

Makna Ketuhanan

Suku Atoin Meto

Pada Masyarakat Kerajaan Biboki
Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU)

Sebuah Skema Pendekatan Antropologi

Drs. Gregor Neonbasu SVD, PhD

Mikhael Valens Boy Pr. Lic. Bibl.

Dr. David Amfotis SVD, MA

Margareta Windarti Neonbasu, S.Pd

Drs. Wilfridus Silab, M.Si

Direktorat
Kebudayaan

08687



KEMENTERIAN PENDIDIKAN, KEBUDAYAAN, RISET DAN TEKNOLOGI
BALAI PELESTARIAN NILAI BUDAYA PROVINSI BALI
TAHUN 2021

**MAKNA KETUHANAN SUKU ATOIN METO
PADA MASYARAKAT KERAJAAN BIBOKI,
KABUPATEN TIMOR TENGAH UTARA (TTU)**
(Sebuah Skema Pendekatan Antropologi)

Tim Penulis:

Drs. Gregor Neonbasu SVD, PhD

Mikhael Valens Boy Pr. Lic. Bibl.

Dr. David Amfotis SVD, MA

Margareta Windarti Neonbasu, S.Pd

Drs. Wilfridus Silab, M.Si

KEPEI
press

**MAKNA KETUHANAN SUKU ATOIN METO PADA
MASYARAKAT KERAJAAN BIBOKI, KABUPATEN TIMOR
TENGAH UTARA (TTU)**

(Sebuah Skema Pendekatan Antropologi)

© Penerbit Kepel Press

Penulis:

Gregor Neonbasu SVD, PhD

Mikhael Valens Boy

David Amfotis

Margareta Windarti Neonbasu

Wilfridus Silab

Disain cover : Bkti Kurniawan

Layout & setting : Safitriyani

Diterbitkan oleh Penerbit Kepel Press untuk

Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali

Jalan Raya Dalung Abianbase Nomor 107 Dalung, Kuta Utara,
Badung, Bali 80361

Telepon (0361) 439547 Faksimile (0361) 439546

Laman: <http://kebudayaan.kemdikbud.go.id/bpnbbali/>

Posel : bpnbali@gmail.com

email: bpnb.bali@kemdikbud.go.id

Cetakan Pertama, November 2021

Anggota IKAPI

ISBN : 978-602-356-423-1

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan
dengan cara apa pun, tanpa izin tertulis dari penulis dan
penerbit.

KATA PENGANTAR

Puji syukur kami panjatkan ke hadapan Tuhan Yang Maha Esa, karena berkat rahmat dan karunia-Nya tulisan ini dapat diselesaikan sesuai waktu yang telah ditentukan. Tulisan ini merupakan hasil kajian dengan judul *Makna Ketuhanan Suku Atoin Meto pada Masyarakat Kerajaan Biboki, Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) (Sebuah Skema Pendekatan Antropologi)* dapat diselesaikan.

Kajian ini dibuat berkaitan dengan kegiatan Balai Pelestarian Nilai Provinsi Budaya Bali, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi tahun anggaran 2021. Kajian ini secara khusus bertujuan menyajikan Masyarakat Kerajaan Biboki ditinjau dari makna ketuhanan. Makna Ketuhanan yang dapat dikaji dari agama asli, ternyata masih merupakan satu realitas sosial yang sangat kuat dalam kehidupan Masyarakat Biboki. Berbagai tradisi lisan dan ungkapan serta istilah yang disebut di dalam laporan ini dapat menjadi bukti mengenai betapa makna Ketuhanan masih merupakan bagian integral dari kehidupan manusia dan masyarakat Biboki setiap hari. Kajian ini dapat terselesaikan berkat bantuan dari berbagai pihak terutama para informan, dinas terkait, dan khususnya masyarakat Kerajaan Biboki yang telah memberikan data, baik sekunder maupun primer, dan melalui kesempatan ini diucapkan terima kasih. Terlebih juga diucapkan terima kasih kepada Tim Peneliti, yakni terdiri atas Drs Gregor Neonbasu SVD, PhD (Ketua), Mikhael Valens Boy Pr. Lic. Bibl. (Anggota), Dr David Amfotis SVD, MA (Anggota), Margareta Windarti Neonbasu, S.Pd (Anggota), dan Drs. Wilfridus Silab, M.Si (Anggota).

Semoga hasil kajian ini dapat memberikan sumbangan di bidang kebudayaan khususnya yang berhubungan dengan masyarakat Kerajaan Biboki. Dengan harapan bahwa kajian ini

bermanfaat, baik bagi kalangan akademisi, instansi terkait, dan masyarakat, serta generasi muda sebagai penerus bangsa.

Badung, November 2021
Kepala,

I Made Dharma Suteja, S.S., M.Si.
NIP 197106161997031001

PRAKATA

Berdasarkan Surat Tugas Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali, Nomor 695/F7 18/KP 04 00/2021 tertanggal Denpasar 10 September 2021, maka kami mendapat tugas dari Kepala Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali. Adapun anggota tim seperti tercantum di atas yakni terdiri dari Drs Gregor Neonbasu SVD, PhD (*Ketua*); Mikhael Valens Boy Pr. Lic. Bibl. (*Anggota*); Dr David Amfotis SVD, MA (*Anggota*); Margareta Windarti Neonbasu, S.Pd (*Anggota*); dan Drs. Wilfridus Silab, M.Si (*Anggota*).

Sesuai surat tugas maka ditetapkan judul kegiatan yakni proses pengumpulan data kajian Makna Ketuhanan Suku Atoin Meto pada Masyarakat Kerajaan Biboki, Kabupaten Timor Tengah Utara, Sebuah Skema Antropologis, di Desa Tautpah, Dusun III Usboko, Kecamatan Biboki Selatan, Kabupaten Timor Tengah Utara, Provinsi Nusa Tenggara Timur. Dalam pelaksanaannya, areal proses pengumpulan data tidak saja merangkumi wilayah dusun tersebut, melainkan hampir semua kawasan Biboki. Hal tersebut terjadi oleh karena anggota tim memiliki data sangat lengkap mengenai Biboki.

Penelitian ini dilaksanakan dalam kawasan Kerajaan Neno Biboki, Kabupaten Timor Tengah Utara (TTU) Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT), yang kini terdiri dari 6 buah kecamatan sebagai berikut:

- (1) **Biboki Anleu:** Ponu, Motadik, Tuamese, Nonotbatan, Nifutasi, Sifaniha, Oemanu, Maukabatan, dan Kotafoun
- (2) **Biboki Feotleu:** Naku, Kuluan, Makun, Birunatu dan Manumean
- (3) **Biboki Moenleu:** Tunbes, Matabesi, Oepuah, Luniup, Kaubele, Oepuah Selatan, dan Oepuah Utara

- (4) **Biboki Selatan:** Upfaon, Oenaem, Tunbaen, Supun, Pantae, Tautpah, Sainiup, Tokbesi
- (5) **Biboki Utara:** Hauteas, Tualene, Lokomea, Boronubaen Timur, Boronubaen, Sapaen, Taunbaen, dan Biloe
- (6) **Biboki Tanpah:** Oenopu, Nii, Oerinbesi, Oekopa, Inggareo

Kami menghaturkan limpah terima kasih kepada pihak Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, yang melalui Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali telah mempercayakan kami untuk mengerjakan tugas pengumpulan data.

Kupang, Medio November 2021



P. Drs Gregor Neonbasu SVD, PhD
Ketua Tim Peneliti

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Prakata	v
Daftar isi	vii
I Neno Biboki-Funan Biboki	1
1.1 Latar Belakang	1
1.2. Awal mula Terbentuknya Masyarakat Adat BIBOKI	2
1.3. Penjelajahan Wilayah Biboki dan Upacara-Upacara	5
1.4. Penetapan Pusat Kekuasaan Neno Biboki-Funan Biboki	7
1.5. Pemilihan dan Penetapan Neno Biboki-Funan Biboki	9
II Manusia Pencari Makna dan Nilai Tertinggi	13
III Biboki dan Kerajaan Perdana Timor	23
IV Konsepsi Makna Ketuhanan Orang Biboki	27
4.1. Sebuah Anatomi Istilah	28
4.2. Mengkaji Mitos dan Religi.....	31
4.3. Refleksi dan Kajian Istilah	34
4.3.1. Amoet ma Apakaet	36
4.3.2. Ahaot ma Afatis	37
4.3.3. Aneot ma Amafot.....	40
4.3.4. Atukus ma Anonot	40
4.3.5. Afinit ma Amnanut	42
4.3.6. Apean ma Alikin	43
V Catatan Utama Konsepsi Ketuhanan	45
VI Mencari Tempat Diam Yang Kudus	57

VII	Catatan Tambahan Tentang Biboki	73
VIII	Struktur Sosial Masyarakat Biboki	85
IX	Awal Manusia dan Makna Ketuhanan	93
X	Simpulan dan Rekomendasi.....	101
	Daftar Pustaka	105
	Daftar Informan	115

I

NENO BIBOKI-FUNAN BIBOKI

1.1 Latar Belakang

Neno Biboki-Funan Biboki¹ adalah salah satu kelompok masyarakat adat/tradisional di kawasan Timor Barat, yang sudah eksis jauh sebelum kedatangan penjajah hingga kemerdekaan Negara Republik Indonesia (NKRI). Sebagai salah satu modal sosial dalam dinamika pembangunan bangsa, kelompok masyarakat adat ini tidak berbeda dengan kelompok masyarakat lain yang didirikan atas dasar kekuatan sistem politik tradisional (organisasi sosial-politik perdana), norma-norma dan jaringan-jaringan yang terus memperkuat sistem di dalam penyelenggaraan dan pelayanan kemasyarakatan. Dalam perjalanan sejarah, Biboki adalah salah satu kerajaan di pulau Timor bagian barat, yang melewati suatu perjalanan panjang hingga tegak berdirinya di Tamkesi.² Kemudian di jaman penjajahan Belanda, kerajaan ini berubah menjadi satu swapraja menurut system pemerintahan Belanda, dan akhirnya di jaman kemerdekaan, struktur pemerintahan disesuaikan dengan yang berlaku di Republik Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Namun, ada satu hal paling penting adalah bahwa sekalipun sistem politik pemerintahan secara historis terus berubah, Neno Biboki-Funan Biboki terus eksis, kokoh, kuat dan terpadu dengan struktur dan sistem politik tradisionalnya. Sebagai satu kelompok masyarakat adat/tradisional, Neno Biboki-Funan Biboki juga merupakan masyarakat ekologis dan kosmis, yang memiliki

1 Neno artinya siang, matahari, langit; Funan artinya bulan. Sebuah sebutan untuk pusat kekuasaan Biboki di Tamkesi yang merujuk pada sebutan penghormatan untuk kaisernya sebagai representan kekuatan langit tertinggi dan kekuatan bumi terdalam.

2 Tamkesi adalah pusat kekuasaan Neno Biboki-Funan Biboki (dalam hal ini Kaiser atau Loro Biboki).

berbagai kearifan tradisional, hukum adat, dengan dilandaskan pada sistem kepercayaan tradisional yang bersifat sakral. Dari hasil penelitian dan pengamatan sementara, modal sosial-budaya yang masih terus bertahan di Biboki dengan segala komponen ini dapat ditumbuh-kembangkan dalam proses pembangunan berkelanjutan sekaligus memberdayakan berbagai potensi yang ada, dalam hal ini kearifan lokal dan hukum adat yang masih berlaku, walaupun mungkin sudah terjadi perubahan atau pergeseran.

1.2. Awal mula Terbentuknya Masyarakat Adat BIBOKI

Awal mula sebelum kedatangan para penjajah (Portugis Hitam, Portugis Putih dan VOC-Belanda) ke pulau Timor, sudah lebih dahulu berdatangan berbagai rombongan migrasi dari luar pulau. Dalam ceritera-ceritera lisan semua rombongan itu tiba dan mendarat di ufuk timur (*mansa saen*) dengan pintu gerbangnya adalah Oenun-Maubesi Ibaca: Maubeis) yang biasanya dalam tuturan lisan disebut: *Elka-se'at*, *El noni ma 'Se'noni*.³ Kedatangan mereka ini disebut rombongan karena terdiri dari banyak orang, yang pada mulanya berdiam di suatu tempat, kemudian karena alasan (keamanan, kekurangan sumber daya alam, daerah yang sempit dan lain-lain), mereka mulai bertualang ke berbagai tempat di pulau ini. Tujuannya adalah mencari tempat tinggal yang cocok untuk menetap, dan membangun pemukiman dan mengusahakan mata pencaharian hidup dan keamanannya terjamin (*pahat'he nmanua*, *namlia ma nasbeb*, *na'af ma nabaol*).⁴

Menurut tuturan Berek Lisu Manenen (baca: Mannen) dari desa Sifaniha, Kecamatan Biboki Anle'u, Kabupaten Timor Tengah Utara, sejarah terbentuknya Neno Biboki-Funan Biboki, telah melewati sebuah perjalanan panjang. Sebutan Neno Biboki-

3 *Elka* dari kata *elak* artinya tangga; *'se'at* artinya juga tangga atau titian. *Elnoni ma 'se'noni* artinya tangga emas dan titian emas. Sebutan dalam tuturan adat untuk menyebut Oenun-Maubesi (di Belu selatan) sebagai pintu masuk utama ke pulau Timor di awal mula.

4 *Namlia ma nasbeb* artinya subur dan merekah; *na'af ma nabao* artinya berisi dan berlemak.

Funan Biboki, merupakan dasar persekutuan Biboki sebagai suatu masyarakat adat yang terbentuk karena afiliasi *Atoni Biboki ma Bife Biboki* (pria Biboki dan wanita Biboki). Dasar persekutuan ini dilandaskan pada kosmos dengan menyebut faham Ketuhanan: *Uis Neno* (Tuhan Allah yang Mahatinggi selaku Pencipta dan penguasa alam kosmis, matahari, bulan dan bumi dengan segala isinya). *Neno Biboki-Funan Biboki* dikorelasikan dengan makna Wujud Tertinggi ini yang dalam paham ketuhanan Atoin Meto disebut: *Uis Neno Mnanu*. Maka sebutan ini mengandung arti: Matahari Biboki dan Bulan Biboki, sebuah ungkapan yang mengejawantahkan makna bahwa orang yang disebut *Neno Biboki-Funan Biboki* adalah titisan *Uis Neno*, penguasa alam raya.

Uis Neno Mnanu sebagai dasar terbentuknya persekutuan *Atoni Biboki* dan *Bife Biboki*, yang disimbolisasi dalam diri *Neno Biboki-Funan Biboki* inilah pada mulanya menunjukkan tempat bagi mereka ketika memasuki tanah Timor dahulu kala (*pah Timor afi unu*). Berikut ini adalah kisah pertualangan/perziarahan *Atoni Biboki-Bife Biboki* di awal mula: "Dari Soromean (Suai-Betleha) melalui Atabae-Maubara, Liurai Behaen (Behael- maksudnya Wehali?) dan Luabesi. (Di tempat ini terlihat ada tali dan tangga yang menunjukkan relasi antara manusia dengan *Uis Neno Amoet-Apakaet*, Pencipta dan penyelenggara alam raya dan manusia) masih dalam keadaan baik dan utuh. Sebutan untuk kedua benda (tali dan tangga) menunjukkan komunikasi antara manusia dengan *Uis Neno* masih berjalan sangat lancar bahkan sangat dekat dan langsung tanpa sesuatu rintangan atau hambatan). Perjalanan itu kemudian diteruskan mencapai Hedibesi Mane Kwaik, Mausisi-Maudemu, Holeon-Haemolik, Silawan-Batugede (di tempat ini rombongan menerima bendera merah – *kapote mtasa* dari *Uis Neno*, dewa Matahari dan dewi bulan). Dari Batugede mereka meneruskan perjalanan lagi ke Manunai-Mnupupun, di mana diselenggarakan upacara persehatian, kesepakatan dan tanda persaudaraan antara enam orang laki-laki: *Nai Ne – Mone Ne*, yang adalah para pemimpin rombongan migran dari bagian timur memasuki pulau Timor. Setelah upacara persehatian dan

kesepakatan ini, salah satu dari keenam laki-laki itu kembali tempat asal usul (*n'li'a anfaen-n'obanin faen neu une es*) di Soromean atau Suai-Betleha. Sedangkan kelima orang bersaudara lainnya tinggal di Manunain-Manupupun (tempat yang sekarang dikenal dengan nama: Kuan Nila-Hauteas-Hauanaf). Beberapa waktu kemudian mereka melanjutkan perjalanan dari Manunai-Manupupun ke Likusaen-Behaen, Susuk nok Tala, Tantin-Finibai, Ponu-Belnus, Kofun-Oetepas, Mofa-Haulunat-Ainakuak, Fautmuit-Mankase. (Di beberapa tempat ini sering diselenggarakan musyawarah mengenai rencana pembentukan atau pendirian Neno Biboki-Funan Biboki secara tetap dan teratur).

Untuk mewujudkan rencana pendirian Neno Biboki-Funan Biboki, keenam orang bersaudara yang datang melalui pintu timur tadi bersekutu dengan empat orang bersaudara yang datang dari arah barat dan terbentuklah persekutuan sepuluh orang bersaudara yang kemudian menjadi dasar Atoni Biboki-Bife Biboki. Kesepuluh orang inilah yang kemudian membagi dan menempatkan (*nboa ma nbaet, natokob ma nabelak*) kelompok-kelompok penduduk berdasarkan persekutuan adat sebagai berikut: (a) kelompok persekutuan berdasarkan pihak perempuan (*Li'feto*) disebut Feot le'u. Yang terutama dari kelompok Feot le'u ini kemudian dipanggil dengan nama Harneno Tuan dan Taitoh Tuan. (b) Kelompok persekutuan anak-anak baik dari pihak laki-laki maupun perempuan yang disebut: Anle'u. Kelompok Anle'u kemudian dikenal dengan nama: Sifa Tuan atau Sifa Tbeaton-Sifa Us Tahoni yang adalah orang-orang di Sifaniha sekarang. (c) Kelompok persekutuan berdasarkan hubungan bersaudara, kakak-adik (*Li'moenin, olif-tataf*) disebut: Moen le'u. Ketiga kelompok inilah yang menjadi dasar persatuan dan kesatuan (*nekaf mese-ansaof mese*) dalam persekutuan masyarakat adat Biboki.

