamnya, dan terpisah dari yang masih hidup. Sebaliknya, roh-roh yang liar justru bertempat tinggal di luar batas-batas peradaban kampung. Kelakuan roh-roh yang liar tersebut seringkali menjadi sesuatu yang sangat menakutkan dan bahkan oleh masyarakat adat setempat dianggap sebagai sesuatu hal yang sangat membahayakan.

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa kekuatan makhluk-makhluk atau roh-roh yang liar seperti itu biasanya menjadi sumber penyakit dan

musibah bagi kehidupan manusia. Begitu menakutkan dan membahayakannya kelakuan roh-roh yang liar tersebut, maka bagi masyarakat adat setempat, hubungan atau komunikasi dengan kekuatan makhluk-makhluk atau roh-roh liat dimaksud sebaiknya hanya dijalankan oleh orang-orang yang memiliki kemampuan-kemampuan khusus seperti halnya syaman, dukun, atau pawang, yang dalam bahasa lokal disebut *mnane*. Perlakuan terhadap hal-hal yang gaib itu biasanya dilaksanakan melalui ritus adat, dan sesungguhnya dasar dari semua praktik ritus adat tersebut adalah mitos.

Mitos mempunyai pengertian yang cukup banyak. Suyono (1985:259) dalam kamus antropologi, misalnya, mendefinisikan mitos (*myth*) sebagai cerita-cerita suci yang berisi keterangan tentang sifat dan kehidupan para dewa serta makhluk lain yang menunjuk pada kisah awal mula suatu kelompok masyarakat dan kepercayaannya.

Pengertian yang hampir sama juga dikemukakan oleh Bascom (*dalam* Danandjaja, 1997:50) yang menyatakan bahwa mitos adalah cerita prosa rakyat yang dianggap benar-benar pernah terjadi dan dianggap suci oleh yang empunya cerita. Dalam hal ini, mitos atau mite biasanya ditokohi oleh para dewa atau makhluk setengah dewa.

Sedangkan Malinowski (*dalam* Dhavamony, 2002:147) secara lebih tegas menyatakan bahwa mitos sesungguhnya merupakan pernyataan atas suatu kebenaran yang lebih tinggi dan lebih penting mengenai realitas asli, dan dipahami sebagai pola serta fondasi atau dasar dari suatu kehidupan yang masih bersifat tradisional.

Hampir senada dengan semua pengertian yang telah dikemukakan di atas, KUBI atau Kamus Umum Bahasa Indonesia (1988:588) juga mendefinisikan pengertian mitos sebagai cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu, yang berisikan penafsiran tentang asal-usul alam semesta, manusia, dan bangsa itu sendiri yang mengandung arti yang mendalam, dan diungkapkan dengan cara yang lain.

Terkait dengan sejumlah pengertian mitos, sebagaimana telah dikemukakan di atas, menurut Peursen (1976:42), inti dari sebuah sikap hidup yang bercorak mitis adalah adanya anggapan bahwa dalam kehidupan ini ada sesuatu yang bersifat ajaib, berkuasa, dan penuh daya kekuatan. Atas dasar kesadaran tersebut, muncullah cerita-cerita mitos beserta sejumlah tindakan sosial yang menjamin kehidupan manusia dalam hubungannya dengan keberadaan klan atau suku. Mereka percaya bahwa kepemaifnan dan kerukunan hidup bersama dalam kelompok klan atau suku justru terjamin dengan baik berkat adanya mitos-mitos tertentu. Dengan perkataan lain, di dalam lingkup kehidupan mitologis tidak ada garis pemisah yang jelas antara manusia dengan dunia alam di sekitarnya.

Bila kita mengaitkan pernyataan Peursen (1976:42), tentang sesuatu yang bersifat ajaib, berkuasa, dan penuh daya kekuatan sebagai inti dari sebuah sikap hidup yang bercorak mitis, dengan hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* dan peranannya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, maka sesungguhnya pola interaksi yang terjadi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan lingkungan alam di sekitarnya, yang hingga saat ini tetap saja berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku itu, dapat

dikategorikan sebagai pola hidup atau sikap hidup masyarakat yang bercorak mitis.

Dikatakan demikian, karena dalam hampir seluruh aspek kehidupannya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, baik secara pribadi maupun kelompok, senantiasa melakukan berbagai ritus adat yang berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku. Ritus-ritus adat yang dipraktikkan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut sebenarnya dilandasi oleh sejumlah mitos yang dipercayai, dimiliki, dihayati, dan dilaksanakan dalam keseharian hidup masyarakat adat setempat, bahkan dituturkan atau diwariskan secara turun-temurun oleh orang tua kepada anak-cucunya dari generasi ke generasi.

Hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* dan peranannya dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, dengan demikian, adalah suatu realitas historis bagi masyarakat adat setempat yang tidak dapat dilepaspisahkan dari mitos yang mereka percayai dan mereka hayati.

Salah satu di antaranya adalah mitos yang mengisahkan tentang sejarah migrasi para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada jaman dahulu, ketika mereka mengelilingi Pulau Timor untuk mencari pusat bumi. Dalam mitos tersebut dikisahkan bahwa dalam perjalanannya, setiap rombongan migrasi selalu saja membawa serta segumpal tanah, sedikit air dalam sebuah wadah, dedaunan dan akar-akar pohon tertentu, serta sejumlah benda pusaka warisan leluhur yang mereka keramatkan. Pada setiap lokasi persinggahannya, gumpalan tanah dan sedikit air yang dibawanya tersebut selalu ditanam di tempat tertentu dan di dekatnya mereka mendirikan tiang pemujaan bercabang tiga (*hau teas*) kepada

arwah para leluhurnya. Pada tiang pemujaan bersangkutan, mereka juga menggantungkan benda-benda keramat bawaannya seperti keris tombak, serta lempengan emas dan perak. Di tempat itu pula, pada saat tertentu, mereka selalu melaksanakan sejumlah ritus adat untuk meminta berkat dan perlindungan dari *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan Pencipta), *be'i nai* (arwah leluhur), dan *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah).

Ritus adat yang selalu mereka rayakan tersebut juga dimaksudkan untuk memperoleh kembali atau menambah kekuatan dan kesaktian dari arwah leluhur bagi para pemaifnnya. Bekas-bekas lokasi persinggahan itu di kemudian hari dikenal sebagai *kuanmnasi* (kampung tua atau kampung lama) tempat di mana *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku berada.

Pelaksanaan berbagai ritus adat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, yang pada umumnya berada di kuanmnasi masing-masing suku tersebut, juga merupakan salah satu media adat lokal untuk membangun dan memperkokoh kembali kesadaran akan jati diri suku, semangat persatuan dan kesatuan kelompok, dan solidaritas sosial di antara sesama warga *kanaf* (suku atau klan).

Dengan kata lain, pelaksanaan sejumlah ritus adat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut juga dapat dipandang sebagai tindakan sosial masyarakat adat setempat yang dipercaya dapat menjamin kehidupan manusia dalam hubungannya dengan keberadaan mereka sebagai warga *kanaf* (suku atau klan). Dalam konteks ini, dapat dikatakan pula bahwa, melalui mitos-mitos yang mereka percayai, dan ritus-ritus adat yang juga senantiasa mereka rayakan di

lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, serta berbagai norma atau etika adat yang mereka taati secara bersama-sama, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* begitu yakin bahwa kepemaifnan dan kerukunan hidup bersama tidak saja dapat dicapai, tetapi bahkan dapat terjamin dengan lebih baik.

Dengan demikian, sesungguhnya pemitosan terhadap seseorang atau suatu benda juga dapat dipahami sebagai hasil usaha manusia untuk menciptakan suatu pola tentang dunia di sekitarnya, tentang kosmos atau alam semesta ini, dengan cara menggolong-golongkan objek-objek lingkungan alam dan sosial.

Memang harus diakui pula, bahwa dewasa ini banyak orang menganggap mitos sebagai sesuatu yang tidak benar. Hal ini dimulai oleh Plato yang berusaha untuk membedakan secara tegas antara mitos dan sejarah yang sebenarnya. Meskipun demikian, sebagaimana dikemukakan oleh O'Flaherty (1988:32) dan Weesing (1995:210), penggunaan kata-kata 'benar' atau 'salah' sesungguhnya tidak pantas dan bahkan sangat menyesatkan apabila digunakan hanya untuk memahami mitos.

Mitos juga merupakan suatu tanda kehidupan spiritual yang paling nyata. Dengan kata lain, mitos selalu bersifat konkrit dalam mengungkapkan sesuatu yang berhubungan dengan kehidupan riil. Atas dasar pemikiran seperti ini, dalam bukunya *Myth and Reality* (1977) Mircea Eliade (*dalam* Sara, 1982:38-39) juga menyatakan bahwa mitos selalu mengandung kebenaran.

Dalam uraiannya tentang mitos sebagai sesuatu yang masuk akal dan tidak masuk akal, Firth (1963:211) juga menyatakan bahwa mitos adalah bentuk lain dari usaha manusia untuk datang pada kekuatan gaib atau magi, karena dalam

hidupnya manusia tidak mampu lagi mengatasi persoalan hidupnya dengan akal sehat (*rational*) yang dimilikinya. Oleh sebab itu, manusia berusaha mencari sesuatu yang berada di luar batas kemampuannya (*irasional*) untuk mendapatkan solusi dalam mengatasi masalah yang dihadapinya tersebut.

Senada dengan ini, Levi-Strauss (*dalam* Ahimsa-Putra, 2001:263-268) juga menyatakan bahwa kehadiran mitos dalam kehidupan manusia sesungguhnya dimaksudkan untuk mengatasi atau memecahkan berbagai kontradiksi empiris yang tidak dapat dipahami oleh nalar manusia. Ketidakjelasan dalam menghadapi berbagai kontradiksi empiris itulah yang mendorong manusia untuk beralih ke tataran simbolis, sehingga terciptalah simbol-simbol yang tertata secara baik dan rapi. Tertatanya simbol-simbol secara baik dan rapi tersebut, ternyata telah pula menjadikan hal-hal yang tidak masuk akal, dalam hal ini termasuk juga realitas-realitas yang kontradiktif dalam mitos itu, berubah menjadi sesuatu hal yang logis dan masuk akal. Itulah sebabnya, mengapa sebuah mitos hanya dapat dipahami melalui pemaknaan yang diberikan oleh masyarakat pendukung mitos bersangkutan.

Berkenaan dengan kontradiksi mitos sebagai sesuatu hal yang masuk akal dan tidak masuk akal sebagaimana telah dikemukakan oleh Firth dan Levi-Strauss di atas, Minsarwati (2002:22-23), dalam kajiannya tentang '*Bahasa Mitos dalam Kehidupan Masyarakat Jawa Pegunungan*', juga menyatakan bahwa mitos adalah suatu fenomena yang sangat dikenal namun tempatnya sangat sulit untuk dirumuskan dengan tepat. Oleh sebab itu apabila orang ingin berbicara tentang

mitos, maka hal pertama yang harus dilakukan terlebih dahulu adalah, memahami bagaimana masyarakat pendukung mitos tersebut memaknainya.

Dengan demikian, mitos adalah sebuah realitas bagi kehidupan masyarakat pendukungnya. Dalam hal ini, masyarakat pendukung mitos atau legenda yang memiliki alam pikiran serta hubungan emosional yang khusus dengan tokoh yang dimitoskan itu, akan dengan mudah memahami unsur-unsur budaya tersebut sebagai suatu hal yang nyata, dan dianggap sebagai bagian dari sejarah kehidupan masyarakatnya. Sebaliknya, bagi masyarakat lain yang berada di luarnya akan memandang mitos tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak realistis. Masyarakat yang lain akan memandang mitos atau legenda bersangkutan sebagai suatu penjelasan yang nonfaktual atau nonsejarah dan hanya bersifat khayalan belaka (*irasional*). Hal ini dapat dimengerti karena orang luar tidak dapat memahami alam pikiran dan hubungan emosional yang terjalin antara masyarakat pemilik atau pendukung mitos dengan tokoh yang dimitoskan atau yang dilegendakan tersebut.

Masih dalam hubungannya dengan hal ini, dalam kajiannya tentang 'keterkaitan hubungan antara dunia mitis dan mitos', Peursen (1976:34-38) menyatakan bahwa mitos itu sebenarnya tidak hanya mengandung ketegangan antara manusia dengan daya kekuatan alam, tetapi sekaligus merupakan sebuah cerita yang memberikan pedoman dan arah tertentu kepada sekelompok orang atau kelompok masyarakat pendukungnya.

Keberadaan dan fungsi mitos yang tidak hanya mengandung ketegangan antara manusia dan daya kekuatan alam, tetapi sekaligus merupakan sebuah cerita

yang memberikan pedoman dan arah tertentu kepada masyarakat pendukungnya itu, nampak dengan sangat jelas dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tinggal dalam wilayah kabupaten Timor Tengah Utara. Hingga saat ini, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Kabupaten Timor Tengah Utara masih memiliki, menghayati, dan bahkan terus saja mewariskan sejumlah mitos secara turun-temurun kepada setiap generasi keturunannya.

Beberapa mitos yang hingga kini tetap dimiliki, dihayati dan diwariskan secara turun-temurun di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara, adalah mitos tentang '*Ni Neon Bali*' sebagai manusia raksasa yang mampu memisahkan langit dan bumi; mitos tentang '*Fai Tsutai Kune*' sebagai orang yang pertama kali turun dari puncak Gunung Mutis ketika wilayah Timor Barat masih digenangi air; mitos tentang '*Sonbai*' yang mengorbankan saudarinya '*Bi Sobe Leu*' di Kebun Noelfael, di mana jasad saudarinya itu kemudian berubah menjadi tanaman jagung, padi, kayu cendana, lilin, dan tanaman ladang lainnya; mitos tentang '*Bi Komi Sanak*' yang berubah wujudnya menjadi seekor buaya dan selanjutnya memberi nama kepada wilayah Bikomi; mitos tentang '*Suku Tmaisun*' di Banae-Tuamau yang pantang makan daging babi karena nenek moyangnya berasal dari babi; mitos tentang '*Nenek Moyang Suku Kaba*' di Desa Tuntun yang lahir dari seekor ular; dan masih banyak mitos atau cerita lainnya yang masih terus diceritakan hingga

dewasa ini, utamanya pada saat-saat yang khusus atau istimewa¹¹ (Silab dkk., 2003:118).

Proses pewarisan dan penghayatan mitos atau cerita-cerita tentang asal-usul dan kisah hidup nenek moyang masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut, sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Jean Paul Sartre (*dalam de Fretes*, 1979) bahwa 'manusia adalah pencerita'. Maksudnya ialah bahwa hidup manusia itu sesungguhnya diliputi oleh cerita-ceritanya dan cerita orang lain. Manusia juga mengartikan segala peristiwa yang menimpanya berdasarkan cerita-cerita itu dan ia juga mencoba untuk menghayati hidupnya seakan-akan ia sedang menceritakannya.

Menurut Silab dkk. (2003:118), tujuan dari pewarisan cerita-cerita tersebut adalah untuk menanamkan kepastian dan perasaan yang membentuk tanggung jawab terhadap identitas *kanaf* (suku)-nya. Dikatakan demikian, karena kenyataan yang ada hingga saat ini menunjukkan dengan jelas bahwa dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di seluruh wilayah Timor Barat, khususnya di dalam wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara, mitos-mitos tentang asal-usul, sejarah migrasi, dan ketokohan para leluhur di masa lampau itu terus saja diwarisi dan dihayati hingga saat ini. Hal ini merupakan realitas yang tidak dapat dipungkiri. Realitas ini ternyata telah menjadi kebenaran bahwasanya apa yang pernah terjadi di masa lampau, masih terus dihayati dan bahkan dipraktikkan hingga saat ini.

¹¹ Biasanya mitos atau cerita-cerita seperti itu dikisahkan kembali hanya pada saat khusus seperti halnya pada saat pelaksanaan ritus adat suku yang berkaitan dengan pembangunan *sonaf* (rumah adat suku), atau pada saat ritus adat yang berkaitan dengan siklus pertanian tradisional, terutama pada saat ritus adat pesta panen *kanaf* (suku) tertentu.

Beberapa hal yang dapat disebutkan di sini sebagai bukti betapa mitos-mitos tentang kehidupan para leluhurnya di masa lampau itu tidak saja terus diceritakan, tetapi juga di warisi dan bahkan dihayati hingga saat ini, antara lain adalah pembangunan rumah adat Suku Sanak di Maslete. Satu hal yang terus saja terjadi hingga saat ini adalah bahwa pada saat berlangsungnya pembangunan rumah adat Suku Sanak di Maslete tersebut, seluruh masyarakat di wilayah Bikomi bersama-sama para tokoh adatnya masing-masing dipastikan akan ikut berpartisipasi dalam pembangunan rumah adat tersebut. Demikian pun halnya dengan pembangunan Lumbung Adat Suku Kesnai Ninu di Desa Kuaken, di mana semua suku bersama *tobe*-nya masing-masing yang ada di wilayah Noemuti dan sekitarnya pasti akan ikut serta dalam pembangunan lumbung adat Suku Kesnai Ninu dimaksud. Sedangkan bagi kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di wilayah *Biboki* sendiri, ternyata struktur dan sistem pemerintahan tradisional *Biboki* yang disebut *Neno Biboki* dan *Funan Biboki* itu mampu mempersatukan kelompok-kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di seluruh wilayah itu, yang tergambar melalui ungkapan lokal yakni '*ikon-nakan kana 'loti*' yang berarti '*karena begitu kuat dan otentiknya, sampai ekor dan kepala pun tidak dapat bergerak*'. Dalam konteks sosial budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, ungkapan adat '*ikon-nakan kan 'loti*' dimaksud sesungguhnya menggambarkan betapa kuatnya ikatan emosional atau rasa solidaritas sosial yang ada di antara sesama anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki*, yang dibangun, dibangkitkan, dan dipersatukan oleh kekuatan mitos *Neno Biboki*

Funan Biboki, yang oleh masyarakat adat setempat dipercaya sebagai cikal-bakal Kerajaan *Biboki* pada masa lalu.

Pentingnya mitos bagi kehidupan manusia dapat dilihat dalam berbagai ritus yang dilakukan masyarakat pendukungnya. Pelaksanaan berbagai ritus yang dilakukan oleh kelompok masyarakat pendukung mitos tertentu, ternyata tidak hanya berfungsi untuk menangkis marah-bahaya, tetapi juga untuk membuat suasana hati menjadi semakin tabah atau sebagai suatu persiapan awal agar mampu mengantisipasi atau menyikapi berbagai kesukaran yang muncul seperti halnya serangan wabah penyakit, musim kemarau yang berkepanjangan, dan sebagainya.

Oleh karena itu, pelaksanaan berbagai ritus dimaksud juga dipahami sebagai sarana magis yang dapat mempengaruhi alam raya ataupun sebagai suatu bentuk ekspresi religius yang mendalam. Hal ini dapat dilihat dengan sangat jelas dalam seluruh ritus adat pertanian lahan kering sejak persiapan dan pengolahan lahan, perawatan tanaman, hingga panen, yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Ritus-ritus adat dimaksud, yang juga telah diuraikan secara sangat panjang lebar dalam Bab V disertasi ini, adalah ritus adat *tafek nono hau ana* (membuka kebun baru) hingga ritus adat *toit ulan* (mendatangkan hujan), sebagai ritus-ritus adat yang berkaitan dengan persiapan lahan hingga penanaman benih. Demikianpun halnya dengan ritus adat *tofa lele* (menyiangi kebun) hingga ritus adat *tiut kolo* (menghalau hama burung), yang dilakukan selama masa menjaga dan merawat tanaman di ladang; serta ritus-ritus yang berkaitan dengan kegiatan panen, penyimpanan hasil panen, hingga persembahkan sesajian kepada

Uis Pah (dewi tanah atau dewi bumi) yang mencakup ritus adat *tanon* (panen perdana) hingga ritus adat *tatam pen tauf* (memberi sesajian kepada dewi bumi).

Itulah sebabnya, Peursen (1976:34-38) menegaskan bahwa bagi masyarakat pendukungnya, sebuah mitos sesungguhnya mempunyai dua fungsi utama. Fungsi mitos yang *pertama* adalah menyadarkan manusia tentang adanya kekuatan-kekuatan ajaib. Dalam hal ini, mitos tidak memberikan informasi mengenai kekuatan-kekuatan tersebut, tetapi justru mitos dapat membantu manusia agar manusia dapat menghayati daya-daya dimaksud sebagai suatu kekuatan yang mempengaruhi dan menguasai alam dan kehidupan masyarakat manusia pada tingkat suku. Fungsi mitos yang *kedua* adalah memberikan jaminan tentang masa kini. Maksudnya ialah bahwa mitos dapat berfungsi untuk menampakkan kekuatan, menjamin hari ini, dan memberi pengetahuan tentang dunia.

Sehubungan dengan fungsi mitos sebagaimana ditegaskan oleh Peursen di atas, Malinowski (*dalam* Dhavamony, 2002:150-151) juga mengemukakan bahwa mitos dapat berfungsi untuk mengungkapkan, mengangkat dan merumuskan kepercayaan, melindungi dan memperkuat moralitas, menjamin efisiensinya pelaksanaan suatu ritus, serta menyediakan peraturan-peraturan praktis untuk menuntun manusia dalam kehidupannya.

Dengan megacu pada fungsi mitos sebagaimana telah dikemukakan baik oleh Peursen (1976:34-38) maupun Malinowski (*dalam* Dhavamony, 2002:150-151) di atas, tampaklah dengan jelas betapa mitos memiliki nilai religius yang sangat berarti bagi kehidupan masyarakat pendukungnya. Mitos, dengan

demikian, sesungguhnya memiliki daya penyelamatan yang tanpanya masyarakat akan kalah atau tidak mampu melakukan berbagai tugas sosial-kemasyarakatan yang diembannya. Fungsi mitos yang demikian dapat ditelusuri melalui praktik berbagai ritus adat yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing. Berbagai praktik ritual adat yang senantiasa dilakukan masyarakat adat setempat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* sebagai sesuatu hal yang bersifat wajib tersebut, setidaknya menunjukkan betapa masyarakat adat setempat sangat percaya pada daya, kekuatan, atau kemampuan *faot kanaf-oe kanaf* untuk membantu serta menyelamatkan mereka dari pelbagai ancaman dan tantangan alam yang dihadapi.

Apabila mitos adalah cerita-cerita tentang asal-usul dari keseluruhan atau sebagian dari alam semesta atau kosmos ini, maka ritus adalah semacam pernyataan dari cerita-cerita itu dalam mana, secara simbolis, masyarakat bisa ikut serta dalam kejadian-kejadian yang dinyatakan itu.

Makna dari ritus-ritus adat yang dilaksanakan oleh berbagai kelompok masyarakat adat, termasuk makna dari berbagai ritus adat yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, tampaknya dapat dipinjam dari Stamler. Menurut Stamler (*dalam* Titahelu, 1985:12), ritus adalah bentuk-bentuk kehendak rakyat yang sangat bergantung pada bentuk pemikiran logis-transendental.

Pada umumnya, pelbagai norma adat yang dianut oleh para anggota masyarakat adat atau masyarakat hukum adat (*rechtsgemeenchaap*) itu, secara materiil, oleh Holleman (*dalam* Sudiyat, 1978:31), diabstraksikan sebagai sesuatu

yang bersifat magis-religius, komunal, kontan, dan konkrit. Unsur-unsur norma adat tersebut juga dapat ditemukan dalam berbagai fenomena keseharian hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Unsur pertama, misalnya, terlihat dalam hal kultus kepada roh-roh (terutama roh-roh leluhur atau *be'i nai* dalam sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*), sebagaimana dilaporkan oleh Van Vollenhoven, Malinkrodt, dan Cassutto (Hadikusuma, 1978:17). Dalam kepercayaan yang bersifat spiritual itu, roh-roh leluhur dianggap selalu berada di sekeliling kita, bahkan keberadaannya dipandang sebagai bagian dari peradaban sosial kita. Oleh karena itu mereka senantiasa dipuja dan dimintakan berkat serta perlindungannya.

Menurut Cassutto (*dalam* Hadikusuma, 1978:17), faham spiritualisme itu tampak dalam empat macam perilaku masyarakat, yakni pemujaan terhadap roh-roh leluhur, percaya akan adanya roh yang baik dan roh yang jahat, rasa takut terhadap ancaman kekuatan gaib atau dunia gaib, serta percaya kepada kekuatan atau kecakapan sang perantara seperti halnya dukun, syaman, pawang, atau rimata (Bdk. Yamin, t.t.:67).

Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* mewujudkan unsur ini dalam bentuk simbol-simbol yang diwariskan oleh para leluhurnya. Simbol-simbol dimaksud terdapat pada *hau teas* atau tiang pemujaan bercabang tiga. Dalam konteks sistem religi masyarakat adat setempat, dari ketiga cabang yang ada pada *hau teas* tersebut, cabang tertinggi adalah simbol yang merepresentasikan *Uis Neno* (dewa langit, atau Tuhan Sang Pencipta). Dia berada di ketinggian sana dan sangat sulit untuk dijangkau oleh kemampuan manusia secara fisik. Cabang tengah yang

berada di tengah-tengah, adalah simbol kehadiran *be'i nai* (arwah leluhur). Dalam konteks sistem religi masyarakat adat setempat, mereka percaya pada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) yang menciptakan manusia, namun demikian *Uis neno* memang tidak kelihatan. Justru *be'i nai* (arwah leluhur)-lah pihak yang nyata-nyata menurunkan atau melahirkan mereka. Keperkasaan, patriotisme, kewibawaan, dan sikap bijaksana para leluhur itu bahkan pernah dialami oleh sebagian anggota masyarakat adat setempat yang masih hidup. Dengan kata lain, dalam pandangan masyarakat adat *Atoni Pah Metro*, *be'i nai* (arwah leluhur) adalah pihak yang secara nyata melahirkan atau menjadi cikal-bakal keberadaan *kanaf* (suku) secara turun-temurun. Sedangkan cabang ketiga yang lebih rendah dari kedua cabang lainnya merupakan simbol kehadiran *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang tidak saja menumbuhsururkan bermacam-macam tanaman bahan makanan, dan juga merupakan sumber daya air dan mineral bagi kepentingan semua makhluk hidup, termasuk manusia, tetapi juga menjadi asal dan sekaligus tempat peristirahatan terakhir setiap manusia ketika meninggal dunia. Model berpikir lokal seperti inilah yang memunculkan kesadaran manusia, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Metro* untuk selalu memberikan sesajian atau mempersembahkan korban bagi ketiga sumber kekuatan kosmos dimaksud.

Dengan mengacu pada model pemahaman bahwa sesungguhnya *hou teas* (tiang pemujaan bercabang tiga) juga adalah representasi praktis dari *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, yang juga senantiasa merupakan pusat orientasi dari pola pikir dan pola tindak masyarakat adat setempat, jelaslah bahwa pelaksanaan berbagai ritus adat di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku

di wilayah ini, sesungguhnya mencerminkan betapa dalamnya pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat tentang alam lingkungan di sekitarnya, termasuk unsur-unsur alam yang memiliki daya dan kekuatan yang sangat dasyat dalam kehidupan manusia.¹²

Sebagaimana masyarakat Asia tenggara pada umumnya, masyarakat Indonesia yang berasal dari Suku Bangsa Melayu Polynesia dan dalam perkembangannya bersentuhan dengan budaya India dan Indocina itu, sesungguhnya adalah masyarakat yang menganut kepercayaan atau agama pemujaan terhadap roh. Agama atau kepercayaan yang mempraktikkan pemujaan terhadap roh, beranggapan bahwa roh ada di mana-mana. Bagi masyarakat lokal pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, kepercayaan seperti ini selain merupakan realitas, juga dipandang sebagai sesuatu hal yang rasional.

Selain adanya kepercayaan terhadap roh-roh tertentu yang ada di alam semesta ini sebagaimana telah diuraikan di atas, masyarakat lokal atau masyarakat adat pada umumnya juga memberi respek pada keberadaan orang-orang tertentu yang diyakininya sebagai orang-orang terpilih untuk menjadi perantara, karena memiliki kepribadian khusus yang menjadikan dirinya Manunggaling Kawulo Gusti (Zoetmulder, 1990). Orang-orang terpilih seperti itu dianggap memiliki kekuatan roh yang berperan sebagai juru bicara manusia dewa.

Kepercayaan terhadap keberadaan dan kekuatan roh-roh yang luar biasa di alam semesta ini, sebagaimana telah dipaparkan secara panjang lebar dalam uraian

¹² Selain simbol-simbol yang terkait dengan faham spiritualisme di atas, ada juga tiang-tiang pemujaan lain seperti *hau monef*, *ni ainaf*, *ainuan*, dan *bakitola* atau altar persembahan di kebun *tobe* atau *maveva*.

terdahulu, sesungguhnya mencakup juga kepercayaan terhadap keberadaan dan kekuatan salah satu roh terpenting dalam konteks budaya pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, yaitu roh penguasa bumi atau penguasa tanah, yang oleh masyarakat adat setempat disebut *Uis Pah* atau *Uis Neno Palla* (dewi bumi atau dewi tanah).

Kepercayaan, penghormatan, dan sekaligus pemujaan terhadap keberadaan dan kekuatan roh penguasa bumi (tanah) yang dikenal sebagai *Uis Pah* atau *Uis Neno Palla* oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut berkaitan dengan kondisi realitas tanah dengan eksistensi kesuburannya yang dapat menumbuhkan, mengembangkan, dan menghasilkan berbagai macam tanaman, tumbuh-tumbuhan, pepohonan, bahkan sumber air dan mineral yang sangat bermanfaat bagi kehidupan berbagai makhluk hidup, khususnya bagi kehidupan umat manusia.

Fungsi atau peran tanah yang demikian vital bagi kehidupan berbagai makhluk hidup, termasuk manusia tersebut, setidaknya telah memberi inspirasi bagi Ed. Chavanes, seorang ilmuwan China, untuk menulis bukunya yang berjudul "Dewa Tanah di Tiongkok". Hasil kajian dan deskripsi yang mendalam tentang 'dewa tanah' dalam buku tersebut juga menjadi dasar analisis bagi Mus dan Cardiere (1981) tentang dewa bumi. Dalam buku tersebut, Chavanes menyatakan bahwa 'dewa bumi' adalah 'pendewaan terhadap kekuatan bumi' (lihat Rato, 1996).

Betapa tidak. Kepercayaan yang menonjolkan penekanannya pada pendewaan terhadap kekuatan bumi tersebut, sesungguhnya merupakan salah satu

kepercayaan terpenting yang mendasari semua hukum yang berkenaan dengan bumi. Dalam konteks ini, hakikat dewa bumi telah menjiwai berbagai norma adat yang berkenaan dengan tanah, baik norma adat yang berhubungan dengan pemahaman masyarakat tentang fungsi dan peran tanah bagi manusia, maupun berbagai norma adat yang mengatur tentang bagaimana seharusnya manusia berinteraksi dengan tanah atau bumi serta semua komponen lain yang ada di alam semesta ini.

Berkenaan dengan fungsi dan peran tanah bagi kehidupan berbagai makhluk hidup, termasuk manusia, sebagaimana telah disebutkan di atas, Mus dan Cardiere (*dalam* Rato, 1996:284) menyatakan bahwa usaha untuk melukiskan hubungan yang signifikan antara tanah dengan kekuatan roh-roh yang ada di alam semesta ini adalah suatu pola pikir yang harus diletakkan dalam hubungannya dengan pemujaan masyarakat terhadap arwah para leluhurnya. Dalam konteks ini, hal lain yang perlu diperhatikan dengan benar adalah bahwa pandangan ini sesungguhnya bukan merupakan suatu faham filosofis yang menjadi peletak dasar dari sebuah agama baru ataupun tahap dari perkembangan sesuatu agama. Di samping itu, adalah juga suatu kekeliruan apabila dikatakan bahwa faham ini berakar pada pola pikir yang primitif.

Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, apabila kita ingin mencermati dan memahami makna atau hakikat hubungan antara tanah dengan roh leluhur (*be'i nai*), batu keramat dan sumber air keramat (*faot kanaf-oe kanaf*), rumah adat suku (*sonaf*), dan tiang pemujaan bercabang tiga (*hau teas*), serta berbagai sarana atau benda pemujaan lainnya, tentu saja akan

ditemukan kesenjangan dalam proses penalarannya. Dalam hal ini, kita dapat saja bertanya, misalnya, 'bagaimana mungkin ada komunikasi antara tanah dengan manusia?' Kalau pun mungkin, 'bagaimana proses komunikasi tersebut dapat dilakukan?', dan 'bagaimana korelasi itu dapat dijawab?'

Untuk kepentingan analisis, sebagaimana telah penulis nyatakan di atas, sejumlah pertanyaan yang diajukan untuk memperoleh pemahaman yang benar tentang hubungan antara tanah dengan roh-roh leluhur dan roh-roh lainnya tersebut, tentu saja tidak akan memperoleh jawaban yang rasional dan tuntas. Meskipun demikian, menurut hemat penulis, rangkaian pernyataan dan deskripsi mengenai pengetahuan masyarakat adat tentang tanah dan berbagai roh dengan kekuatan-kekuatan yang luar biasa, sebagaimana telah dipaparkan di atas, setidaknya pada tataran kosmologis, telah memberikan sedikit gambaran atau pemahaman bagi kita tentang apa itu tanah dan maknanya bagi kehidupan manusia. Demikianpun halnya dengan pertanyaan tentang apa itu roh leluhur dan perannya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, serta bagaimana hubungan di antara keduanya.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut di atas, penulis akan mengawalinya dengan pernyataan Mus dan Cardiere (1981) bahwa sesungguhnya dewa bumi adalah dewa yang abstrak atau dewa yang tak berwujud. Penampilannya yang tak berwujud tersebut merupakan hasil peniskalan yang menandai tercapainya suatu perkembangan dari sesuatu yang telah ada sebelumnya, dalam hubungannya dengan hakikat keberadaan tanah bagi kehidupan manusia dan makhluk hidup pada umumnya.

Dewa bumi yang abstrak tersebut bukanlah makhluk supra manusia, tetapi seolah-olah diambil dari manusia dan karenanya tidak kelihatan. Seandainya terlihat, ia akan tampak seperti manusia. Hakikatnya justru lebih berakar pada proses dari pada eksistensi diri manusia. Penalaranlah yang memberinya wujud sebagai manusia, sehingga lahirlah apa yang kita kenal sebagai roh suatu tempat. Maksudnya ialah bukan roh dari suatu tempat, tetapi pensakralan terhadap tempat itulah yang menjadikannya memiliki roh atau menjadikannya sebagai dewa.

Proses personifikasi yang sedemikian ini, tentu saja tidak boleh dipandang sebagai kebuntuan penalaran, melainkan hasil peniskalan dari suatu proses berpikir yang telah lama ada. Peniskalan dimaksud adalah bahwa 'dewa bumi yang abstrak itu harus dapat diwujudkan, agar ia dapat berkomunikasi dengan para umatnya atau para pemujanya'. Dalam hal ini, kita dapat mengatakan bahwa dewa bumi yang abstrak itu perlu diberi mata untuk melihat, mulut untuk berbicara, dan juga telinga untuk mendengar, agar komunikasinya dengan para pemujanya dapat berlangsung dengan lancar. Ini adalah suatu wujud yang sederhana.

Sebagai ilustrasi, dalam berbagai mitos tentang kehidupan manusia pada jaman dahulu, dapat ditemukan dengan jelas sejumlah kisah yang sangat kejam mengenai upaya manusia untuk mengorbankan sesama manusianya demi menghormati atau memberi makan roh ataupun dewa yang dipujanya.

Mitos *Liurai-Sonbai*, misalnya, adalah sebuah mitos yang sangat populer di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, yang mengedepankan nilai dan

semangat patriotisme serta cinta kasih yang luar biasa kepada sesama manusia dan tanah air, yang dimiliki oleh seorang putri raja.

Adapun isi ringkas mitos *Liurai-Sonbai* adalah sebagai berikut.

“Adalah *Sonbai*, raja yang terkenal sangat berkuasa itu, mau mengorbankan saudarinya yang bernama *Bi Sobe Leu*, sebagai persembahan bagi dewa. Pengorbanan saudarinya, *Bi Sobe Leu*, putri raja yang dengan rela mengorbankan dirinya tersebut dimaksudkan untuk memohon agar sang dewa mau menghentikan wabah kelaparan dan musim kemarau yang berkepanjangan di negerinya, sekaligus meminta agar dewa mencurahkan hujan di seluruh negeri. Melalui pengorbanan saudarinya, putri raja *Bi Sobe Leu*, Raja *Sonbai* dan seluruh rakyatnya berharap semoga *pah meto* (tanah kering) yang disirami hujan kembali menumbuhkan tanaman di kebun dan pepohonan di hutan agar dapat memberi makan seluruh rakyat di negerinya. Dalam mitos tersebut dikisahkan pula bahwa, Raja *Sonbai* mengorbankan saudarinya *Bi Sobe Leu* di kebun Noelfael. Peristiwa pengorbanan putri raja tersebut segera diikuti turunnya hujan yang sangat lebat di seluruh negeri. Potongan tubuh putri raja, *Bi Sobe Leu* yang ditanam di seluruh kebun Noelfael kemudian berubah menjadi tanaman jagung, padi, kayu cendana dan tanaman bahan makanan lainnya, bahkan lebah hutan yang memberikan sari madu dan lilinnya bagi kehidupan para leluhur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada waktu itu.”

Bila kita mencermati isi mitos *Liurai Sonbai* di atas, kita akan menyadari bahwa, di satu pihak terdapat nilai patriotisme dan kasih sayang kepada sesama manusia, serta cinta tanah air yang dimiliki putri raja *Bi Sobe Leu*, yang berimplikasi pada sikap hormat dan perlakuan yang sangat istimewa kepada pelbagai tanaman bahan makanan lokal di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Namun pada sisi lainnya, terdapat pula perilaku manusia yang sangat kejam, yakni membunuh atau mengorbankan sesama manusia untuk kepentingan pelaksanaan ritus penghormatan atau pemujaan dan permohonan kepada roh atau dewa tertentu.

Membunuh atau mengorbankan manusia sebagai tindakan atau perlakuan yang kejam dan keji tersebut, tentu saja dapat ditafsirkan secara beragam.

Tindakan dimaksud tidak rasional, karena dewa tidak pernah makan manusia atau daging manusia.

Dalam perkembangan selanjutnya hingga saat ini, pelaksanaan berbagai ritus adat di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang tetap mengedepankan korban sembelihan berupa sejumlah hewan piaraan itu, tetap saja menimbulkan berbagai tafsiran yang keliru, dan lagi-lagi tidak rasional, karena *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), ataupun *be'i nai* (roh atau arwah para leluhur) tidak akan pernah memakan daging hewan apapun.

Terkait hal ini, model berpikir rasional yang senantiasa bermuara pada prinsip pembuktian 'benar-salah' dalam pendekatan positivistik itu, tentu saja harus ditinjau kembali. Hal ini perlu dilakukan untuk mencermati hubungan yang ada di antara berbagai fenomena sosial yang terjadi, agar kita dapat memiliki pemahaman yang benar tentang nilai-nilai luhur yang ada di balik sejumlah perilaku masyarakat adat dalam melaksanakan ritus-ritus adatnya, yang sesungguhnya didasari oleh sejumlah mitos. Pada umumnya, pelaksanaan ritus-ritus adat tersebut dilatarbelakangi oleh mitos-mitos yang ada, dimiliki, dan dihayati oleh masyarakat adat bersangkutan, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Kembali pada konteks persembahan atau penyembelihan hewan korban bagi dewa atau roh-roh tertentu, termasuk roh nenek moyang atau arwah leluhur sebagaimana dikemukakan di atas, perlu kiranya dipahami bahwa sesungguhnya makna tindakan ritual tersebut cukup jelas dan tegas. Dikatakan demikian, karena korban sembelihan berupa hewan piaraan masyarakat adat

tersebut pada dasarnya memang tidak disajikan untuk dewa, roh nenek moyang atau arwah para leluhur, karena dewa dan roh nenek moyang atau arwah para leluhur manapun bukanlah pemakan daging, apalagi daging manusia.

Korban sembelihan dimaksud seolah-olah berwujud manusia di hadapan dewa, hanya dalam rentang waktu pelaksanaan ritus adat tertentu. Dalam konteks pelaksanaan ritus adat dimaksud, masyarakat pendukung kebudayaan bersangkutan justru beranggapan bahwa dalam diri korbanlah, dewa, roh nenek moyang atau arwah para leluhur itu terwujud dan terhimbau.

Selama berlangsungnya ritus adat tertentu, para pengikut atau para pemuja dewa atau roh leluhur mengadakan wawancara dan perjanjian. Di beberapa tempat, biasanya kepala atau bagian atas hewan korban di tanam agar dia bersatu dengan dewa tanah atau dewa bumi dan menjadi sempurna adanya.

Dalam konteks budaya pertanian lahan kering pada masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, hal itu terlihat dalam praktik ritus adat *tafek aen fe'u* (syukur atas hasil panen), di mana hewan korban harus dibakar dan dimakan bersama oleh seluruh peserta atau seluruh warga suku (*kanaf*) di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing sebagai simbol persatuan dan persekutuan yang sesungguhnya antara seluruh warga suku dengan *Uis Pah* atau dewa bumi.

Dengan perkataan lain, dalam konteks pelaksanaan ritus adat *tafek an fe'u* tersebut, tindakan ritual membakar hewan korban untuk selanjutnya dimakan secara bersama oleh seluruh warga suku yang hadir di sekeliling lokasi *faot kanaf-oe kanafnya* tersebut, tidak lain merupakan simbolisasi dari persekutuan yang sempurna antara *Uis pah* (dewa bumi atau dewi tanah) dan *be'i nai* (roh nenek

moyang atau arwah leluhur) dengan manusia atau seluruh anggota suku yang bersangkutan.

Sehubungan dengan praktik ritual adat untuk memakan hewan kurban secara bersama-sama oleh seluruh warga suku di lokasi *faot-kanaf-oe kanaf*, sebagai simbolisasi persekutuan yang sempurna antara manusia dengan *Uis Pah* atau dewi bumi yang mereka percayai tersebut, Friedman (1995;30-31), dalam uraiannya tentang etnisitas tradisional, menyatakan bahwa etnisitas tradisional itu biasanya didasarkan pada keanggotaan yang ditentukan oleh praktik aktivitas-aktivitas tertentu, termasuk aktivitas yang berkaitan dengan keturunan. Ia juga menyatakan bahwa dalam masyarakat yang berbasis kekerabatan, jaringan hubungan-hubungan kekerabatan itu secara simultan membentuk jaringan kekuatan spiritual yang distingtif dan terbentuk dalam suatu kombinasi spesifik sebagai lokus atau tempat aktivitas kosmologis.

Ditambahkannya pula bahwa, selain hal-hal yang telah disebutkan di atas, mungkin saja terdapat sejumlah kompleks spiritual yang lebih abstrak, yang menyediakan peluang dan kebebasan yang lebih besar pula bagi individu, namun semuanya itu masih tetap mencakup keberadaan individu bersangkutan dalam sistem aturan kosmologis. Hal ini menunjukkan bahwa keberadaan seseorang individu dalam konteks tindakan ritual yang dilakukannya tersebut, secara organik masih tetap saja berkaitan dengan kosmos yang lebih besar.

Di antara sekian banyak upaya yang dilakukan oleh masyarakat adat untuk mewujudkan keberadaan dewa bumi atau dewa tanah di tengah-tengah kehidupannya, perwujudan dewa bumi atau dewi tanah yang nampak lebih

manusiawi dan lebih tepat adalah melalui diri seorang ketua atau pemaifn masyarakat adatnya. Hal ini terlihat sangat jelas dalam rangkaian pelaksanaan ritus adat *tatam pen tauf* atau ritus persembahan sesajian kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), sebagai puncak dari keseluruhan siklus aktivitas pertanian tradisional yang dilakukan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Praktik adat dalam hal mempersembahkan *husufa* atau upeti berupa *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan) kepada *usif* dimaksud, sesungguhnya dilatarbelakangi oleh pandangan masyarakat adat setempat tentang hakikat keberadaan dan peran yang melekat dalam diri seorang *usif*.

Bagi masyarakat adat subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, keberadaan seorang *usif* atau raja lokal yang termasuk dalam *klunin boes baat boes* (sepuluh akar, sepuluh bantal), sesungguhnya tidak hanya dipandang sebagai figur tokoh yang mengemban tugas sebagai pemaifn tertinggi atau kepala adat di tingkat suku (*kanaf*), tetapi juga menjadi pemaifn tertinggi atau kepala adat untuk seluruh masyarakat yang tinggal dalam sebuah *kuan* (perkampungan tradisional).

Secara sosiologis, seorang *usif* adalah tokoh panutan masyarakat adat setempat. Dia tidak hanya memiliki kekuasaan untuk memerintah, tetapi juga kewibawaan adat yang luar biasa untuk mengimbangi kekuasaannya tersebut. Karena statusnya yang sedemikian itulah, maka di atas pundaknya terpikulkan tanggung jawab moral untuk senantiasa mengupayakan dan mengedepankan sikap hidup yang bijaksana. Dia harus selalu mengutamakan dan menunjukkan keteladanan perilaku yang pantas ditiru oleh seluruh lapisan masyarakat yang dipimpinnya.

Sementara itu, secara spiritual atau dalam kaitannya dengan sistem religi yang dianut, dimiliki, dihayati, dan bahkan dilaksanakan oleh masyarakat adat subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, terutama dalam konteks budaya pertanian lahan kering, keberadaan seorang *usif* yang termasuk dalam kelompok *klunin boes baat boes* (sepuluh akar, sepuluh bantal) itu, justru dipandang sebagai titisan dewa.

Dalam hal ini, masyarakat adat setempat memandang hakikat keberadaan seorang *usif* sebagai representasi dari roh penguasa langit dan bumi atau sumber kekuatan Yang Maha Tinggi. Bahkan dalam konteks budaya pertanian lahan kering yang dipraktikkan oleh masyarakat adat setempat, mereka justru memandang *usif* (raja lokal) sebagai representasi *Uis Neno Palla* atau *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang seringkali juga dikenal dan disapa sebagai *Pah Tuaf* (tuan tanah). Suatu sumber kekuatan luar biasa yang dianggap memiliki otoritas atas kesuburan tanah dan hasil bumi pada umumnya.

Keberadaan *usif* sebagai representasi *Uis Pah* (dewa bumi) di hadapan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* juga dipandang sebagai bukti kerendahan hati dan kerelaan berkorban *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) yang berkenan hadir dan dekat dengan mereka, serta senantiasa setia mendampingi mereka dalam menjalankan berbagai aktivitas hidupnya di muka bumi ini. Hal ini pulalah yang menjadi salah satu faktor pendorong bagi masyarakat adat subetnis *Atoni Pah Meto Biboki* untuk mempersembahkan *husufa* (upeti), berupa *pena pupun ane pupun* (padi dan jagung pilihan) bagi seorang *usif*.

Dengan demikian, persembahan *husufa* (upeti) berupa *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan kepada *usif* (raja lokal) dari masing-masing suku

atau *kanaf* yang ada dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional), sesungguhnya mengandung makna simbolis yang sangat dalam.

Menurut White (1970:22), simbol adalah unit dasar dari seluruh perilaku dan peradaban manusia, karena pada prinsipnya semua perilaku manusia berasal dari penggunaan simbol-simbol. Dengan kata lain, semua perilaku manusia terdiri dari atau tergantung pada penggunaan simbol-simbol. Itulah sebabnya White (1970:22) dalam bukunya yang berjudul "*The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*" menyatakan bahwa, sesungguhnya semua perilaku manusia adalah perilaku simbolik.

Senada dengan pemahaman tentang penggunaan simbol-simbol oleh manusia yang oleh White (1970:22) disebut sebagai perilaku simbolik itu, Ernst Cassirer (1944), dalam bukunya yang berjudul "*An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*", menyebut manusia sebagai '*Animal Symbolicum*'. Bertitik tolak dari sebutan '*animal symbolicum*' itulah, Cassirer (1944:23-26) kemudian membuat suatu analisis tentang manusia dan kebudayaannya dengan menyatakan bahwa:

"Dunia kebudayaan adalah dunia yang penuh dengan simbol-simbol di mana kita dapat membaca dan menemukan berbagai nilai sebagai ekspresi kehidupan dinamis manusia. Manusia Berpikir, berperasaan, bersikap, dan bertingkah laku dalam ungkapan-ungkapan simbolis, dan sebenarnya dalam ungkapan-ungkapan simbolis itulah kita dapat secara lebih baik dan lebih penuh memahami fenomena-fenomena budaya seperti bahasa, religi, kesenian, sejarah, bahkan ilmu pengetahuan dan teknologi".

Penggunaan simbol dalam kehidupan manusia dimaknai secara berbeda oleh setiap individu yang menggunakan simbol-simbol tersebut. Makna atau nilai sebuah simbol tidak hanya ditentukan oleh ciri-ciri intrinsik yang melekat pada

bentuk fisik simbol tersebut. Oleh sebab itu, makna sebuah simbol sesungguhnya berasal dari atau ditentukan oleh individu yang menggunakannya.

Sehubungan dengan hal ini, Spradley (1997:121), dalam bukunya yang berjudul '*Metode Etnografi*', menyatakan bahwa semua makna budaya diciptakan dengan menggunakan simbol-simbol. Simbol-simbol itu sendiri meliputi apapun yang dapat dirasakan maupun dialami. Ia juga menjelaskan lebih lanjut bahwa istilah 'simbol' yang digunakannya dalam konteks pemaknaan budaya tersebut sesungguhnya mengacu pada istilah-istilah penduduk lokal yang berkenaan dengan sistem nilai budayanya.

Masih terkait dengan penggunaan dan pemaknaan berbagai simbol dalam kehidupan manusia, White (1970:25-26), menyatakan bahwa semua simbol pasti memiliki bentuk fisik, karena jika tidak demikian, mereka (maksudnya simbol-simbol itu) tidak akan dapat memasuki pengalaman kita.

Meskipun demikian, White (1970:25-26) juga mengakui bahwa makna sebuah simbol tidak dapat ditemukan hanya melalui proses pemeriksaan sensorik (inderawi) belaka pada bentuk fisiknya. Sebagai contoh, kita tidak akan menemukan roh dalam sebuah jimat (*fetish*) melalui pemeriksaan fisika atau kimia. Oleh sebab itu ia menyatakan bahwa makna sebuah simbol dapat dipahami hanya melalui cara-cara simbolik nonsensorik.

Selanjutnya dikatakan pula bahwa agar simbol-simbol yang dimiliki oleh individu itu dapat dipahami oleh individu-individu yang lain, maka hal tersebut haruslah dikomunikasikan. Proses komunikasi dua arah dengan menggunakan simbol-simbol inilah yang disebut sebagai 'interaksi simbolik', atau yang oleh

Johnson (1990:11) disebut 'komunikasi simbolik'. Sehubungan dengan ini, Johnson (1990:11) juga menyatakan bahwa komunikasi simbolik seperti penyembahan atau pemujaan terhadap roh leluhur akan mempengaruhi perilaku si pemujanya dan perilaku itu hanya dapat dipahami oleh si pelakunya.

Bila kita mencermati secara seksama praktik ritus adat *tatam pen tauf* atau persembahan sesajian berupa *pena pupun ane pupun* (jagung dan padi pilihan) kepada *Uis Pah* (dewa bumi) yang direpresentasikan dalam diri seorang *usif* (raja lokal), maka sesungguhnya tindakan ritual adat dimaksud dapat dipahami sebagai usaha manusia untuk menghubungkan dirinya dengan dunia maya tempat kediaman leluhurnya dengan menggunakan simbol-simbol.

Dengan perkataan lain, persembahan *husufa* berupa *pena pupun ane pupun* yang diberikan oleh beberapa suku (*kanaf*) yang hidup secara berdampingan dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional) kepada *usif* (raja lokal)¹³, adalah suatu tindakan ekspresif masyarakat adat setempat yang mengisyaratkan, betapa hubungan mereka dengan tanah, sebagai tempat di mana mereka senantiasa menggantungkan seluruh kehidupannya, adalah suatu hubungan yang sangat suci.

Sucinya hubungan antara masyarakat adat setempat dengan tanah juga didasari oleh kebutuhan mereka akan seorang pengantara yang paling tepat, paling baik, dan paling dapat dipercaya untuk mengkomunikasikan berbagai niat hidupnya kepada dewa bumi.

¹³ Sebagai contoh, dalam wilayah adat subetnis *Atoni Pah Meto Biboki*, masyarakat adat setempat senantiasa mempersembahkan *husufa* (upeti) setiap tahunnya kepada sepuluh kelompok suku besar di wilayah adat ini yang dikenal dengan istilah *klunin boes baat boes* (sepuluh akar, sepuluh bantal). Terkait hal ini, masyarakat adat dari sejumlah suku (*kanaf*) yang hidup secara berdampingan di dalam satu *kuan* (kampung tradisional) yang sudah berubah menjadi Desa Biloe saat ini, selalu mempersembahkan *husufa* kepada usif Bukifan.