1.3. Penjelajahan Wilayah Biboki dan Upacara-Upacara

Feot le'u dan An le'u ini selanjutnya dipandang sebagai *Alikin-Ape'an*⁵ (yang menjadi peletak dasar dan pewaris pengembangan kekuasaan dan kekuatan yang ada di dalam kawasan Neno Biboki-Funan Biboki). Mereka jugalah yang menjadi aras dasar pemahaman berkenaan dengan makna ketuhanan yang dimiliki warga masyarakat Biboki secara keseluruhan. Hal itu tersebut oleh karena maksud dan tujuan dari istilah ini adalah dia yang melahirkan, membesarkan dan mengembangkan serta mempertahankan kekuatan dan kekuasaan di takhta ini sebagai keturunan Dewa Matahari dan Dewi Bulan dari dahulu kala (jaman lampau) sampai ke anak cucu keturunan di wilayah yang dihuninya. Selain itu juga, merekalah yang menjaga dan mempertahankan *Ba' leu* (akar tradisi yang kokoh dan sakral) dan Aitio-Maubele (pangkal kekuatan dan kekuasaan dari Neno Biboki-Funan Biboki). Inilah yang sampai dengan sekarang menjadi dasar ikatan atau penyatuan penguasa turun temurun di Tamkesi dan Tainlasi. Fungsi ini ditandai dengan kehadiran dua bukit kembar yang mengapit Tamkesi dan Lopo Tainlasi berdasarkan hasil musyawarah dan mufakat hingga ke batas-batasnya dari keempat penjuru mata angin. Terlebih lagi untuk pelaksanaan upacara-upacara di tempat yang sudah ditentukan yang mengitari pusat kekuasaan Neno Biboki-Funan Biboki yakni: Hotin-Kurina, Lobus-Peateno, Lakteu-Bilele, Aitio-Maubele, Susnae-Kukol, Nipumnasi-Taimetan, Oepuah-Tapenpah, Tuamese ma Tamkesi. Selanjutnya ke Mofa-Haulunat, Kofun-Oetepas, untuk melaksanakan upacara pemberian nama bagi Ponu Fatu ma Ponu Bi'ae. Sementara ke Keun-Nianbes, Keun-Peanbes, Oepuah Mnasi dan Tapenpah Mnasi untuk mengenang peristiwa penjelajahan dan pengarungan tiga tingkat daratan dan tujuh horizon laut (pahe tubu teun, tasi tete hiut). Tempat-tempat ini telah dilewati dengan selamat sampai

5 *Alikin*, seperti membenturkan telur ayam supaya pecah dan *Ape'an* artinya yang memecahkan. Maksudnya, ibu yang melahirkan dan membesarkan, menjadikan seseorang hidup dan bermartabat.

menemukan pusat wilayah Biboki: Oepuah Mnasi ma Tapenpah Mnasi.

Perjalanan selanjutnya tertuju ke Manamas-Tilon Balan (di tempat ini diselenggarakan upacara awal mula untuk mengawali pola kehidupan sedenter dan bercocok tanam). Hal ini dikarenakan tanah sudah stabil dan seimbang untuk pemukiman manusia dan pengolahan lahan pertanian guna memenuhi kebutuhan manusia. Perjalanan selanjutnya ke Belu Mau, Sabu Mau, Suralaya, Sumpah Maukatar. Di sini upacara yang dilakukan berhubungan dengan gencatan senjata karena selama masa penjelajahan terjadi peperangan. Perjalanan selanjutnya adalah ke Larantuka-Baboe, di mana ada upacara penerimaan bendera hitam (*kapoet metan* atau *Toel metan*) yang diserahkan dalam acara perkawinan puteri raja Ile Mandiri dari Tuka dengan putera raja Maromak Oan dari Laran Baboe. Maka di dalam ceritera lisan atau naskah-naskah historis kedua tempat disepadankan menjadi: Larantuka Baboe.

Sekembalinya dari Larantuka Baboe, perjalanan dilanjutkan ke Fenu Po'at-Aen Ut. Di sini diadakan upacara pengambilan segumpal tanah untuk mencari tahu apakah kondisi tanah sudah benar-benar kering, keras dan stabil karena sebelumnya seluruh wilayah masih ditutupi genangan air. Kemudian ke Araba, Mutis yang adalah wilayah Costa-Ornay di mana diadakan upacara pengaturan susunan masyarakat adat. (Mutis artinya menyaring, mengatur dan mengikat) yang selanjutnya ke Oekusi untuk upacara pembangunan sekolah. Rencana ini kemudian dilanjutkan di Mena-Oehoin untuk pemantapan rencana pembangunan sekolah di Sumnali⁶ sekaligus pengembangan iman dan kepercayaan kristiani termasuk pendidikan ketrampilan bagi kaum muda pribumi yang sudah menganut agama Kristen Katolik pada waktu itu.

Dari Mutis-Bobnain dan Oekusi, perjalanan dilanjutkan kembali ke Mena yang pada waktu itu masih tertutup air laut yang menghancurkan sampan yang ditumpangi para migran

6 Sumnali adalah ucapan lidah Atoin Meto untuk kata 'seminari' yang menurut informasi lisan didirikan di sekitar Oekolo oleh para misionaris Dominikan.

dari seberang pulau yang mendarat di pantai Mena. Perjalanan dilanjutkan ke Ponu-Belnus, Soul Hitu-Soul Fanu, Makun-Neten Luapen, Aof Malule, sebuah dataran untuk pembuatan kebun dan ladang. Dari tempat ini perjalanan dilanjutkan ke Kuluan Mnasi untuk menerima peralatan pertanian: Tofa futu faon-Besi futu faon⁷ termasuk meniup terompet tanduk kerbau dan kayu teras sebagai pengumuman dan himbauan kepada penduduk perdana agar mulai bekerja dengan keras di kebun atau ladang yang sudah dibagikan (*Etu Boa'ta*) di Kuluan Mnune. Hasil kerja keras ini merupakan buah bungan (Mau sufa) yang akan dipersembahkan kepada Neno Biboki-Funan Biboki, para arwah leluhur peletak dasar masyarakat adat Biboki; sekaligus mengantisipasi jika sesewaktu terjadi kelaparan. Selanjutnya pertemuan diadakan di Lakmaras di mana terjadi kelaparan, maka Boki Taek dan Sana Taek (putera-putera dari Taek Malaka) dipandang mampu dan mempunyai kekuatan untuk melepaskan masyarakat dari malapetaka apapun.

1.4. Penetapan Pusat Kekuasaan Neno Biboki-Funan Biboki

Perjalanan dilanjutkan ke Kuan Nila-Hauteas, Hauanaf dan Oepuah serta Tapenpah Mnune. Di sini terjadi lagi pertemuan keenam orang laki-laki bersaudara itu untuk kedua kalinya dan akhirnya ke Tamkesi untuk meletakkan dasar dan pelaksanaan upacara: *Baleu* oleh Bei Timo atau Usbanben. Pusat ini pada mulanya berada di Hauteas-Hauanaf lalu dibawa ke Tuames-Tamkesi berdasarkan musyawarah dan mufakat keenam orang bersaudara itu. Atas dasar itu otoritas adat Neno Biboki-Funan Biboki harus dipertahankan sebagai pusat kekuatan dan kekuasaan masyarakat adat seluruh Biboki, yang adalah: *Atone-Bife*, *Usif-Amaf*, *Olif-Tataf*, *Feto-Mone*, *Bae Feto- Bae Mone*, *Feotnai-Nai Mnuke*.

⁷ *Tofa* artinya alat pembersih rumput di kebun; *Besi* artinya pisau. *Futu* artinya ikatan dan *faon* artinya delapan. Maksudnya delapan ikat alat pembersih rumput dan delapan ikat pisau pengiris tuak (lontar), yang menggambarkan mata pencaharian orang Timor sebagai petani/peladang (*Ntof lele ma nhel tua*).

Kesepakatan ini merupakan suatu janji persekutuan dan persatuan secara abadi seluruh warga masyarakat di dalam pangkuan Neno Biboki-Funan Biboki seperti seutas benang dengan lubang jarum yang tidak boleh lepas atau putus (*on Aen luek none ma Ab non melu*).

Maka Neno Biboki-Funan Biboki di bawah otoritas T'Eba-Tautpah, Tnesi-Aluman di dataran tinggi (*Netna ma Nu'uf Fatu tunan*) serta Salu-Tahoni, Tili-Snon di dataran rendah (*Mneasta-afu naijan*) menjadi sokoguru kekokohan Biboki. Permusyawaratan dan kesepakatan untuk penetapan pusat kekuasaan dengan otoritas penguasa di Biboki dikoordinasi oleh: (1) Bena Naek⁸ Belsikone, di bawah suku-suku: Amfotis (sebagai *uf* = pohon, pokok, dasar) dan Nai Nahas (sebagai *tunaf* – ujung, cabang). Di lingkungan Lopo Tainlasi, kedua suku Amfotis dan Nai Nahas ini atas nama Bena Naek Belsikone mengkoordinasi semua suku di bagian barat (*Neno mofun* atau *manse mofun*). (2) Bena Naek Paisanaunu di bawah kuasa Am Teme sebagai *uf* (pohon, pokok dan dasar) dan Tsiompah sebagai *tunaf* (ujung, cabang) di mana di lingkungan Lopo Tainlasi,⁹ mereka mengkoordinir semua suku di bagian timur dan utara (*nenno saen* atau *manse saen*).

Tamkesi adalah pusat kekuasaan Neno Biboki-Funan Biboki dengan tempat musyawarah dan mufakat disebut: Lopo Tainlasi. Dalam tuturan Tamkesi sebagai pusat kekuasaan dinarasikan sebagai berikut: *Uis Neno, Afinit-Amnesit, Amo'et-Apakaet, Aneot-Amafot, Ahaot-Afatis, Apinat-Aklahat, Manikin-Oetene, Atoni-Bife, Feto-Mone, Usif-Amaf, Noba Temtemen, Tamkesi Nakan-Kulin, Usan ma Tnanan, Tainlasi, Tatokob Toni-Tsinab Lasi, Nunuh Nafiu-Baki Namnesen*. (Artinya Tuhan Allah Mahakuasa, Pencipta langit dan bumi, pemelihara hidup, yang maha-adil, penjamin kesejahteraan hidup pria dan wanita, saudara-saudari, Raja dan para tetua,

8 *Bena Naek* artinya papan besar; maksudnya otoritas pemangku yang dapat mempersatukan semua suku di bawahnya dalam hubungan dengan Tamkesi sebagai pusat kekuasaan Neno Bi boki-Funan Biboki.

9 *Lopo Tainlasi* adalah sebuah lumbung besar berpasangan dengan Sonaf Loro sebagai tempat berlangsungnya musyawarah dan mufakat masyarakat adat seluruh wilayah Biboki.

seluruhnya semuanya dipersatukan di Tamkesi, pusat dan tengah-tengah. Tempat musyawarah untuk mufakat di Tainlasi, sebagai beringin berakar banyak dan pagar batu tersusun rapi).

Untuk menjaga supaya di seluruh wilayah Biboki tidak terjadi pertikaian dan permusuhan, hanya ada kedamaian, ketenteraman dan kesejahteraan maka ditempatkan para penjaga yakni: Meo Manu-Amatnua, di bagian timur dan utara. Untuk tugas di bagian timur dan utara, meo-meo ini dibantu oleh Akbenu-Mindao, Totnai-Akafa, Li'it-Saeneno, Asulan-Tabati; dan Meo Lopo dan Meo Masu di bagian selatan dan barat yang dibantu oleh Meo Misa dan Anin-Alupan. Sementara pusat wilayah Tamkesi sendiri dijaga oleh: Meo Bone-Tameab, Alaut-Matmolo (Am Bone, Tameab dan Taslulu).

1.5. Pemilihan dan Penetapan Neno Biboki-Funan Biboki

Bagi masyarakat adat Atoin Meto khususnya di Biboki, manusia melaksanakan tugas penentuan, pemilihan dan penetapan selalu berpedoman kepada aturan dan norma hukum kosmos. Karena pemegang otoritas di dalam masyarakat adat ini berlaku secara permanen dan turun temurun tanpa ada aib atau cacat cela. Pemilihan dan penetapan ini dilakukan oleh Atoni-Bife, Usif-Amaf, yang tergabung ke dalam *Klunin Bo'es-Ba'at Bo'es*¹⁰ (sepuluh bantal dan sepuluh akar, dasar atau pokok persekutuan masyarakat adat Biboki) di seluruh wilayah masyarakat adat tersebut. *Klunin Bo'es-Ba'at Bo'es* itu adalah: Monemnasi Pah Tuan, Sifa Tuan (Salu-Tahoni atau Sifaniha), Harneno Tuan, Taitoh Tuan, Suni-Banuan, Tanis-Oetasi, T'Eba-Tautpah, Tnesi-Aluman, Tili-Snon (Banu-Anonet), Nuku-Taunbaen, Bukifan dan Nafanu. Jika terjadi kepudaran atau tidak berfungsinya kesatuan masyarakat adat di atas, maka sebagai gantinya dapat dipilih dari tiga kelompok masyarakat adat berikut: (1) *Bese nakan* (hulu pisau) di bawah otoritas: Subani

¹⁰ *Klunin* artinya bantal, alas duduk atau tidur; *Ba'at* artinya akar pohon yakni dasar, pokok; dan *Bo'es* artinya sebutan orang Biboki mengenai angka sepuluh (10).

Le'u (di wilayah Kecamatan Tanpah dan Biboki Selatan); (2) *Besitnanan* (bagian tengah pisau) yang berada dalam otoritas Nafanu (di kecamatan Biboki Utara dan Feotle'u); dan (3) *Bese haen* (*Besetunan*) yakni ujung pisau yang dipimpin oleh Sifa Tuan (Salu-Tahoni atau Sifaniha) di wilayah Kecamatan Biboki Anle'u dan Moenle'u. Atau juga dapat dipilih dari dua kelompok bangsawan lain yang disebut: *Paku Ha-Meme Ha* (empat lampu). Sebutan ini berkaitan dengan hubungan kekerabatan yang dibangun melalui perkawinan antar para bangsawan Biboki guna mendapatkan alihwaris takhta kekaisaran. Persekutuan masyarakat adat ini disebut juga Nuta Kane Mnain – Nuta Bebe Mnain (artinya mata/sumbu lampu, pelita perdana) yang berada di bawah otoritas Bibaon-Aunsuni, Tas'au-Leni Maon Naijuf; dan Nuta Kaen Fe'u – Nuta Beab Fe'u (sumbu pelita yang baru atau diperbaharui) yang dipangku oleh: Subun, Neakle'u dengan Atoin Mone (sebagai pihak laki-laki) yang dipimpin oleh: Nabu-Sanbein, Humeon-Ketmoen.

Setelah Neno Biboki-Funan Biboki berdiri sebagai satu kelompok masyarakat adat dengan sistem kekuasaannya, ada perjanjian pembagian wilayah sekaligus kerjasama untuk saling menghormati, tidak berperang, yang ditandai dengan pendirian tugu dan tiang upacara di Tamkesi. Perjanjian itu berlangsung antara Neno Biboki-Funan Biboki, Liurai dan Sonbai di Mutis-Bobnain. Selanjutnya terjalinlah hubungan kekerabatan melalui perkawinan sebagai *Bae' Feto-Bae' Mone* di mana: Usi Tnesi dari Biboki mengawini Bi Kusi Sonbai dari pihak Mutis-Bobnain. Sementara hubungan perkawinan dengan Liurai biasanya disebut: *Likusaen Ktamak-Wehali Ktamak* antara Usi Tei dari Biboki mengawini Luruk Liurai dari Liurai Likusaen (Fatuaruin dan Wehali).

Perjanjian ini diawali dengan penjelajahan wilayah yang berawal dari: Soromean (Suai-Betleha), Atabae-Maubara, Liurai-Behaen, Luabesi-Hedibesi, Marabibi-Weluli, Wedik-Weoras, Holeon-Haeolik, Mausisi-Maudemu, Lakaan-Batugede, Manunain-Manupupun (Kuan Nila-Hauteas-Hauanaf). Mungkin kelompok yang lain berawal dari: Soromean (Suai-Betleha), Likusaen-

Susuk nok Tala, Tantin-Finibai, Mankase-Mofa-Haulunat, Kofun-Oetepas, Lusenti-Fatniut, Keun-Nianbes, Keun-Peanbes, Oepuah-Tapenpah Mnasi, Manamas-Tilonbalan, Sabu Mau-Belu Mau, Suralaya-Sumpah Maukatar, Larantuka-Baboe, Fenu Po'at-Aen Ut, Matabi-Mutis-Oekusi, Mena-Oehoin, Ponu-Belnus, Soul Hitu-Soul, Fanu-Makun Neten, Luapen-Afu Malulu-Lakmaras, Manunain-Manupupun (Kuan Nila Hauteas-Hauanaf), Oepuah-Tapenpah Mnune-Tuamese nok Tamkesi.

Nama-nama yang disebut di atas sangat penting, oleh karena ethnography yang dijadikan titik acuan penulisan dan kajian penduduk dari kawasan yang sama (Biboki) nampaknya menyebut beberapa suku dari kawasan PulauTimor lainnya, dan bahkan beberapa kawasan di luar Pulau Timor. Wilayah yang dimaksud, ternyata tidak saja meliputi domain Nusa Tenggara Timur (NTT), melainkan juga Nusantara dan bahkan Kerajaan Majapahit pada jaman lampau. Dalam kesempatan lain hal mengenai sejarah dan secara khusus historiografi suku-suku PulauTimor akan dapat diteruskan sesuai maksud untuk menarik sebuah garis lurus (relasi dan perbandingan) antara penduduk Pulau Timor, Melanesia (Oceania) dan Nusantara.

II

MANUSIA PENCARI MAKNA DAN NILAI TERTINGGI

Dari abad ke abad di sepanjang segala kehidupan, manusia yang merupakan pusat kehidupan selalu mampu menjadikan segala sesuatu 'memiliki makna dan arti'. Istilah lokal (*Uab Meto*) untuk hal ini *naem he tapene tnamas, ma nmui human* (arti harafiah: ...mencari sesuatu yang berarti dan bermartabat). Pada setiap titik kehidupan, manusia yang sama selalu mencari sesuatu, baik bagi dirinya, maupun bagi keluarga dan masyarakat secara keseluruhan. Inti pencarian ini pada mulanya berawal dari keinginan hati manusia itu sendiri untuk bertanya. Hakekat pertanyaan yang disampaikan setiap manusia pada perjalanan sejarah, selalu tertuju pada arti dan makna tertentu dalam kehidupan bersama setiap hari. Manusia bertanya dan terus mencari arti dan makna. Atau dapat dibalik, manusia bertanya dan terus mencari sesuatu makna dan nilai bagi kehidupan setiap hari. Dalam perspektif Orang Biboki dikenal istilah *atone naem ha nmoen*, yang secara harfiah berarti orang mencari (sesuatu) untuk memenuhi kebutuhannya setiap hari.

Pada skema kegiatan manusia untuk mencari dan terus bertanya, apakah yang menjadi inti pencaharian tersebut? Kemudian pertanyaan yang sama ditujukan pada kegiatan bertanya dan terus mencari, apakah yang menjadi titik tuju sehingga manusia yang sama sepertinya selalu merasa haus untuk melaksanakan kegiatan eksistensial 'mencari' tersebut? Dua pertanyaan di atas dapat dijelaskan dengan mengkaji lebih jauh pengalaman manusia, dan kegiatan manusia untuk berpikir serta sikap atau pembawaan manusia yang senantiasa bercerita.

Dalam sketsa pengalaman manusia terdapat sekian banyak hal yang dapat dijelaskan mengenai mengapa manusia bertanya

dan terus mencari. Atau sebaliknya, ketika kita membuka dengan teliti lemari 'pengalaman manusia' maka di sana dapat ditemukan 'alasan' mengapa manusia selalu mencari dan terus bertanya. Salah satu aspek hakiki dalam penelitian ini akan memberi beberapa jurus pemikiran mengenai mengapa manusia selalu mencari akar kehidupannya dengan bertanya mengenai eksistensinya setiap hari, baik sebagai makhluk individu, dan terlebih dalam koridor keluarga dan masyarakat secara luas.

Pengalaman manusia selalu multi-dimensi oleh karena pertanyaan dan usaha pencaharian itu tidak pernah tunggal. Ada selaksa maksud dan tujuan yang menjadi aras pertanyaan dan proses pencarian manusia dalam sejarah perjalanan hidup manusia secara umum. Walau dalam kenyataan empiris manusia, pertanyaan dan pencaharian itu selalu terikat pada lingkungan yang dari intinya justru terdiri dari ruang (*space*) dan waktu (*time*) tertentu. Pada titik ini dapat dikatakan bahwa pengalaman manusia selalu terbatas, lantaran waktu dan ruang yang melingkari eksistensi manusia setiap hari. Walau terbatas, jenis pertanyaan dan usaha pencarian manusia itu sepertinya tidak pernah berujung oleh karena citra pertanyaan selalu di-review dan model pencaharian senantiasa tidak pernah berhenti, selalu dinamis.

Pengalaman manusia mengenai inti pertanyaan dan model pencaharian memang lebih luas dari eksistensinya sendiri oleh karena manusia yang sama tidak saja menetap pada lingkungan yang sama dan satu saja, melainkan acapkali ia berada pada tempat berbeda dan waktu yang dimiliki juga tidak sama, melainkan selalu mengalir. Pada sisi tertentu, dan dalam wacana filsuf Kant, setiap manusia secara pribadi selalu memiliki sistem klasifikasi di dalam dirinya sendiri dan menyebabkan dia mengatur semua gejala dan kesan menurut 'bentuk-bentuk' atau kategori-kategori tertentu (*formae a priori*), dalam keseluruhan jalinan yang dialami setiap hari. Apa yang telah disampaikan jika ditempatkan dalam pengertian Kant, haruslah dikatakan bahwa ada dua kategori dalam bingkai panca-indra manusiawi yakni 'ruang' (*space*) dan 'waktu' (*time*). Ternyata kategori atau bentuk itu dapat diperluas

dengan beberapa butir lain jika dikaji dari perspektif taraf budi manusia. Justru pada sisi inilah yang dikatakan sebelumnya bahwa pengalaman manusia dan masyarakat pada hakekatnya sangat multi-dimensional.

Jika kita berpikir secara kritis, maka dasar pengalaman manusia dan masyarakat ada pada hakekatnya sebagai insan yang selalu bertanya dan mencari. Mengapa manusia terus mencari? Kemudian mengapa manusia selalu harus bertanya? Apakah usaha mencari dan bertanya justru menunjuk bahwa manusia itu sendiri belum mencukupi, atau setidaknya-tidaknya ada kekurangan hakiki dalam diri manusia yang sama, sehingga ia mencari dan terus bertanya. Hakekat pengalaman manusia mengenai 'mencari' dan 'bertanya' memang tertuju pada salah satu dimensi penting dalam diri manusia, yang dirumuskan dalam 'alam filsafat' sebagai 'aku berada' yang membutuhkan 'aku yang lain' dalam tata krama kehidupan manusia yang harmonis. Manusia yang substansial memang utuh secara relatif dalam dirinya sendiri, dan juga bisa berdikari secara eksistensial, namun secara azasi manusia membutuhkan yang lain.

Kebutuhan manusia dalam perspektif ilmu-ilmu sosial, dan dalam hal ini ilmu antropologi, memang tidak saja dari dan dalam kepentingan manusia yang sama. Manusia memerlukan juga materi untuk melengkapi kebutuhannya setiap hari. Selain itu, secara emosional, manusia membutuhkan kepastian, yang diindikasikan dengan berbagai jaminan sosio-psikologis berupa dukungan dari berbagai pihak dalam kehidupan bersama. Karena itulah dalam pengalaman hidup setiap hari, jelas sekali terlihat bahwa manusia sangat membutuhkan sesama untuk membentuk kesatuan budaya bagi tata krama kehidupan yang sungguh-sungguh menyenangkan. Lebih dari itu secara antropologi teologi, manusia membutuhkan sesuatu yang transenden, yakni zat yang mengatasi kehidupan manusia yang nyata. Hal yang mengatasi pengalaman hidup manusia itu adalah Yang Ilahi, yang justru diyakini sebagai Yang Kudus dan sungguh-sungguh mengatasi keterbatasan manusia dan masyarakat.

Pengalaman hidup setiap hari memberi pemahaman bagi manusia bahwa hidup yang berarti dan bermakna hanya terjadi ketika terdapat jejaring sosial antara manusia dengan sesama, alam dunia, leluhur dan Yang Ilahi sebagai sumber segala sumber makna dan nilai. Secara koderati pemahaman ini selalu mendorong manusia untuk senantiasa membangun hubungan yang seimbang dan serasi dalam kerangka mencipta harmonisasi. Historisitas manusia sedari doeloe hingga kini dan nanti selalu melihat harmonisasi sebagai titik tuju yang diletakkan di di depan sebagai puncak kehidupan yang harus diperhatikan, baik secara pribadi maupun bersama-sama. Pengalaman manusia dalam dinding sejarah para bangsa telah membuktikan hal sangat vital ini dengan menekankan bahwa manusia di mana-mana tidak pernah hidup sendirian. Hal yang sangat azasi ini merangkumi banyak kegiatan manusia setiap hari, dalam arti ketika manusia melakukan sesuatu, tentunya ia sedang (a) mencari sesuatu juga. Proses pencarian seperti ini secara filosofik (b) terungkap dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan yang tidak saja dijawab dengan kata-kata melainkan dan terlebih dengan tindakan dan perbuatan tertentu. Justru dari perbuatan dan tindakan itulah dapat dibaca bahwa manusia dan masyarakat sedang mencari dan bertanya, terlebih mencari nilai dan makna tertinggi.

Bagaimana pengalaman mengenai Yang Ilahi, yang dalam penelitian ini disebut dengan istilah *makna Ketuhanan*? Pertanyaan lain yang kiranya mendorong seseorang untuk terus mencari adalah 'mengapa selalu saja ada Yang Ilahi' dan 'mengapa pula ada orang yang mesti percaya kepada Yang Ilahi?' Dua pertanyaan ini tentunya didasarkan pada usaha dan kreativitas manusia yang terus mencari Yang Ilahi: di mana sesungguhnya Dia menetap? Kata yang paling tepat mengenai proses pencarian dan inti pertanyaan yang disampaikan manusia untuk berjumpa dengan Allah adalah kategori 'rindu', 'hasrat', atau 'keinginan yang mendalam' untuk berjumpa dengan Yang Ilahi. Manusia sungguh-sungguh merasa rindu untuk berjumpa dengan Yang Ilahi, sehingga ia terus mencari dan bertanya, di mana wajah

Yang Ilahi. Ketika menjalankan berbagai usaha setiap hari, dalam hati manusia selalu timbul hasrat dan keinginan yang mendalam untuk sesegera mungkin berjumpa dengan citra Yang Ilahi.

Terungkap dalam uraian sebelumnya bahwa sesuai pengalaman, manusia selalu mencari dan bertanya mengenai Yang Ilahi. Ketika timbulnya filsafat pada abad ke-6 seb. Masehi, orang mulai berpikir serius mengenai proses pencarian dan terlebih mengkaji model pertanyaan yang diajukan manusia. Untuk menunjang corak berpikir yang runtut, maka orang mencari jalan untuk berpikir lebih serius juga tentang hidup secara sistematis. Sasaran pilihan jalan seperti ini untuk merefleksi kembali keyakinan-keyakinan yang telah lama bersemi dan mengikuti kehidupan manusia, dan terlebih berbagai aliran yang muncul ketika itu. Perubahan dan perkembangan terjadi dalam alam pemikiran manusia, tidak saja hal-hal sosial-kemasyarakatan, melainkan juga di bidang keyakinan atau kepercayaan manusia dan masyarakat mengenai adanya unsur transendental dari kehidupan yang nyata. Jadi perkembangan pemikiran manusia mengenai agama, tidak saja monopoli pihak agamawan, melainkan juga menjadi bahan dasar refleksi para pakar dan terlebih para ahli yang belajar filsafat.

Perjalanan kehidupan manusia dan masyarakat yang dapat dibaca dari dinding sejarah ternyata memberi keterangan sangat jelas bahwa persoalan-persoalan mengenai Yang Ilahi tidaklah sama bagi semua tempat dan semua jaman. Bahkan lebih dari itu, ada perbedaan dari manusia yang satu dengan yang lain, dari kelompok yang satu dan kelompok yang lain, dari bangsa yang satu dan bangsa yang lain pula. Dasar perbedaan ada pada 'daya pikir' yang digunakan manusia ketika terlibat dalam proses merefleksi eksistensi Yang Ilahi. Selama berabad-abad dunia teologi didominasi oleh dua aliran, yakni (1) barat, dan (2) non barat atau timur. Perspektif yang menonjol dalam penelitian ini justru berdasar pada alam pemikiran Orang Biboki mengenai bagaimana corak berpikir dan keyakinan mereka berkenaan dengan eksistensi Yang Ilahi.

Gerakan spiritual yang terdapat dalam masyarakat lokal dielaborasi untuk mencari titik temu mengenai corak berpikir manusia dan masyarakat berkenaan dengan Yang Ilahi. Tentunya dasar kepercayaan mereka yang sudah masuk Katolik adalah aras utama dari kehidupan mereka setiap hari. Sehingga di atas landasan Agama Katolik ini jugalah mereka mendasarkan cara berpikir dan corak refleksi untuk mengapresiasi berbagai perubahan dan perkembangan hidup yang dialami setiap hari. Walau nanti dapat dibaca dari uraian mendatang mengenai mindset manusia dan masyarakat di tempat penelitian yang masih mengandalkan daya nalar tradisional ketika berhadapan dengan berbagai perubahan dan perkembangan dalam kehidupan masyarakat saat ini. Manusia dan masyarakat selalu berpikir sesuai tata krama kultural (mindset) yang dimiliki setiap hari. Untuk membantu proses pemikiran yang dimiliki, manusia dan masyarakat mencari jalan dengan menggunakan jembatan-jembatan tertentu, yang dikenal dengan lambang dan tanda.

Yang Ilahi tidak dialami secara langsung, namun pada sisi yang lain Ia secara hakiki senantiasa ada bersama manusia dan masyarakat. Oleh karena kedekatan yang sangat intim inilah maka manusia dan masyarakat di tempat penelitian menggunakan lambang dan tanda yang dapat diindera untuk mengungkapkan keyakinan dan kepercayaan yang mereka miliki selama ini. Alam pemikiran yang mereka miliki tidak terlampau rumit, namun acapkali sulit ditafsir oleh karena berbagai gaya yang sangat melekat dengan kebiasaan dan budaya setempat. Manusia dan masyarakat di tempat penelitian selalu berpikir riil atau konkret, tidak mengada-ada, tidak memakai rumusan logika yang sulit dan berbelit. Walau untuk memahami corak berpikir mereka, dibutuhkan satu sikap untuk masuk lebih dalam pada kehidupan mereka setiap hari. Inilah yang disebut dengan istilah sketsa berpikir emik.

Hal sangat menarik untuk mengurai cara berpikir manusia dan masyarakat yang selalu setia menerapkan daya nalar tradisional adalah mencari titik simpul dari kondisi dan suasana rasa rindu

serta ketertarikan yang mereka miliki pada sosok dari sesuatu yang meninggalkan daya dorong sedemikian kuat dan mengesankan. Itu artinya apa? Maksud dari kalimat panjang di atas adalah bahwa Yang Ilahi dalam alam pemikiran masyarakat adalah citra atau sosok istimewa yang sedemikian menarik, sehingga manusia dan masyarakat selalu merasa tertarik untuk mengalaminya secara langsung. Upaya untuk mengalami langsung ini justru didasarkan pada keyakinan mereka mengenai eksistensi dari Yang Ilahi. Atas dasar kepercayaan inilah mereka membangun dalam diri 'rasa rindu', yang merupakan 'dorongan yang kuat' untuk selalu mencari dan bertanya, di mana sesungguhnya tempat tinggal Yang Ilahi itu.

Sebetulnya hakekat dari perasaan rindu seperti dilukis di atas merupakan milik semua bangsa manusia secara universal dari segala jaman dan pada setiap jenjang waktu. Para pakar kemudian melukis pribadi manusia sebagai insan ber-akal-budi (a) yang memiliki pengalaman empiris yang melampaui kemampuan indera untuk mengambil reaksi tertentu. Lalu juga (b) hal seperti inilah yang dapat diklaim bahwa manusia yang sama selalu memiliki imajinasi, yakni bagian integral dari corak berpikir manusia, serta (c) seberapa jauh manusia dan masyarakat memiliki pikiran sehat dan analisis kritis untuk menakar sesuatu secara logis. Point ketiga inilah merupakan aspek terpokok yang terkadang disebut dengan istilah 'dimensi rasional' yang senantiasa memberi masukan kepada pribadi tertentu untuk menakar dan mengapresiasi sesuatu secara terperinci dan sistematis. Berbeda dengan point pertama yang kemudian dilengkapi dengan point kedua, dan disaji dalam refleksi dimensi ketiga. Refleksi awal keagamaan dipeta dalam sikap percaya terhadap pengalaman yang sulit dilukis dengan bahasa manusia dan masyarakat.

Untuk mengungkap semua pengalaman mengenai Yang Ilahi, manusia dan masyarakat sering berkisah dan bercerita. Alam pemikiran yang kaya mengenai segala sesuatu dan dalam hal ini berkenaan dengan perjumpaan dengan Yang Ilahi, hal itu diapresiasi dengan kisah dan cerita. Mengapa hal itu sampai terjadi?

Di dalam perjalanan para bangsa, ternyata fungsi dan peran kisah dan cerita selalu mendekatkan orang dengan kehidupan. Sebuah pengalaman selalu dikisahkan dan diceritakan, agar tetap hidup, dan dengan demikian makna dan nilai dapat diresapi oleh semua pendengar. Kisah dan cerita selalu dielaborasi dalam bentuk kata-kata berganda yang lazim di sebut 'pembicaraan berpasangan' (*to speak in pairs*), yang dalam ungkapan Biboki disebut *takanab*.

Citra pengalaman pribadi yang secara formal terbentuk dalam diri seseorang yang percaya (individu), yang senantiasa dikisahkan dan diceritakan kembali dengan harapan agar gemanya menetap dalam hati dan budi para pendengar (komunal). Dengan dan dalam proses yang bertumpu pada kekuatan daya nalar tradisional ini, maka kisah dan cerita pribadi serentak berubah sosok menjadi kisah dan cerita yang diklaim sebagai milik bersama, atau milik suku tertentu. Kisah dan cerita memuat sekian banyak refleksi terhadap selaksa pengalaman dari generasi ke generasi, yang pada intinya memuat berbagai perjumpaan manusia dengan peristiwa yang melintas lewat. Kisah dan cerita yang sama ini pun memuat berbagai refleksi emik terhadap tata krama kehidupan masyarakat setiap hari dalam kerangka mengikuti aturan hidup yang diturunkan dari jaman para leluhur. Sekali lagi, secara harafiah, kisah dan cerita acapkali mengisahkan pengalaman biografis individu tertentu, maupun dan terlebih pada tradisi pengalaman historis mengenai sesuatu yang monumental. Pada posisi seperti ini, biasa terjadi dengan sendirinya bahwa ketika manusia sedang hanyut dalam usaha berkisah (dan bercerita), pencerita sebetulnya mengembangkan suatu pandangan dunia yang menyeluruh dengan gagangnya adalah makna ketuhanan yang dimaksud.