Terkait hal ini, mereka menganggap bahwa roh para leluhur adalah perantara yang terbaik. Mereka percaya bahwa para pemaifn seperti kaiser (raja) ataupun *usif* (raja lokal)nya yang adalah orang-orang pilihan itu, ketika meninggal dunia akan menyatu dengan dewa bumi, dan dengan demikian persatuannya menjadi sempurna. Persatuan yang sempurna tersebut telah menjadikan leluhurnya sebagai dewa bumi. Dan bersamaan dengan proses penyatuan roh para leluhurnya dengan dewa bumi tersebut, sifat-sifat yang baik, sifat-sifat yang sakti, dan sifat-sifat yang bijaksana selama hidup, pada saat meninggal dunia akan berubah menjadi sumber kekuatan dan fertilitas bumi.

Selain itu, sucinya hubungan antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan tanah dan lingkungan alam pada umumnya yang ada di sekitarnya, juga mengandung pengertian bahwa berbagai norma adat yang diwariskan oleh para dewa kepada manusia melalui para tokoh adat sebagai representannya juga bersifat suci. Oleh karena itu, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* wajib menjaga, memelihara, menghayati, melakukannya, dan bahkan mewariskannya secara turun-temurun tanpa perubahan, pelanggaran, penodaan, dan apalagi penghilangan.

Dengan kata lain, tingkah laku para dewa dan wujud supranatural, termasuk *Uis Pah* (dewa bumi atau dewi tanah), yang pada hakikatnya memiliki otoritas untuk mendatangkan keselamatan dan kebahagiaan hidup melalui para tokoh yang menjadi simbol-simbol mitologis tersebut, harus dipatuhi dengan setia dan menjadi pedoman bagi manusia, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam hidup bermasyarakat.

Persembahan *husufa* kepada *usif*, juga dapat dipandang sebagai bukti rasa syukur dan rasa hormat yang besar dari masyarakat adat setempat kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), *Pah Tuaf* (tuan tanah) atau pemegang otoritas atas kesuburan tanah yang menghidupkan seluruh keluarga besar masyarakat adat setempat.

Persembahan *husufa* kepada *usif* yang senantiasa berorientasi kepada *faat kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut, sekaligus menunjukkan betapa masyarakat adat setempat mampu menyadari keberadaannya di tengah-tengah dunia. Melalui ritus *tatam pena tauf* yang sama, setiap anggota masyarakat adat setempat justru mampu menyadari dengan benar, tidak hanya keberadaannya, tetapi juga tugas dan tanggung jawab yang melekat erat pada keberadaannya masing-masing, baik sebagai pribadi atau anggota dari *kanaf* (suku) tertentu, maupun sebagai bagian dari kelompok yang lebih besar dalam sebuah *kuan* (kampung tradisional), bahkan sampai juga pada kesadaran tentang tugas dan tanggung jawab *kuannya* dan *kuan* tetangganya dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitar kehidupan mereka.

Kesadaran yang baik dan benar dari setiap individu dalam kelompok masyarakat adat setempat dalam konteks pelaksanaan ritus *tatam pen tauf* dimaksud, juga telah membantu setiap anggota *kanaf* baik secara pribadi maupun kelompok untuk memandang dirinya dan dunianya. Kesadaran atau pengetahuan lokal tentang keberadaan dirinya di tengah-tengah dunianya atau lingkungan alam di sekitarnya tersebut, sekaligus juga merupakan acuan yang tepat bagi masyarakat adat setempat untuk membangun, membina, dan bahkan

mengembangkan hubungan atau pola interaksi yang harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Dengan mengacu pada pembahasan mengenai kosmologi makna dan nilai tanah yang melekat erat pada keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* serta seluruh ritus adat yang mengitarinya, sebagai bagian yang tak terpisahkan dari pengetahuan ekologis atau etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, maka beberapa hal penting yang perlu digarisbawahi di sini adalah sebagai berikut.

Pertama, makna dan nilai tanah dalam bingkai pengetahuan atau kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, sesungguhnya dapat ditemukan dalam pengetahuan atau pandangan kosmologis masyarakat adat setempat. Pengetahuan atau pandangan kosmologis masyarakat adat tentang makna dan nilai tanah sebagai bagian dari etos lingkungan masyarakat adat tersebut, dapat ditelusuri melalui pelaksanaan berbagai ritus adat yang berkaitan dengan budaya pertanian lahan kering.

Berbagai praktik ritus adat dimaksud, ternyata tidak pernah lepas dari orientasi masyarakat adat setempat terhadap *faot kanaf-oe kanaf* yang dimiliki oleh masing-masing suku. Pelaksanaan berbagai ritus adat tersebut didasari oleh berbagai mitos yang dimiliki, dihayati, dilaksanakan, dan terus saja diwariskan secara turun-temurun oleh masyarakat adat setempat. Tidak Cuma itu. Pelaksanaan dari berbagai ritus adat tersebut pun demikian sarat dengan penggunaan beragam simbol yang sangat kaya akan makna-makna tindakan simbolisnya.

Kedua, pada dasarnya pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanah bagi kehidupannya sebagai petani lahan kering tersebut tidak dapat dilepaspisahkan dari sistem religi yang dimiliki dan dihayatinya.

Pengetahuan kosmologis yang berisikan pengetahuan lokal atau kearifan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna tanah bagi kehidupannya tersebut, sesungguhnya dilatarbelakangi oleh keberadaan dan peran dari sejumlah mitos yang mereka percayai, sejumlah ritus adat yang senantiasa mereka rayakan, serta sejumlah etika yang mereka taati atau patuhi secara bersama-sama.

Pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanah bagi kehidupannya di tengah-tengah alam semesta ini, yang tentu saja melekat erat dengan sistem religi yang berisikan berbagai norma adat yang mengatur bagaimana sesungguhnya masyarakat adat setempat seharusnya berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya itu, ternyata mengandung sejumlah nilai luhur yang menjadi acuan budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Nilai-nilai budaya yang sangat luhur tersebut saling terkait dan saling menopang dalam ikut membentuk karakter budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, terutama karakter budaya pertanian lahan kering yang dilakukan secara tradisional. Adapun nilai-nilai budaya yang luhur tersebut antara lain adalah nilai spiritual atau nilai religius, nilai ekologis, dan nilai persatuan.

Nilai-nilai budaya luhur yang dimiliki oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di balik hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* yang dimiliki oleh masing-masing suku di wilayah ini, merupakan jalinan unsur-unsur

pengetahuan kosmologis yang berhubungan erat dengan kepercayaan dan penghayatan kisah-kisah mitologis sebagaimana diatur dalam sistem religi setempat.

6.2.2 Kosmologi Makna dan Nilai Tanaman dalam Pandangan Hidup Masyarakat Adat *Atoni Pah Meto*

Sebagaimana halnya dengan deskripsi tentang kosmologi makna dan nilai tanah dalam pandangan hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang telah diuraikan di atas, maka deskripsi seputar pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanaman, seperti halnya tanaman padi (*ane*), jagung (*pena*), dan *haumeni* atau kayu cendana (*santallum album*), serta berbagai tanaman ladang atau tanaman hutan lainnya, dalam bingkai sistem pengetahuan lokal masyarakat adat (*local knowledege system of indigenous people*) yang berhubungan dengan lingkungan alam di sekitarnya pun, ternyata tidak dapat dilepaskan dari sistem religi yang dimiliki dan dihayati dalam kehidupan masyarakat adat setempat.

Kosmologi makna dan nilai tanaman atau pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanaman, seperti halnya padi (*ane*), jagung (*pena*), dan *haumeni* atau kayu cendana (*santallum album*), serta berbagai tanaman ladang atau tanaman hutan lainnya sebagai bagian dari kosmos, yang telah tertata secara rapih di dalam sistem religi masyarakat adat setempat tersebut, juga tidak dapat dilepaspisahkan dari keberadaan dan peran dari sejumlah mitos yang dipercayai, dimiliki, dihayati, dan dijalankan dalam keseharian hidup masyarakat adat setempat, bahkan terus dituturkan atau diwariskan secara turun-temurun.

Hal ini terkait dengan keberadaan mitos, yang tidak saja dipandang sebagai kisah suci tentang kehidupan para dewa atau wujud-wujud kekuatan supranatural lainnya, tetapi juga peran mitos yang dijadikan sebagai peletak dasar dari kosmos. Mitos, dengan demikian, ternyata sangat berperan dalam mengatur dan mengendalikan keteraturan dan tata tertib di dalam alam atau jagat raya ini, sekaligus menjadi pedoman bagi manusia untuk bertingkah laku dalam kehidupan bermasyarakat.

Dengan kata lain, sesungguhnya mitos telah menawarkan cara berada dan bertingkah laku bagi manusia dalam ruang dan waktu. Dalam konteks yang sama, sesungguhnya dapat dipahami pula, bahwa mitos atau totem pun telah memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi manusia, terutama dalam hal ketersediaan informasi berupa sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system*) yang berhubungan dengan pentingnya peranan tanaman (*flora*) dan hewan (*fauna*), bagi eksistensi dan kelanjutan hidup manusia.

Dalam konteks kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, khususnya yang tinggal di wilayah Kabupaten Timor Tengah Utara, terdapat sejumlah mitos atau totem yang tidak saja dimiliki, tetapi terus dipercayai, dihayati, dan bahkan dijalankan dalam kehidupan sehari-hari hingga saat ini. Keberadaan dan peran dari sejumlah mitos atau totem dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* hingga saat ini, dapat ditelusuri melalui pelbagai praktik ritual kultus atau pelaksanaan berbagai ritus adat, terutama ritus-ritus adat yang terkait dengan budaya pertanian lahan kering, di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, sebagaimana telah diuraikan secara panjang lebar dalam bab

V disertasi ini, khususnya pada bagian khusus yang mendeskripsikan tentang peranan *faot kanaf-oe kanaf* dalam pengelolaan sumber daya alam.

Dengan kata lain, etos lingkungan atau pengetahuan lokal (*local knowledge* atau *indigenous knowledge*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang lingkungan alam yang ada di sekitarnya dimaksud, dapat ditelusuri melalui sejumlah praktik ritual kultis, khususnya pelaksanaan ritus-ritus adat dalam konteks budaya pertanian tradisional yang dipraktikkan oleh masyarakat adat setempat.

Adapun ritus-ritus adat yang terkait dengan pengetahuan, pemahaman, dan perlakuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap tanaman (*flora*) yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku (*kanaf*) di wilayah Timor Barat¹⁴, di antaranya adalah sebagai berikut.

Pada tahap menebangi pohon-pohon hutan di lokasi calon *lele tolas* (kebun baru) dalam rangkaian ritus adat *tafek nono hau ana* (pembukaan kebun baru), misalnya, biasanya para petani dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini selalu melakukan identifikasi secara cermat terhadap seluruh tanaman hutan atau pepohonan yang ada di kawasan calon *lele tolas*. Kegiatan identifikasi terhadap seluruh tanaman hutan atau pepohonan yang ada di lokasi calon *lele tolas* tersebut dimaksudkan untuk mengetahui secara tepat, manakah tanaman hutan dan pepohonan yang boleh ditebang dan tanaman hutan atau pepohonan

¹⁴ Pelaksanaan berbagai ritus adat yang senantiasa dipusatkan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku (*kanaf*) dalam lingkup kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, khususnya yang ada di kabupaten Timor Tengah Utara, sesungguhnya berhubungan erat dengan makna dan peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai sumber kekuatan dan kehidupan suku atau klan dan sekaligus merupakan jati diri suku, yang dalam bahasa setempat dikenal dengan istilah "*fatu toti ma oe tone*" yang berarti "batu tempat memohon dan air tempat berbicara".

mana yang tidak boleh ditebang. Beberapa jenis pohon yang biasanya dibiarkan tetap hidup, antara lain adalah *hau meni* atau pohon cendana (*Sandalwood* atau *Santallum Album*), jenis pepohonan yang biasanya dijadikan sebagai tempat bersarangnya lebah hutan, dan jenis-jenis kayu yang biasanya digunakan untuk membangun rumah seperti halnya kayu jati (*Tectona Grandis*), serta *matani* atau kayu merah (*Pterocarpus Indicum*) yang biasanya sangat tahan terhadap api.

Pada satu sisi, harus diakui bahwa proses identifikasi terhadap seluruh tanaman hutan atau pepohonan hutan sebagaimana disebutkan di atas, memang dilatarbelakangi oleh sejumlah pertimbangan, baik yang berhubungan dengan manfaat praktis terkait persiapan pengolahan lahan, maupun manfaat ekonomis lainnya yang diperuntukkan bagi para petani bersangkutan.

Meskipun demikian, pada sisi lainnya harus diakui pula bahwa kegiatan identifikasi dimaksud justru sangat terkait erat dengan sistem religi yang dimiliki oleh masyarakat adat setempat, khususnya yang berhubungan dengan kepercayaan dan penghayatan mereka terhadap mitos *hau meni* atau kayu cendana (*Sandelwood* atau *Santallum Album*).

Adapun isi ringkas mitos *hau meni* atau kayu cendana (*Sandalwood* atau *Santallum Album*) yang dimiliki, dipercayai, dan terus saja dihayati oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam keseharian hidupnya hingga saat ini, adalah sebagai berikut.

“Adalah dua bersaudara laki-laki: Liurai Sonbai (Lilai Sonebai) dan Liurai Wewiku-Wehali yang datang ke Pulau Timor sebagai petani ladang. Setelah membuka ladang, mereka tidak mempunyai benih. Mereka menghadap *Uis Neno* (Tuhan) untuk meminta benih. Oleh *Uis Neno* mereka diberi api. Untuk mengambil api tersebut, pertama-tama, mereka menggunakan seutas tali, namun ternyata tali tersebut putus karena

terbakar api. Kemudian, mereka menggunakan selembar kain selimut. Upaya ini pun berakhir dengan kegagalan. Selanjutnya, mereka menggunakan tangan kosong untuk mengambil api itu guna membakar ladang. Namun, upaya mereka ini pun gagal lagi, karena tangan mereka terbakar api. Melihat kebodohan mereka, *Uis Neno* memberinya lilin yang menyala. Dengan lilin itu mereka membakar ladang. Namun mereka belum memiliki benih. Mereka menghadap *Uis Neno* lagi. Oleh *Uis Neno*, mereka diminta untuk mengorbankan adik perempuan mereka dengan cara mencincang dan menyebarkan daging dan darahnya di ladang. Kemudian tumbuhlah aneka tanaman. Dari otaknya berkembanglah lebah hutan yang menghasilkan madu dan dari tulangnya tumbuhlah pohon cendana.”¹⁵

Isi ringkas mitos *hau meni* di atas, setidaknya telah membantu kita untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang makna ritus adat *tafek nono hau ana* dalam praktik budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Melalui isi ringkas mitos *hau meni* di atas, kita juga mengetahui bahwa sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system* atau *indigenous knowledge system*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang berhubungan dengan etos lingkungannya itu telah pula dijadikannya sebagai acuan atau pedoman dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Pemanfaatan sistem pengetahuan lokal (*local knowledge system*) untuk berhubungan atau berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya dimaksud, dapat ditelusuri melalui perilaku masyarakat adat setempat dalam hal melakukan identifikasi terhadap berbagai jenis tanaman hutan atau pepohonan hutan, terutama perlakuan mereka terhadap *hau meni* atau kayu cendana (*Santallum Album*).

¹⁵ Mitos tentang *hau meni* ini dapat ditemui dalam berbagai versi yang dikisahkan secara beragam oleh berbagai kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Ringkasan mitos *hau meni* sebagaimana dipaparkan di atas, disarikan dari Middlekoop (dalam Silab dkk., 2002).

Dalam konteks pelaksanaan ritus adat *tafek nono hau ana* (pembukaan kebun baru) misalnya, praktik identifikasi terhadap berbagai tanaman atau pepohonan hutan, termasuk perlakuan masyarakat adat setempat terhadap *hau meni* atau kayu cendana (*Santallum Album*) itu, ternyata sangat erat kaitannya dengan sistem religi masyarakat adat setempat, dengan mana mereka menganggap *hau meni* atau kayu cendana (*Santallum Album*) itu sebagai penjelmaan dari seorang putri raja, yang rela mengorbankan dirinya untuk dibunuh dan dicincang sebagai korban sembelihan, atas restu dan campur tangan *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta).

Kuatnya jalinan interaksi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya dalam bingkai sistem religi, sebagaimana terlihat dalam pelaksanaan berbagai ritus adat, termasuk ritus adat *tafek nono hau ana* sebagaimana dimaksud, ternyata selalu berpusat atau berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* yang oleh masyarakat adat setempat dipandang sebagai simbol jati diri dan sumber kekuatan yang menghidupkan bagi masing-masing anggota suku.

Besarnya peran dan pengaruh *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol jati diri suku dan simbol otoritas suku, serta sumber kekuatan yang menghidupkan bagi setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam pelaksanaan berbagai ritus adat, termasuk ritus-ritus adat yang berhubungan dengan budaya pertanian tradisional setempat, dapat ditemui pula dalam rumusan-rumusan *onen* (doa) adat yang selalu mereka ucapkan pada saat berlangsungnya ritus-ritus adat tertentu.

Dari sekian banyak rumusan *onen* adat yang ada¹⁶, penulis hanya mengambil satu di antaranya yakni rumusan *onen* adat yang didaraskan oleh para petani dan para pemangku adat sebelum berlangsungnya kegiatan penebangan tanaman atau pepohon hutan di lokasi calon *lele tolas*, dalam rangkaian ritus adat *tafek nono hau ana*. Adapun rumusan *onen* adat dimaksud adalah sebagai berikut.

“Hoi ... Usi Neno amoet ma apakat, afinit ma anesit, mok au uis'in ma au be'in, neno'i, bi bale mnasi'i, sufa kauf' ki, mieuk ma mibua bi hit bale mnasi.

Hoi... Usi Neno, mok au uis'ina, au be'i nai, hoi ije to uki, to tefu nait namanam sae, oet haub bat kaisa na'kata, kaisa mus kakek, kai mus papip, kai muk tatoti ma kai muk tatana.

Neno'i, on takam tapohot neu sufa ma kauf. Neno'i, on nakam on nabuab kit ma natolab kit. Nabuabon es'i, ma tolen es'i, ia mait mana kit benas ma fani he tait tateut panaf ma ta teut aun fani. Kios lian fuk ma, lian tafa he muhakeb ma mu tupap, tepo po'an ma sapi poa. Am loije nai ma, sube nai. Amloi meke ma, sumeke, ou mamtet fe muhelak ma fe mumamub he ta sine suku-suku ma hobo-hobo es feot aklo'o, moen aklo'o, moen apaumakat ma feot apaumakat. Henetafen Ni enaf ma tasaeb hit foti henait lian'na tole ma nateb, tao niktama tao akla'at nait tasaeb sua atoni ma takpain atoni he tain feto ma tain mone. Feto lo bian mone lo bian, a ek'nesu ma a tai nesu nok oe kanaf ma faut kanaf. Aim hem soit mankau oekana faut kana es bale mnasi ia. He moele neu nono ma molele neu au lekuk ma au matauk.

Hoi... On tak'a ma lof hai mifek nono hau ana hem tao hai kamat ma hai nonot, es on nane hai mtoit henaitam fela kai noe manikin ma maof manikin, neu to uki ma neu to tafa. Hai totis ma hai molok onale ije a nait miklo kai nako kauna huma-huma, ma susai manukat bian, henait haim aomin ma mnekmnin. Hai totis ona le'i, hai lasi ona le'i.”

Artinya:

“Oh... Tuhan Allah, Pencipta dan penyelenggara, Yang Maha Tinggi dan Maha besar, bersama para leluhur kami, hari ini, kesempatan ini, di tempat

¹⁶ berbagai rumusan *onen* adat yang senantiasa diucapkan pada saat pelaksanaan ritus-ritus adat dalam konteks budaya pertanian tradisional masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, dapat dilihat secara lengkap dalam bab V disertasi ini, khususnya mengenai ritus-ritus adat yang berkaitan dengan pengelolaan sumber daya alam.

sakral ini, anak-anak bertemu dan berkumpul di tempat sakral kita bersama.

Oh... Tuhan Allah, bersama para leluhur kami, yang hadir di sini adalah hamba-hambaMu, mau menyampaikan agar ketika matahari mulai muncul kiranya kegiatan kami menebangi pohon tidak sampai menimbulkan suasana kaget dan membingungkan. Hari ini kami menyerahkan seutuhnya keturunanmu dalam pangkuanMu agar terhindar dari bencana yang membahayakan.

Hari ini adalah hari berkumpulnya anak-anak. Semua telah berkumpul bersama di sini, dengan parang dan kapak. Lihatlah anak-anakMu agar tinggal angkat kapak dan parang supaya menjadikan kapak dan parang lebih kuat dan tajam. Lihatlah anak-anak, jagalah mereka supaya mereka dapat mengangkat dan menidurkan kulit dari pohon-pohon yang berdiri. Angkat dan simpanlah agar menjadi hangat. Semoga dengan hal ini bisa mengundang suku-suku yang jauh dan dekat baik laki-laki maupun perempuan, supaya membangunkan kekuatan keluarga yang berasal dari air keramat dan batu keramat, supaya tampak pintar, cantik, dan tampan.

Kami akan memotong dan memutuskan tumbuhan-tumbuhan berbentuk tali dan pohon-pohon kecil untuk menggantinya dengan tanaman kami. Oleh karena itu, kami mohon agar hanya diberikan sungai kesegaran dan perlindungan yang menyejukkan untuk anak-anak keturunanMu ini. Ini permohonan kami, jauhkan kami dari berbagai binatang berbisa dan malapetaka lainnya agar kami sejahtera lahir dan bathin. Inilah permohonan kami.”

Secara keseluruhan, memang rumusan *onen* adat dimaksud berisikan permohonan masyarakat adat setempat kepada *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan, Sang Pencipta) melalui *be'i nai* (arwah para leluhur), agar mereka dengan mudah dapat menebangi pohon-pohon dan belukar, serta terhindar dari berbagai malapetaka.

Namun, apabila kita mencermati secara seksama penggalan *onen* adat di atas, maka penggalan syair dalam *onen* adat yang berbunyi “... *Feto lo bian mone lo bian, a ek'nesu ma a tai nesu nok oe kanaf ma faut kanaf. Aim hem soit mankau oekana faut kana es bale mnasi ia. He moele neu nono ma molele neu*

au lekok ma au matauk...” yang berarti “...Semoga dengan hal ini bisa mengundang suku-suku yang jauh dan dekat baik laki-laki maupun perempuan, supaya membangunkan kekuatan keluarga yang berasal dari air keramat dan batu keramat, supaya tampak pintar, cantik, dan tampan . . .” itu setidaknya menunjukkan betapa kuatnya orientasi dari setiap aktivitas kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini terhadap eksistensi dan peran *faot-kanaf-oe kanaf* bagi keberadaan dan kelanjutan hidup masing-masing suku.

Dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, penggalan syair dalam *onen* adat di atas justru menunjukkan betapa, dalam pandangan mereka, *faot kanaf-oe kanaf* dijadikan sebagai tempat sakral yang menjadi simbol pemersatu seluruh anggota suku inti dan segenap rumpun keluarga terkait. Dengan perkataan lain, dalam konteks budaya pertanian lokal, *faot kanaf-oe kanaf* yang menjadi simbol jati diri suku, justru dipandang sebagai media pemersatu dalam membangun solidaritas sosial di antara sesama warga suku (*kanaf*) maupun anggota keluarga luas (*extended family*) lainnya.

Upaya membangun kembali solidaritas sosial di antara sesama warga *kanaf* melalui keberadaan dan peran *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud, tentunya tidak sekadar dimaknai secara harafiah, di mana seluruh anggota *kanaf* harus hadir dan terlibat atau ikut berpartisipasi dalam setiap ritus adat yang dilakukan oleh masyarakat adat setempat, baik pada tingkat *kanaf* maupun *kuan*. Penggalan syair dalam *onen* adat “Semoga dengan hal ini bisa mengundang suku-suku yang jauh dan dekat, baik laki-laki maupun perempuan, supaya membangunkan kekuatan keluarga yang berasal dari air keramat dan batu keramat, supaya tampak pintar,

cantik, dan tampan ... “ justru mengandung pengertian bahwa melalui *faot kanaf-oe kanaf* yang dipandang sebagai simbol jati diri dan sumber kekuatan yang menghidupkan bagi setiap individu dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tersebut, mampu memberi inspirasi kepada setiap anggota masyarakat adat setempat untuk menyadari sepenuhnya akan keberadaannya, akan status dan perannya dalam masyarakat baik pada tingkat *kanaf* maupun *kuan*.

Refleksi dan orientasi yang terpusat pada *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud, dengan sendirinya akan membimbing setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk menyadari keberadaan dirinya di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat. Dengan perkataan lain, tindakan ritual kultis yang senantiasa berpusat pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* tersebut dengan sendirinya akan akan menuntun setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini untuk menyadari siapakah dirinya, di mana posisinya dalam kehidupan masyarakat adat bersangkutan, apa yang patut ataupun tidak patut dilakukan olehnya baik terhadap sesama anggota masyarakat maupun terhadap lingkungan alam yang ada di sekitarnya, termasuk bagaimana seharusnya seseorang memandang, memaknai, dan memperlakukan tanaman tertentu dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Tidak hanya itu. Secara lebih detail, tindakan ritual kultis melalui pendarasan *onen* adat yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf*, sebagaimana kita jumpai pada penggalan syair dalam *onen* adat di atas, juga sesungguhnya mengisyaratkan bahwa dalam bingkai sistem religi masyarakat adat setempat, setiap individu harus memiliki hati yang suci,

sikap hidup yang jujur, dan berbagai perilaku terpuji serta terhindar dari perbuatan-perbuatan yang dianggap tercela, baik di hadapan manusia, di hadapan *be'i nai* (arwah leluhur) dan berbagai roh jahat yang ada di dunia gaib, maupun di hadapan *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Pah* atau *Uis Neno Palla* (dewi bumi atau dewi tanah). Hal ini merupakan syarat utama yang harus dipatuhi oleh setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini. Bila hal ini tidak dipatuhi atau dilanggar, maka sesuai dengan kepercayaan masyarakat adat yang diatur dalam sistem religi setempat, setiap orang yang melakukan pelanggaran akan mendapatkan bencana atau musibah tertentu sebagai akibat dari kemarahan *be'i nai* (arwah leluhur) ataupun roh jahat lainnya, bahkan kemarahan dari *Uis Neno* (dewa langit atau Tuhan) dan *Uis Pah* atau *Uis Neno Palla* (dewi bumi atau dewi tanah).