Dengan demikian, kisah dan cerita dalam kerangka pemikiran di atas, tidak saja sebuah umbar kata-kata kosong, melainkan tutur sapa yang dapat difahami mengenai serba-serbi pengalaman dari proses panjang fenomena 'percaya' yang dimiliki manusia dan masyarakat. Bisa saja apa yang dikisahkan dan diceritakan dapat dikategori ke dalam pengalaman awal pra-refleksi pada peringkat

spiritual alami yang dimiliki manusia dan masyarakat suku. Walau seperti itu haruslah diakui secara jujur bahwa cikal bakal kisah dan cerita selalu juga menyinggung dimensi kepercayaan sebagai tindakan yang mengikuti pengalaman mengenai strategi dasar pewahyuan citra Yang Ilahi, sebagai pusat segala-gala, dan serentak memberikan jaminan kepada manusia, masyarakat dan alam raya.

Jika kita masuk lebih dalam pada Kitab Suci Katolik (Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru) untuk mengkaji dimensi *kepercayaan*, dalam bingkai pengalaman transendensi Allah yang kudus, maka kisah dan cerita adalah kunci yang menjembatani pemahaman manusia untuk masuk lebih dalam pada rahasia kepercayaan tersebut.¹¹ Kisah dan cerita memberi keterangan yang masuk akal mengenai inti iman dan kepercayaan serta berbagai alasan yang masuk akal berkenaan dengan alasan manusia dan masyarakat memilih jalan untuk percaya. Bahkan lebih dari itu kisah dan cerita sesuai khazanah Kitab Suci, selalu mengkaji lebih dalam tiga kata yang tidak dapat dipisahkan, yakni (a) iman, (b) kesetiaan, dan (c) kepercayaan. Berkenaan dengan point ketiga dari topik pembicaraan kita, memang kata kepercayaan, tidak mungkin dipisahkan dari dua kata yang lainnya, yakni iman dan kesetiaan. Sebetulnya ketiga kata itu hanya terdiri dari dua kategori saja yakni iman dan setia. Kata kedua 'setia' inilah yang menghasilkan sikap percaya atau kata bendanya kepercayaan. Dalam perspektif 'makna ketuhanan' atau religi, keterpaduan antara iman dan setia, muncul apa yang disebut percaya. Dengan kata lain, kepercayaan justru dibangun oleh sikap iman dan kesetiaan terhadap sesuatu yang telah dialami.

Pada prinsipnya, manusia di sepanjang segala jaman selalu berusaha untuk mencari dan menemukan Yang Ilahi dengan cara

11 Bdk sebuah tulisan ahli Kitab Suci Dr Barthol A. Pareira O.Carm "Beberapa Cerita Rekonsiliasi Dalam Perjanjian Lama" yang termuat dalam Dr. Agustinus Ryadi, *Pr Memoria Passionis dan Rekonsiliasi Untuk membangun Indonesia Baru, Seri Filsafat Teologi Widya Sasana*, Malang: STFT Widya Sasana, Vol. 13, No Seri 12, 2004: hal. 97-112

dan pola yang melekat dalam tradisi, warisan dan budaya. Proses pencarian ini terdorong oleh sikap percaya, yang justru merupakan faktor teramat penting dalam hidup setiap insan berbudi. Kisah-kisah dan cerita umumnya. dan beberapa kumpulan yang terdapat dalam penelitian ini bakal menjawab pertanyaan azasi yang senantiasa muncul di setiap ufuk kehidupan manusia mengenai sikap percaya: mengapa orang harus percaya pada sesuatu yang utama dan kemudian ia merasa terdorong untuk mencarinya? Jawaban yang tepat ada dalam kisah dan cerita bahwa manusia dan masyarakat memiliki satu keyakinan dan kepercayaan yang tunggal. Inti kepercayaan tersebut adalah bahwa yang dicari itu merupakan sesuatu yang benar. Memang jawaban semacam ini terlihat sangat sederhana, namun di sini justru terletak inti dari kepercayaan tersebut. Kepercayaan merupakan suatu keyakinan pribadi tiap-tiap orang secara masing-masing, yang benar-benar berdasar pada suatu pertimbangan yang masuk akal.

Sasaran yang dituju dari uraian ini pada tempat pertama untuk menganalisis fenomena makna Ketuhanan dalam kehidupan manusia dan masyarakat, dalam kerangka proses pencariannya untuk berjumpa dengan Yang Ilahi. Seperti telah dikatakan sebelumnya bahwa justru proses pencarian inilah sebagai bukti otentik mengenai makna dan arti kepercayaan yang dimiliki manusia. Berkenaan dengan pemikiran di atas, maka terdapat tiga hal penting. *Pertama*, menurut kodratnya manusia dan masyarakat cenderung merenungkan kebenaran-kebenaran hidup setiap hari. *Kedua*, pada jaman kini rasa rindu untuk mencari Allah tidak sekuat jaman lampau akibat merembesnya pengaruh teknologi. *Ketiga*, unsur terpokok bagi kehidupan yang berarti adalah tekun dalam percaya.

III

BIBOKI DAN KERAJAAN PERDANA TIMOR

Ketika mengumpulkan data-data di lingkungan yang disebut sebelumnya (Biboki), terkuak sumber handal yang justru mengatakan bahwa eksistensi Kerajaan Biboki selalu berkaitan sangat erat dengan paradigma menempatkan kawasan kerajaan tersebut dalam bingkai pemahaman yang lebih luas, yakni kerajaan-kerajaan awal yang ada di Pulau Timor. Karena itu pada bagian ini dilihat sepintas kondisi kerajaan di Pulau Timor pada masa silam. Pada awal mula daratan ini disebut dengan nama *Pah Meto* “kawasan kering” yang secara keseluruhan terdiri dari 4 kerajaan sebagai berikut:

1. *Pertama, Kerajaan AI HALE*, pada masa kemudian kerajaan ini lazim disebut dengan nama *Kerajaan Wehali*. Disebut *Aihale* karena orang menanam pohon beringin di depan istana kerajaan. Kerajaan ini akhirnya mendapat gelar Wehali sebagai pusat kerajaan *Maromak Oan* yang berdiri di tengah lingkaran Pulau Timor. Kerajaan Maromak Oan selalu disebut sebagai sentrum religiusitas Masyarakat Timor secara keseluruhan.
2. *Kedua, Kerajaan Ai Biku*, pada masa kemudian kerajaan ini disebut dengan nama *Kerajaan Wewiku*. Disebut demikian karena di situ orang menanam *ai meku* atau *ai biku*. Kerajaan ini mendapat gelar *Liurai*, setingkat kaiser seperti di Biboki. Wilayahnya terletak di bagian barat lingkaran pulau Timor.
3. *Ketiga, Kerajaan Ai Timuk*. Disebut demikian karena di depan istana kerajaan orang menanam Ai Katimun. Kawasan kerajaan ini kemudian mendapat gelar dengan nama Kerajaan Naitimu. Pemimpin mendapat julukan *Liurai*. Kawasan kerajaan ini terletak pada utara lingkaran pulau Timor.
4. *Keempat, Kerajaan Fatu Aruin*. Disebut demikian karena orang tidak menanam pohon apapun di sekitar istana. Hanya

terlihat istanah berdiri di atas gunung batu, persis di daerah pegunungan, sebelah utara Kerajaan Wehali. Kerajaan inilah yang pertama sekali mendapat nama kerajaan dalam arti yang sebenarnya, dan diberi gelar *Liurai* (memerintah sebidang tanah). Pemimpinnya mula-mula tidak ada, namun kemudian diambil dari Kerajaan Wehali.

Anak-anak Maromak Oan menurut hirarki pemerintah Kerajaan Wehali biasa disebut dengan nama LIURAI artinya pemimpin yang menguasai wilayah kerajaan tertentu. Secara berurutan nama-nama itu sebagai berikut: Liurai Sonbay, Liurai Likusaen, Liurai Suai, Liurai Kamanasa. Pangeran-pangeran dari anak Maromak Oan yang selanjutnya membagi pulau Timor atas tiga bagian. Ketiga bagian itu mendapat gelar NAI "dipertuan". Ketiga dipertuan itu adalah:

1. *Pertama, Nai Suri*, putera pertama dari Liurai, yang mendapat tugas sebagai pemimpin kerajaan di Wehali. Kerajaan itu terkenal dengan nama *Wesei-Wehali*, *Wetoh Maubesi*. Wilayah kekuasaan kerajaan ini terdapat di bagian tengah pulau ini. Liurai pertama adalah *Suri Liurai*.
2. *Kedua, Nai Dawan*, putera kedua Liurai, yang ditugaskan sebagai penguasa dan pangeran (yang kemudian menjabat Liurai) di kawasan Mutis-Babnai, Saenam-Oenam. Putera kedua ini diberangkatkan ke kawasan barat melalui Biuduk Foho. Popularitas putera kedua ini disebut dengan istilah *Faut Bakus Biuduk Noelbilomi*. Daerah kekuasaannya adalah Pulau Timor bagian barat yang lazim disebut *Mutis-Babnai Faenonom-Oenam*. Liurai pertama adalah *Tabesi Liurai* yang kemudian menjadi *Liurai Sonbai*. Liurai Sonbai pertama adalah *Nai Laban* (ketika itu belum bergelar Liurai Sonbai). Liurai Sonbai kedua adalah *Nai Nati*, dan Liurai Sonbai yang ketiga adalah *Nai Tuklua*. Semenjak yang ketiga ini nama Sonbai dikenal sampai masa sekarang ini.

3. *Ketiga, Nai Taek*, putera ketiga Liurai, yang ditugaskan sebagai penguasa dan pangeran di daerah Likusaen. Kawasan ini dikenal dengan nama *Welaku-Hahuduk Urubaun-Welulu*. Daerah kekuasaannya di pulau Timor bagian timur, dan yang menurunkan para liurai di kawasan timur Pulau Timor.

Daftar Kerajaan-kerajaan lain yang timbul kemudian dari Kerajaan Wehali, Wewiku, Naitimu dan Fialaran

01. Kerajaan Helong yang dibesarkan oleh **Elo Taek**
02. Kerajaan Amarasi (bagian langsung dari Wehali-Wewiku), yang kemudia disebut **Nai Rasi**
03. Kerajaan Belu, ini berpasangan nama dengan sebutan: **Belu Mau, Sabu Mau dan Timau**
04. Kerajaan Likusaen yang dibesarkan oleh **Taek Liurai**
05. Kerajaan Bauho yang terkenal dengan nama **Loro Bauho**
06. Kerajaan Sanleo atau Dirma yang dikenal dengan **Loro Sanleo/ Loro Dirma**
07. Kerajaan Biboki yang dibesarkan oleh **Boki Taek (BABOKIN)** tidak mengakui Maromak Oan; hanya satu kawasan kecil yang disebut *kefetoran (Harneno)*.
08. Kerajaan Insana yang dibesarkan oleh **Sana Taek**, (mengakui Maromak Oan)
09. Kerajaan Miomafo yang dibesarkan oleh **Mafo Taek**
10. Kerajaan Amanatun yang dibesarkan oleh **Natu Taek**
11. Kerajaan Amanuban yang dibesarkan oleh **Nuba Taek**
12. Kerajaan Amfoang yang dibesarkan oleh **Foa Taek**
13. Kerajaan Ambenu yang dibesarkan oleh **Benu Sila**
14. Kerajaan Sonbai yang dibesarkan oleh **Sonbai Sila**
15. Kerajaan Tasifeto
16. Kerajaan Malaka
17. Kerajaan Fialaran (mengakui Maromak Oan)
18. Kerajaan Jenilu (mengakui Maromak Oan)
19. Kerajaan Lidak (mengakui Maromak Oan)
20. Kerajaan Sialawan (mengakui Maromak Oan)

21. Kerajaan Lamak Sanulu (mengakui Maromak Oan)
22. Kerajaan Makir (mengakui Maromak Oan)
23. Kerajaan Maukatar (mengakui Maromak Oan)
24. Kerajaan Tahakae (mengakui Maromak Oan)
25. Kerajaan Foltafaik
26. Kerajaan Mandeu (mengakui Maromak Oan)
27. Kerajaan Nonometan (mengakui maromak Oan)
28. Kerajaan Lamaknen (mengakui Maromak Oan)
29. Kerajaan Fatumea (mengakui Maromak Oan)
30. Kerajaan Dakolo (mengakui Maromak Oan)
31. Kerajaan Fohoren (mengakui Maromak Oan)
32. Kerajaan Kasabarak (mengakui Maromak Oan)
33. Kerajaan Kowa (mengakui Maromak Oan)
34. Kerajaan Balibo (mengakui Maromak Oan)
35. Kerajaan Maubara (mengakui Maromak Oan)
36. Kerajaan Naitimu (mengakui Maromak Oan).

IV

KONSEPSI MAKNA KETUHANAN ORANG BIBOKI

Seperti sesama Atoni Pah Meto¹² lainnya, Atoni (Orang) Biboki juga percaya kepada *Yang Ilahi*, yang lazim disebut dengan nama *Afinit ma Amnesit* "yang melebihi dan yang melampaui (manusia dan alam raya)". Pandangan dan ide tentang "Yang Ilahi" telah membiasa seluruh perspektif kehidupan orang-orang di desa-desa, dan tiada sepenggal kehidupan manusia pun yang bebas dari upaya yang serius untuk menjalin relasi dengan Yang Ilahi. Ada berbagai strategi berbudaya yang amat arif untuk terus memelihara relasi yang sangat azasi ini. Apresiasi manusia di level apapun dalam kehidupan setiap hari selalu dilandasi pada membangun relasi dengan Yang Ilahi. Walau harus dicatat, pada awal mula manusia pribumi tidak cukup memiliki istilah untuk menyebut secara langsung (*direct speech*) sosok dan nama Yang Ilahi.

Tulisan ini akan mengkaji pandangan yang keliru dari para peneliti (semenjak Pdt Middlekoop dan Schulte-Nordholt) yang bermula dengan membuat sebuah kesalahan dasariah untuk menterjemahkan dan merefleksikan kata nama Yang Ilahi (atau nama Tuhan Allah) dalam *Uab Meto* "*Uis Neno*". Refleksi yang keliru ini mempengaruhi seluruh tatanan karya besar gereja dalam bingkai

12 Istilah *Atoni Pah Meto* digunakan pertama kali oleh Pdt Dr P. Middlekoop (1949, 1960, 1963 dan 1969) dan seterusnya digunakan secara meluas oleh para peneliti setelah itu, misalnya Cunningham (1962, 1964a-b, 1965, 1966 dan 1967), dan Dr. Schulte-Nordholt (1971 dan 1980). Yang termasuk *Atoni Pah Meto* adalah kawasan mulai dari Biboki, Insana, Miomafo, Mollo, Amanuban, Amanatun, Fatuleu, Kupang (dan Ambeno, Timor Leste). Schulte-Nordholt dalam karyanya *The Political System of the Atoni of Timor* (1971) melandasi hampir semua refleksi anthropologi dan sosio-budaya terhadap penduduk di kawasan Atoni Pah Meto. Karya ini menjadi sumber termahal para peneliti di Pulau Timor, walau harus ada sikap kritis untuk mengolah karya Schulte-Nordholt. Puslit MANSE NSAE dari Provinsi SVD Timor sedang memproses penerbitan naskah Schulte-Nordholt dalam edisi Bahasa Indonesia. Beberapa pakar yang juga meminati studi *Atoni Pah Meto* adalah James J. Fox (1999 sampai kini), Hendrik Ataupah (1981 sampai kini), Andrew McWilliam (1989 dan 2002), Jardner (1999), dan Gregor Neonbasu (semenjak 1986-hingga kini, terlebih disertasi 2005) dan beberapa putera daerah yang menulis S1 dan S2 mengenai daerah ini.

inkulturasi seperti yang kini dilakukan, di mana *praktek dualisme* semakin berkembang subur di dalam masyarakat. Langkah paling awal untuk menjahit tulisan ini adalah memberi pengertian yang benar tentang khazanah pemahaman *Atoni Biboki* terhadap Yang Ilahi.

Sebagai titik tolak refleksi, dua tradisi lisan akan menjadi dasar kajian untuk menelaah perspektif Orang Biboki terhadap makna Ketuhanan secara umum atau dalam istilah klasik 'ide' mengenai Yang Ilahi.

4.1. Sebuah Anatomi Istilah

Dalam bingkai budaya Austronesia,¹³ sudah semenjak awal Atoni Biboki mengenal Yang Ilahi dan semuanya telah terkristalisasi dalam cara berpikir, pola tingkah laku dan type berbicara dalam kehidupan setiap hari.¹⁴ Walau nanti terlihat bahwa sering masyarakat memiliki kemiskinan *istilah* untuk mengungkapkan secara tepat pengalaman rohani akan relasi mereka dengan *Yang Ilahi*. Setelah kekristenan memasuki wilayah Atoni Pah Meto ide tentang Yang Ilahi dimurnikan dengan dua jalan: *pertama* istilah untuk menyebut Yang Ilahi diadopsi dari wacana barat, walau pada tataran *kedua* isi dari peristilahan itu tetap dalam konteks lokal. Teknologi *kata* diambil secara berbeda untuk melukis relasi antara manusia dengan *Yang Ilahi*.

13 Fox dalam *Inside Austronesian Houses* (1993: x. 1) memeta kawasan pemakai Bahasa Austronesia sebagai berikut: Indonesia (kecuali beberapa daerah Papua Barat), beberapa kawasan Papua New Guinea, Sinapore-Malaysia, Kepulauan Melanesia, Selandia Baru, Fiji, Wanuat.

14 Schulte-Nordholt mengklaim yang sama, walau menurut kajiannya ia membuat kekeliruan dalam menterjemahkan doa *Atoni Pah Meto*, seperti dapat ditemukan dalam karyanya *The Political System of the Atoni of Timor* (1971: 142-143). Seterusnya dapat dibaca pada pokok bicara "Refleksi dan Kajian Istilah" yang adalah perluasan temuan penulis dan dapat ditemukan pada karya kami *We Seek Our Roots* (2005: 259-262). Hal fundamental yang menjadi refleksi kritis penulis adalah pemakaian istilah yang keliru dari dua konteks berbeda: hadirnya tiang laki-laki dan wanita di depan rumah adapt dan bagaimana perspektif *Atoni Pah Meto* akan benda *sacral le'u* dalam kaitannya dengan pantang *nuni* dan puasa/aturan *nono*. Untuk perbandingan yang baik dalam arti memberi penjelasan untuk memahami hal ini lihat juga Middelkoop (1960: 23-24),

Dengan demikian, konsep tentang Yang Ilahi jelas-jelas mengambil inspirasi pada terminologi kekristenan, tanpa pernah mendalami makna terminologi lokal akan Yang Ilahi. Ada satu “kekacauan duplikat” yang tidak mudah dibedah: antara bias terminologi-kata (atau phrase) dan praktek ibadah dalam bingkai kekristenan, antara pemahaman arti kata dalam konteks lokal dan seberapa jauh ‘sebuah kata’ memberi pemahaman kepada kehidupan dalam pengalaman konkret manusia setiap hari, antara iman-pengharapan dan kasih dengan praktek ritual-ritual tradisional dalam bingkai peranan sentral para leluhur serta Yang Ilahi.¹⁵

Tulisan ini mustahil merefleksi semua perkara seperti terungkap di atas dengan lengkap. Dalam arti sangat mustahil membeberkan semua persoalan dalam ruang yang sangat terbatas ini. Walau akan tetap diperhatikan titik tolak Middelkoop dan Schulte-Nordholt yang telah menggiring banyak peneliti untuk mengikuti jejak kajian yang hemat penulis tidak sesuai dengan realitas kepercayaan *Atoni Pah Meto*. Terlihat dari kajian seluruh karya para ahli sebelumnya bahwa ada satu kesulitan paling essential untuk mengkaji *mitos* dan memberi batasan yang jelas tentang *agama*.

Sejenak kita merefleksi mitologi orang pertama yang mendiami Pulau Timor. Pdt Middelkoop menyebut seorang “karakter dahulu kala” yang bernama **Lafu Neno**. Dikisahkan bahwa ia tidak berapak dan tidak beribu. Suatu waktu ia ditanya: siapa ayahmu, dan tanpa menyebut nama, ia mengatakan bahwa ayahnya dari langit. Lalu ketika ditanya, siapa nama ibu, tanpa menyebut nama ia menunjuk bahwa sang ibu berasal dari bumi. Kisah ini tidak pernah mengurai *apakah* jawaban ini benar atau tidak. Cerita justru diteruskan dalam nuansa lain: bahwa **Lafu Neno** ketika sudah

15 Kekacauan inilah yang hemat penulis sangat mempengaruhi *usaha inkulturasi* dewasa ini. Di mana-mana pada masa sekarang umat terjerumus dalam apa yang disebut *dualisme*: yakni kesetiaan yang ditunjukkan umat untuk mengikuti petunjuk dan aturan agama di satu pihak, dan semenantara itu aktif mengikuti ritus-ritus agama asli dengan pemikiran bahwa aturan agama – dalam hal ini pelaksanaan sakramen – belum selengkapny jika tidak diikuti oleh pelaksanaan ritus-ritus agama asli.

wafat tidak diketahui ke mana jasadnya dikebumikan. Tidak ada kuburan pasti yang diyakini sebagai pemakaman sang manusia pertama Pulau Timor.

Versi klasik mengatakan bahwa **Lafu Neno** naik kembali ke asal ayah yakni ke langit, lalu sebagian harta-benda ditinggalkan bagi keturunan sang ibu yakni bumi. Versi lain mengatakan bahwa ketika menjelang akhir hayat **Lafu Neno**, terjadilah perang hebat antara langit dan bumi. Perang ini dinilai sebagai reaksi alamiah (*natural reaction*) atas berakhirnya suatu masa kehidupan, masa penuh daya dan harapan. Kisah cerita seperti ini lalu memunculkan satu kekuatan alamiah (*natural power*) yang serta merta merebut jasad **Lafu Neno** dan membawanya ke sebuah tempat strategis. Di tempat inilah, tutur kisah tersebut, terlahir kehidupan bagi semua penduduk di kawasan yang kemudian disebut Pulau Timor. Tempat strategis ini kemudian diidentifikasi sebagai *tiang pokok kehidupan* bagi setiap manusia, di mana para tua-tua adat melaksanakan kewajiban mereka untuk menghormati para leluhur dan *Yang Ilahi*. Yang menarik dari versi ini, jasad **Lafu Neno** justru diyakini sebagai sumber azasi yang senantiasa memberi benih kehidupan kepada setiap manusia.¹⁶

Cerita ini termasuk mitologi dalam bingkai mengais makna Ketuhanan tentang manusia pertama di Pulau Timor.¹⁷ Sebagai

16 Kisah manusia pertama di Pulau Timor kubaca pertama kali dalam karya Pendeta Middelkoop, ketika dia menulis tentang pengalaman pastoralnya di daerah Bijeli dan Kapan Timor Tengah Selatan. Lalu ketika penulis bertandang ke Eban, Timor Tengah Utara, dan di sekitar Pegunungan Mutis yakni di Naekake – dekat Kabis – penulis merekam beberapa versi, dan satu dua dapat dilihat dalam uraian tulisan ini. Tahun 2000 ketika penulis mengadakan penelitian pada beberapa tempat di daratan Timor, sampailah juga penulis ke Kabis, daerah di lereng utara Pegunungan Mutis. Di sana penulis berjumpa dengan *mumi*, yang disebut **Bi Lafu**. Sangat besar kemungkinan bahwa inilah jenazah Lafu Neno yang dikisahkan oleh Middelkoop dalam karyanya. Mumi ini disimpan di sebuah rumah adat yang dihormati oleh penduduk setempat termasuk Pastor Paroki: P. Wolfgang Jeron SVD. Mumi ini selalu memberi perspektif hidup baru bagi setiap penduduk yang menghormatinya. Kata penduduk setempat, respek yang bening kepada mumi selalu membawa rezeki dan rahmat bagi kehidupan yang konkret. Karena itu penduduk selalu melaksanakan ritus-ritus tertentu di tempat mumi berada.

17 Ada satu versi baru, yang juga dikembangkan oleh penulis dengan bimbingan Prof. Dr James J. Fox, untuk menafsir tradisi lisan termasuk mitos yakni metode eksegesi. Format struktural temuan Claude Levi-Strauss diambil dan digunakan untuk menganalisis struktur dasar setiap tradisi lisan dan mitologi.

mitos, kisah ini tidak boleh dinilai dari perspektif benar atau tidak; tepat dan sesuai dengan aturan logika atau tidak; masuk akal atau hanya sebuah imaginasi hampa; lalu dapat dibuktikan atau hanyalah satu rekayasa dan depolitisasi dan lain sebagainya. Yang patut diperhatikan di sini adalah kreatifitas manusia masa silam untuk (1) melukis sosok manusia sebagai *prinsip induk* dalam keseluruhan kosmologi, (2) melukis pemahaman manusia tradisional akan jejaring sosial yang sangat erat *prinsip induk* dengan bingkai ekologi dan ekosistem, (3) mengurai anthroposentrisme yakni manusia sebagai pusat dari takaran dan dinamika relasi dengan *Yang Ilahi*.

4.2. Mengkaji Mitos dan Religi

Seorang pakar *mitologi* yang pantas disebut di sini Roland Barthes yang menulis sebuah karya tersohor berjudul *Mythologies* (1983). Beberapa kajian bersumber dari karya ini seiring dengan obsesi para peneliti untuk memberi beberapa refleksi kritis mengenai tafsiran yang keliru dari peneliti-peneliti awal ketika menelaah perspektif religi Atoni Pah Meto dari Timor Barat, termasuk Atoni Biboki.

Esensi mitos selalu berkaitan dengan perkara bahasa sehingga sepak terjangnya selalu berurusan dengan budaya massa (*comunal*). Dari perspektif tujuannya, mitos menunjuk pada usaha untuk menganalisis mekanik bahasa secara semiotik, dan seiring dengan itu mitos juga bagian dari ilmu formal dan karena itu bagian dari ideologi dan ilmu sejarah. Oleh karena itu mitos mengkaji ide-ide dari aspek bentuknya yang azasi. Dalam perspektif ini, mitos sering berpartisipasi untuk menciptakan dunia dengan memakai bahan-bahan literer lokal, yang tentunya diramu dalam pemahaman yang terbatas pula: sesuai dengan bingkai pemahaman lokal pula. Dunia yang mahaluas dianulir dan diapresiasi dengan memakai pengalaman manusia konkret yang terbatas pada bingkai ruang, waktu, dan peristiwa dengan tokoh tertentu yang ber-karakteristik lokal.

Tidak saja merekayasa *fakta*, mitos sering hanya pernyataan hampa yang mengarah kepada peribahasa (tanpa suatu latar peristiwa yang riil) untuk mengidentifikasi sejarah perjalanan seorang karakter berpengaruh. Misalnya telah disebut **Lafu Neno**, tokoh utama yang dinilai sebagai manusia pertama Pulau Timor. Karakter ini memiliki asal usul sejarah keidupan yang dapat diterangkan: *Lafu Neno* memiliki orang tua yang dapat diidentifikasi kendati tidak disebut nama. Budaya tidak menyebut nama bisa ditafsir sebagai satu metaphor akan betapa haram bagi seseorang untuk mengidentifikasi suatu tokoh atau karakter, yang memiliki posisi sentral bagi kawasan tertentu. Kebiasaan ini juga bisa dikaji dalam perspektif lain: sebutan nama pribadi hanya dikenakan bagi masyarakat biasa dan tidak diterapkan bagi asal-usul pertama penduduk suatu kawasan. Tidak disebut nama usul asal di sini tidak mengurangi nuansa sejarah tentang usul-asal manusia pertama Timor. Tidak disebutkannya nama orang tua **Lafu Neno** adalah satu strategi berbudaya orang Timor untuk merefleksi sebuah asal-usul alam (*cosmogony*) di mana lazim kisah dicampur-aduk dengan atribut keajaiban yang sulit difahami.

Mitos manusia pertama tadi dapat dilihat sebagai satu sugesti akan rahasia penciptaan manusia dalam bentuk “pemahaman lokal” yang hidup, “pemahaman biasa” yang segera dapat ditangkap dalam sosok dan tradisi setempat. Wujud Tertinggi, yang kendati tidak disebut, menempati fundasi dan bingkai dasar dari seluruh kisah suci mengenai manusia pertama itu. Dalam perspektif lokal, manusia tidak saja memiliki hubungan yang didasarkan atas kebenaran, tetapi atas dasar manfaatnya. Manusia memakai gambaran, perspektif dan persepsi – yang diramu dalam bentuk bahasa yang menarik – [tentu sesuai dengan bingkai pemahaman masyarakat setempat] untuk memenuhi kebutuhannya sendiri: baik pribadi maupun kelompok. Gambaran hubungan ini tidak saja berlaku di antara manusia satu terhadap yang lain, melainkan manusia dengan leluhur dan Pencipta. Dari segi bentuknya, cerita manusia pertama Timor memberi satu pemahaman yang riil kepada kita bahwa segala sesuatu yang

berkaitan dengan kisah suci masa silam - mitos - selalu menjadi pemuka metabahasa yakni merombak nuansa pola klasik untuk merespons segala detail cerita sebagai sesuatu yang benar. Di sini terselip salah satu hakekat mitos yakni dapat menjangkau sesuatu yang tidak diharapkan terlebih dahulu sesuai alur cerita, dan karena itu mitos yang sama bisa menipu sebuah alur cerita yang logis dan bahkan menolak kisah nyata sekalipun untuk mencapai pesan tertentu. Dengan demikian, dalam tataran tertentu mitos seakan mengosongkan sejarah atau menghindari realitas dan mengisinya kembali dengan sifat alami atau merekayasa ke-tidak-hadir-an yang tampak.

Karena itu mitos cenderung mengubah realitas dunia – atau mencuri konteks umum yang global - menjadi angan-angan yang menempati sebuah ‘ruang sempit’ yang artifisial, di mana sejarah yang luas diganti dengan bingkai alam yang terbatas pada ruang dan waktu tertentu. Ini perkara semiologi yakni perubahan bentuk dari *kisah-sejarah* menuju *fundasi alami* atau konteks dan struktur yang lebih bersahabat dengan para penutur. Di balik tirai tradisi-tradisi lisan – hampir terjadi di semua tempat - mitos telah menjadi sebuah fragmen hidup sosial secara alami untuk menjelaskan segala kerumitan ideologi dan pelbagai ‘kaitan yang sangat rumit’ di dalam kosmologi alam pemikiran manusia. Claude Levi-Strauss melihat mitos sebagai produk nalar orang-orang pribumi untuk menyeleksi bahan-bahan cerita dari lingkungan mereka. Mitos manusia Timor pada sisi lain dapat dilihat sebagai sebuah rumusan wicara yang di-de-politi-sasi dengan alat ‘justifikasi alamiah’ untuk memenuhi kehendak sejarah (lokal) yang itulah landasan memahami ‘jalan pikiran’ (1) relasi manusia dengan alam-raja, (2) relasi manusia dengan sesama dan (3) relasi manusia dengan *Yang Ilahi*. Jalan pikiran untuk memahami ketiga jejaring sosial ini terkristalisasi dalam *istilah* dan diramu dalam sebuah bingkai *mitologi*. .

4.3. Refleksi dan Kajian Istilah

Di balik mitos manusia pertama Timor, terdapat sebuah *forma* yang membentuk dan menjaga kelangsungan kisah suci tentang Yang Ilahi. *Forma* di sini disebut dengan istilah ‘yang melebihi dan yang melampaui’ (*afinit ma amnesit*). Dari kajian literer, kata-kata “*afinit ma amnesit*” berarti ‘tidak ada seseorang atau benda lain yang dapat diletakkan sejajar’ atau ‘tidak ada sesuatu yang mampu dibandingkan dengan Yang Ilahi’, atau ‘sangat mustahil (bagi manusia) untuk memikirkan sesuatu di muka bumi dalam bingkai refleksi Wujud Tertinggi’. Tidak ada satu manusia di muka bumi yang mampu menyebut nama¹⁸ Yang Ilahi, dan barangsiapa yang menyebut nama itu akan memenuhi ajalnya. Ada terminus lokal untuk menguji fenomena ini: (a) *Kalu t’teke lof na’a nmeot* [Jika sebut (Yang Ilahi), darah nanti stop]. (b) *Kanaf nane ka mateka’fa* [Nama itu (Yang Ilahi) tidak boleh disebut]. (c) *Nane leu, ka teanefa* [itu (nama Yang Ilahi) terlarang, (kita) tidak sampai di sana]. (d) *Tnona’ nimka ka ntea, tfii’ haeka lo ka ntea naenfa* [Ulurkan tangan tidak sampai, juga angkat tumit kakipun (kita) tidak mampu].¹⁹ (e) *Kamateka’ fa lafu’ lafu’* [(Yang Ilahi) tidak disebut sembarangan].

Yang pertama dan kedua menunjuk pada ketidak-mampuan manusia untuk bergumul dengan makna Ketuhanan, atau menyebut Yang Ilahi, oleh karena Dialah pemilik dan pencipta segala sesuatu. Segala sesuatu yang lain dapat disebut manusia, namun Yang Ilahi tidaklah demikian oleh karena akal-budi dan kehendak-perasaan manusia sangat terbatas. Persepsi manusia yang terbatas tidak mampu merumuskan hakekat ‘tidak terbatas’

18 Menyebut nama Yang Ilahi saja tidak bisa, apalagi menempatkan diri sejajar atau di dekat Yang Ilahi. Karakteristik bahasa-bahasa Austronesia – termasuk *Uab Meto* – selalu menunjuk bahwa *menyebut nama* berarti berada dekat nama yang disebut itu. Karena itu pada tataran tradisi, hanyalah orang-orang tertentu dan memiliki karakter spesifik yang boleh melaksanakan ritus-ritus di rumah adat atau di tempat-tempat khusus semisal di bawah pohon beringin besar, pada sumber air, di bukit-bukit batu dan lain sebagainya. Tempat-tempat ini mempermudah orang untuk membangun kontak dengan Yang Ilahi, para leluhur dan roh-roh serta kekuatan-kekuatan natural.

19 Masyarakat tetangga Biboki yakni Belu mengenal istilah ini sebagai “*Lolo liman la to’o, bii ain la dai*”: menjangkau dengan tangan tidak mampu, juga dengan cara mengangkat tumit kaki. Ungkapan ini menggaris-bawahi *keterbatasan* manusia untuk berkontak dengan Yang Ilahi.

dari Yang Ilahi. Fenomena ini dalam istilah lokal dikenal dengan ungkapan; *Mnauta ka nteafa* [pikiran (manusia) tidak mencukupi (untuk menyebut Yang Ilahi)] karena pikiran manusia hanya tergantung pada sesuatu yang kelihatan. Lain hal di kala manusia membuat refleksi, ketika itu juga ia mampu memasuki pintu gerbang tempat diam Yang Ilahi. Manusia Biboki percaya bahwa masuk ke pelataran untuk lebih memahami Yang Ilahi, bukanlah perkara biasa dan mudah, oleh karena hanya segelintir orang yang mampu membangun kontak jenis ini. Banyak manusia Biboki hanya sampai ke pintu gerbang untuk melakukan sembah-sujud dan puji-bhakti yang tulus kepada Yang Ilahi, dan ada hanya orang khusus dengan bala bantuan ritus untuk sedapat mungkin berkontak dengan Yang Ilahi.