Oleh karena itu, sumber kekuatan yang menghidupkan bagi setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang berasal dari *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing tersebut, sebagaimana dijumpai pada penggalan syair *onen* adat di atas, tidak sekadar dipahami sebagai sumber kekuatan yang mampu membuat seseorang bisa tampil cantik dan tampan secara lahiriah semata. Sumber kekuatan yang menghidupkan, yang berasal dari *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud justru dipahami sebagai sesuatu yang mencerahkan pikiran dan hati setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk sedapatnya memiliki hati yang suci, sikap hidup yang jujur, dan berbagai perilaku hidup terpuji lainnya, dalam rangka mencapai kehidupan yang harmonis, baik dengan sesama manusia maupun dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Dengan demikian, “kecantikan” atau “ketampanan” sebagaimana ditemukan pada penggalan syair dalam onen adat di atas sesungguhnya memiliki makna simbolis yang sangat dalam. Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, ‘kecantikan atau ketampanan’ yang dimaksudkan pada penggalan syair dalam onen adat di atas justru harus dimaknai sebagai keberanian, kehebatan, dan keperkasaan fisik seseorang pada saat menebangi pepohonan hutan di kawasan hutan calon *lele tolas* (kebun baru) dalam rangkaian ritus adat *tafek nono hau ana*, karena ia telah berhasil merefleksikan dan mengupayakan dalam dirinya hati yang suci, sikap hidup yang jujur, dan berbagai perilaku terpuji lainnya untuk mencapai kehidupan yang harmonis, baik dengan sesama manusia di tingkat *kanaf* (suku) dan *kuan* (kampung), maupun keharmonisan hubungan dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Kuatnya pengaruh keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* dan peranannya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berbagai aspek kehidupannya juga sangat terlihat dalam ungkapan-ungkapan adat setempat yang secara tidak langsung mengisyaratkan kepatuhan sikap masyarakat adat setempat pada berbagai norma adat, termasuk berbagai norma adat atau kearifan lokal yang mengatur tentang pengetahuan ekologis masyarakat adat yang melekat erat pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Salah satu bentuk pengetahuan atau kearifan ekologis yang terkait erat dengan kepatuhan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap berbagai norma adatnya, dapat dilihat dengan jelas pada saat pelaksanaan ritus adat *tsimo suan* atau kegiatan menanam benih. Dalam praktik ritus adat *tsimo suan*, lokasi

penanaman beni selalu dimulai dari *le'le haen* (kaki kebun) dan terus beranjak menuju ke *le'le nakan* (kepala kebun). Hal ini menggambarkan sikap hormat masyarakat adat setempat terhadap *naija tuaf* (tuan tanah) sebagai sebutan lain dari *Uis Pah* atau *Uis Neno Palla* (dewi bumi atau dewi tanah) yang dalam gambaran masyarakat adat setempat selalu berada di tempat yang lebih tinggi, atau yang dalam hal ini berada pada posisi *le'le nakan* (kepala kebun). Bila hal ini diabaikan, maka diyakini bahwa hal tersebut akan mendatangkan bahaya gagal panen, kelaparan, ataupun mala-petaka lainnya.

Salah satu contoh rambu-rambu adat yang mengisyaratkan kepatuhan sikap dan perilaku masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap berbagai norma adatnya dimaksud, dapat disimak dengan jelas dalam sebuah ungkapan adat yang sangat populer di kalangan masyarakat adat setempat, khususnya dalam konteks budaya pertanian tradisional mereka yakni: "*Lele ka namak, tua'a kana oe, fafi ka na hoin, manu matuabon-naoekbon, natuin hit ta leun fatu kana (faot kanaf) ma oe kana (oe kanaf)*" yang artinya: "Kebun tak ada hasil, pohon tuak tak punya air nira, babi tak beranak, dan ayam tak beranak pinak, oleh karena kita merusak batu karang keramat dan sumber air keramat."

Ungkapan adat di atas tentu saja tidak sekadar dipahami secara harafiah, dalam pengertian bahwa kegagalan panen dan berbagai usaha pertanian lainnya itu semata-mata disebabkan oleh tindakan fisik masyarakat adat setempat yang nyata-nyata merusak atau menghancurkan lokasi *faot kanaf-oe kanaf*. Lebih dari itu, penggalan kalimat "*natuin hit ta leun fatu kana (faot kanaf) ma oe kana (oe kanaf)*" yang berarti "merusak batu karang keramat dan sumber air keramat" itu,

sesungguhnya dapat dipahami pula, bahwa kegagalan panen dan usaha pertanian lainnya tersebut juga disebabkan oleh adanya sikap acuh tak acuh atau sikap masa bodoh, dan bahkan pengabaian masyarakat adat setempat terhadap fungsi atau peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang secara mitologis, dipercaya sebagai pangkal-mula keberadaan para petani *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Selain kosmologi makna dan nilai tanaman sebagai bentuk lain dari pengetahuan lokal atau kearifan lokal, termasuk kearifan ekologis atau etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang dapat ditelusuri melalui tahapan kegiatan penebangan pepohonan di kawasan hutan calon *lele tolas* (kebun baru) dalam rangkaian ritus adat *tafek nono hau ana*, dengan orientasi yang sangat kuat pada hakikat keberadaan dan peran *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sebagaimana telah diuraikan di atas, maka sesungguhnya kosmologi makna dan nilai tanaman sebagai basis pengetahuan lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang lingkungan alam yang ada di sekitarnya itu, dapat ditelusuri pula melalui berbagai ungkapan atau istilah-istilah adat tertentu, rumusan-rumusan *onen* adat tertentu, bahkan urutan-urutan ritus adat serta tempat pelaksanaan ritus adat yang sangat dipengaruhi oleh berbagai kisah mitologis yang terus saja dipercayai, dihayati dan bahkan dijalankan hingga saat ini dalam konteks budaya pertanian tradisional di antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Beberapa contoh ungkapan adat lainnya yang menggambarkan betapa pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanaman, terutama makna dan nilai tanaman padi dan jagung, justru berpangkal-

mula dari kisah mitologis *Liurai-Sonbai*, bisa ditelusuri melalui penggunaan kata-kata seperti '*muít kofo moi tupi-mol oni*' (sapaan hormat untuk 'jagung') dan '*ik elo tailunat*' (sapaan hormat untuk 'padi'), pada penggalan syair *onen* adat dalam konteks ritus adat *tsimo suan* (penanaman benih). Penggunaan istilah-istilah khusus sebagai penyebutan lain dari jagung (*pena*) dan padi (*ane*) dimaksud, sesungguhnya manifestasi sikap hormat masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap roh makanan yang bagi mereka tidak lain adalah tokoh legendaris *Liurai-Sonbai*, seorang putri raja yang dipercaya sebagai cikal-bakal atau asal-usul 'jagung' dan 'padi' yang menjadi makanan pokok masyarakat adat setempat.

Betapa tidak. Sebagaimana telah dipaparkan pada bagian terdahulu, mitos *Liurai-Sonbai* adalah sebuah kisah mitologis tentang *Bi Sobe Leu*, seorang putri raja yang tulus hati, yang sangat populer di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, khususnya dalam konteks budaya pertanian tradisional masyarakat adat setempat hingga saat ini. Ia adalah seorang putri raja yang atas perintah *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), rela mengorbankan dirinya demi menghentikan bencana kelaparan yang menimpah seluruh negeri. Pengorbanan dirinya pada akhirnya membuahkan kesejahteraan hidup rakyat yang sangat dicintainya.

Dalam bingkai sistem religi masyarakat adat setempat, khususnya melalui kisah mitologis *Liurai-Sonbai*, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa tanaman 'jagung' dan 'padi' bukanlah sekadar sumber pangan biasa. Bagi mereka, 'jagung' dan 'padi' adalah sumber makanan yang merupakan penjelmaan *Bi Sobe Leu*, putri raja dan tokoh legendaris yang rela berkorban demi rakyat yang sangat

dicintainya. Kepercayaan masyarakat adat setempat tentang mitos *Liurai-Sonbai* tersebut demikian kuatnya dan bahkan sangat menjiwai seluruh aktivitas pertanian di wilayah ini.

Tingginya tingkat kepercayaan masyarakat adat setempat terhadap mitos *Liurai-Sonbai* tersebut, terlihat dengan jelas dalam ritus-ritus pertanian selanjutnya yang memperlihatkan bagaimana mereka memperlakukan tanaman 'jagung' (*pena*) dan 'padi' (*ane*) semenjak saat penanaman, perawatan, hingga tibanya saat panen, bahkan sampai pada tahap merawat roh makanan.

Pada tahapan pelaksanaan ritus *houn ane* (panen padi), misalnya, ada beberapa hal penting yang perlu dimaknai dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat setempat, khususnya yang berkaitan dengan pengetahuan atau kearifan ekologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Penempatan *kika* (bakul dari anyaman lontar) di *lele nakan*, dan norma adat yang mengatur tentang larangan makan apapun sebelum *kika-kika* penuh berisi padi untuk selanjutnya dimasukkan ke dalam *sane* (pondok kecil di tengah kebun), misalnya, sesungguhnya dapat dipandang sebagai tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk menghormati roh tanaman atau roh tanaman padi yang dipercaya selalu bersemayam di tempat yang agak tinggi dalam kebun petani.

Selain itu, praktik pelaksanaan ritus *houn ane* dalam suasana yang tenang dan terhindar dari suasana yang ribut-gaduh pun tidak dapat dilepaskan dari sistem religi setempat, di mana masyarakat adat setempat percaya bahwa salah

satu bentuk kesukaan roh tanaman padi adalah suasana yang tenang dan damai. Terkait hal ini, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* percaya bahwa suasana kerja yang ramai atau gaduh, justru akan mengusik ketenangan roh tanaman padi dan bahkan bisa menghalaunya pergi meninggalkan kebun petani yang bersangkutan. Mereka juga percaya apabila roh tanaman padi terusik keberadaannya hingga pergi meninggalkan lokasi kebun petani yang sedang dipanen, hal tersebut akan mendatangkan bencana gagal panen.

Selain itu, tindakan *Atoin amaf* ataupun *abeut* untuk mengikat beberapa batang padi sebagai pembatas atau petunjuk batas pekerjaan dalam sehari itupun oleh masyarakat adat setempat dipercaya sebagai tindakan yang bermakna simbolis atau tindakan ekspresif petani untuk mengajak atau meminta kesediaan roh tanaman padi untuk tetap bertahan di dalam kebun petani hingga usai kegiatan ritus *houn ane*.

Demikianpun halnya dengan seruan *atoin amaf* atau *abeut* ketika selesai memotong batang padi terakhir dalam kebun petani: "*Hoe... mnao na Liurai Sonbai, meu batan ma ai nuan, manfais kios mit pin molo ma maus metan nai fain om*" yang berarti "Oh ... pulanglah *Liurai Sonbai* ke tempatmu di batas kebun, tahun depan ketika melihat nyala kuning dan asap hitam bergulung mengepul barulah kembali". Seruan *atoin amaf* atau *abeut* dimaksud terkait erat dengan kepercayaan mereka tentang mitos *Liurai-Sonbai* yang diyakini sebagai cikal-bakal tanaman jagung dan padi.

Pengetahuan masyarakat adat tentang berbagai hal yang terkait dengan pelaksanaan ritus *houn ane* dimaksud setidaknya juga mengandung makna

simbolis tentang bagaimana sesungguhnya mereka harus berinteraksi dengan komponen-komponen lingkungan alam di sekitarnya. Hal ini tampak jelas melalui cara dengan mana masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memperlakukan tanaman-tanaman tertentu, seperti halnya *hau meni* atau kayu cendana (*Sandalwood* atau *Santalum Album*) dan juga tanaman jagung dan padi yang menjadi sumber makanan pokok masyarakat adat di wilayah ini.

Kepercayaan dan penghayatan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap sejumlah mitos sebagaimana telah disebutkan di atas, yang memberikan mereka segudang pengetahuan kosmologis tentang makna dan nilai tanaman bagi kehidupannya, dan senantiasa mereka diekspresikan dalam sejumlah praktik ritual kultus, terutama ritus-ritus adat yang berkaitan dengan bidang pertanian itu memang sulit diterima secara akal sehat. Meskipun demikian, dengan mengacu karya-karya para etnolog dalam penyelidikannya tentang kehidupan budaya masyarakat arkhais, khususnya tentang penghayatan mitos sebagai cerita tentang tindakan dewa-dewi, mereka justru menemukan bahwa sesungguhnya mitos itu dapat berfungsi untuk menyadarkan manusia tentang adanya kekuatan gaib atau kekuatan supranatural yang dapat mempengaruhi keadaan dunia dan tindakan manusia.

Tidak hanya itu. Mitos juga memiliki fungsi sebagai pedoman yang menjamin kebutuhan eksistensi manusia di tengah ancaman dunia serta memberikan pengetahuan tentang dunia seperti halnya cerita-cerita tentang langit dan bumi, cerita tentang asal-usul manusia pertama, cerita tentang asal-usul nenek moyang, cerita tentang asal-usul tanaman ladang, cerita tentang tindakan hewan

tertentu yang menyelamatkan nenek moyang atau para leluhur dari sebuah kelompok masyarakat dan sebagainya (de Fretes, 1979:14-15).

Sejumlah ritus adat lainnya yang juga dilatari oleh berbagai kisah mitologis dan berisikan kosmologi pengetahuan masyarakat adat setempat tentang makna dan nilai tanaman sebagai bagian dari kearifan ekologis atau etos lingkungan mereka, antara lain adalah ritus *tanon* (panen perdana), ritus *hail ane* (memilah bulir padi), ritus *seka pena* (panen jagung), ritus *kaibu pena* (mengikat jagung), ritus *tahik mnahat* (menyimpan hasil panen), hingga ritus-ritus yang berkenaan dengan perilaku masyarakat adat setempat dalam hal merawat roh makanan, seperti halnya ritus *nau balaif* (mengundang roh makanan ke kampung), ritus *seve so'e* (menempatkan kembali roh makanan ke dalam rumah), hingga ritus *tatam pen tauf* (persembahkan sesajian kepada *Uis Pah*, sebutan untuk dewi bumi atau dewi tanah).

Dengan memperhatikan urutan dan peran dari sejumlah ritus yang berkaitan dengan pengolahan benih, panen dan perawatan hasil panen, maka akan tampak bagi kita bahwa ritus *tatam pen tauf* adalah ritus terakhir dalam siklus aktivitas pertanian tahunan yang dimaksudkan untuk mempersembahkan sesajian kepada *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah).

Sementara itu, ritus *seve so'e* adalah sebuah ritus pertanian yang dilakukan dalam rangka menempatkan kembali roh makanan ke dalam *ume nakaf* (rumah tinggal petani *Atoni Pah Meto*). Pelaksanaan ritus *seve so'e* tersebut dimaksudkan untuk memohon kesediaan roh makanan agar mau bersemayam di dalam *ume nakaf* petani *Atoni Pah Meto* sambil memperhatikan dan memenuhi pelbagai

kebutuhan pangan yang diperlukan oleh seluruh anggota keluarga yang tinggal di dalam *ume nakaf* bersangkutan.

Sedangkan ritus *tsimo suan* yang diawali dengan pelaksanaan *onen* adat di *ni ainaf* dalam *ume nakaf* petani *Atoni Pah Meto* adalah sebuah ritus pertanian yang tidak hanya dimaksudkan untuk mempersembahkan dan mendoakan benih, tetapi juga untuk memohon restu *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah) dan roh tanaman yang juga dipercaya sebagai roh makanan, agar berkenan mengiringi benih hingga ke ladang dan senantiasa memperhatikan keseluruhan proses tumbuh-kembangnya tanaman jagung dan padi di ladang, agar dapat memberikan hasil yang berlipat ganda.

Apabila kita mencermati kosmologi pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanaman, yang tentu saja tidak lain merupakan bagian dari pengetahuan lokal dan kearifan ekologis atau etos lingkungan mereka, dalam bingkai sistem religi setempat yang sangat didominasi oleh keberadaan dan peran dari sejumlah kisah mitologis sebagaimana telah diuraikan di atas, maka kiranya hal ini dapat dipahami, karena bagi masyarakat petani pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang hingga saat masih mempraktikkan budaya pertanian secara tradisional, kepercayaan terhadap mitos atau totem merupakan suatu hal yang bersifat sangat fundamental.

Dikatakan demikian, karena konsep-konsep yang berkenaan dengan mitos atau totem itulah yang sangat berperan dalam mengatur persepsi yang paling mendasar bagi masyarakat adat tentang alam lingkungannya. Terkait hal ini, Durkheim (dalam Pals, 2001:175-176), misalnya, juga mengemukakan bahwa

mitos ataupun totem adalah simbol dan sekaligus merupakan gambaran klan atau suku yang tampak dan konkrit.

Durkheim (dalam Pals, 2001:175-176) juga menjelaskan lebih jauh, bahwa pemujaan (*cult* atau *cultus*) yang terdiri atas peristiwa-peristiwa tertentu sesungguhnya merupakan inti dari kehidupan bersama dalam sebuah klan atau suku. Di manapun ritus-ritus itu dilakukan dan bagaimanapun cara pelaksanaannya, namun satu hal yang pasti ialah bahwa tindakan-tindakan pemujaan kultis dimaksud merupakan hal yang paling penting artinya bagi orang-orang yang tergabung dalam satu klan atau satu suku. Bagi setiap anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat, misalnya, ritus-ritus adat yang dilaksanakan dalam konteks aktivitas atau budaya pertanian tradisional itu, tentu saja sangatlah sakral dan memiliki tujuan yang sangat mulia, yakni sebagai upaya masyarakat adat setempat untuk meningkatkan dan mendorong kesadaran para anggota *kanaf* (klan atau suku), agar mereka senantiasa merasa memiliki dan menjamin keutuhan *kanaf* (klan atau suku)-nya masing-masing.

Durkheim (dalam Pals, 2001:180-181) juga menyatakan bahwa ritus-ritus kepercayaan atau ritus-ritus keagamaan yang dilakukan oleh setiap kelompok masyarakat pendukungnya, sesungguhnya merupakan ungkapan simbolis dari realitas sosial (Bdk. Firth, 1963:311).

Sehubungan dengan sistem religi atau kepercayaan masyarakat adat dan praktik-praktik kultis-religius sebagaimana yang dapat ditemukan pada kepercayaan dan praktik-praktik kultis-religius pada *faot kanaf – oe kanaf* yang dilakukan oleh kelompok masyarakat adat *Atoin Pah Meto* di Timor Barat, Eliade

(dalam Minsarwati, 2002:28), juga menyatakan bahwa dalam kehidupan setiap kelompok masyarakat, biasanya terdapat perbedaan antara sesuatu yang sakral (*the sacred*) dan yang profan (*the profane*). Sesuatu yang dianggap sakral oleh kelompok masyarakat tertentu, belum tentu dianggap sakral pula oleh kelompok masyarakat lainnya.

Minsarwati (2002:28-29) juga menyatakan bahwa sesuatu yang sakral itu ada kalanya tidak sama dengan benda-benda yang konkrit. Sesuatu yang sakral itu ada kalanya tidak berwujud seperti halnya dewa-dewa, malaikat, roh-roh, dan lain-lain. Sesuatu yang sakral itu juga pada umumnya oleh masyarakat pendukungnya dijadikan sebagai obyek atau sasaran penyembahan dari ritus-ritus keagamaan dan diabadikan dalam ajaran agama. Proses pengabdian sesuatu yang sakral dalam ajaran kepercayaan inilah yang kemudian memunculkan adanya ritus-ritus kepercayaan atau ritus-ritus keagamaan tertentu. Dalam kehidupan sehari-hari, ritus-ritus kepercayaan atau keagamaan dimaksud seringkali mengandung makna yang dalam di balik tindakan-tindakan atau perbuatan-perbuatan yang terikat pada aturan-aturan adat maupun agama.

Dengan memperhatikan kosmologi pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, tentang makna dan nilai tanaman, sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kearifan ekologis atau etos lingkungan masyarakat adat setempat di satu pihak, sambil mengaitkannya dengan sistem religi yang mengatur tentang kepercayaan dan penghayatan sejumlah mitos, dalam melaksanakan pelbagai ritual kultus atau tindakan simbolis sebagai bentuk lain dalam mengekspresikan pemaknaan mereka terhadap sejumlah fenomena alam yang ada di sekitarnya,

maka dapatlah dikatakan bahwa segala bentuk simbol seperti halnya rumah adat, tempat-tempat ritus, senjata dan benda-benda peninggalan leluhur, termasuk keberadaan *faot kanaf – oe kanaf* dalam kehidupan masyarakat adat *Atoin Pah Meto* di Timor Barat, tidak lain merupakan tiruan dan representasi dari pola-pola yang dikehendaki oleh wujud tertinggi, para dewa, dan arwah para leluhur yang harus dipatuhi oleh manusia.

Melalui semua simbol di atas, manusia dapat membangun komunikasi dengan wujud-wujud tersebut di alam gaib yang ditempuh melalui tindakan-tindakan simbolis.

Tindakan-tindakan simbolis seperti ritus-ritus dan kultus-kultus (ritus keagamaan yang menunjukkan rasa hormat dan penyembahan) itu, sesungguhnya merupakan ciri khas dan bagian dari pola hidup kelompok-kelompok masyarakat tradisional, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Adapun maksud dan tujuan dari setiap ritus ritual-kultis tersebut adalah untuk memperoleh kedamaian, ketenangan, kerukunan, keselamatan, keseimbangan, dan keselarasan hidup dengan sumber asali yang diyakininya.

Di dalam setiap tindakan simbolis tersebut manusia menemukan makna hidupnya, baik kehidupannya saat ini maupun kehidupan eksatologisnya. Singkatnya, semua ritual-kultis yang dilakukan oleh kelompok-kelompok masyarakat yang masih tradisional, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, baik berupa ritus adat yang berkenaan dengan inisiasi, perkawinan, kematian, maupun berbagai ritus adat yang berkenaan dengan aktivitas pertanian secara tradisional itu, pada dasarnya memiliki tujuan yang

sama yakni untuk mencapai kedamaian, persatuan, dan tata tertib kosmis secara menyeluruh.

Dengan demikian, kosmologi makna dan nilai tanaman sebagai dasar sekaligus bagian yang tak terpisahkan dari kearifan ekologis atau etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang dilatarbelakangi oleh kuatnya kepercayaan dan penghayatan mereka terhadap sejumlah mitos, seperti halnya mitos *Liurai-Sonbai* dan mitos *hau meni* atau kayu cendana (*Santallum Album*) itu, justru menempatkan mitos pada posisi yang sangat strategis. Posisi mitos yang demikian, ternyata sangat besar pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat adat pada umumnya, termasuk masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Mitos *Liurai-Sonbai* dan mitos *Hau Meni* serta sejumlah kisah mitologis lainnya, dengan demikian, merupakan peletak dasar dari seluruh tatanan hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pun tidak lain merupakan hasil tindakan refleksif masyarakat adat setempat dalam rangkaian upaya mereka untuk mewujudkan proses pewarisan berbagai nilai budaya yang terkandung di balik berbagai kisah mitologis yang mereka percayai dan mereka hayati dalam kehidupannya hingga saat ini.

Kuatnya pengaruh mitos *Liurai-Sonbai* dan mitos *Hau Meni* serta sejumlah kisah mitologis lainnya bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud, dapat ditemukan dalam hampir semua aspek kehidupan, sebagaimana terlihat dalam pelaksanaan hampir semua ritus adat yang selalu berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku tersebut, justru menjadikan *faot kanaf-oe*

kanaf sebagai simbol budaya masyarakat adat setempat yang sangat sarat akan berbagai nilai dan norma adat. Kuatnya pengaruh mitos yang mengandung begitu banyak nilai budaya dan melekat erat pada *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud, juga telah menjadikan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang sangat kaya akan beragam unsur pengetahuan kosmologis yang mendasari kearifan ekologis atau etos lingkungan masyarakat adat setempat.

Itulah sebabnya dikatakan bahwa pada umumnya, realitas hidup manusia tradisional itu senantiasa berpedoman pada mitos tentang asal-usulnya. Mitos itu lalu dihadirkan di tengah-tengah sekelompok manusia dalam rupa simbol (manusia, kebiasaan-kebiasaan, dan benda-benda) yang sifatnya mengikat dan dijadikan sebagai pola dan pedoman tingkah laku manusia dalam kelompoknya. Agar tatanan itu tetap terpelihara, ada tindakan-tindakan simbolis yang harus tetap dilakukan sebagai representasi dan aktualisasi dari tindakan berpola yang diwariskan secara turun-temurun.

Dengan demikian, manusia memiliki pranata-pranata sosial dan budaya sebagai penjabaran tingkah laku berpola dalam suatu komunitas manusia tradisional. Kita juga dapat mengatakan bahwa dari mitos, terciptalah pranata sosial budaya dalam bentuk institusi tradisional (sistem stratifikasi sosial yang melembaga). Sedangkan dari simbol dan tindakan simbolis, terciptalah pranata-pranata sebagai sistem nilai budaya yang menjadi pedoman hidup tertinggi bagi manusia dalam kehidupan bermasyarakat.

Oleh karena itu, mitos, simbol, dan tindakan simbolis adalah dasar falsafah (pandangan) hidup manusia dalam konteks kebudayaan tradisional, di mana

bentuknya boleh berbeda-beda, namun inti dan maknanya tetap sama, yakni bahwa 'manusia hidup dari satu sumber, dan hidup itu terarah kepada sumber itu'.

Dalam perspektif antropologi ekologi atau antropologi lingkungan, keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang demikian sarat dengan pelbagai muatan nilai mitologis, dan sekaligus menjadi representasi etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud, dapat dijelaskan dengan menggunakan konsep kebudayaan sebagaimana diajukan oleh Clifford Geertz.

Menurut Clifford Geertz¹⁷, konsep kebudayaan itu sesungguhnya terdiri atas dua bagian utama, yaitu kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna, dan kebudayaan sebagai sistem nilai. Bagian pertama dinamakannya juga aspek kognitif kebudayaan, sedangkan bagian lainnya dinamakan aspek evaluatif kebudayaan. Aspek kognitif kebudayaan sebagai sebuah bentuk representasi dinamakan *model of* atau 'model dari', sedangkan aspek evaluatif kebudayaan sebagai sebuah bentuk representasi dinamakan *model for* ('model untuk' atau 'model bagi').

Dalam konteks kajian dan temuan disertasi ini, *faot kanaf-oe kanaf* dapat dipandang sebagai *model of* atau 'model dari' sistem pengetahuan yang merepresentasikan 'aspek kognitif' masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang etos lingkungannya. Maksudnya ialah bahwa *faot kanaf-oe kanaf* itu dalam posisinya sebagai '*model of* atau 'model dari', sesungguhnya merepresentasikan sesuatu yang sudah ada, yakni pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai dari pelbagai komponen alam yang ada di sekitar

¹⁷ Ignas Kleden, "Kata Pengantar" dalam "*After The Fact*", karya Clifford Geertz (1998:xiv-xv).

kehidupannya sebagai bagian dari kosmos. seperti halnya pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat tentang makna dan nilai tanah bagi kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya.

Sementara itu, dalam kaitannya keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai sebuah bentuk representasi dari sistem nilai atau aspek evaluatif dari kebudayaan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, maka sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* dapat dipandang pula sebagai *model for* (model bagi) atau acuan bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam berinteraksi tidak hanya dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya, tetapi dalam konteks interaksi social, *faot kanaf-oe kanaf* yang sama juga menjadi *model for* ('model bagi') atau acuan bagi masyarakat adat setempat untuk merespons nilai-nilai baru yang datang dari luar komunitas lokalnya.

Selanjutnya, dalam hubungannya dengan keberadaan dan peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, termasuk kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di desa Biloe dan sekitarnya, khususnya point 5.1 s.d. 5.4 disertasi ini mengenai hakikat *faot kanaf-oe kanaf* dalam pandangan hidup masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, hubungan *faot kanaf-oe kanaf* dengan *sonaf* (rumah adat suku), serta *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jati diri suku dan peranannya dalam pengelolaan sumber daya alam di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, maka diketahui bahwa salah satu di antara berbagai peranan *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat adalah sebagai penentu jati diri suku.

Dalam hal ini, eksistensi atau keberadaan penduduk asli Pulau Timor bagian barat yang menyebut diri sebagai *Atoni Pah Meto* (manusia dari tanah kering) itu, tidak dapat dilepaspisahkan dari seluruh tatanan pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat tentang keberadaannya di tengah-tengah alam semesta ini. Rajutan pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna dan nilai tanah serta tanaman, sebagai bagian dari etos lingkungan sebagaimana diuraikan pada bagian awal pembahasan disertasi ini, menunjukkan bahwa sesungguhnya pemahaman masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang makna, nilai, dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* dalam bingkai sistem religi setempat itu tidak dapat dilepaspisahkan dari eksistensi jati diri masing-masing suku.

Faot kanaf-oe kanaf sebagai jati diri suku bagi setiap kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, yang melekat erat dengan pelbagai kisah dan nilai mitologis yang menyertai hal ikhwal keberadaan setiap *faot kanaf-oe kanaf* dari masing-masing suku di wilayah ini, tidaklah lain merupakan simbol budaya yang memiliki nilai religius yang sangat berarti bagi kehidupan masyarakat adat setempat.

Faot kanaf-oe kanaf, dengan demikian, sesungguhnya memiliki daya penyelamatan yang tanpanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* akan kalah atau tidak mampu melakukan berbagai tugas sosial-kemasyarakatan yang diembannya. Fungsi dan peran *faot kanaf-oe kanaf* sebagai jati diri suku yang demikian dapat ditelusuri melalui praktik dari berbagai ritus adat yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing.

Berbagai praktik ritual adat yang senantiasa dilakukan seluruh warga suku dalam lingkup kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di lokasi *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing sebagai sesuatu hal yang bersifat wajib, sebagaimana diuraikan secara sangat detail dalam bab V disertasi ini, setidaknya telah pula menunjukkan betapa masyarakat adat setempat sangat menyatu dengan *faot kanaf-oe kanaf*. Hal ini tampak dengan sangat jelas dalam berbagai praktik ritual adat, termasuk dalam berbagai praktik ritual adat yang berkaitan dengan praktik pengelolaan sumber daya alam setempat, di mana setiap komponen ritual, baik itu urut-urutannya, isi *onen* (doa) adat yang didaraskan di setiap lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku, dapat dipandang sebagai tindakan ekspresif mereka untuk menunjukkan atau menyatakan bahwa mereka adalah kelompok masyarakat lokal yang sangat percaya pada daya, kekuatan, atau kemampuan *faot kanaf-oe kanaf* untuk membantu serta menyelamatkan mereka dari pelbagai ancaman dan tantangan alam yang dihadapi.

Bila dikaitkan dengan konsep kebudayaan menurut Clifford Geertz yang dibaginya menjadi kebudayaan sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna yang juga disebutnya sebagai aspek kognitif dari kebudayaan, serta sistem nilai yang juga disebutnya sebagai aspek evaluatif dari kebudayaan itu, maka setiap pemahaman dan kesadaran yang baik dan benar dari setiap individu dalam kelompok masyarakat adat setempat terhadap *faot kanaf-oe kanaf* sebagai jati diri masing-masing suku di wilayah ini, ternyata juga telah membantu setiap anggota *kanaf* (warga suku), baik secara pribadi maupun kelompok, untuk memandang dirinya dan dunianya.

Rajutan pengetahuan kosmologis atau pengetahuan ekologis lokal tentang keberadaan dirinya di tengah-tengah dunianya atau lingkungan alam di sekitarnya tersebut, sekaligus juga merupakan acuan yang tepat bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat untuk membangun, membina, dan bahkan mengembangkan pola hubungan atau pola interaksi yang harmonis dengan lingkungan alam di sekitarnya.

Dalam kaitannya dengan peranan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jari diri suku yang ada dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, dapatlah dikatakan pula bahwa bagi masyarakat adat setempat, *faot kanaf-oe kanaf* adalah simbol budaya yang menawarkan cara mengadanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di tengah-tengah dunia ini.

BAB VII

SIMPULAN DAN IMPLIKASI TEORETIS

8.1 Simpulan

Pemahaman yang komprehensif tentang *faot kanaf-oe kanaf* sebagai representasi etos lingkungan, yang juga merupakan bagian integral dari kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, hanya akan diperoleh secara utuh, melalui pencermatan yang seksama terhadap seluruh tatanan pengetahuan kosmologis yang dimiliki oleh masyarakat adat setempat. Tatanan pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat dimaksud antara lain meliputi keterkaitan hubungan antara nilai-nilai mitologis *faot kanaf-oe kanaf* dengan tingginya tingkat kepatuhan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap berbagai norma adat sebagaimana diatur dalam sistem religi setempat.

Tingginya tingkat kepatuhan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* terhadap berbagai norma yang terkait dengan sistem religi setempat tersebut, utamanya dapat ditelusuri melalui tingginya tingkat kepatuhan mereka dalam praktik perayaan pelbagai prosesi ritual adat, senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing *kanaf* (suku) yang ada di wilayah ini.

Selain itu, pemahaman yang komprehensif tentang *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang merepresentasikan etos lingkungan yang merupakan bagian integral dari kearifan lokal (*local wisdom*) masyarakat adat setempat pun tidak dapat dilepaspisahkan dari tatanan pengetahuan kosmologis yang berhubungan dengan kisah-kisah mitologis dan nilai-nilai religius yang melekat erat pada *faot kanaf-oe kanaf*, dengan mana setiap anggota individu dalam lingkup

kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* mengidentifikasi dirinya, baik sebagai warga *kanaf* (suku) tertentu maupun sebagai bagian dari kelompok masyarakat yang lebih besar dan lebih luas.

Tatanan pengetahuan kosmologis yang mendalam tentang *faot kanaf-oe kanaf*, termasuk pengetahuan kosmologis yang mendalam tentang makna dan nilai tanah serta makna dan nilai tanaman bagi kehidupannya pun setidaknya dapat dipandang sebagai bagian dari keseluruhan bangunan sistem pandangan dunia (*world view system*)nya.

Seluruh tatanan pengetahuan kosmologis yang membentuk *wolrd view* atau pandangan dunia masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang sesungguhnya terdiri atas jalinan *belief system* dan *social value* itulah, yang memungkinkan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* memandang *faot kanaf-oe kanaf* sebagai representasi etos lingkungannya.

Dengan menggunakan model berpikir yang demikianlah, maka sebagai simbol budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, di satu pihak, *faot kanaf-oe kanaf* dapat dipandang sebagai *model of* atau ‘model dari’ sistem pengetahuan yang merepresentasikan ‘aspek kognitif’ masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang etos lingkungannya. Sementara itu, di pihak yang lain, *faot kanaf-oe kanaf* yang sama, yang sesungguhnya tidak lain adalah *social value* atau yang oleh Clifford Geertz¹ disebut sebagai ‘sistem nilai’ atau ‘aspek evaluatif’ dari kebudayaan itu, dapat dipandang pula sebagai *model for* (‘model bagi’) atau acuan bagi masyarakat adat

¹ Hal ini dapat dibaca dalam tulisan Ignas Kleden, “Dari Etnografi ke Etnografi Tentang Etnografi: Antropologi Clifford Geertz dalam Tiga tahap”. Kata pengantar dalam buku Clifford Geertz: “*After The Fact: Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropolog*”, Yogyakarta: Penerbit LKIS, 1998: ix-xxii).

Atoni Pah Meto dalam berinteraksi dengan lingkungan social dan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Dengan perkataan lain, *faot kanaf-oe kanaf* sebagai representasi etos lingkungan itu sesungguhnya juga merupakan *model of* ('model dari') atau 'aspek kognitif' yang merepresentasikan sistem pengetahuan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* tentang lingkungannya. Selain itu, *faot kanaf-oe kanaf* juga menjadi *model for* ('model bagi') atau acuan bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* untuk melakukan evaluasi secara ketat dan akurat dalam rangka melakukan berbagai tindakan interaktifnya, tidak hanya dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya, tetapi juga dengan lingkungan sosialnya. baik inteaksi sosial dengan sesama anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sendiri maupun dengan orang lain di luar kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, utamanya dalam merespons kehadiran nilai-nilai budaya luar yang masuk ke tengah-tengah kehidupan sosial dan budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Data yang ada membuktikan bahwa *faot kanaf-oe kanaf* memiliki peranan yang sangat penting dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat pada umumnya, khususnya masyarakat adat *Atoni Pah Meto Biboki* yang tinggal di Desa Biloe dan sekitarnya. Pentingnya hakikat keberadaan dan peranan *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* juga tampak dalam kaitannya dengan bentuk interaksi antara masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dengan lingkungan yang ada di sekitarnya, baik lingkungan alam maupun lingkungan sosial.

Berdasarkan pemahaman tentang keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai penentu jati diri suku serta kuatnya pengaruh nilai-nilai mitologis pada *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya lokal yang merepresentasikan etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto*, maka beberapa simpulan dapat dirumuskan sebagai berikut.

8.1.1 Nilai-nilai Budaya dalam *Faot Kanaf-Oe Kanaf*

Sebagai simbol budaya lokal masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *faot knaf-oe kanaf* sesungguhnya mengandung beberapa nilai budaya yang sangat luhur dan sangat penting artinya bagi kehidupan masyarakat adat setempat. Nilai-nilai budaya yang luhur di dalam *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya setempat antara lain adalah nilai religius, nilai ekologis, dan nilai persatuan

8.1.1.1 Nilai Religius

Dikatakan bahwa *faot kanaf-oe kanaf* sesungguhnya mengandung nilai religius yang sangat tinggi bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, karena sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* itu memiliki daya penyelamatan yang luar biasa, yang tanpanya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* akan kalah atau tidak mampu melakukan berbagai tugas sosial-kemasyarakatan yang harus diembannya.

Dalam kaitannya dengan tingginya nilai religius yang terkandung di dalam *faot kanaf-oe kanaf* tersebut, maka dapat dikatakan pula bahwa berbagai praktik ritual adat yang senantiasa dilakukan oleh seluruh anggota *kanaf* atau warga suku dalam lingkup kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di lokasi *faot kanaf-oe kanaf*nya masing-masing itu adalah sesuatu hal yang bersifat wajib.

Data penelitian disertasi ini menunjukkan bahwa dalam pelbagai aspek kehidupannya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sangat menyatu dengan *faot kanaf-oe kanaf*. Hal ini tampak dengan sangat jelas dalam berbagai praktik ritual adat, termasuk berbagai praktik ritual adat yang berkaitan dengan pengelolaan sumber daya alam setempat. Dalam pelbagai praktik ritual adat yang dirayakan oleh masyarakat adat setempat, setiap komponen ritual, baik itu urut-urutannya maupun isi *onen* (doa) adat yang didaraskan di setiap lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku itu sebenarnya tidak lain adalah tindakan ekspresif mereka untuk menunjukkan atau menyatakan kepada pihak lain di sekitarnya bahwa mereka adalah kelompok masyarakat adat setempat yang sangat percaya pada daya, kekuatan, atau kemampuan *faot kanaf-oe kanaf* untuk membantu serta menyelamatkan mereka dari pelbagai ancaman dan tantangan alam yang mereka hadapi.

8.1.1.2 Nilai Ekologis

Nilai budaya luhur kedua yang terkandung dalam *faot kanaf-oe kanaf* adalah nilai ekologis. Nilai ekologis yang terkandung di balik *faot kanaf-oe kanaf* dimaksud, sebenarnya dapat ditelusuri tidak hanya melalui rangkuman berbagai pengetahuan kosmologis yang membentuk *world view* atau pandangan dunia masyarakat adat setempat tentang dunianya atau tentang keberadaan dirinya di tengah-tengah lingkungan alam yang ada di sekitarnya, tetapi juga melalui penggunaan beberapa istilah lokal tertentu.

Menurut hemat penulis, rangkaian kata-kata "*atoni pah meto*", yang oleh penduduk asli Pulau Timor bagian barat, digunakan untuk menyebut jati dirinya

itu, sebenarnya sudah menunjukkan bahwa penduduk asli Pulau Timor bagian barat tersebut telah memiliki pengetahuan yang sangat mendalam tentang ekologi manusia mereka sendiri atau pengetahuan tentang lingkungan alam di mana mereka ada dan berjuang untuk mempertahankan kehidupannya.

Dikatakan demikian, karena, secara etimologis, '*atoni pah meto*' sebenarnya terdiri atas tiga kata. Masing-masingnya adalah '*atoni*' artinya 'orang atau manusia', '*pah*' artinya 'tanah', dan '*meto*' artinya 'kering'. Dengan demikian, '*atoni pah meto*' artinya 'orang atau manusia yang berasal dari tanah yang kering'. Memang hingga saat ini belum ada petunjuk yang pasti mengenai sejak kapan istilah '*atoni pah meto*' itu digunakan oleh masyarakat adat setempat untuk menyebut jati dirinya, namun satu hal yang pasti adalah bahwa istilah '*atoni pah meto*' tersebut digunakan oleh sekelompok manusia yang menjadi penduduk perdana atau asli Pulau Timor bagian barat sejak awal mula keberadaannya di sana.

Dengan kata lain, penggunaan istilah '*atoni pah meto*' sebenarnya sama tuanya dengan kesadaran penduduk perdana Pulau Timor bagian barat tentang keberadaan kehidupannya di atas bumi Pulau Timor yang kering-kerontang dengan kondisi geologis dan klimatologis yang tidak menentu. Sebuah pulau yang oleh para pakar geologi disebut sebagai pulau yang bersama beberapa pulau kecil lainnya terletak di sabuk luar geoantiklimaks sistem pegunungan Sunda atau *Outer Arch Geoanticlimax Sunda Mountain System*, dan merupakan sebuah pulau yang terjadi karena hasil kekacauan tektonis².

² Perhatikan Fox (1990), Hamilton (dalam Fox, 1990:4). serta W. Van Bernelen dan M.G. Andley Charles (dalam Silab dkk., 2002:8).

Penggunaan istilah '*atoni pah meto*' oleh masyarakat adat setempat untuk menyebut jati dirinya, yang sesungguhnya juga menggambarkan seberapa dalam pemahaman mereka tentang kondisi ekologis di tempat mana mereka hidup tersebut, justru telah berlangsung puluhan, ratusan, bahkan mungkin ribuan tahun yang silam, jauh sebelum para pakar geologi melakukan penelitian dan mengidentifikasi kondisi geologis Pulau Timor secara ilmiah.

Selain itu, data empirik juga menunjukkan bahwa nilai ekologis yang ada di balik *faot kanaf-oe kanaf* bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat itu sangat erat kaitannya dengan penghayatan fungsi dari berbagai kisah mitologis dalam bingkai sistem religi masyarakat adat setempat.

Di antara berbagai kisah mitologis yang dimiliki oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di wilayah ini, kisah '*Liurai Sonbai*', yang mengorbankan saudaranya '*Bi Sobe Leu*' di Kebun Noelfael di mana jasad saudaranya itu kemudian berubah menjadi tanaman jagung, padi, kayu cendana, lilin, dan tanaman ladang lainnya, adalah salah satu contoh kisah mitologis yang paling populer yang membingkai sistem pengetahuan lokal masyarakat adat setempat tentang pengelolaan sumber daya alam.

Tidak Cuma itu. Nilai ekologis yang terkandung di balik *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku juga terkait erat dengan kepercayaan dan penghayatan masyarakat adat setempat terhadap sejumlah totem, seperti halnya kisah '*Bi Komi Sanak*' yang berubah wujudnya menjadi seekor buaya dan selanjutnya memberi nama kepada wilayah Bikomi, atau kisah tentang '*Suku Tmaisun*' di Banae-Tuamau yang pantang makan daging babi karena nenek moyangnya berasal dari

babi, atau juga kisah tentang 'Nenek Moyang Suku Kaba' di Desa Tuntun yang lahir dari seekor ular; dan masih banyak mitos atau cerita lainnya yang masih terus diceritakan hingga dewasa ini, terutama pada saat-saat yang khusus.

Masih dalam kaitannya dengan nilai ekologis yang melekat pada *faot kanaf-oe kanaf*, bagi masyarakat petani tradisional pada umumnya, termasuk masyarakat petani *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat, kepercayaan dan penghayatan terhadap totem merupakan sesuatu hal yang bersifat sangat fundamental. Dikatakan demikian, karena konsep-konsep tentang totem itulah yang sangat berperan dalam mengatur persepsi yang paling mendasar bagi setiap anggota masyarakat tentang alam lingkungannya.

Keseluruhan sistem pengetahuan lokal yang terdiri atas unsur-unsur pengetahuan kosmologis yang mereka miliki, seperti halnya pengetahuan kosmologis mereka tentang makna dan nilai tanah, makna dan nilai tanaman atau tumbuhan, dan juga makna dan nilai hewan bagi kehidupan manusia, khususnya kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sebagai petani lahan kering, telah memungkinkan mereka untuk memandang *faot kanaf-oe kanaf* sebagai *model of* atau 'model dari' sistem pengetahuan yang merepresentasikan 'aspek kognitif' mereka mengenai etos lingkungannya. Melalui pengetahuan kosmologis yang sama tentang makna dan nilai tanah serta makna dan nilai tanaman atau tumbuhan bagi kehidupan mereka, misalnya, masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga telah menjadikan *faot kanaf-oe kanaf* masing masing suku sebagai *model for* ('model bagi') atau model acuan dengan mana mereka dapat melakukan berbagai

upaya evaluatif untuk menentukan alternatif-alternatif tindakan yang benar dan akurat dalam rangka berinteraksi dengan lingkungan yang ada di sekitarnya.

8.1.1.3 Nilai Persatuan

Nilai budaya luhur ketiga yang sesungguhnya terkandung di balik hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* adalah nilai persatuan. Nilai persatuan yang membangkitkan rasa solidaritas sosial yang sangat kuat di antara para anggota masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, tampak sangat jelas dalam penjiwaan kisah-kisah mitologis di kalangan masyarakat adat setempat. Penjiwaan kisah-kisah mitologis tersebut dapat ditelusuri melalui proses pewarisan budaya material yang dijadikan sebagai aktualisasi tindakan yang direpresentasikan dengan menggunakan simbol-simbol budaya, termasuk *faot kanaf-oe kanaf*, yang oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dipandang sebagai simbol penentu jati diri dan otoritas suku. Makna dan peran *faot kana-oe kanaf*, dengan demikian, tidak saja bersifat mengikat tetapi juga sangat berperan dalam membangun rasa persatuan dan solidaritas sosial di antara sesama warga *kanaf* (suku).

Dalam kaitannya dengan sistem religi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang masih sangat mempercayai dan menghayati kebenaran sejumlah kisah mitologis dan totem tertentu, Durkheim (dalam Pals, 2001:180-183) yang memandang totem sebagai simbol dari sebuah klan yang tampak dan konkrit itu, menjelaskan bahwa pemujaan (*'cult'* atau *'cultus'*) yang terdiri atas peristiwa-peristiwa tertentu itu sesungguhnya merupakan inti dari kehidupan bersama dari sebuah klan atau suku. Di manapun ritus-ritus itu dilaksanakan dan bagaimanapun cara pelaksanaannya, namun satu hal yang pasti ialah bahwa tindakan-tindakan

pemujaan kultis dimaksud merupakan hal yang paling penting bagi orang-orang yang tergabung dalam satu klan atau suku.

Demikianpun halnya dengan nilai persatuan yang terkandung di balik *faot kanaf-oe kanaf* bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. Pelaksanaan berbagai ritus adat, utamanya ritus-ritus adat yang berkaitan dengan berbagai tahapan aktivitas pertanian lahan kering, yang dilaksanakan di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku itu, oleh para anggota *kanaf* (suku) dianggap sebagai sesuatu hal yang sangat sakral dan memiliki tujuan yang sangat mulia, yakni sebagai upaya untuk meningkatkan dan mendorong kesadaran para anggota *kanaf* (suku) agar mereka senantiasa merasa memiliki dan menjadi bagian di dalam *kanaf* (suku), sekaligus untuk menjamin dan memelihara keutuhan *kanaf* (suku) atau klan bersangkutan.

Nilai persatuan yang ada di balik *faot kanaf-oe kanaf* yang melekat erat pada sejumlah kisah mitologis perihal cikal-bakal munculnya *faot kanaf-oe kanaf* yang ada di wilayah ini, dan telah pula mendorong setiap warga *kanaf* (suku) untuk selalu berusaha membangun kembali jati diri dan otoritas sukunya karena persamaan latar belakang sejarah, asal, dan keturunan melalui pelbagai praktik ritus adat di lokasi *faot kanaf-oe kanafnya* itu, sebenarnya sesuai dengan pernyataan Friedman (1995;30-31), yakni bahwa etnisitas tradisional itu umumnya didasarkan pada keanggotaan yang ditentukan oleh praktik aktivitas-aktivitas tertentu, termasuk aktivitas yang berkaitan dengan keturunan.

Dengan demikian, berbagai praktik ritus adat, baik ritus adat di bidang pengelolaan sumber daya alam maupun ritus-ritus adat yang berkaitan dengan sejumlah persoalan hidup lainnya, yang senantiasa dilaksanakan oleh para

anggota *kanaf* (suku) di lokasi *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing itu, tidak lain merupakan tindakan ekspresif masyarakat adat setempat untuk mewujudkan semangat persatuan dan juga untuk membangun dan meningkatkan rasa solidaritas sosial yang kuat di antara sesama anggota *kanaf* dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sendiri.

Model pemahaman terhadap simbol-simbol budaya tertentu sebagaimana halnya pemahaman tentang nilai persatuan yang terkandung di balik *faot kanaf-oe kanaf*, sebagai suatu acuan berperilaku bagi kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud, sesuai pula dengan pandangan Boelaars (1984:42-43), yang menyatakan bahwa dalam keseharian hidupnya, manusia tidak hanya menghayati kehidupan partisipatifnya dengan alam semesta, tetapi juga dengan alam sesama. Dalam hal ini, manusia menemukan suatu dunia yang manusiawi dengan cara meritualisasikan berbagai gejala biologis yang ada di dalam kehidupannya. Pola hidup sebagai petani ladang berpindah sebagaimana ditemukan dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat juga ternyata melukiskan suatu model kebersamaan hidup di dalam kosmos. Dikatakan demikian, karena secara historis, hampir semua kelompok etnis dalam lingkup masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat pun saling memiliki keterikatan satu dengan yang lainnya yang diwujudkan dalam bentuk kehidupan berkelompok baik secara genealogis, teritorial, maupun secara *marital cross cousin*.

8.2 Implikasi Teoretis

Berdasarkan paparan data penelitian lapangan dan analisis yang dilakukan dengan menggunakan pendekatan interpretatif, maka implikasi teoretis dari temuan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

Hasil penelitian lapangan menunjukkan bahwa *faat kanaf-oe kanaf* yang dimiliki oleh kelompok masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat adalah bagian dari hasil kebudayaan material masyarakat adat setempat. Meski demikian, *faat kanaf-oe kanaf* sendiri bukanlah benda budaya yang menyerupai hasil karya seni masyarakat pendukung kebudayaan *Atoni Pah Meto*. Dikatakan demikian, karena secara fisik, *faat kanaf-oe kanaf* sendiri tidak lebih dari situs batu dan air bersejarah yang tidak terletak di dalam sebuah *ume nakaf* (rumah tinggal) penduduk, sebuah *sonaf* (rumah adat suku), ataupun di tengah-tengah sebuah *kuan* (kampung atau pemukiman tradisional). *Faat kanaf-oe kanaf* adalah situs sejarah di mana terdapat batu dan air keramat yang justru berada jauh sekali dari lokasi pemukiman penduduk atau kelompok masyarakat pemiliknya. Pada umumnya *faat kanaf-oe kanaf* terletak jauh di tengah-tengah hutan atau di atas puncak-puncak bukit dan puncak-puncak gunung.

Sebagai simbol atau obyek budaya, *faat kanaf-oe kanaf* juga bukanlah prasasti sejarah yang dapat dengan mudah dibaca dan dipelajari oleh para ahli kepurbakalaan maupun ahli filologi untuk memahami makna apa yang sesungguhnya menjadi inti tulisan prasasti dimaksud. Terkait dengan hakikat keberadaannya sebagai simbol budaya masyarakat adat setempat, *faat kanaf-oe kanaf* hanya akan dapat dipahami maknanya melalui upaya yang giat untuk

menginterpretasi berbagai tindakan sosial yang senantiasa berorientasi pada hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf*.