Istilah yang ketiga, keempat dan kelima berkaitan dengan usaha manusia untuk mendekati Yang Ilahi dengan bantuan bahasa ketika seseorang sudah memasuki areal pintu gerbang pemahaman akan Yang Ilahi. Bahwa oleh karena Yang Ilahi sedemikian tinggi, maka bahasa manusia tidak mencukupi untuk hal itu. Kosmos, baik yang mikro maupun yang makro dan super makro, hanyalah menyembah kebesaran dan memuja keagungannya, ketika hadir di hadirat *afinit amnesit*. Istilah lokal untuk mengungkapkan menyembah kebesaran adalah *tabes ma taluli* yang pada dasarnya merupakan sebuah perspektif akan kebesaran yang tidak tertandingi (dari Yang Ilahi) sehingga sia-sialah segala usaha manusia untuk menjangkauNya. Dalam bahasa masyarakat setiap hari, posisi dan tempat Yang Ilahi tidak boleh disejajarkan dengan posisi manusia, apalagi benda-benda alami. Manusia tidak ada apa-apa ketika berada di hadapan Yang Ilahi. Karena itu jika suatu waktu orang keliru menyebut dan menempatkan Yang Ilahi dalam perspektif kehidupan sosial setiap hari, maka segera akan muncul malapetaka dengan diawali oleh suatu tanda yang sangat menakutkan.

Walau, dalam tradisi tata sopan-santun ritualisme, kalau toh orang menyebut Yang Ilahi, biasanya orang menunjuk sikap hormat yang tinggi dan dalam suasana sakral. Lazim terjadi di

mana-mana bahwa manusia menyebut Yang Ilahi tidak secara langsung, melainkan melalui lambang dan tanda-tanda. Di sini akan ditemukan tradisi-tradisi lisan yang sebenarnya menyebut sesuatu benda yang sulit dialami manusia, yang ternyata sebutan itu diarahkan kepada Yang Ilahi. Misalnya kalau mereka menyebut *pohon yang sangat tinggi* yang tidak pernah dilihat, oleh leluhur sekalipun, hal ini membawa mereka untuk segera mengidentikkannya dengan disposisi Yang Ilahi, yang juga sulit dimengerti. Sementara mereka menunjuk realitas kehidupan manusia yang sederhana dan biasa-biasa saja untuk menunjuk bahwa Yang Ilahi itu dekat.

Dalam kehidupan setiap hari ada beberapa atribut yang dikenakan pada *Yang Ilahi* sesuai dengan pengalaman masyarakat dalam meyakini kehadiran dari Yang Ilahi itu. Pengalaman-pengalaman manusia akan Yang Ilahi lazim terungkap dalam beberapa istilah berikut yang terkristalisasi dalam dunia ritualisme. Dengan ini mau dikatakan bahwa istilah-istilah ini terungkap ketika dilaksanakannya upacara tertentu.

4.3.1. Amoet ma Apakaet

Terminus lokal *amoet ma apakaet* “yang mencipta dan mengukir” digunakan Orang Atoni Biboki untuk melukis eksistensi Yang Ilahi sebagai pencipta langit dan bumi. Dalam kata-kata ini sebetulnya tersingkap pula peranan Yang Ilahi sebagai yang tidak saja sekali mencipta lalu tidak pernah melakukan sesuatu tugas yang lain lagi. Kata *Uab Meto ‘apakaet’* (yang mengukir) bisa berarti *mengatur* dan atau *menyusun* sedemikian rupa, sehingga sedap dipandang mata. Kata *mengatur* di sini berarti menyusun dengan berlandas pada sebuah pola tertentu atau system yang sudah direflesi dengan matang, strategi yang sangat indah dan mempesona. Dua kata *Uab Meto* di atas biasa tertuju pada satu kondisi harmonis sebagai akibat dari tindakan *nmoe ma npakae* (mencipta dan mengukir) yakni *tapenle tnaleok ma namas* (kelihatannya baik dan menarik). Kata-kata *baik* dan *menarik* mengungkap suatu realitas yang lengkap dan utuh dalam konteks pemahaman ‘sesuatu yang tidak

dapat ditandingi'. Segala yang dilakukan Yang Ilahi senantiasa baik dan menarik bagi manusia dan kehidupannya.

Yang Ilahi selalu hadir dalam setiap ciptaan, dan senantiasa menyertai manusia dan segala ciptaan dalam setiap pertumbuhan dan perkembangan. KaryaNya selalu berlangsung setiap waktu tanpa henti. Yang Ilahi adalah kebenaran yang permanen, karena semua kebenaran, baik yang kelihatan maupun yang tidak dapat diindera, semuanya ada dan berasal dari pribadi Yang Ilahi. Ungkapan *Uab Meto* untuk pemikiran ini adalah *hita' ba'ka es Usi Amoet ma Apakaet* [Akar (kehidupan) kita ada pada Yang Ilahi]". Alasan fundamental Yang Ilahi disapa sebagai yang mencipta dan mengukir adalah karena Dialah landasan paling azasi dari semua ciptaan tanpa kecuali. Dialah sebab pertama (*causa prima*) dan tujuan akhir (*causa finita*) semua ciptaan. Istilah lokal untuk realitas ini adalah *Usi Amoet Apakaet on sa'sa nbi pah ma nifu in ekun-tefan* (Yang Ilahi sebagai pusat dan pertemuan segala sesuatu [termasuk manusia] yang ada di muka bumi). Segala sesuatu sesungguhnya tidak memiliki jati diri, jika berada terlepas dari Yang Ilahi. Makna Ketuhanan menjadi dasar kehidupan manusia dan alama raya.

4.3.2. Ahaot ma Afatis

Arti literer dari kata-kata ini adalah *ahaot* "yang memberi makan", dan *afatis* "yang memelihara". Yang pertama *ahaot* menunjuk peran Yang Ilahi sebagai *yang memelihara, yang memberi makan supaya tetap hidup, yang menjamin kelanjutan hidup dan yang selalu membesarkan* menuju suatu titik kedewasaan. Kedewasaan di sini selalu dikaitkan dengan kondisi di mana seseorang dapat hidup mandiri dan mampu melakukan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupannya setiap hari. Kedewasaan tidak pernah terlepas dari kreatifitas manusia untuk melakukan sesuatu yang bermakna bagi diri, orang lain dan alam-*raya*.

Sedangkan kata kedua *afatis* berarti *memelihara, membesarkan, mengadopsi, dan membimbing sampai* suatu batas waktu yang tidak jelas. Fungsi atau posisi Yang Ilahi sebagai pencipta semakin diperjelas dengan menggunakan istilah kedua ini. Bukti bahwa

Yang Ilahi selalu hadir di setiap eksistensi manusia *hic et nunc* adalah peranannya yang sangat mendasar dalam kehidupan manusia: memberi makan dan memelihara. Fungsi Yang Ilahi sebagai pemelihara diyakini dalam berbagai bentuk, cara dan pola. Pada tingkat ini masyarakat sederhana biasanya mengaitkannya dengan peranan alam-ruya yang sungguh mempengaruhi setiap tahap kehidupan manusia. Manusia tidak mungkin hidup dan bergerak tanpa pemeliharaan Yang Ilahi. Hal ini banyak kali tidak diungkap secara langsung dan terus-terang, melainkan dibungkus dalam memposisikan peran para leluhur sebagai perpanjangan tangan Yang Ilahi.

Respons moral masyarakat dalam hal ini adalah menunjuk sikap hormat yang tinggi, antara lain dengan memberikan sesajen kepada para leluhur. Sering disalah-tafsir di sini, bahwa masyarakat memberi sesajen kepada batu, kayu, para leluhur dan segala sesuatu yang tidak dikenal. Tradisi-tradisi lisan yang direkam justru menunjuk bahwa apresiasi masyarakat dalam ritus macam apapun tidak pernah tertuju kepada batu, kayu dan para leluhur. Kecuali hal-hal itu disebut untuk menunjuk satu tata sopan santun yang kuno untuk tidak menyebut nama Yang Ilahi dan melukis kehadiranNya yang selalu menyertai manusia dalam segala macam situasi dan kondisi. Masyarakat setempat berpandangan bahwa mustahil manusia membangun relasi dengan Yang Ilahi tanpa perantara para leluhur dengan sarana tanda dan simbol.²⁰ Ini sebetulnya alasan praktis saja, para leluhur dalam tahap tertentu, berada pada lingkaran Yang

20 Perlu ada koreksi total terhadap pandangan lama yang menghakimi orang-orang pribumi sebagai *menyembah berhala* karena dalam ritus-ritus mereka, yang dipuja dan disembah bukanlah batu, kayu dan para leluhur serta dunia-dunia roh. Dari kumpulan tradisi lisan dengan tafsiran eksegetis terhadap format-format *Uab Meto*, penulis tidak menemukan fenomena *menyembah berhala* seperti itu. Masyarakat tradisional memakai tanda dan symbol (batu, kayu, pohon) dan melibatkan para leluhur sebagai anak tangga untuk sampai pada Yang Ilahi. Segala yang disebut dalam ritus merupakan struktur dasar dan alat bantu bagi manusia untuk berdialog dengan Yang Ilahi. Manusia membutuhkan jembatan untuk sampai pada Yang Ilahi, karena itu perlu tanda, symbol dan para leluhur. Sering jembatan dan alat bantu itu disebut sedemikian rupa sehingga seolah-olah mereka-lah yang menjadi tujuan akhir dari doa-doa dan dan kepada mereka pulalah tertujunya bawaan sesajen.

Ilahi, atau dengan kata lain, tempat tinggal para leluhur justru berada di sekitar Yang Ilahi. Karena itu praktek memberi sesajen jangan disalah-tafsir sebagai upaya manusia untuk menghormati para leluhur dan mengidentifikasi posisi mereka (termasuk benda-benda alami) sebagai Yang Tertinggi.

Pada tataran berbeda, fungsi Yang Ilahi sebagai *ahaot ma afatis* tidak diterima dengan alasan berikut. Yang Ilahi sedemikian tinggi, sehingga mustahil memelihara manusia. Yang memelihara manusia adalah para leluhur, yang tentunya mendapat kekuatan dari Yang Ilahi. Para leluhur, lazim digelar *apean ma alikin* "yang memecahkan dan menetas" yang senantiasa berada di antara manusia di tengah pergaulan masyarakat. Jika Yang Ilahi langsung bertindak sebagai *yang memberi makan* kepada manusia, dan dalam pengertian ini Yang Ilahi memberi makan dan memelihara segala ciptaan di dalam alam-*raya*, maka menurut mereka, itu adalah sesuatu yang ganjil dan tidak masuk di akal.²¹

Yang Ilahi senantiasa mempersiapkan *manikin ma oetenen* "rahmat dan anugerah", *tetus ma nit* "hukum dan keadilan", *neot ma mafot* "perlindungan dan tempat berteduh", kepada semua makhluk, baik yang hidup maupun yang mati.²² Dalam bingkai pemahaman ini setiap kesulitan dan persoalan selalu dicari sebabnya pada kebiasaan membawakan doa (dan sesajen) kepada Yang Ilahi untuk meminta pembebasan. Hocart (1952) mengklaim, segala praktek ritus sebagai usaha manusia untuk melindungi kehidupan. Termasuk di sini, Orang Biboki melaksanakan ritus-ritus untuk menjaga hidup (manusia dan alam *raya*) dari serangan malapetaka dan marabahaya.

21 Hanya segelintir orang yang berpendapat seperti ini dengan mempersempit peranan Yang Ilahi.

22 Istilah *Uis Neno* dalam perspektif literer – bahasa-bahasa Austronesia – tidak mampu merangkumi arti yang diberi sebelumnya dalam aline ini. Sebagai *terminus technicus*, *Uis Neno* tidak cukup melukis hakekat Yang Ilahi seperti yang dijelaskan di atas.

4.3.3. Aneot ma Amafot

Istilah ini menunjuk peranan Yang Ilahi sebagai ‘pembimbing’ (*aneot*) dan ‘pelindung’ (*amafot*) bagi manusia. Kehadiran Wujud Tertinggi selalu untuk membantu manusia, misalnya melindungi manusia dari segala gangguan alam, dan serentak membimbing seluruh karya manusia menuju puncak sukses. Fundasi istilah ini adalah pengertian tradisional Orang Biboki akan makna “pembimbing // pelindung”, yakni menjaga proses harmoni: harmoni dengan sesama manusia, alam-*raya*, leluhur dan Yang Ilahi. Ada sebuah *meta-struktur* yang menjembatani jejaring di antara unsur-unsur di atas ini. Pada sisi tertentu, term *technicus* ini sebetulnya merupakan hasil dari suatu refleksi yang lebih artifisial terhadap peran Yang Ilahi sebagai *ahaot afatis* “yang memberi makan dan yang memelihara”.

Persoalan dan kesulitan serta pelbagai malapetaka dalam kehidupan di dalam masyarakat, hal itu segera dikembalikan ke pangkuan Yang Ilahi. Jalan satu-satunya untuk menunjuk latar pemikiran ini adalah pelaksanaan ritus. Ritus mempermulus jalan bagi Yang Ilahi untuk segera memberi bala bantuan kepada semua orang yang memohon. Masyarakat lokal sungguh percaya bahwa terminal terakhir untuk menyelesaikan segala macam kesulitan bukan ada pada kehebatan akal dan budi, melainkan cukup pada meletakkan semua pengharapan ke pangkuan Yang Ilahi dengan hati yang bening. Doa-doa tradisional memuat fenomena seperti ini dengan sangat kaya. Doa-doa tradisional di satu pihak dapat disebut sebagai *tradisi lisan* (*soal bahasa dan kekayaan warisan leluhur*) atau pada pihak lain dapat disebut sebagai *ungkapan religiositas masyarakat*.

4.3.4. Atukus ma Anonot

Yang Ilahi tidak saja melindungi manusia dan segala sesuatu dari bencana dan kesulitan, melainkan juga mengemban tugas sebagai *atukus* ([*dia*] yang membimbing) dan *anonot* ([*dia*] yang mengarahkan) kepada hal yang benar. Dalam segala sesuatu

Yang Ilahi senantiasa menyetir segala kegiatan manusia, agar berjalan sesuai jalan yang sebenarnya. Campur tangan Yang Ilahi tidak pernah mengurangi kualitas kreatifitas manusia untuk membangun kehidupannya setiap hari. Sering manusia tidak tahu-menahu sedikit pun tentang tujuan dan sasaran yang akan dituju. Pada kondisi sedemikian, Yang Ilahi tampil sebagai pedoman dan panduan hidup yang abadi bagi manusia. Juga segala sesuatu diarahkan olehNya, agar selalu terjadi harmoni di dalam tata kehidupan alam-*raya*.

Corak berpikir Orang Biboki selalu terarah pada hal-hal yang konkret yang berkenaan dengan terjadi harmoni antara *makro-cosmos* (para leluhur, roh-roh, alam-*raya*) dan *mikro-cosmos* (manusia sesama) serta Yang Ilahi. Sehingga segala sesuatu yang berkenaan dengan 'alam pemikiran' selalu harus diterjemahkan dalam percakapan yang langsung dengan menyebut benda-benda yang dapat diindera. Sering mereka menterjemahkan gagasan yang dimiliki ke dalam simbol-simbol (dan tanda-tanda) alami, yang acapkali terasa tidak mudah untuk difahami oleh masyarakat biasa. Fenomena ini berlaku juga untuk menunjuk Yang Ilahi, di mana masyarakat memakai hal-hal biasa untuk melukis posisi dan fungsiNya yang sangat azasi bagi kehidupan mereka. Misalnya pelbagai aturan moral dan segala sesuatu yang berkaitan dengan etika dalam masyarakat setiap hari: masyarakat melihatnya sebagai aplikasi atau cerminan dari Yang Ilahi. Dalam arti, melalui aturan moral-etika yang rapih itulah, Yang Ilahi dengan perantaraan para leluhur membimbing masyarakat untuk saling menghargai harkat dan pribadi manusia dalam kehidupan sosial setiap hari. Selain aturan yang nampak dan dapat difahami, masyarakat percaya akan sebuah *meta-aturan* yang tidak nampak di atas permukaan. Aturan jenis ini menjadi prototipe dari aturan yang nampak setiap hari.

Ungkapan yang digunakan untuk menunjuk peranan Yang Ilahi sebagai *atukus ma anonot*, adalah *fku a'li'u* (bintang yang berkedip-kedip) dan *faef nome* (bintang timur). Ungkapan *fku a'li'u // faef nome* (bintang berkedip-kedip // bintang timur) menjadi

simbol pemahaman mereka akan eksistensi Yang Ilahi, yang mustahil meninggalkan manusia berjalan sendirian. Kedua benda alami di langit ini selalu membimbing manusia dengan simbol-simbol cahaya yang sangat kaya. Dalam segala hal, termasuk yang tidak disadari manusia, Yang Ilahi senantiasa menurunkan rahmat, bantuan dan pelbagai anugerah kepada manusia, demi tujuan kehidupan manusia di bumi dan bahkan hidup setelah itu. Mala petaka yang biasa disebut *maputu ma malala* (yang panas dan ngeri) akan dihindari oleh Yang Ilahi dari samping manusia dan kehidupannya. Ungkapan untuk hal ini adalah *naaib naen maputu' ma malala* (menghindari malapetaka dan bencana).

Pelbagai kemelut hidup, entah persoalan, tantangan dan kesulitan sebesar dan sekecil apapun, selalu dianggap sebagai bencana bagi kehidupan. Karena itu, manusia yang tengah mengalaminya, segera meminta bantuan Yang Ilahi untuk sedapat mungkin mengatasinya. Seperti disebut sebelumnya, ritus akan membantu manusia untuk mendekatkan kebutuhannya yang konkret dengan Yang Ilahi sebagai sumber yang akan memberi bala bantuan paling final.