Faot kanaf-oe kanaf, dengan demikian, tidak juga dapat dipandang sebagai sebuah teks lepas yang harus dibaca dan diinterpretasi, tanpa terlebih dahulu berusaha menelusuri berbagai hal lain yang ada di sekitarnya, terutama tindakan-tindakan sosial masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang dilatari oleh berbagai unsur pengetahuan kosmologis mereka. Unsur-unsur pengetahuan kosmologis masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dimaksud tidak lain adalah perpaduan nilai dari kisah-kisah mitologis tentang kisah penciptaan bumi, kisah tentang asal-usul *kanaf* atau kelompok suku tertentu, kisah tentang asal-usul tanaman perdagangan atau tanaman bahan makanan tertentu, ataupun totem dan benda-benda alam lainnya yang tertata secara rapih dalam bingkai sistem religi setempat yang hingga saat ini terus saja dimiliki, dipercayai, dihayati, dan bahkan dijalankan dalam kehidupan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Sehubungan dengan hal tersebut di atas, tindakan-tindakan sosial masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf*, berbagai tindakan ritual adat dalam bidang pertanian lahan kering sesungguhnya tidak dapat dilepaspisahkan dari sistem religi yang dimiliki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Dikatakan demikian, karena sistem religi itulah yang memberikan kepada seseorang makna hidup yang paling tinggi. Sistem religi juga sangat berperan dalam ikut menentukan pola dasar bagi kehidupan seseorang, dan bagaimana seseorang bersangkutan memandang dirinya dan kehidupannya (Darmaputra

dalam Medan, 1997). Itulah sebabnya dikatakan bahwa cara yang terbaik untuk menjelaskan sistem religi dari suatu kelompok masyarakat adalah dengan menjabarkannya menurut 'artikulasi kognitif, ekspresif, serta praktis dari pengalaman religius', yang dalam hal ini dapat ditelusuri melalui *mitos* yang dipercayai, *ritus* yang dijalankan, dan *etika* yang ditaati oleh masyarakat pemilik sistem religi bersangkutan.

Dengan mengacu pada O'dea (sebagaimana dikutip Dharmaputra *dalam* Medan, 1997), maka mitos dapat diartikan sebagai representasi dari 'kenyataan di balik kenyataan' mengenai diri masyarakat adat *Atoni Pah Meto* sendiri, baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat, dan tempat mereka di alam semesta. Sementara itu, ritus justru dapat dipandang dimensi ekspresif dari agama yang senantiasa memiliki dua dimensi dan kedua dimensi itu sesungguhnya tidak dapat dipisahkan. Dimensi pertama adalah hubungan seseorang dengan Yang Kudus, sedangkan dimensi yang kedua adalah dimensi sosial yang berkaitan dengan hubungan antara seseorang dengan orang yang lain. Sedangkan, *etika*, oleh Stackhouse (sebagaimana dikutip oleh Darmaputra *dalam* Medan, 1997), dipandang sebagai sesuatu yang memberikan tuntunan mengenai apa yang benar dan apa yang salah, apa yang baik dan apa yang jahat, apa yang tepat dan apa yang tidak tepat, dalam hubungannya dengan apa yang dipercayai sebagai kenyataan di balik kenyataan.

Berdasarkan ketiga sumber nilai sebagaimana ditunjukkan oleh Steemen di atas, penulis berupaya untuk memberikan perhatian pada ritus-ritus pertanian yang dirayakan oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Pilihan penulis ini didasarkan pada pertimbangan bahwa hanya lewat rituslah akan ditemukan perilaku ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang penuh dengan muatan makna simbolik.

Dengan demikian, melalui pemahaman yang benar tentang perilaku ekspresif masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dalam pelaksanaan berbagai ritus pertanian yang selalu berorientasi pada *faat kanaf-oe kanafnya* masing-masing, penulis dapat mendalami nilai-nilai budaya yang melatarbelakangi pola pikir masyarakat adat setempat, khususnya dalam hal bagaimana mereka memandang dunianya, bagaimana seharusnya mereka berinteraksi dengan lingkungan alam di sekitarnya, dan bagaimana sesungguhnya etos lingkungan yang dimiliki.

Oleh karena itu, sesungguhnya temuan penelitian ini mendukung teori kebudayaan yang dipengaruhi oleh semiotik dan teori teks yang menempatkan kebudayaan sebagai sesuatu yang tidak berada di dalam batin manusia, tetapi berada di antara para warga masyarakat yang harus “*dibaca*” dan “*ditafsirkan*”.

Penelitian ini menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik sebagaimana dikemukakan oleh Clifford geertz. Menurut Saifuddin, 2005:296), Pendekatan Interpretivisme Simbolik atau Paradigma Interpretivisme Simbolik yang pada dasarnya bermula dari Antropologi Simbolik atau Antropologi Simbolisme dan seringkali juga disebut sebagai Antropologi Interpretif atau Antropologi Humanistik itu sesungguhnya berupaya untuk mengorientasikan kembali antropologi kebudayaan dan strategi menemukan eksplanasi kausal bagi perilaku manusia menjadi strategi untuk menemukan interpretasi dan makna dalam tindakan manusia. Berbeda dengan pendekatan mentalis lainnya yang ingin

mencari sebab-musabab perilaku manusia. Interpretivisme Simbolik justru berupaya untuk menemukan eksplanasi kausal yang senada dengan pendekatan hermeneutik yang ingin menemukan makna melalui interpretasi perilaku dan teks.

Dalam kaitannya dengan teori teks, khususnya pendekatan interpretivisme simbolik³, setidaknya terdapat beberapa pokok penting dari wacana interpretasi dalam ilmu-ilmu sosial, khususnya antropologi sebagai berikut.

Pertama, pendekatan interpretasi menekankan arti penting partikularitas dari berbagai kebudayaan, dan berpendirian bahwa sasaran sentral dari kajian sosial adalah *interpretasi* dari praktik-praktik (baca: tindakan sosial) manusia yang bermakna. Dalam hal ini, pendekatan interpretif membedakan antara eksplanasi dan pemahaman. 'Eksplanasi' berarti mengidentifikasi sebab-musabab umum dari suatu kejadian; sedangkan 'pemahaman' adalah menemukan makna suatu kejadian atau praktik sosial dalam konteks sosial tertentu. Hal ini berkaitan erat dengan tujuan penelitian sosial yakni melakukan rekonstruksi makna atau signifikansi kejadian atau praktik sosial. Itulah sebabnya, pendekatan interpretif ini dikatakan bersifat *hermeneutik*³ yakni memandang fenomena sosial sebagai teks yang akan didekode (*dekoded*) melalui rekonstruksi imajinatif dari signifikansi berbagai unsur tindakan sosial atau kejadian. Pendekatan ini berpendirian bahwa ilmu-ilmu sosial berbeda secara radikal dengan ilmu-ilmu

³ Lihat kembali Masinambouw tentang hermeneutik (2004:22). Menurutnya, berbicara tentang *hermeneutik*, asosiasinya adalah teks (*text*) dan wacana (*discourse*). Kedua pengertian ini masing-masing tidaklah bersifat seragam, tetapi mempunyai berbagai makna bergantung kepada definisi yang dijadikan sebagai pegangan. Dalam konteks teori kebudayaan, pengertian teks mempunyai arti yang luas, yaitu bahwa penampilan teks tidak hanya terbatas pada tulisan, tetapi termasuk pula pola perilaku dan tindakan nonverbal. Atas dasar definisi ini, menurut Noth (1990:331-332), teks mengungkapkan "pesan-pesan budaya" (*cultural messages*) yang berbeda dengan definisi yang beranggapan bahwa teks mengungkapkan pesan-pesan verbal

alamiah, karena ilmu-ilmu sosial tidak bisa tidak tergantung pada interpretasi perilaku manusia yang bermakna dan praktik-praktik sosialnya (Little, 1991:68-69).

Kedua, ilmu-ilmu sosial harus interpretif dan hermeneutik, dan bahwasanya pengkajian sosial yang tergantung secara eksklusif pada faktor-faktor obyektif (hubungan kausal, struktur sosial, rasionalitas abstrak) akan mengalami kegagalan. Dengan demikian, tujuan ilmu sosial yang semata-mata hendak memprediksi pola aktual kejadian sosial atau historis tidak akan memadai (Tylor, 1991:66).

Ketiga, program interpretif dalam ilmu-ilmu sosial bisa direpresentasikan⁴ sebagai beberapa pokok yang saling berkaitan satu sama lain, di antaranya adalah: (1) Tindakan dan keyakinan individu hanya dapat dipahami melalui interpretasi, dengan mana melalui interpretasi tersebut, seseorang peneliti berupaya untuk menemukan makna atau signifikansi tindakan atau keyakinan tersebut bagi pelaku; (2) Keberadaan keanekaragaman kebudayaan yang luas, yang berhubungan dengan cara kehidupan sosial itu dikonseptualisasikan, dan perbedaan-perbedaan tersebut dengan sendirinya ikut meningkatkan diversitas dunia sosial; (3) Praktik-praktik sosial (seperti halnya: tawar-menawar, perjanjian, pergi bekerja, mengasuh anak) dimanifestasikan oleh makna yang diberikan oleh para pelaku kepada praktik tersebut; dan (4) Tidak ada 'fakta kasar' dalam ilmu

⁴ Dengan mengacu pada Friedman (1994), Ninuk Kleden-Probonegoro menyatakan bahwa representasi sesungguhnya adalah tempat pertarungan penafsiran makna. Oleh karena itu, proses representasi adalah sesuatu yang sangat penting untuk menafsirkan makna. Dalam konteks tulisannya yang berjudul "Membaca Politik Identitas Melalui Seni Pertunjukan", Kleden (2004) menjelaskan bahwa pemaknaan identitas dianggap telah ada sebelum tanda dianggap sebagai representasi. Karena itu, menurutnya, 'representasi' sebenarnya hanyalah penampilan kembali identitas yang telah dibentuk. Diperikannya pula bahwa penampilan kembali tanda-tanda budaya yang diperlakukan sebagai identitas itu boleh dikatakan selalu bersifat politis. Itulah yang dimaksudkan dengan politik identitas, dan makna tersebut diperoleh dari hubungan di antara tanda yang mempunyai muatan politik dimaksud dengan penandanya (Ninuk Kleden, 2004:202).

sosial – yakni fakta yang tidak berkaitan dengan makna spesifik dalam kebudayaan (Little, 1991:68-69).

Sehubungan dengan wacana interpretasi dalam bidang ilmu-ilmu sosial sebagaimana telah diuraikan di atas, khususnya yang berkenaan dengan keterkaitan hubungan antara interpretasi dan simbol, Geertz (1973:89) menyatakan bahwa salah satu hal terpenting yang sepatutnya dijadikan sebagai pedoman bagi ilmuwan sosial adalah ‘konsep tentang kebudayaan’.

Clifford Geertz (1973:89) berpendapat bahwa antropologi simbolik mengadopsi suatu definisi ‘kebudayaan’ yang kurang bersifat umum dibandingkan definisi kebudayaan sebagai ‘keseluruhan kompleks’ dari E. B. Tylor. Ia kemudian mengajukan suatu definisi tentang kebudayaan dengan menyatakan:

“Kebudayaan adalah suatu pola makna yang terkandung dalam simbol yang ditransmisikan, suatu sistem konsepsi yang diwariskan, yang diekspresikan dalam bentuk-bentuk simbolis, dan melalui bentuk-bentuk simbolis itu manusia mengkomunikasikan, memelihara, dan mengembangkan pengetahuan mereka mengenai kehidupan dan sikap mereka terhadap kehidupan” (Geertz, 1973:89).

Konsep kebudayaan sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz di atas setidaknya mengandung pengertian bahwa kebudayaan adalah suatu sistem simbol, sehingga dengan demikian proses kebudayaan harus dipahami, diterjemahkan, dan diinterpretasi.

Terkait dengan konsep kebudayaan ini, Kleden (1998) melakukan suatu pembacaan yang cermat tentang antropologi Clifford Geertz, dengan menyatakan bahwa bagi Clifford Geertz, “konsep kebudayaan” itu sendiri sesungguhnya terdiri atas dua bagian utama yakni kebudayaan sebagai ‘sistem pengetahuan dan sistem

makna' yang disebutnya sebagai 'aspek kognitif kebudayaan', serta kebudayaan sebagai 'sistem nilai' yang disebutnya sebagai 'aspek evaluatif kebudayaan'. Aspek kognitif dari kebudayaan itu tidak lain adalah sebuah bentuk representasi yang dinamakannya *model of* atau *model tentang*, sedangkan aspek evaluatif dari kebudayaan dinamakannya *model for* atau *model untuk*. Kleden (1998:xiv) menjelaskan aspek kognitif dan aspek evaluatif kebudayaan sebagaimana dimaksudkan oleh Geertz, dengan menyatakan bahwa model yang pertama (*model of*) merepresentasikan kenyataan yang ada (atau sudah ada, sedangkan sistem nilai atau aspek evaluatif berupa *model for* itu tidak merepresentasikan suatu kenyataan yang sudah ada, melainkan suatu kenyataan yang masih harus dibentuk atau diwujudkan.

Adapun persoalan teoretis yang muncul di antara aspek kognitif dan aspek evaluatif dari kebudayaan sebagaimana dimaksudkan Geertz adalah: 'Faktor apa' dalam kebudayaan yang berfungsi menghubungkan sistem pengetahuan dan sistem nilai? Atau apa yang memungkinkan suatu pengetahuan dapat diterjemahkan menjadi nilai, ataupun, sebaliknya, seperangkat nilai dapat diterjemahkan menjadi pengetahuan?'. Jawaban Geertz adalah: "Sistem Simbol". Oleh karena itu, dengan mengacu pada apa yang dikemukakan Geertz dimaksud, Ignas Kleden (1998:xv) kemudian dengan berani menyederhanakan pandangan Geertz tentang konsep kebudayaan menjadi tiga bagian utama yakni sistem pengetahuan atau sistem kognitif, sistem nilai atau sistem evaluatif, dan sistem simbol yang memungkinkan interpretasi.

Menurut Ignas Kleden (1998:xv), titik pertemuan antara pengetahuan dan nilai yang dimungkinkan oleh simbol inilah yang dinamakan makna (*system of meaning*). Melalui makna sebagai suatu instansi pengantara, maka sebuah simbol dapat menerjemahkan pengetahuan menjadi nilai, dan juga dapat menerjemahkan seperangkat nilai menjadi suatu sistem pengetahuan.

Bertolak dari model teori seperti inilah, penulis kemudian mengkaji hakikat keberadaan *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Dengan menggunakan pendekatan interpretivisme simbolik yang dikemukakan oleh Clifford Geertz, terutama dengan mengacu pada pemahaman tentang konsep kebudayaan yang diajukannya, penulis melakukan proses interpretasi atau pemaknaan terhadap berbagai unsur pengetahuan kosmologis dalam bingkai sistem religi setempat yang melatari tindakan sosial masyarakat adat setempat. Penulis menelusuri berbagai kisah dan nilai mitologis yang tidak saja dipercayai dan dihayati, tetapi juga sekaligus melatari pelbagai tindakan ritus adat yang senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Pencermatan terhadap makna pesan dan nilai dari berbagai kisah mitologis sebagai bagian dari pengetahuan kosmologis masyarakat adat setempat yang diatur dalam sistem religi lokalnya, termasuk pencermatan terhadap perilaku kepatuhan yang ditunjukkan oleh masyarakat adat setempat untuk senantiasa melakukan berbagai ritus adatnya di lokasi *faot kanaf-oe kanaf* masing-masing suku.

Kepatuhan dan kesetiaan pada etika lokal (*local ethic*) mereka sendiri untuk melaksanakan berbagai ritus adat dengan senantiasa berorientasi pada *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing tersebut ternyata menjadi bukti bahwa *faot kanaf-oe kanaf* sebagai simbol budaya yang mereka miliki tidak sekadar hadir begitu saja dalam realitas kehidupan mereka. *Faot kanaf-oe kanaf* justru hadir dalam realitas kehidupan budayanya sebagai representasi dari sistem pengetahuan atau aspek kognitif masyarakat adat setempat tentang dunianya, tentang keberadaannya, dan tentang di mana tempatnya di atas atau ditengah-tengah dunia yang dihidupi dan menghidupinya.

Selain itu, tingginya tingkat kepatuhan masyarakat adat setempat untuk selalu berinteraksi secara intens dengan *faot kanaf-oe kanafnya* masing-masing juga merupakan bukti bahwa *faot kanaf-oe kanaf* yang dimilikinya tidak lain merupakan representasi dari sistem nilai atau acuan yang tepat dengan mana masyarakat setempat dapat dengan mudah melakukan evaluasi terhadap berbagai alternatif tindakan sosial yang akan diambil, baik dalam hal interaksi dengan lingkungan alam sekitar, dengan lingkungan sosial interen masyarakat lokal sendiri, maupun dalam merespons berbagai nilai budaya baru yang datang dari luar.

Model teori dan kerangka berpikir yang mengacu pada konsep kebudayaan yang demikian inilah yang pada akhirnya menghantar penulis untuk sampai pada temuan disertasi ini, yakni bahwa dalam perspektif etnoekologi, sesungguhnya *faot kanaf-oe kanaf* merupakan representasi dari etos lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di Timor Barat.

Dengan mengacu pada temuan penelitian, maka implikasi teoretis disertasi ini sesungguhnya adalah mendukung teori teks, khususnya pendekatan interpretivisme simbolik dalam memahami konsep kebudayaan sebagaimana dikemukakan oleh Clifford Geertz yang memandang konsep kebudayaan tidak saja sebagai sistem pengetahuan dan sistem makna (aspek kognitif), tetapi juga sebagai sistem nilai (aspek evaluatif) yang dimiliki oleh masyarakat.

Akhirnya, berdasarkan paparan data penelitian, simpulan kajian penelitian, serta implikasi teoretis di atas, maka ada 2 proposisi yang dapat diajukan terkait temuan disertasi ini.

Proposisi 1.

Sebagai simbol budaya, *faot kanaf-oe kanaf* adalah representasi aspek kognitif dan aspek evaluatif dari kebudayaan yang dimiliki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto*.

Proposisi 2.

Tingkat kepatuhan masyarakat terhadap nilai-nilai budaya, seperti halnya *faot kanaf-oe kanaf*, sangat bergantung pada seberapa besar makna dan peran *faot kanaf-oe kanaf* bersangkutan sebagai simbol-simbol budaya bagi kehidupan masyarakatnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik (Ed.). 1982. *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*. Jakarta: Penerbit LP3ES.
- Adimihardja, Kusnaka. 1999. "*Hak Sosial Masyarakat Adat*" dalam "*Menggugat Posisi Masyarakat Adat Terhadap Negara*", Prosiding Sarasehan Masyarakat Adat Nusantara, Jakarta:15-16 Maret. Sandra Kartika dan Candra Gautama (penyunting). Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama Panitia Bersama Sarasehan dan Kongres Masyarakat Adat Nusantara 1999 dengan Lembaga Studi Pers dan Pembangunan (LSPP).
- _____. 2004. "*Sistem Pengetahuan dan Teknologi Lokal dalam Pembangunan Berkelanjutan di Indonesia*". Bandung: Penerbit Humaniora.
- Ahimsa-Putra, H. S. 1994. "*Antropologi Ekologi: Beberapa Teori dan Perkembangannya*" dalam *Masyarakat Indonesia*. Jakarta: LIPI.
- _____. 2001. "*Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*". Yogyakarta: Galang Press.
- Alam, Bachtiar. 1997. "*Globalisasi dan Perubahan Sosial Budaya: Perspektif Teori Kebudayaan*". Makalah yang dipresentasikan pada Widyakarya Nasional Antropologi dan Pembangunan. Jakarta: Direktorat Sejarah Dan Nilai Tradisional Dirjen Kebudayaan Depdikbud.
- Amsikan, Aplonius.1992. "*Rumah Adat Masyarakat Atoni Bukifan (Dawan-Timor Tengah Utara)*" dalam "*Agenda Budaya Pulau Timor 2*", Piet Manehat & Gregor Neonbasu (Editor). Kupang: Diterbitkan oleh Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.
- Boen, Filip et al., 2001. *Individual Versus Collective Responses to Membership in A Low Status Group: The Effects of stability and Individual Ability*. The Journal of Social Psychology. Dec. Vol. 41.
- Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. 1993. "*Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif*". A. Khozim Afandi (Penerjemah). Surabaya: Penerbit Usaha Nasional.
- Bourdieu, Pierre. 1977. "*Outline of a Theory of Practice*". Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Cassirer, Ernst. 1944. "*An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*". New Haven.
- Charon, Joel M., 1989. *Symbolic Interaction: An Introduction, An Interpretation, An Integration*. New Jersey: Prentice Hall.

- Capell, Adrial. 1943. "Peoples and Languages of Timor", *Oceania* 14: 191-219, 311-337; 15: 19-48.
- Chambers, R. 1983. *Pembangunan Desa: Mulai dari Belakang*. Jakarta: LP3ES.
- Clifford, James. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cunningham, Clark E. 1964. "Order in the Atoni House", *Bijd.* 120: 34-68.
- _____. 1965. "Order and Change in an Atoni Diarchy", *SWJA* 21: 359-382.
- _____. 1966. "Categories of Descent Groups in a Timor Village", *Oceania* 37: 13-21.
- _____. 1967a. "Soba: An Atoni Village of West Timor", in *Villages in Indonesia*, Koentjaraningrat, ed., Ithaca: Cornell University Press: 63-89.
- _____. 1967b. "Recruitment to Atoni Descent Groups", *An Anthropological Quarterly* 40:1-12.
- Dahl, Jens et al. 2001. *Masyarakat Adat di Dunia: Eksistensi dan Perjuangannya*. Judul asli: "Infodte Folk", (Copenhagen: IWGIA, 1992) oleh Zainab Geiger, Zurich, Switzerland. Edi Petebang (Ed.). Diterbitkan atas kerjasama *International Work Group For Indigenous Affairs (IWGAI)* Copenhagen, Denmark dan Institut Dayakologi (ID), Pontianak, Indonesia. Jakarta: PT Gramedia.
- Danandjaja, James. *Folklor Indonesia, Ilmu Gosip, dongeng, dan lain-lain*, Jakarta: Penerbit Grafiti.
- Dhavamony, Mariasusai. 2002. *Fenomenologi Agama*. Diterjemahkan oleh Kelompok Studi Agama Driyakara. Yogyakarta: Kanisius.
- Dietz, Ton. 1998. "Pengakuan Hak atas Sumberdaya Alam-Kontur Geografi Lingkungan Politik". Pengantar: Mansour Fakih. Judul Asli: "Entitlements of Natural Resources Countours of Environmental Geography". Roem Topatimasang (Penerjemah). Yogyakarta: Diterbitkan atas kerjasama Pustaka Pelajar, INSIST Press, dan REMDEC.
- Dolgin, J. L. D. S., Kemnitzer, D. M. Schneider (Eds.). 1977. *Symbolic Anthropology*. New York: ColumbiaUniversity Press.
- Dyson, Laurentius P. 1995. *Perubahan Budaya Di Daerah Tujuan Wisata Tanjung Isuy Kalimantan Timur*. Surabaya: Disertasi. Program Pascasarjana Universitas Airlangga.

- Dove, R. Mikael (penyunting). 1985. *“Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia Dalam Modernisi.”* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Emery, A. R. 1996. *“The Participation of Indigenous Peoples and Their Knowledge in Environmental Assessment and Development Planning”*. (draft). Ottawa-Canada: Center for Traditional Knowledge.
- Esser. 1938. *“Talen (Languages)”*, in *Atlas Van Tropisch Nederland. Het Koninklijk Aarrijkskundig Genootschap in Samenwerking met den topografischen Dienst in Nederlandsch-Indies*, 's-Gravenhage M. Nijhoff.
- Fakih, Mansour. 1995. *“Tradisi Dan Pembangunan: Suatu Tinjauan Kritis”*. Makalah Seminar tentang Kebudayaan, Kearifan Tradisional dan Pelestarian Lingkungan. Jakarta: diselenggarakan dalam rangka merayakan setengah abad kemerdekaan RI atas kerjasama CSIS dan Yayasan Sejati.
- Firth. Raymond. 1963. *“Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia. Suatu Pengantar Antropologi Budaya”*. Bandung: Penerbit Sumur, Cetakan Keempat.
- Foni, Wilhelmus. 2004. *“Budaya Bertani Atoni Pah Meto: Siklus Ritus Bertani Lahan Kering Atoni Pah Meto Tunbaba Timor, Nusa Tenggara Timur”*. Salatiga: Program Pascasarjana Universitas Kristen Satya Wacana.
- Fontana, Andrea & James H. Frey. 1994. *“Interviewing: The Art of Science”*, in Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (Ed.). Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.
- Foster, George M., 1973. *Traditional Societies and Technological Change*. Second Edition. New York – Evanston - San Francisco - London: Harper & Row Publishers.
- Fox, J. James. 1990. *Akibat Historis Perubahan Pola Penghidupan Terhadap Pulau Timor*, Kupang: Makalah, NTTIADP, Februari.
- Friedman, Yonathan (ed.). 1993. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage Publication.
- Gadamer, H. G. 1987. *“The Problem of Historical Consciousness”*, *Interpretive Social Science. A Second Outlook*. (P. Rabinow & W.M. Sullivan, eds.). pp. 82-140. Berkeley: Univerisity of California Press.
- Garna, Judistira K. 1992. *Teori-Teori Perubahan Sosial*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Pajajaran.
- _____. 2004a. *“Pemikiran tentang Penajaman Kriteria KAT untuk Melakukan Optimalisasi Kinerja Program KAT”*. Makalah. Disampaikan

dalam Pertemuan Regional Wilayah Timur Indonesia Program Pembedayaan Komunitas Adat Terpencil, Hotel Quality, Makasar. 5-9 Mei.

_____. 2004b. "*Kriteria Kelompok Adat Terpencil, KAT dalam Perspektif Antropologi*". Makalah. Disampaikan dalam Pertemuan Nasional Program Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, Direktorat Komunitas Adat Terpencil- Depsos RI, Hotel Jayakarta, Jakarta, 22-28 Agustus.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

_____. 1983. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. Diterjemahkan oleh S. Sopomo. Jakarta: Bratara Karya Aksara.

_____. 1992. *Tafsir Kebudayaan*. Judul asli: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Francisco Budi Hardiman (Penterjemah). Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Gonner, Christian. 2001. "*Pengelolaan Sumberdaya di sebuah Desa Dayak Benuaq: Strategi, Dinamika dan Prospek*", Sebuah Studi Kasus dari Kalimantan Timur, Indonesia. Diterbitkan atas kerjasama *Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH Postfach 5180 D-65726 Eschborn, Germany* dan *Begleitprogramm Tropenökologie (TOB) Claus Baetke, Elisabeth Mausoft. Email: toeb@gtz.de. Eschborn.*

Grant, Peter R. et al., 1995. "*From Ethnocentrism to Collective Protest: Responses to Relative Deprivation and Threats to Social Identity*". *Social Psychology Quarterly*. Sept. Vol. 58. Num, 3. Pp.195.

Grenier, L. 1998. *Working with Indigenous Knowledge: A Guide For Researchers*. Ottawa-Canada: IDRC.

Groeneveldt, W.P. 1888. "*Historical Notes on Indonesia and Malaya, Compiled from Chinese Sources*." Jakarta: Bharata.

Hamersma, Harry. 1982. "*Eksistensi dan Transendensi dalam Metafisika Karl Jaspers*", dalam M. Sastrapratedja (Ed.). Jakarta: Penerbit PT Gramedia.

Hadikusuma, Hilman. 1992. *Pengantar Antropologi Hukum*. Bandung: Citra Additya Bhakti.

Harriss, J. (ed.). 1986. "*Rural Development: Theories of Peasant Economy and Agrarian Change*". London: ELBS/Hutchinson.

Hofstede, Geert. 1997. "*Cultures and Organizations*". Institute for Research on Intercultural Cooperation (IRIC), University of Limburg at Maastricht, The Netherlands. New York: The McGraw-Hill Companies, Inc.

- _____, 2001. *Cultures Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks-London-New Delhi: Sage Publications.
- Horton, Paul B. dan Chester L. Hunt. 1968. *Sociology*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Johnson, Doyle P. 1994. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. Diterjemahkan oleh Robert M. Lawang. Jilid I. Jakarta: Gramedia.
- Johnson, M. 1992. *Lore: Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Ottawa-Canada: IDRC.
- Kearney, Michael. 1995. *World View*. Chandler & Sharp Publishers, Inc., Novato, California. Fourth Printing.
- Keesing, Roger M. (ed.). 1992. *Antropologi Budaya: Suatu Perspektif Kontemporer*. Edisi Kedua, Jilid I. Jakarta: Erlangga.
- Kierkoff, L. J. Valerine. 2000. *Tinjauan Antropologi Mengenai Hak Masyarakat Adat dan Wewenang Negara* dalam *Hukum dan Kemajemukan Budaya*. E.K.M. Masinambow (Editor). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Kleden, Ignas. 1998. *Dari Etnografi ke Etnografi Tentang Etnografi: Antropologi Clifford Geertz dalam Tiga Tahap*. Kata Pengantar dalam Clifford Geertz: *After The Fact, Dua Negeri, Empat Dasawarsa, Satu Antropologi*. Yogyakarta: Penerbit LKIS.
- Kleden-Probonegoro, Ninuk. 2004. *Membaca Politik Identitas Melalui Seni Pertunjukan*, dalam *Semiotika Budaya*. T. Christomy & Untung Yuwono (Penyunting). Kampus Universitas Indonesia Depok: Diterbitkan oleh Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia. Hal 201-213.
- Klug, Jennifer L. et al., 2001. *Interactions Among Environmental Drivers: Community Responses to Changing Nutrients and Dissolved Organic Carbon*. *Journal of Ecological Society of America*. Dec Vol 82.
- Koentjaraningrat. 1964. *Tokoh-Tokoh Antropologi*. Jakarta: PT Penerbitan Universitas.
- _____. 1990. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: Penerbit UI-Press.
- _____. 1996. *Pengantar Antropologi I*. Jakarta: Penerbit Rineca Cipta.
- Koentowijoyo. 1987. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- Konradus, Blajan. 1995. "Pengelolaan Gaharu Pada Masyarakat Dayak Kenyah di Kecamatan Long Pujungan, Kabupaten Bulungan, Provinsi Kalimantan Timur". Jakarta: Tesis S2 Antropologi. Program Pascasarjana Universitas Indonesia.
- Kuhn, Thomas. 1978. *The Structure of Science Revolution*. 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, A. 1999. *Culture: The Anthropologist's Account*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Langill, Steve. 1999. *Indigenous Knowledge: A Resource Kit for Sustainable Development Researchers in Dryland Africa. People, Land and Water Program Initiative*. Ottawa-Canada: IDRC. Web site: <[@1999 IDRC](http://www.idrc.ca/plaw/le-IK.html)>.
- Laudjeng, Hedar. 1994. "Kearifan Masyarakat Adat Lindu", dalam 'Bendungan Rakyat dan Lingkungan, Catatan Kritis Rencana Pembangunan PLTA Lore Lindu', Arianto Sangaji (Penyunting). Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama WALHI dan Yayasan Tanah Merdeka.
- Layendecker, 1991. "Tata, Perubahan, dan Ketimpangan". Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Lebar, Frank M. (Ed. & Compiler). 1972. "Ethnic Groups of Insular Southeast Asia". Volume I: Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar. New Haven-USA: Human Relations Area Files Press.
- Little, D. 1991. *Varieties of Social Explanation. An Introduction To The Philosophy Of Social Science*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- Maganga, Faustin P. 1998. "Indigenous Knowledge and Irrigation Development in Tanzania: Experiences from Manzi, Nyeregete and Mwijanga Farmer-Managed Irrigation Schemes". Scandinavian Seminar College: African Perspectives on Policies and Practices Supporting Sustainable Development. Institute of Resource Assessment University of Dar es Salaam.
- Matowayinka, J. 1994. "What Are The Issues On Indigenous Knowledge Systems In South Africa?" dalam *Indigenous Knowledge Systems and Natural Resource Management in South Africa. Zimbabwe: Report of the Southern Africa Regional Workshop*, Harare, Zimbabwe, 20-22 April 1994.
- Masian, S. 2001. "Kebijakan Pemerintah Terhadap Masyarakat Adat dan Respon Ornop Berbasis Masyarakat Adat di Kalimantan Barat" dalam Andasputra, Nico. John Bamba, Edi Petebang (Eds.), "Pelajaran Dari Masyarakat Dayak: Gerakan Sosial dan Resiliensi Ekologis di Kalimantan Barat", Pontianak: WWF-BSP-Institut Dayakologi.

- Masinambow, Edi K.M. 2004. "Teori Kebudayaan dan Ilmu Pengetahuan Budaya" dalam Semiotika Budaya. T. Chritomy & Untung Yuwono (Penyunting). Kampus Universitas Indonesia Depok: Diterbitkan oleh Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia. Hal. i-49.
- Maxwell, Kenneth. 1994. "Collective Responses to Regional Problems: The Case of Latin American and The Caribbean". Kaysen Karl et al., (eds.). Cambridge: American Academy of Arts and Sciences. Journal of Foreign Affairs, Nov.-Dec. Volume 73, Numb.6, pp. 175.
- Medan, Kopong K. 1997. "Pembunuhan dalam Kasus Tanah dan Wanita di Adonara Flores: Suatu Studi Budaya Hukum". Tesis Program Magister Ilmu Hukum Universitas Diponegoro, Semarang.
- Middelkoop, Pieter. 1938. "Iets over Sonba'I, het bekende vorstengeslacht op Timor (Something about Sonba'I, The wellknown royal house on Timor)", Tijds. 78:392-509.
- _____. 1963. *Headhunting in Timor and Its Historical Implications.*, Oceania Linguistic Monograph No. 8. Australia: University of Sidney.
- _____. 1968. *Migrations of Timorese Groups and The Question of Atoni Kase Metan or Overseas Black Foreigners.* International Archiv of Ethnographic, Vol. LI, Leiden: E.J. Brill.
- Minsarwati, Wisnu. 2002. "Mitos Merapi dan Kearifan Ekologi, Menguak Bahasa Mitos dalam Kehidupan Masyarakat Jawa Pegunungan". Yogyakarta: Penerbit Kreasi wacana.
- Mohlman, Anton, SVD. 1983. "Sejarah Gereja Katholik di Indonesia", Manuskrip (Bahan Kuliah), Ledalero-Flores: Sekolah Tinggi Filsafat Katholik.
- Muhajir, Noeng. 1996. "Metodologi Penelitian Kualitatif", Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mus, P. 1981. "Agama-agama Indian dan Asli di Kerajaan Campa." dalam Ecole Francaise d'Extreme-Orient (Peny.) Kerajaan Campa. Halaman 127-186. Jakarta: Balai Pustaka.
- Nababan, Abdon. 1995. "Kearifan Tradisional dan Pelestarian Lingkungan". Makalah Seminar Tentang Kebudayaan, Kearifan Tradisional dan Pelestarian Lingkungan. Jakarta: Diselenggarakan dalam rangka merayakan setengah abad kemerdekaan RI atas kerjasama CSIS dan Yayasan Sejati.
- Nordholt, Schulte G.H. 1971. *The Political System of The Atoni of Timor.* The Hague: Martinus Nijhoof.

- Obomsawin, Raymond. 2005. "*Indigenous Knowledge and Sustainable Development*". Government of Canada-Canadian International Development Agency.
- Ormeling, F. J. 1956. "*The Timor Problem: A Geographical Interpretation of an undeveloped Island*". J.B.Walters-Groningen-Jakarta, Martinus Nijhoff-Gravenhage.
- Pals, Daniel L. 2001. "*Seven Theories of Religion: Dari Animisme E.B. Tylor, Materialisme Karl Marx, hingga Antropologi Budaya Clifford Geertz*". Yogyakarta: Penerbit Qalam.
- Parera. ADM. 1994. "*Sejarah Pemerintahan Raja-Raja Timor: Suatu Kajian Peta Politik Pemerintahan Kerajaan-Kerajaan Di Timor Sebelum Kemerdekaan RI*". Gregor Neonbasu, (Ed.). Jakarta: Diterbitkan atas kerja sama PT Yanense Mitra Sejati dengan Pustaka Sinar Harapan.
- Parsons, Talcott. 1952. "*Knowledge and Society*". Washington D.C.: Voice of American Forum Lectures.
- Patria, Nezar dan Andi Arief. 1999. "*Antonio Gramsci, Negara & Hegemoni*". Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Pierce, Charles Sanders. 1931. *Collected Paper*. eds. Charles Harsthorne, Paul Wiess & Arther W. Burks. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Prior, Mansford John. 1989. "*Samudera Raya Dalam Sebutir Embun*", dalam Buletin Candraditya, No. 3 Desember 1989. Ledalero-Maumere, Flores: Pusat Penelitian Agama dan Kebudayaan Candraditya.
- Rabinow, P., W. M. Sullivan, (Eds.). 1987. *Interpretive Sosial Science. A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- Rambo, Terry A.. 1983. "*Conceptual Approaches to Human Ecology*". Research Report. Honolulu: East-West Environment and Policy Institute.
- Ratna, Kutha Nyoman, 2003. *Sastra dan Cultural Studies. Representasi Fiksi dan Fakta*. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Pelajar.
- Poloma, Margareth M., 1986. "*Sosiologi Kontemporer*". Jakarta: Rajawali.
- Rappaport, A. 1967. "*Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People*" dalam Terry A. Rambo: *Conceptual Approaches to Human Ecology*. Research Report. Honolulu: East-West Environment and Policy Institute.

- Rato, Dominikus. 1996. "*Tanah Sebagai Obyek Pewarisan Pada Masyarakat Ngadha: Makna dan Dinamikanya, Sebuah Kajian Antropologi Hukum*". Tesis. Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya. (Tidak diterbitkan).
- Revrison, Baswir. dkk. 2003. *Pembangunan Tanpa Perasaan. Evaluasi Pemenuhan Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya*. Jakarta: ELSAM. Cetakan Kedua.
- Richards, P. 1985. "*Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa*". London: Longman.
- Ricoeur, Paul. 1987. "*The Model of The Text: Meaningful Action Considered As A Text*". *Interpretive Social Science: A Reader* (P. Rabinow & W.M. Sullivan, eds.). pp. Berkeley: University of California.
- Rock, Paul. 2001. "*Symbolic Interactionism and Ethnography*", in Paul Atkinson et al. (Ed.) : "*Handbook of Ethnography*". London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Ruwiastuti, Rita Maria. 2000. "*Sesat Pikir: Politik Hukum Agraria*". Yogyakarta: Diterbitkan atas kerjasama INSIST Press, KPA, dan Pustaka Pelajar.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. 2005. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Edisi Pertama. Jakarta: Prenada Media.
- Sanderson, S. K. 1995. "*Sosiologi Makro*". Jakarta: Penerbit Rajawali.
- Sanga, Felysianus. 1989. "*Perbandingan Struktur Bahasa Indonesia dengan Bahasa Dawan (Suatu Studi Konstrastif Sebagai Upaya Melibatkan Bahasa-Ibu Siswa dalam Pengajaran Bahasa Indonesia pada Tingkat Sekolah Dasar)*". Bandung: Tesis (S2) Program Pascasarjana Institut Keguruan Dan Ilmu Pendidikan Bandung.
- _____. 1991. "*Kamus Dwibahasa Indonesia-Dawan*". Kupang: Penerbit Undana Press.
- Schneider, D. M. 1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs., New Jersey: Prentice Hall.
- Siregar, Budi Baik dkk., 2002. "*Kembali Ke Akar: Kembali Ke Konsep Otonomi Masyarakat Asli*." Budi Baik Siregar dan Wahono (Penyunting). Jakarta: Penerbit Forum Pengembangan Partisipasi Masyarakat.
- Soekito, Wiratmo. 1978. "Etos Sosial: Suatu Refleksi", *dalam Etos Sosial Manusia Indonesia*. Majalah Prisma No. II Tahun VII. Jakarta: Penerbit LP3ES.
- Spradley. James. P. 1980. "*Participant Observation*". Orlando, Florida: Macalester College.

- _____ 1997. "Metode Etnografi." Diterjemahkan oleh Misbah Zulfa Elisabeth. Pengantar: Amri Marzali. Yogyakarta: Penerbit: PT Tiara Wacana.
- Studley, John. 1998. "Dominant Knowledge Systems and Local Knowledge" in CBMT: Defining Local Knowledge – Mtn – Forum Discussion Archive Article from 'Community-Based Mountain Tourism Conference'. The Mountain Forum: mfsupport@mtforum.org
- Suseno, Magnis von Franz. 1978. "Menuju Etos Pekerjaan yang Bagaimana?", dalam Etos Sosial Manusia Indonesia. Majalah Prisma No.11 Tahun VII. Jakarta: Penerbit LP3ES.
- Suyono, Ariyono. 1985. *Kamus Antropologi*. Jakarta: Akademika Presindo.
- Sudiyat, Iman. 1987. *Hukum Adat, Sketsa Asas*. Jakarta: Penerbitan Universitas.
- Titahelu, Ronald Z. 1985. "Akomodasi Aspek-aspek Cita Hukum dari Sistem Lokal ke dalam Peraturan Perundang-undangan, dalam Kerangka Perwujudan Sistem Hukum Nasional Berdasarkan Pancasila". Tesis. Surabaya: Program Pascasarjana. (Tidak diterbitkan).
- Tobing, PH, O.L. 1977. "Hukum Pelayaran dan Perdagangan Amanna Gappa". Ujung Pandang: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan.
- Turner, Victor. 1982. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndebu Ritual*. Itacha and London: Cornell University Press.
- Tylor, Eduard B. 1971. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: J. Murray. .
- Udak, Urikame Blasius, dkk., 2003. "Karakteristik Pemerintahan Lokal Di Propinsi Nusa Tenggara Timur, Studi di Kabupaten Kupang, TTS, TTU, dan Belu". Kupang: Percetakan PT. Praja Multi Pritindo. Diterbitkan atas kerjasama Yayasan Peduli Sesama (SANLIMA) dengan The Ford Foundation.
- Usfinit, Un Alexander. 2003. "Maubes Insana: Salah Satu Masyarakat di Timor dengan Struktur Adat yang Unik". Yogyakarta: Penerbit Kanisius. Diterbitkan atas kerjasama dengan Yayasan Adikarya Ikapi dengan The Ford Foundation.
- Vayda, A. P. and B. J. McCay. 1975. "New Direction in Ecological Anthropology". In *Annual Review of Anthropology* 4.
- Vredenburg, J. 1980. "Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat", Jakarta: Penerbit PT Gramedia.

- Warren, D. M. 1991. *Using Indigenous Knowledge for Agricultural Development*. Washington D.C.: World Bank Discussion Paper 127.
- Weber, Max. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*. Diterjemahkan oleh A. R. Henderson dan Talcott Parsons. London: William Hodge.
- Weesing, Robert. 1978. *Comology and Social Behavior in A West Javanese Settlement*. Ohio University Centre for International Studies, South-East Asia Series, No.47. Atheis Ohio: Centre for Southeast Asian Studies.
- _____. 1995. *Which Forest? Perception of The Environment and Concervation on Java.* dalam Masyarakat Indonesia. XX No. 4Halaman 51-70.
- White, Leslie A. 1970. *The Scientific of Culture: A Study of Man and Civilization*. Toronto-Canada: Farrar Straus and Giroux.
- Winangun, Wartaya Y. W. 1990. *Masyarakat Bebas Struktur: Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Winarto, Yunita. T. 1999. *Pendekatan Prosesual: Menjawab Tantangan dalam Mengkaji Dinamika Budaya* dalam *Antropologi Indonesia (Indonesian Journal of Social and Cultural Anthropology)*, Tahun XXIII, No. 60. September–Desember . Jakarta: Diterbitkan atas kerjasama Jurusan Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia dengan Yayasan Obor Indonesia.
- Yamin, H. M. _____. *Tatanegara Majapahit Sapta Parwa*. Kakarta: Penerbit Prapanca. Jilid I dan II.
- Yeager, Ruth Marie dan Mark Ivan Jacobson. 1996. *Tradition Textiles of West Timor: Regional Variations in Historical Perspective*. Illinois-USA: Jacksonville.
- Zaidan, Abdul Rozak, Dkk. *Kamus Istilah Sastra*, Jakarta: Penerbit Balai Pustaka.
- Zoetmulder. 1990. *Manunggaling Kawula Gusti. Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa. Suatu Studi Filsafat*. Jakarta: Gramedia.

GLOSARIUM

Amaf

Kepala Suku. Kepala suku adalah salah satu jabatan dalam struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Oleh *Usif* (Raja lokal atau bangsawan) sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam *kuan* (kampung tradisional), seorang *amaf* dapat diangkat atau diberi jabatan khusus seperti *amnasit* (juru bicara) atau *maveva* (juru bicara), juga *meo* (panglima perang), *tobe* (pemegang otoritas yang berhubungan dengan pengelolaan sumber daya alam setempat) berdasarkan kecakapan atau asal usul keturunannya masing-masing.

Amnasit

Juru bicara. Sebuah jabatan dalam struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang bertugas sebagai mediator atau pemberi pesan antara seorang *usif* sebagai tokoh dengan jabatan tertinggi dalam masyarakat dengan para seorang *amaf* atau beberapa orang *amaf*. Peran *amnasit* sangat penting sebagai mediator, mengingat dalam tradisi masyarakat adat setempat, seorang *usif* sesungguhnya adalah seorang raja lokal yang tidak dibolehkan berbicara langsung dengan seorang *amaf* (kepala suku), apalagi dengan *top* atau masyarakat biasa. Keberadaan jabatan juru bicara ini terkait erat dengan sistem religi setempat yang memandang keberadaan seorang *usif* (raja lokal) sebagai penjelmaan *uis pah* atau *uis neno pala* (dewi bumi., dewi tanah, atau demi pemberi kesuburan)

Atoni Pah Meto

Secara etimologis, kata '*Atoni Pah Meto*', terdiri atas tiga kata yakni '*atoni*' berarti 'orang' atau 'manusia', '*pah*' berarti 'tanah' dan '*meto*' berarti 'kering'. Jadi secara harafiah, "*Atoni Pah Meto*" berarti 'Manusia/orang dari Tanah kering'. Dalam konteks budaya, '*Atoni Pah Meto*' adalah sebutan untuk penduduk asli di Pulau Timor bagian barat yang menghayati suatu pola budaya agraris pengolahan lahan kering. Dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat di wilayah ini lebih sering menggunakan istilah '*atoin*' sebagai ganti kata '*atoni*'. Secara etimologis, sebenarnya '*atoin*' berasal dari kata '*atoni*' dalam *Uab* (bahasa) *Meto* yang berarti 'orang', namun penduduk di Pulau Timor bagian barat yang berbahasa *Meto* itu melafalkannya '*atoin*'. Dalam hal ini terjadi pergantian tempat bunyi (huruf) dalam sebuah kata, yakni '*atoni*' menjadi '*atoin*', proses mana dalam bidang linguistik dikenal sebagai 'metatesis'. Sejumlah tulisan, baik hasil penelitian maupun laporan perjalanan yang dilakukan oleh orang-orang Eropa pada waktu yang lampau menunjukkan bahwa sebutan '*atoni*' atau '*atoin*' mempunyai sejumlah sinonim yakni '*Dawan*', '*Orang Gunung*', '*Rawan*', '*Timoreech*', '*Timoreezen*', dan '*Timorese*'.

Ainuan

Tiang pemujaan yang di bawahnya disusun altar batu persembahan. Tempat pemujaan dimaksud merupakan pusat dari berbagai aktivitas pertanian yang dilaksanakan di tengah-tengah kebun masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Aitos

Tiang pemujaan bercabang tiga. Cabang tertinggi merupakan simbol *uis neno* atau *usi neno mnanu* (Tuhan pencipta dan penyelenggara kehidupan atau dewa langit). Cabang tengah merupakan simbol penghormatan kepada *be'i nai* atau arwah para leluhur yang telah berjasa melahirkan generasi penerus bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat; sedangkan cabang yang paling rendah merupakan simbol penghormatan terhadap *uis neno pala* atau *usi neno pala* yang biasanya juga disapa sebagai *uis pah* (dewi tanah atau dewi bumi yang senantiasa memberi kesuburan bagi kehidupan pelbagai makhluk hidup di bumi) atau *pah tuaf*, yang artinya tuan tanah (yang biasanya direpresentasikan dalam diri seorang *usif*, raja atau bangsawan lokal). *Aitos* adalah sebutan lain untuk *hau monef* atau *hau teas*.

Amaf

Dalam konteks struktur adat Desa Biloe dan desa-desa tradisional lainnya di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, secara harafiah, '*amaf*' adalah sebutan untuk para ketua suku. Secara sosiologis, '*amaf*' adalah sebuah jabatan struktural di tingkat desa adat yang berfungsi sebagai perpanjangan tangan seorang *usif*.

Antropologi Ekologi

Cabang ilmu antropologi yang secara khusus mengkaji hubungan timbal-balik atau interaksi antara manusia dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Bakitola

Mesbah batu yang disusun di tengah-tengah kebun masyarakat adat *Atoni Pah Meto*. *Bakitola* merupakan pusat pelaksanaan berbagai ritus adat yang berkaitan dengan pengolahan kebun. Umumnya *bakitola* hanya ada di tengah-tengah kebun seorang *maveva* (juru bicara dalam struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* dan sekaligus merupakan tokoh adat yang selalu dipercayai untuk memimpin ritus-ritus adat di bidang pertanian). *Bakitola* juga merupakan pusat dari semua kebun yang dimiliki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang diolah pada musim tanam bersangkutan.

Dawan

Sebutan lain untuk *Atoni Pah Meto*. Sinonim lainnya untuk *Dawan* adalah 'orang Gunung', '*Rawan*', '*Timoreech*', '*Timoreezen*', dan '*Timorese*'. Pada umumnya Masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat tidak suka disebut sebagai 'orang *Dawan*', 'Etnis *Dawan*' atau 'masyarakat penutur Bahasa *Dawan*', karena menurut mereka, '*Dawan*' adalah istilah yang digunakan oleh 'Orang Belu' untuk menyebut masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat sebagai 'Orang Gunung'.

Ethnoekologi

Studi komparatif tentang persepsi manusia, kategorisasi, pemanfaatan, pengelolaan, dan penerapan dari dunia nyata maupun tidak nyata di mana mereka hidup.

Atoni Taes (Atoni Kastaes)

Sebutan untuk penduduk asli Pulau Timor bagian barat yang bertempat tinggal di daerah pesisir pantai.

Etos Lingkungan

Aspek kognitif yang berkenaan dengan sikap yang dikehendaki oleh masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat dalam berinteraksi dengan lingkungan alam yang ada di sekitarnya.

Faot Kanaf-Oe Kanaf

Batu suku-air suku atau biasanya juga disebut sebagai batu nama suku - air nama suku yang merupakan jati diri dari masing-masing *kanaf* atau suku-suku yang ada di wilayah Timor Barat. *Faot kanaf-oe kanaf* juga dikenal dengan nama lain yaitu *faot le 'u-oe le 'u* yakni batu keramat-air keramat atau batu suci-air suci.

Hau Monef

Tiang pemujaan bercabang tiga (nama lain dari *aitos*)

Hau Teas

Tiang pemujaan bercabang tiga (nama lain dari *aitos* dan *hau monef*)

Interpretivisme

Perspektif yang menekankan interpretasi mengenai kebudayaan ketimbang pencarian struktur formal. Antropologi Geertz adalah contoh yang paling sering disebut.

Kanaf

Suku, Klan, atau Nama.

Kuan

Kampung

Kuanmnasi

Kampung lama atau bekas kampung yang ditinggal karena alasan resettlement sebagai bagian dari program pemerintah daerah untuk mempermudah transportasi atau jangkauan pelayanan public lainnya. *Kuanmnasi* juga bisa merupakan bekas kampung yang ditinggal oleh para penduduknya setelah mereka menemukan suatu lokasi atau areal hunian yang lebih menjanjikan kehidupan yang lebih baik.

Lolo Muít

Ritus adat penyembelian hewan kurban yang diikuti dengan mencikan darah hewan kurban ke situs penyembahan. Dalam konteks budaya masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, khususnya terkait dengan sistem religi setempat, kegiatan menciki darah hewan kurban ke sekitar kultus penyembahan tersebut dipandang sebagai sebuah tindakan simbolis yang oleh masyarakat adat setempat dimaknai sebagai upaya untuk membangun persatuan dan memelihara harmonisasi hubungan antara masyarakat adat

setempat dengan arwah para leluhurnya. Ritus adat *lolo muit* biasanya diikuti dengan penelusuran atau pemeriksaan tanda-tanda khusus pada usus hewan kurban tersebut. Pemeriksaan tanda-tanda khusus pada usus hewan kurban tersebut dimaksudkan untuk memastikan apakah rencana kegiatan tertentu yang dilakukan oleh masyarakat adat setempat direstui oleh para leluhur atau tidak direstui.