4.3.5. Afinit ma Amnanut

Pada bagian awal sudah diterangkan mengenai istilah *afinit ma amnesit* (yang melebihi dan yang melampaui). Istilah lain yang hampir sama adalah *afinit ma amnanut* (yang melebihi dan yang tertinggi) sebagai julukan kepada hakekat Yang Ilahi.

Latar belakang kosmologis mengenai ungkapan ini adalah anggapan masyarakat lokal akan diri dan hidup manusia sebagai bagian integral dari kosmos termasuk Yang Ilahi. Walau dalam perspektif keseharian mereka, manusia siapapun tidak boleh berada sejajar dengan Yang Ilahi oleh karena Ia berada pada tataran dan level tertentu. Dengan demikian, ketika manusia berhadapan denganNya, semestinya mereka tidak dapat membandingkan diri dengan eksistensiNya karena Ia melampaui kemampuan manusia. Warisan budaya yang diperoleh dari para leluhur mengatakan bahwa usaha untuk membandingkan diri dengan Yang Ilahi

adalah *leu ma tabu* 'kudus dan sakral', dan karena itu usaha seperti itu hanya mendatangkan malapetaka dan bencana.

Yang Ilahi sulit dibanding dengan manusia dan ciptaan karena *In es hau no'o in aon biana ma fatu in aon biana*, ('Dia berada di balik daun pohon dan di balik batu'). Ungkapan ini menunjuk tempat tinggal Yang Ilahi di mana tak seorangpun mengetahuinya. Masyarakat lokal menggunakan istilah *di balik daun* dan *di balik pohon* untuk mengungkapkan (a) tempat yang tidak diketahui manusia dan karena itu (b) tempat itu tetap menjadi rahasia. Sesuatu yang berada di luar indera manusia selalu bersifat *rahasia* dan *menakutkan* '*tremendum et fascinosum*'. Rahasia karena secara fisik tidak seorangpun mengetahui dengan pasti 'struktur dasar' dan 'tempat fisik' di mana Yang Ilahi hadir dan berkarya. Juga hal itu menakutkan karena tidak mudah untuk difahami makna kehadiranNya.

Kreatifitas religi Orang Biboki tidak saja merespons Yang Ilahi sebagai *yang menakutkan*, melainkan Dia justeru disenangi manusia oleh karena *In nasanut manikin ma oetenen* 'Dia menurunkan rahmat dan anugerah' kepada semua manusia yang membutuhkannya.

4.3.6. Apean ma Alikin

Menurut pendapat tutur para tua adat Biboki, istilah ini lazim dialamatkan kepada posisi dan fungsi para leluhur. Namun pada beberapa suku di daerah pedalaman Biboki seperti di Taitoh dan Harneno, Yang Ilahi juga disebut sebagai *apean ma alikin* 'yang memecahkan dan yang menetas' karena Dia tidak diasalkan; Dia adalah pencipta segala sesuatu. Kata *apean* menunjuk sumber yang mengasalkan, dan kata *alikin* berarti ada zat yang memberi kehidupan kepada manusia. Seperti induk ayam menetas telur dan melahirkan anak-anak ayam, manusia dalam tingkat yang kurang lebih sama, menerima kehidupan dari Yang Ilahi tanpa diketahui prosesnya. Dalam pemakaian sehari-hari, tidak saja ketika orang melaksanakan sebuah perayaan ritual, melainkan pada sapaan-sapaan setiap hari, orang mengganti sebutan Yang Ilahi sebagai *amoet ma apakaet* 'yang membuat dan yang memelihara' dengan

istilah *apean ma alikin*. Sesuai rasa bahasa *Uab Meto*, sebetulnya *apean ma alikin* dapat dijadikan istilah yang sangat tepat untuk melengkapi pengertian masyarakat tentang makna Ketuhanan yang lebih realistis, dan dalam arti menjelaskan peran dan fungsi Yang Ilahi.

V

CATATAN UTAMA KONSEPSI KETUHANAN

Istilah umum yang digunakan Pdt Middelkoop adalah *leu*, yang cakupan artinya lebih pada hal-hal profan. Yang ditemukan pada Masyarakat hampir seluruh kawasan Masyarakat Timor – misalnya kawasan yang menggunakan Uab Meto - ungkapan dan istilah *leu* tidak saja tertuju pada ‘yang profan’ melainkan juga pada ‘yang sakral’ atau ‘yang Ilahi’. Elaborasi makna Ketuhanan selalu tidak pernah lepas dari istilah *le’u* yang sama. Selain itu *leu* merujuk pada sinergitas antara ‘yang profan’ dan ‘yang sakral’ dalam arti, perilaku manusia menjadi ukuran untuk dapat membedakannya secara pasti. Hal itu selalu dipandang berbeda oleh karena bukan tergantung pada arti yang terkandung di dalam kata itu sendiri, melainkan sesungguhnya terpegantung pada ekspresi dan tekanan yang diberi ketika seseorang mengatakan atau mengapresiasi sesuatu hal. Kenyataan yang dihadapi dalam masyarakat, sebetulnya agak sulit untuk mengatakan secara formal tentang bidang atau waktu yang berlaku secara tepat bagi eksistensi yang sakral dan yang profan. Walau tidak ada rekayasa dan pembatasan waktu secara formal mengenai ruang dan tempat yang jelas dari kedua aspek tersebut, Masyarakat Biboki tahu dengan pasti tentang event-event tertentu serta tempat-tempat di mana warga masyarakat dapat menempatkan diri untuk berjumpa dengan yang suci (sacral) dan menghadapi segala sesuatu yang biasa (profan).

Kualifikasi pengalaman akan yang sakral banyak kali tak mudah diidentifikasi oleh karena wujudnya selalu individual dan terungkap dalam formulasi metaphor dengan menggunakan symbol dan tanda. Kebiasaan masyarakat, tidak ada keterbukaan yang leluasa untuk menjelaskan hakekat dan substansi Yang Sakral

atau Yang Ilahi. Mereka hanya mengatakan *nane leu*,²³ hal itu terlarang dan tidak boleh disebut tanpa alasan yang masuk akal. Sifat dasyat yang melekat pada yang sakral adalah jika disebut pada waktu dan tempat yang salah maka kutuk atau kematian adalah bayarannya. Dan sebaliknya jika orang selalu memberi respek dengan tidak menyebut nama itu pada sembarang waktu dan tempat, maka anugerah, rahmat serta rejeki kehidupan adalah pahalanya.

Kerap Yang Ilahi dapat dirasakan dalam pengalaman luar biasa, namun hal itu menjadi sangat sulit sekali untuk dibahasakan dalam kata-kata biasa yang sederhana. Ini menunjuk hakekat Yang Ilahi, yang mustahil ditempatkan dalam waktu dan lokasi yang terbatas. Pemahaman manusia selalu terbatas untuk memformulasi pengalaman akan Yang Ilahi. Ungkapan-ungkapan yang diturunkan dari waktu ke waktu juga selalu terbatas pada proses pemahaman yang terbatas pula akan realitas Yang Ilahi. Selain itu pengertian yang tepat mengenai yang biasa, yang sederhana atau yang profan selalu menjadi sesuatu yang tidak mudah untuk dirumuskan secara tepat dalam kata-kata bermakna. Terminologi umum yang selalu digunakan dalam mengkaji pengalaman pribadi akan Yang Ilahi, perhatian masyarakat selalu tertuju pada 'yang baik' dan 'yang jahat'. Dalam arti, kualifikasi Yang Ilahi dipersempit dalam dimensi etika untuk menjamin serta mendukung harmonisasi dalam membangun hidup bersama yang lebih bermartabat.

Tentang sifat khas Usi Neno²⁴ dalam Masyarakat Atoin Meto, ada sebuah keyakinan bahwa inilah wujud Tertinggi yang selalu

23 Konsep dan istilah *nane leu*, bisa bermakna multi-fungsi, antara lain (1) orang yang mengungkapkannya mengerti akan hakekat yang sakral; (2) pengucap ragu-ragu dan bahkan ia tidak tahu menahu sama sekali mengenai inti dari yang sacral itu; (3) penutur hanya mengikuti secara formalitas saja, yakni hanya mengikuti orang lain oleh karena dari dulu sudah dikatakan seperti itu; (4) ada sikap indifferent yakni sementara kelompok yang bermuka dua: pada waktu tertentu setuju, namun pada waktu lain tidak menyetujuinya.

24 Refleksi penulis mengenai sifat khas Usi Neno pernah dimuat dalam *Jurnal Litbangda NTT*, artikel berjudul "Pandangan Tentang Yang Ilahi (Dalam Perspektif Orang Biboki, Timor Barat), 2007: 39-54

dikenal dan diapresiasi pada setiap dinding sejarah kehidupan manusia sebagai sesuatu yang serentak terbatas (lokal) dan tidak terbatas (global). Terbatas atau lokal berdasarkan bahasa, *mindset* dan lingkungan hidup, sedangkan tidak terbatas dan global berhubungan dengan hakekat Yang Ilahi itu sendiri. Nilai-nilai religius/spiritual dalam masyarakat beragama asli di kerajaan Biboki, adalah:

Konsep tentang *le'u*, sesuatu yang bersifat keramat, suci dan sakral seperti: *Uis Neno Le'u* (Tuhan Allah itu kudus); *Ume le'u* (rumah keramat, rumah sakral, tempat penyimpanan berbagai benda keramat, benda-benda pusaka, termasuk kekuatan-kekuatan gaib (magis) untuk peperangan (*le'u musu*); *Suin le'u* (kelewang keramat); *Faot le'u* (batu keramat); *Oe Le'u* (air suci, keramat); *kaun le'u* (ular keramat); *Kok* (dari kata *Koko*) *Le'u* (artinya sebutan untuk Kaiser yang suci dan keramat, yang tinggal di dalam rumah keramat, tidak sembarang keluar untuk dilihat orang). Kemudian, *Ain Le'u* (permaisuri dari Kaiser/*Kok Le'u* yakni Ibu yang keramat); *Le'u ulan - le'u manas* (kekuatan sakral untuk memohon hujan dan matahari/panas).

Konsep tentang *maputu-malala* (panas-membara, artinya segala sesuatu yang berbahaya dan dapat mendatangkan malapetaka), seperti: *pahe usan maputu-malala* (pusat wilayah yang panas membara). Biasanya ungkapan ini dikhususkan hanya untuk kawasan istana Kaiser dengan tempat-tempat suci/keramatnya juga tempat-tempat keramat lainnya sehingga dalam Uab Meto berbunyi: *pahe usan maputu-malala, kolo manu ntanhaije tnuni le'u* (pusat wilayah yang sakral/keramat, sehingga burung dan ayam melanggarnya, adalah tabu dan keramat). Maksudnya, pusat wilayah yang sakral dan tidak diperkenankan untuk setiap orang boleh lalu lalang di sana. Konsep tentang dualisme pemikiran yang meliputi:

Dualisme kosmosentris, pandangan yang terpusat pada alam semesta dengan konsep diadik, dwipihak atau oposisi biner, dua sisi yang berbeda tetapi saling melengkapi dan selalu berjalan bersama-sama (matahari-bulan; panas-dingin; panas-hujan; siang-malam; pagi-senja; *fatu-oe* (faotkanaf-oekanaf); Oepuah (bukit batu

dengan sumber air dan Tapenpah yang tegak berdiri); *fetof-monef* (untuk tumbuhan jenis jantan dan betina); timur-selatan (unsur maskulin, mone, agresif dan progresif; utara-barat (unsur feminin, nanan, lemah lembut, degresif, pengayom).

Dualisme fundamental, pandangan yang sangat mendasar dan bersifat simbolis mengenai sistem kepercayaan tradisional yang direpresentasikan dalam bentuk: *Ume* (bangunan rumah dalam segala fungsi) yang menghadirkan unsur kewanitaan dengan salah satu tiangnya disebut *Ni Ainaf* (tiang induk) yang dijadikan tiang upacara di dalam rumah. *Lopo* (bangunan bertiang empat tanpa dinding) menghadirkan aspek kejantanan (kepriaan) yang tegak berdiri di mana atapnya melambangkan kanopi (lengkungan langit) dengan tiang induknya berada tersembunyi di atas loteng. Maka untuk berpasangan dengan *Ni Ainaf*, dibangun satu tiang lain bercabang tiga dengan batu-batu altar yang disebut *Hau Monef* atau *Hau Teas* (kayu teras, kayu maskulin), tempatnya berada di luar rumah. *Afu-Naijan* (tanah atau bumi yang dipandang sebagai ibu, dewi yang melahirkan segala sesuatu, menumbuhkan segala jenis tanaman/tumbuhan untuk kebutuhan hidup manusia. Benih yang ditanam ke dalam tanah, harus pada bulan purnama (*fun atokos, fune nmaet*) yang menandakan waktu kesuburan bagi ibu, dewi, *afu-naijan* yang mengandung benih itu. Kesuburan tanah ini hanya dimungkinkan oleh hujan dari langit (unsur kepriaan) yang menyatu dengan bumi agar memberi hidup kepada segala sesuatu.

Keyakinan tentang “hidup” setiap manusia ada asalnya dan “akhir dari setiap kehidupan (kematian)” ada tujuannya. Maka ada upacara-upacara mengenai siklus kehidupan manusia yang dalam Uab Meto dituturkan sebagai berikut: *Tmonim tem nfai ha' kit ma neon ha' kit, esam-es natuinin nono in kae* (hidup sejak kelahiran ada upacara empat hari-empat malam; masing-masing mengikuti aturan adat istiadat marga dan suku). *Tmaet niut an fai ha'kit ma neon ha'kit, he tnao tatuin in eno in lalan* (saat kematian ada upacara empat hari-empat malam, agar berjalan mengikuti jalan dan pintunya). Semua upacara kematian dengan segala bekal

kuburnya menandakan bahwa manusia percaya akan adanya hidup di alam baka sesudah kematian tubuh jasmani.

Kepercayaan akan peranan para leluhur di alam baka (*Be'i-Nai*) yang selalu mengendalikan seluruh perilaku manusia agar tidak menyalahi norma-norma dan adat istiadat yang berlaku dalam masyarakat. Mereka akan memberikan berkah kepada setiap orang yang memohon dengan tulus dan rendah hati (*nfe tetus ma nit, mainikin-ma oetene*). Mereka jugalah yang memperantarai segala niat dan permohonan anak manusia kepada Wujud Tertinggi (*Banfena'm-Taeneno* atau *Uis Neno*).

Kepercayaan akan adanya roh-roh natural yang mendiami gunung-gunung, bukit batu, hutan belantara, pohon besar, sungai dan sebagainya. Apabila manusia bertindak ceroboh dan serakah merusak alam dan segala isinya, mereka akan marah dan mendatangkan malapetaka serta bencana kepada manusia berupa: kemarau panjang, hujan dan badai, banjir bandang; paceklik atau kelaparan, penyakit dan sebagainya (*maufinu, menas, maputu-malala*).

Kepercayaan akan adanya binatang-binatang dan tumbuhan-tumbuhan khusus dan istimewa yang dijadikan *totem*. Kepercayaan inilah yang menimbulkan konsep tentang tabu, larangan atau *nuni* agar tidak dimakan atau digunakan oleh manusia dalam segala kebutuhan. Ideologi (falsafah hidup) Atoin Meto dengan model struktural masyarakat adat/tradisional ditandai dengan sebutan berikut: a. *Tmoin atoin i ma'naka kitma ma'kuli kit, ma usi kit ma ma tua kit* (hidup ini ada strukturnya, ada pemimpin dan ada yang dipimpin, ada yang berkuasa dan ada yang dikuasai). Mungkin strukturnya sebagai berikut: *Atupas-Anehet* (Kaiser)-*Atultakus-Ahatanis-Usif-Usif-Tobe-Tobe, Bilu-Bahan* (*Apao eno-Apao nesu*), *Amaf-Amaf-nakaf-nakaf* dan *mnasi-mnasi-Tob ma tafa* (*Kolo-manu, amnahat-amninut*).

Beberapa nama tempat "Le'u" di Biboki dengan rincian: Milik kekaisaran Biboki: *Tapenpah, Oepuah, Tetu Uis Neno* atau *Teut Le'u, sonaf Tamkesi, Soanmahole, Sonaf Loro, Sonaf Atupas, Sonaf Atoin Fui, Netenkain, Fatu Biboki, Nipu Mnasi, Sonaf Tune*. Milik

suku-suku tertentu (*kanaf-kanaf* berkerabat): Fatu Biboki, Taitoh Mnasi, Nipu Mnasi, Soanmahole, Tohena-Oenali, Kolam Ketboen, Harneno (Toko) dan Neoftasi.

Juga ada beberapa suku dengan Oele'u dan Suin Le'u-nya: Tusala-Naijumetan: terdapat pemakaman tua Tnesi di Tbanaineno, wilayah desa Sainiup; Faotmeat: terdapat pemakaman tua Koko Meta, di Oekolo, desa Humusu; Oeni'u: terdapat pemakaman tua Tabese Boko di desa Oepuah; Tun'nu terdapat pemakaman tua Koko Tnesi Boko dan Koko Tiu Neno di desa Tunbes kampung Oeliso- Bansana, Oe'nenes, hanya ada air pemali(oele'u) di wilayah desa Tunbes, kampung Haumanikin.

Usabatan: Taito Maonmuti Nensamfoknais Tatium Baknoa di hutan Taito, wilayah desa Maukabatan Kecamatan Biboki Anle'u; In Ane bea'tan di wilayah desa Kaubele, kampung Susbeba. Tote, Nabit, Kaenok Hauteuf, di wilayah desa Kaubele Kampung Susbeba. Tulasi: Air pemali (Oele'u) Nunkaun-Neonbat, Neoftasi-Oe'feun, di Kuan Fatu'napi', wilayah desa Kuluan, Kec. Feotle'u.