Maif

Dalam konteks budaya pertanian secara tradisional yang berlaku di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, *maif* atau mimpi memegang peranan yang sangat penting, terutama mimpi seseorang pemilik kebun atau seorang *mnane* (dukun) pada saat pembukaan hutan untuk dijadikan sebagai *lele tolas* (kebun baru) pada musim tanam bersangkutan. Isi mimpi seorang pemilik kebun atau seorang *mnane* (dukun) menjadi sangat penting bagi masyarakat adat *Atoni Pah Meto* pada saat pembukaan kebun baru, karena dalam sistem religi setempat, isi mimpi seorang pemilik kebun atau seorang *mnane* yang dimintai bantuannya untuk melakukan ritus adat tertentu, dipahami sebagai jawaban *be'i nai* (arwah leluhur) yang membolehkan atau tidak membolehkan seseorang mengolah lahan tertentu sebagai lokasi kebun barunya pada musim tanam bersangkutan.

Makan Adat

Perjamuan adat atau makan bersama warga dalam satu *kanaf* (suku/klan) untuk menandai puncak atau berakhirnya suatu rentetan peristiwa adat. *Makan adat* ini biasanya dilangsungkan di bawah *lopo tainlasi*, sebuah rumah bulat tanpa dinding yang berfungsi sebagai tempat pertemuan warga dalam satu *kanaf* dan biasanya berdiri tepat di samping setiap *sonaf* (rumah adat) setiap suku.

Makan Padi Baru

Pesta adat atau makan bersama warga dalam sebuah *kanaf* (suku) di bawah *lopo tainlasi* untuk menandai saat dimulainya makan nasi dari hasil tuaian padi pada musim panen bersangkutan. Biasanya pesta adat ini diawali dengan beberapa ritus adat yang dimaksudkan untuk mengucapkan syukur kepada *uis neno* (Tuhan, dewa langit) dan *be'i nai* (arwah leluhur) yang ada di *pah maisokan* (dunia gelap atau dunia orang mati).

Manikin ma oetene

Sebuah istilah untuk menyebut *uis neno* (Tuhan atau dewa langit) yang dipandang sebagai sumber berkat dan sumber kesejukan atau kesejahteraan hidup.

Maputu-malala

Amarah, murka, bahkan kutuk yang berasal dari arwah para leluhur akibat perbuatan jahat yang dilakukan oleh manusia dalam keseharian hidupnya.

Masyarakat Adat

Kelompok masyarakat yang memiliki (1) asal-usul leluhur secara turun-temurun di wilayah geografis tertentu; (2) sistem nilai sendiri; (3) sistem ideologi sendiri; (4) sistem ekonomi sendiri; (5) tatanan politik sendiri; (6) keragaman budaya sendiri; (7)

struktur dan kehidupan sosial sendiri; serta (8) masih melaksanakan adat, budaya, dan hukum adatnya.

Maveva

Juru bicara (sebutan lain dari *amnasit*) atau mediator. *Maveva* adalah salah satu jabatan struktural dalam struktur sosial masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat yang bertugas untuk menjembatani komunikasi struktural antara seorang *usif* yang adalah bangsawan atau raja lokal dengan masyarakatnya yang biasanya diwakili oleh *amaf* atau ketua suku.

Meo

Jabatan dalam struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yaitu sebagai Panglima perang. Di kalangan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat, jabatan *meo* dalam struktur adat setempat tidak diberikan secara acak sesuai keinginan pribadi *usif* setempat, melainkan dengan memperhatikan asal-usul *amaf* tertentu, terutama yang berasal dari keturunan leluhur yang sangat berjasa melindungi para leluhur suku tertentu selama masa migrasi dari daerah matahari terbit menuju ke Timor Barat.

Mnane

Dukun atau orang yang memiliki kemampuan untuk berkomunikasi dengan dunia *be'i nai* (arwah leluhur). Dalam konteks budaya pertanian masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang sangat terikat pada sistem relidi setempat, peran seorang *mnane* menjadi sangat penting artinya terutama pada saat pembukaan kawasan hutan tertentu dalam rangka memilih sebidang tanah untuk dijadikan sebagai calon *lele tolas* (kebun baru). Dalam hal ini, hanya seorang *mnane* yang sanggup melakukan ritus adat tertentu untuk menafsirkan arti mimpi dan merekomendasikan kepada pemilik lahan untuk boleh atau tidak boleh mengeolah lahan tertentu sebagai *lele tolas* (kebun baru) untuk musim tanam bersangkutan.

Ni'ainaf

Tiang agung yang dijadikan sebagai tempat pemujaan dalam setiap *ume nakaf* (rumah tempat berdiamnya keluarga inti atau *pure family*) *Atoni Pah Meto*. *Ni'ainaf* yang ada dalam setiap *ume nakaf* tersebut juga biasanya digunakan untuk menggantungkan berbagai benda keramat yang diwariskan oleh para leluhur *Atoni Pah Meto*. Biasanya di bawah *ni'ainaf* atau tiang agung itu *Atoni Pah Meto* menanam sebuah lempengan batu ceper tempat meletakkan sesajian dan *onen* (doa adat) secara pribadi yang didaraskan kepada *Uis Neno* (Tuhan pencipta), *Uis Pah* (dewi bumi atau dewi tanah), dan kepada *be'i nai* (arwah leluhur).

Pranata Adat

Konsep yang merujuk pada istilah 'pranata sosial' sebagai sebutan lain dari 'institusi sosial', untuk menyebut suatu pola tingkah laku yang telah menjadi biasa dilakukan orang atau merupakan pola relasi sosial yang memiliki tujuan sosial tertentu.

Representasi

Wilayah penting studi kultural, di mana berbagai fakta dikonstruksi dan ditampilkan. Itulah sebabnya dikatakan bahwa obyek studi kultural adalah kebudayaan itu sendiri,

tetapi representasilah yang menjelaskan di hadapan peneliti sehingga makna dapat dieksplorasi secara maksimal. Makna melekat dalam material tertentu seperti, seperti halnya monumen, prasasti, buku, dan benda-benda fisik lainnya. termasuk bunyi dan warna.

Sonaf

Rumah adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat. Selain menjadi tempat berkumpulnya anggota masyarakat dari satu *kanaf* untuk membicarakan berbagai hal yang terkait dengan kepentingan dan tanggung jawab *kanaf* (suku), *sonaf* juga merupakan tempat penyimpanan benda-benda adat yang diwariskan oleh para leluhurnya. Biasanya setiap *kanaf* (suku) memiliki *sonaf* sendiri.

Tobe

Jabatan dalam struktur masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang memiliki otoritas penuh dalam hal pengelolaan sumber daya alam secara tradisional di wilayah adat tertentu. Jabatan *tobe* diberikan oleh *usif* kepada salah seorang *amaf* dengan memperhatikan kecakapan seseorang dalam hal pemahamannya tentang aturan-aturan adat tentang hak dan kewenangan masing-masing komponen dalam struktur adat masyarakat adat *Atoni Pah Meto* yang ada di tingkat *kuan* (kampung), batas-batas wilayah adat, serta aturan-aturan adat yang membolehkan atau melarang suatu kegiatan pertanian atau pembukaan hutan, dan hal-hal lain yang terkait dengan pengelolaan sumber daya alam setempat. Dalam konteks pengelolaan sumber daya alam lokal secara tradisional, kewenangan seorang *tobe* meliputi antara lain: merekomendasikan kawasan hutan tertentu untuk dibuka atau diolah pada waktu tertentu sebagai kawasan perladangan. Menetapkan kawasan tertentu sebagai sebagai hutan produktif, dan menentukan waktu yang tepat untuk mengambil hasil hutan secara bersama-sama warga yang ada dalam *kuan* (kampung).

Uab Meto

Bahasa *Meto* atau bahasa daerah yang digunakan oleh masyarakat yang tinggal di atas tanah yang kering dan gersang.

Ume Nakaf

Rumah tinggal keluarga inti (pure family) masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor Barat.

Usif

Sebutan bagi raja lokal atau bangsawan yang menempati status tertinggi dalam struktur masyarakat adat setempat. Dalam kaitannya dengan sistem religi setempat, *usif* juga dipandang sebagai representasi dari dewi bumi atau dewi tanah yang memiliki otoritas sebagai sumber kesuburan kepada pelbagai makhluk hidup yang ada di lingkungan masyarakat adat *Atoni Pah Meto* di Timor barat.

PEMERINTAH PROPINSI NUSA TENGGARA TIMUR
BADAN PERLINDUNGAN MASYARAKAT
JLN. KARTINI (GEDUNG INA BOI) TELP. 821285
KUPANG

Nomor : Ba. Linmas/070/63/1780/2003
Perihal : PEMBERITAHUAN

Kepada Yth.
Bupati Timor Tengah Utara
U.p. Kepala Badan Kesatuan Bangsa
Di
Kefamenanu

Dengan hormat,

Menunjuk surat Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga Nomor: 1349/J03.4/PP/2003 tanggal 24 Maret 2003 tentang Pemberitahuan Penelitian, dan setelah mempelajari Rencana Penelitian/ Research Design yang diajukan oleh peneliti, maka dapat diberikan Surat Keterangan/Rekomendasi kepada:

Nama : *BLAJAN KONRADUS, DRS., M.A.*
Alamat : Jln. Darmawangsa Dalam Selatan Surabaya
Pekerjaan : Peneliti (Mahasiswa Program Doktor Program Pascasarjana Universitas Airlangga)
Kebangsaan : Indonesia

Akan melakukan kegiatan penelitian untuk penulisan disertasi dengan judul:
MASYARAKAT ADAT ATONI DAN BANU (KAJIAN ETNOGRAFIS TENTANG RESPONS MASYARAKAT ADAT ATONI TERHADAP BUDAYA LUAR DALAM PENGELOLAAN SUMBER DAYA HUTAN DI TIMOR BARAT/KAB. TTU PROPINSI NUSA TENGGARA TIMUR)

Bidang : Ilmu Sosial
Lokasi : Kabupaten Timor Tengah Utara (Kecamatan Biboki Utara, Biboki Selatan, dan Biboki Anleu)

Pengikut : -

Lamanya : 12 (dua belas) bulan TMT, Surat Pemberitahuan ini dikeluarkan

Penanggung Jawab : Direktur Program Pascasarjana Unibversitas Airlangga

Peneliti berkewajiban menghormati/mentaati peraturan dan tata tertib yang berlaku di daerah setempat dan melaporkan hasil penelitiannya kepada Gubernur Nusa Tenggara Timur Cq. Kepala Badan Perlindungan Masyarakat Propinsi Nusa Tenggara Timur.

Kupang, 2 Juni 2003-07-03

AN. KEPALA BADAN PERLINDUNGAN MASYARAKAT
PROPINSI NUSA TENGGARA TIMUR
KEPALA BIDANG HUBUNGAN ANTARLEMBAGA,

AGUSTINUS HALAN, SH

NIP. 010 077 558

Tembusan: disampaikan dengan hormat kepada:

1. Gubernur Nusa Tenggara Timur sebagai laporan
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas Airlangga, di Surabaya.
3. Yang bersangkutan, di tempat.

**PEMERINTAH KABUPATEN TIMOR TENGAH UTARA
BADAN KESATUAN BANGSA DAN PERLINDUNGAN MASYARAKAT
JLN. BASUKI RACHMAT TELP. / FAX (0388) 31690
K E F A M E N A N U.**

: 119/KHL-TU/TTU/2003.

Kepada

: -

Yth. 1. Camat Ribeki Selatan

: Pemberitahuan Penelitian.

2. Camat Ribeki Utara

3. Camat Ribeki Anleu

masing - masing

di -

Tempat.

Dengan hormat,

Memujuk Surat Kepala Badan Lirnas Propinsi Nusa Tenggara Timur Nemer :
Ba.Lirnas/070/63/1700/2003 Tanggal 2 Juni 2003 perihal Pemberitahuan Penelitian
maka bersama ini diberitahukan bahwa akan tiba diwilayah saudara :

Nama : BLAJAN KONRADUS IRS, M.A.

Alamat : Universitas Airlangga.

Pekerjaan : Mahasiswa

Kebangsaan : Indonesia.

Akan melakukan kegiatan Penelitian

Judul : " MASYARAKAT ADAT ATONI DAN BANU (KAJIAN ETNOGRAFI TENTANG
RESPONS MASYARAKAT ADAT ATONI TERHADAP BUDAYALUAR DALAM
PENGELOLAAN SUMBER DAYA MUTAN DI TIMOR BARAT/KAB.TTU
PROPINSI NUSAE TENGGARA TIMUR),-

Bidang : Ilmu Sosial.

Umurnya : 12 (Dua Belas) Bulan terhitung mulai Surat Pemberitahuan
ini dikeluarkan.

Pemanggung : Rektor Universitas Airlangga.

Jawab

Sehubungan dengan itu diharapkan bantuannya agar dapat memberikan data-
data yang diperlukan. Peneliti wajib menghormati dan mentaati Peraturandan
Tata Tertib yang berlaku untuk melaporkan hasil penelitiannya kepada Bupati
Timor Tengah Utara Cq Kepala Badan Kesbang dan Lirnas Kabupaten TTU.

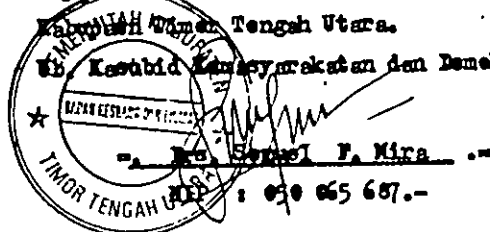
Demikian untuk maklum dan seperlunya-

Kefamenu, 6 Juni 2003.

An. Kepala Badan Kesbang dan Lirnas

Kabupaten Timor Tengah Utara.

Dr. Kusbid Masyarakat dan Demokratisasi,

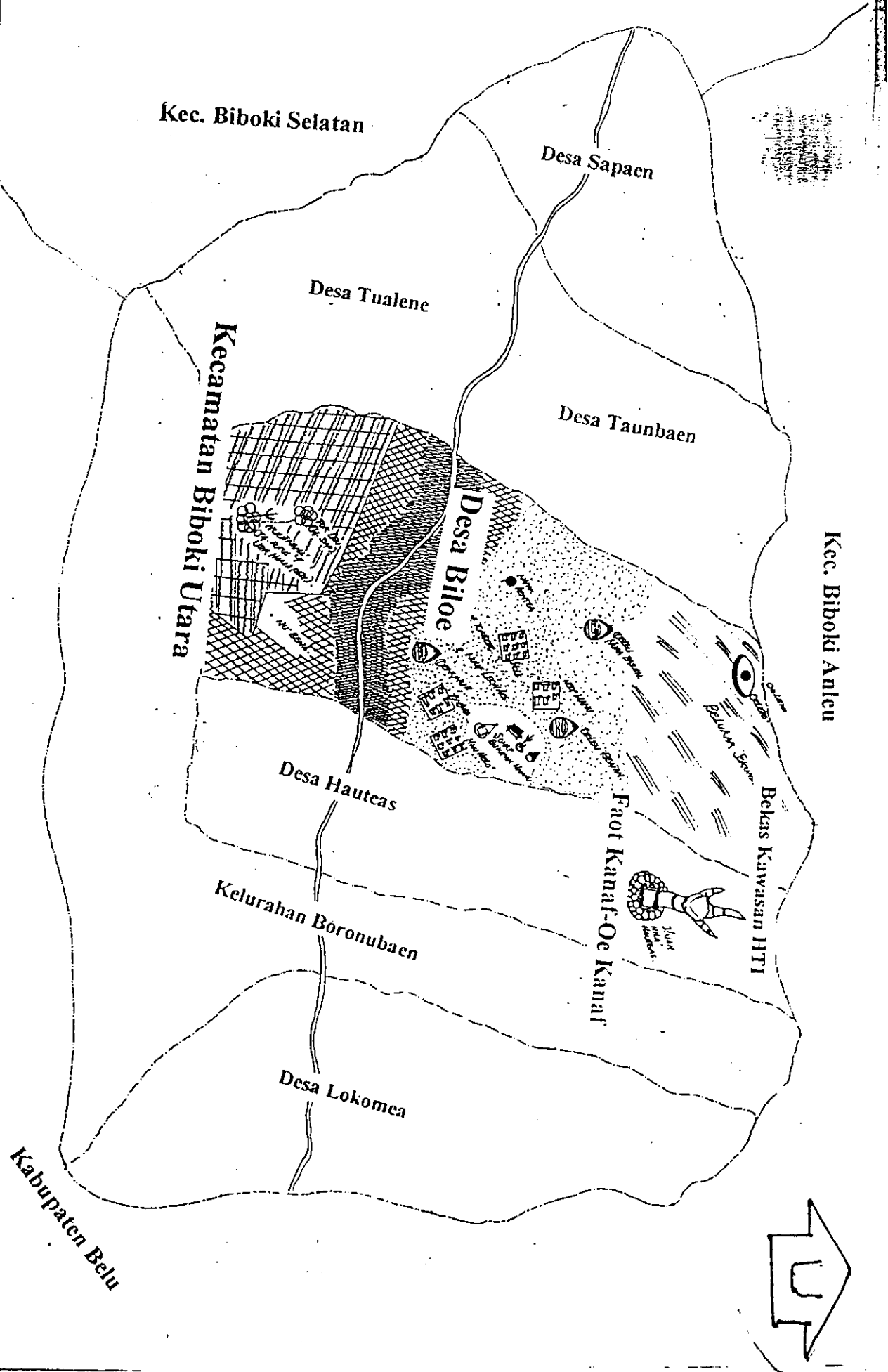


usan :

bermur NTT Cq. Kepala Lirnas Propinsi NTT di Kupang.

Rektor Program Pascasarjana Universitas Airlangga di Surabaya

yang bersangkutan di Tempat.-





**PEMERINTAH KABUPATEN
TIMOR TENGAH UTARA**

PETA ADMINISTRASI

KABUPATEN TIMOR TENGAH UTARA

IR PERPUSTAKAAN UNIVERSITAS AIRLANGGA

LEMBAGA

■ BUKOTA KABUPATEN

● BUKOTA KECAMATAN

— BATAS KABUPATEN

- - - BATAS KECAMATAN

□ BATAS DESA

— JALAN

□ GARIS PANTAI

1 KECAMATAN KOTA KEFAMENGELE

2 KECAMATAN BEBOKI SELATAN

3 KECAMATAN BEBOKI UTARA

4 KECAMATAN BEBOKI AHLEU

5 KECAMATAN INSAHA

6 KECAMATAN INSANA UTARA

7 KECAMATAN MIMAFFO TIMUR

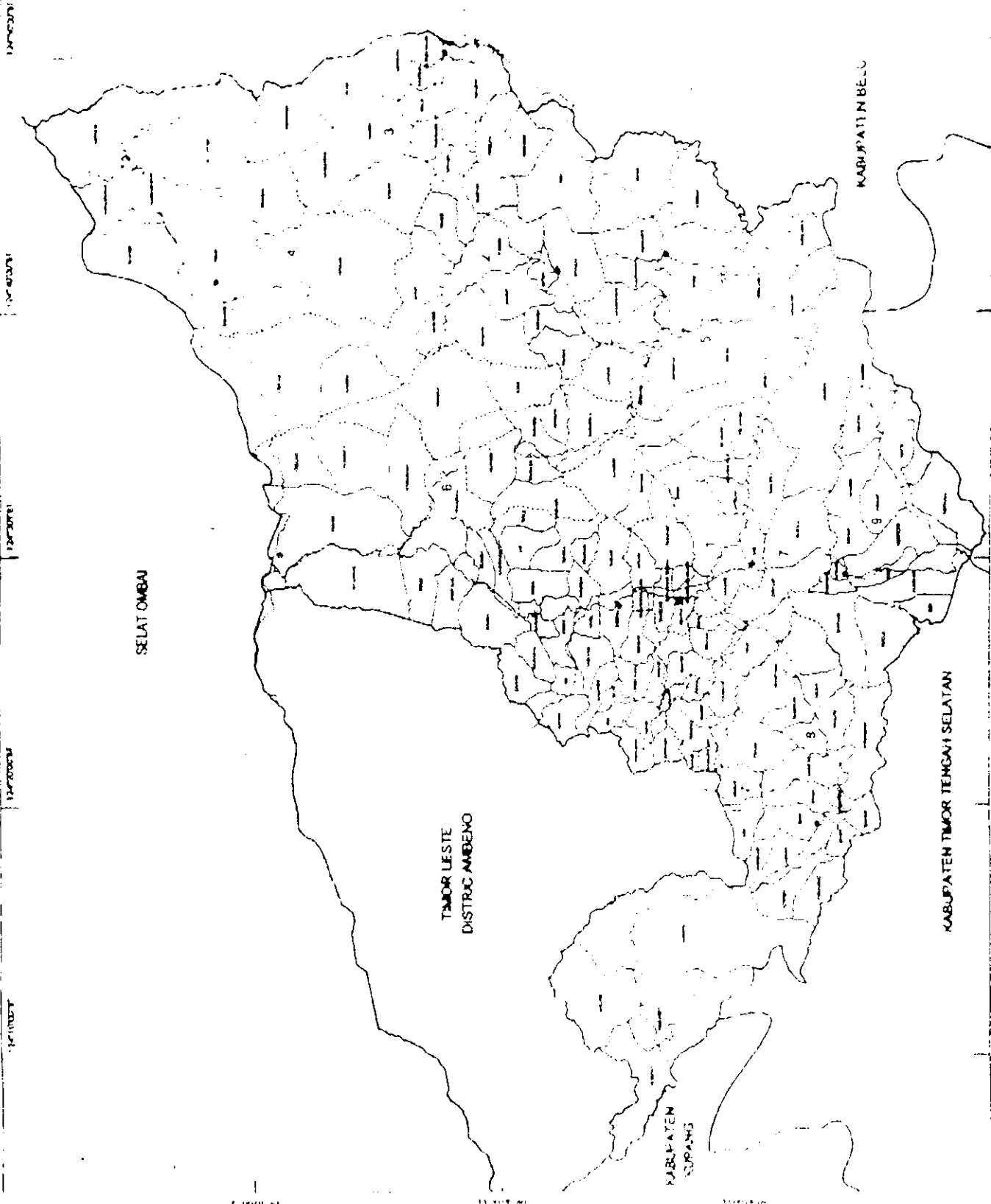
8 KECAMATAN MIMAFFO BARAT

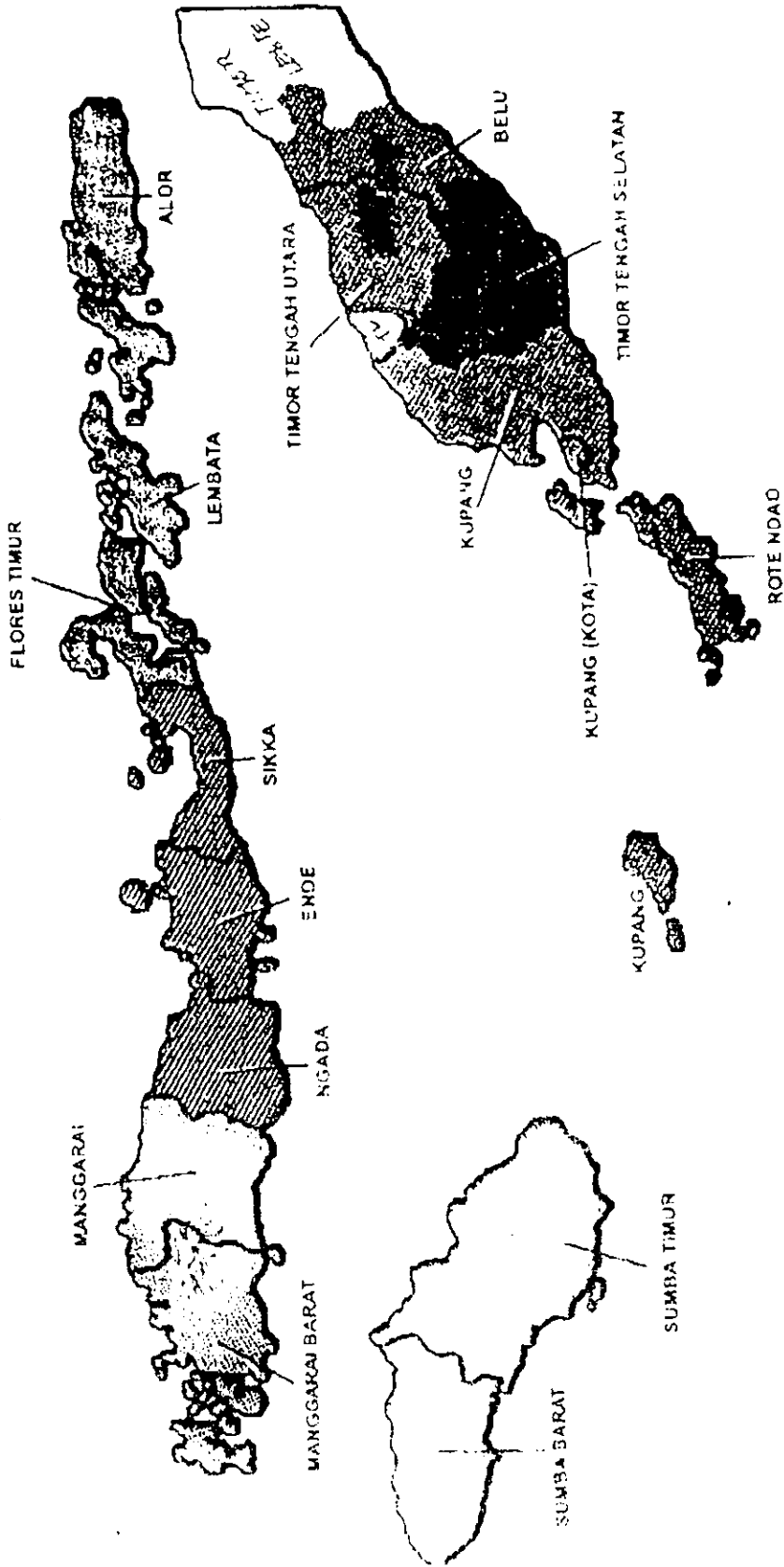
9 KECAMATAN HOENUTI

1:100.000
1:100.000
1:100.000



SKALA PETA : 1:300.000





KOMISI PEMILIHAN UMUM
PROVINSI NUSA TENGGARA TIMUR
Jl. Polisi Militer No 1 KUPANG
Telp. 0380-823968, Fax. 825841