Milik pribadi (*kanaf*): Sonaf U'faon, Amsikan, Ampolo, Usboko, Ambana. Alasan mengenai adanya paham *Nuni*, *Nono*, *Le'u* dan pemulihan terhadap sesuatu pelanggaran dalam masyarakat Atoin Meto di Biboki: Nuni berarti tabu, larangan, pantangan, agar tidak dimakan, digunakan dilakukan oleh manusia. Nuni untuk memakan tumbuhan dan hewan tertentu berkaitan dengan Totem yang oleh masyarakat disebut: *Bilke* (seperti *Be'i* (*Uis oe* = buaya), *Kaun Liuksael* (ular sawa = *pythontimorensis*), *meo* (kucing), *metan* (musang), *Kolsasi* (srigunting); babi, ikan (untuk marga *Nitsae*); anjing, kambing dan seterusnya. Sementara larangan (seperti bunuk pada pohon itu termasuk praktek sihir); pantangan adalah larangan yang sifatnya sementara sampai waktu yang ditentukan seperti tidak menginang pinang muda (*puah mate*); memakan lombok atau cabai pada saat baru menanam kebun, dan seterusnya. Sementara *nuni* yang berarti tabu yang tidak boleh dilakukan sama sekali termasuk perkawinan antar saudara-saudari kandung; saudara-saudari sepupu (bapak atau mama beradik-kakak kandung, *fetof naof honi* atau *olif-tataf honi*). Nuni ini berlaku

sampai sekarang karena sudah merupakan suatu ketetapan dan kesepakatan dari para leluhur sehingga jika terjadi pelanggaran akan mendatangkan malapetaka, sakit penyakit dan sanksi lain seperti kebutaan, terkena penyakit kulit bahkan kematian.

Nono yang biasanya disebut *faotbena-taennaob* atau '*nae onof mahalnuta* itu dimiliki oleh setiap suku, marga atau kanaf di seluruh daratan Timor kecuali yang bukan orang Timor asli. *Nono* ini merupakan suatu aturan normatif yang menjadi dasar (*basic norm*) untuk setiap suku, marga atau kanaf yang berlaku, harus ditaati dan dilaksanakan oleh setiap anak laki-laki yang lahir dari suku atau marga itu. Biasanya disebut: *aloikanaf* (yang memikul atau menyandang nama). Barangkali *Nono* ini merupakan dasar berlakunya sistem patrilineal yang berawal pada perkawinan. Bahwa isteri dari *aloi kanaf* tertentu, harus meninggalkan rumah orang tuanya, menurunkan nono-nya (*nkaos nono*) dan masuk ke dalam *Nono* (aturan adat istiadat marga, suku dan kanaf suaminya=*nasaeb Nono-tani* dan *napunab neu nono* di Uim *Nono* dan Hau *monef*). Setiap anak yang lahir ada acaranya: Setelah empat hari-empat malam (atau sesuai kesepakatan waktu untuk persiapan) acara ritual adat: *Tapoin anah* (upacara turun tanah, mengeluarkannya dari dalam rumah dengan tata upacaranya untuk selanjutnya diperlihatkan kepada seluruh anggota keluarga dan kerabat); *Eo nak naof le'u* (acara ritual gunting rambut pertama oleh paman kandung, saudara ibu). Juga pada saat kematian ada acara ritual adatnya seperti sudah dijelaskan terlebih dahulu. *Nono* adalah aturan normatif, norma dasar keberlangsungan hidup suku (marga atau kanaf), dan sudah ada sejak awal mula dari jaman leluhur dan tidak dibuat-buat. Jika terjadi pelanggaran harus dilakukan upacara pemulihan, agar tidak terkena sanksi seperti: kesusahan hidup, kemandulan, tidak pernah akan kawin, sakit penyakit, kemiskinan dan seterusnya.

Le'u, maputu-malala, menu-asiat (tremendum) karena bersumber asal dari kekuatan sakral bumi yang terdalam dan langit yang tertinggi yang melampaui batas kemampuan manusia. Hal ini hanya mungkin bagi orang tertentu yang mampu mempersatukan

seluruh kekuatan kosmos di dalam dirinya sehingga disebut: *Atoin Ma'naka*. Orang seperti inilah yang biasa dikatakan: *Namolok nok Naijan, naijane natae, namolok nok pahepahe natae*. Artinya, orang inilah yang berbicara dengan kosmos dan kosmos menjawab. Kata *pahe* dari *pah* yang artinya: kosmos, alam raya; sedangkan *naijan* artinya: tanah atau bumi. Ini terjadi pada *naijuf* atau *pahe tuakin* yang artinya pemilik tanah dan wilayah. Juga *Atoin ma'naka* dapat bertindak sebagai dukun untuk menyembuhkan orang sakit, melawan kuasa-kuasa jahat, berdamai dengan alam, bahkan juga mengatasi tantangan-tantangan alam.

Bahasa dan ucapan mereka mengandung kekuatan, apalagi didukung dengan upacara kurban sesajian. Segala sesuatu yang bersifat le'u direpresentasikan dalam hidup manusia berupa: bahasa-bahasa adat (sastera suci seperti: *Fanu, toni, lasi, sukat-le'at*); dalam rumah-rumah sakral (suci) Uem Le'u, Uem Besi (*ume meo naek*) dengan segala kekuatan gaibnya. Mereka dapat membaca tanda-tanda alam, meramal masa depan dengan meneliti hati binatang kurban (*ntae lilo*).

Relasi manusia dengan Nono, Nuni dan Le'u. Nono merupakan suatu aturan adat istiadat setiap suku dan marga (*kanaf*) yang berbeda satu dengan yang lain berdasarkan ketetapan sejak jaman leluhur. Maka untuk *Atoin Meto* dikenal: *Non Atoin Kaesmetan* (atau sering disebut *Non Kastaes*); *Non Banamas* (untuk orang dari wilayah TTS); *Non Bikomis* (orang Bikomi); *Non Tunbabas* (*Atoin Tunbabas*); *NonTumin* (dari Tumin-Ambenu); *Non Bibokis* (*nono* orang Biboki); *Non Insanas* (untuk orang Insana) *Non Mollos* (untuk orang Mollo); dan lain-lain yang mengatur tentang seluruh siklus kehidupan manusia dalam keluarga, suku dan marga. Nono ini khususnya dalam perkawinan, penetapan maskawin (belis) didasarkan pada adat istiadat ini. Ini disebut menurut wilayah, tetapi yang terpenting bahwa tetap ada perbedaan berdasarkan nama suku atau marga (*kanaf*). Ada hal-hal yang bersifat umum tetapi ada juga hal-hal sifatnya spesifik.

Relasi manusia dengan Nuni (tabu, larangan atau pemali) yang menurut orang Timor disebut: *Bilke* (Nuni yang sifatnya tetap,

dipandang suci dan sakral seperti binatang totem dan tumbuhan totem). Sedangkan Nuni ada yang sifatnya sementara seperti tidak menginang pinang mentah (*puah mate*); makan cabai (*un mate*), sayur bayam (*ut kae*), sayur labu (*uta 'boko*), turis (*tunis*), sampai pelaksanaan upacara makan jagung muda (*tatek pena*).

Le'u berhubungan dengan *Atoin ma'naka* yang sifatnya terbatas pada orang-orang tertentu saja mendapat karisma itu. Masyarakat manusia dapat menggunakan kekuatan mereka terkait dengan intensi atau maksud dan permohonan tertentu. Dan ini terlampaui banyak yang dapat ditelusuri pada orang Biboki dan bahkan Masyarakat Atoin Meto secara keseluruhan. Karena itu, *Le'u* ini dapat bersifat baik atau juga jahat, membantu orang lain atau menyusahkan orang lain.

Konsep dari makna Ketuhanan dalam masyarakat, barangkali harus dilihat secara ilmiah menyangkut eksistensi manusia sebagai makhluk terbatas (*finitum*). Atoin Timor Biboki yang realitas eksistensialnya bergantung seutuhnya pada alam (kosmos raya). Seluruh kekayaan alam disebut: *pahein afan*, *pahe in moen*, *pahe in balun-pahe in nesan*. Seluruh aktivitasnya hanya dapat memberikan hasil bukan karena kemampuan pribadi manusia, tetapi kemurahan alam, anugerah dari para leluhur, roh-roh natural dan Wujud Tertinggi sebagai para penguasa alam raya (kosmos). Kelimpahan hasil pertanian dan hasil hutan yang dapat dikonsumsi manusia disebut: *Pahbala* (*pahe es nabalab* artinya alam yang memberikannya atau menyajikannya). Karena itu seluruh aktivitasnya terutama kehidupan ekonomisnya (pertanian lahan kering dan lahan basah, peternakan) selalu diawali dan diakhiri pula dengan upacara-upacara ritual. Semua upacara ritual itu adalah memohon restu, bantuan dan partisipasi para leluhur untuk turut campur tangan dalam segala kegiatan guna menjaga, merawat dan memberikan hasil berlimpah baik terhadap kebun, sawah ataupun ternaknya. Tentang Wujud Tertinggi, manusia tidak sanggup berhubungan denganNya, maka para leluhur (*peut uf- oe 'mataf*, *alikin-ape'an*, *pahe tuakin* – *pahe uiskin*, *afu-naijan tuakin ma uiskin*) dimohon kesediaannya untuk melanjutkan segala niat dan permohonan

(*sanaen ma kanbait*) kepada Uis Neno sebagai: *Anesit-Afinit*, *Amo'et-Apakaet*, *Akuasat-Akubelan*, *Ahaot-Afatis*, agar memberikan berkat dan rahmat (*tetus ma nit*, *mainikin ma oetene*). Atas dasari ini, barangkali dapat disimpulkan bahwa Atoin Meto Biboki dengan paham seperti digambarkan di atas disebut: *Homo faber*. Konsep yang berarti manusia pekerja ini berasal dari Hannah Arendt dan kemudian dikembangkan Martin Heidegger.

Tentang *Homo faber* pada Atoin Meto Biboki ini barangkali dapat dijelaskan bahwa dalam seluruh aktivitasnya sehari-hari yang serba mitis, ritual dan kultis, demi pemenuhan kebutuhan hidup, tidak lepas dari sistem kepercayaan tradisional. Maka seluruh aktivitas jasmaninya selalu disertai dengan hal-hal yang bersifat rohani. Konsep *homo faber* yang dikembangkan oleh Martin Heidegger ini dikonstruksi untuk membentuk citra manusia sebagai makhluk mulia. Dan karena kemuliaannya itu didasarkan pada kemampuannya berkarya atas dasar penguasaannya atas fenomena-fenomena alam dan tantangan lingkungan alam itu sendiri (melalui upacara-upacara ritual tadi). Sebutan bagi *Atoin Meto Biboki* seringkali dipandang rendah (seperti petani, buta huruf, berpandangan sempit, dan berbagai predikat lainnya). Tetapi dengan menyandang konsep *Homo faber*, *Atoin Biboki* juga dalam seluruh aktivitasnya tidak hanya bersifat jasmani semata-mata, tetapi memiliki juga sisi-sisi yang luhur dan sakral, yang dengannya membentuk citra dirinya yang utuh dan bermartabat.

Konsep tentang nono, nuni dan le'u bagi Atoin Meto Biboki tentu sangat beragam. Dibutuhkan penelitian etnografis yang lama dan luas, menjangkau seluruh tempat penting di Biboki, untuk menemukan suatu kesimpulan umum. Tentang makna dari faham Ketuhanan, memang banyak simbol yang merepresentasi paham tersebut, namun harus dilihat dalam suatu struktur agar bisa membedakan dengan jelas yang umum untuk seluruh wilayah, yang khusus untuk marga-marga (*kanaf-kanaf*) dan lebih khusus untuk pribadi, sehingga bisa membedakannya dengan magi hitam.

Seperti telah disinggung, walau hanya garis besarnya saja, untuk nono ada upacara-upacara ritual kultisnya; apalagi makna

dari faham ketuhanan juga perlu dimengerti melalui upacara-upacara ritual kultis terutama yang diselenggarakan menurut struktur kekaisaran (Neno Biboki-Funan Biboki). Pendalaman mengenai sastra-sastra suci, takanab, fanu, onen-onen dan sebagainya. Perekaman data berupa foto-foto dokumentasi (rumah, hau monef, faot le'u, sumber air), narasi, doa-doa, dan bahasa-bahasa adat lainnya.

VI

MENCARI TEMPAT DIAM YANG KUDUS

Suatu sore ketika sedang membuat penelitian, penulis bertanya kepada Yosef Senu Neonbasu mengenai lokasi sentral, dan di manakah makna Ketuhanan dapat diperoleh dengan lebih lengkap? Formulasi lain yang diajukan saat itu, di manakah Yang Ilahi dapat ditemukan dan dijumpai? Spontan dan tanpa kelok berliku dengan bahasa berbunga, ia menjawab seadanya: tempat-tempat suci sesuai adat kebiasaan adalah rumah adat, sumber air, batu besar, gunung, danau besar, tempat yang aneh dan ajaib, pohon besar, hutan angker, batu keramat, istanah buaya dan gua-gua alam.

Umumnya di tempat-tempat inilah, *pertama*, di sini tempat diam roh-roh. *Kedua*, pada tempat-tempat ini dapat tercipta suasana penuh syahdu dan karena itu manusia dapat menjumpai jati dirinya dengan mudah. *Ketiga*, pada kesempatan yang sama pula manusia dapat merenungkan inti hidupnya sendiri dan makna kebersamaan dalam lingkungan hidup yang harmonis. *Keempat*, dengan cara demikian, manusia dapat bersikap secara lebih benar, bahkan terpuji dan terpandang.

Selain mencari makna dan penjelasan mengenai alasan psikologis-spiritual dipilihnya tempat-tempat tersebut di atas, penulis juga bertanya kepada beberapa mentor Biboki berkenaan dengan tempat-tempat suci tersebut. Misalnya, mengapa harus rumah adat atau *uem leu* (rumah pemali atau rumah adat), dan yang lain menyebutnya *uem fam* (rumah suku). Alasan yang diberi mengenai terpilihnya rumah adat, itu disebabkan oleh karena di dalam rumah adat terdapat lokasi-lokasi tertentu yang semenjak jaman para leluhur diwariskan sebagai tempat yang khusus, tempat yang disucikan, tempat yang tidak boleh dilangkahi, tempat yang

pantas dihormati tanpa diskusi. Demikian sebuah penjelasan rinci dalam *Uab Meto* sebagai berikut:²⁵

No	<i>Uab Meto (Dawan)</i>	<i>Bahasa Indonesia</i>
01	Nbi ni atonja	Pada tiang laki-laki
02	bale ta'bone hit leu	tempat menggantung barang pemali
03	tapohot petu nono	ditempatkan segala benda pemali
04	ma in toenna ksolu hiut	dan ujung tiang itu bercabang tuju
05	oketabela faot bena mese	kemudian ditempatkan sebuah batu ceper
06	he tout nini mese	untuk membakar sebatang lilin
07	ije on hit ma'taenka (takeos).	ini adalah kekuatan kita (pahlawan).
08	Nbi ni atonja in una	Pada pokok tiang laki-laki
09	tao faot bena mese	disimpan sebuah patu ceper (pelat)
10	bale le nan he tout nini' hiut.	tempat itu untuk membakar tuju lilin.
11	Nbi ni atonja msat	Pada tiang laki-laki itu juga
12	fatu bena tao paku	batu ceper ditempatkan lampu
13	ma tao mu'it sin nafun he tiol.	dan menyimpan bulu hewan disusul acara 'pembunuhan' (hewan).
14	Nbi ni atonja, suni leu ta'boina sin	Kelewang pemali digantung pada tiang laki-laki
15	ma tapohot kenat ma noin funan	dan tempatkan senapan, juga uang logam
16	es teik sin toko pahe una.	yang dibawa dari pusat dunia.
17	Oke te nbi ni fetba	Kemudian, pada tiang wanita
18	nane he ta'boina aluk ma kabi	itu untuk menempatkan tempat sirih pinang wanita dan laki-laki
19	hit tua, nasi, bei ma aina ama	leluhur, dan sesepuh dan mama bapak
20	sin kabi ma aluk nane tao noin fatu	tempat sirih mereka terdapat juga uang logam
21	niti, inuh ma huma-huma	gelang, kalung dan macam-macam
22	nane lo esle nai sin maukina	itulah kekayaan mereka
23	ma nai sin soija biana.	dan hasil karya mereka.

25 Rincian yang tepat mengenai peran rumah adat dan berbagai benda keramat di dalamnya selalu terujar ketika tua adat menyampaikan kisah suci mengenai sesuatu hal penting dan pokok dalam kehidupan suku. Sesuai pengalaman penulis sendiri ketika mengelilingi beberapa tempat ritual di daratan Timor, kisah yang dianggap pokok adalah menceritakan perjalanan suku dari awal (tempat asal) menuju lokasi yang kini ditempati. Misalnya untuk Kol Pui (Neonbasu), mulai dari Noetoko, kemudian Suti Bijaepasu lalu terbagi beberapa jurus, yang lain ke Faotsuba dan Banain, yang lain ke Tumin dan Padiaie, lalu yang satu ke Matabesi dan Om Ome, sedangkan yang satu ke Uabau dan meninggal di sana lalu menyebar ke Manufui (TTU) sekarang.

24	Nbi ni bifela in una msa	Pada pokok tiang wanita juga
25	tabela fatu bena mese	disimpan sebuah batu ceper
26	he on tabela puah ma manus	untuk menyimpan sirih dan pinang
27	tout nini nbi olas tlol	bakar lilin waktu acara bunuh
28	ma tbela nafuf: manu, fafi ma bijae	dan simpan bulu: ayam, babi dan sapi
29	neule toes ma huma-huma ina' naona.	untuk persembahan dan segala-gala menurut aturannya.
30	Nane nak onle ije	Itu seperti berikut ini
31	bael leu un unu	tempat pemali dulu
32	tao sin ok oke neu aol muit ana	disimpan pada sebuah saku putih
33	oke te tao tein sin neu kamio	lalu dimasukkan dalam sebuah betung
34	oke te takehen teik noin muti (fatu).	lalu ditendes dengan uang logam.
35	Nbi le olas ma tabu ije	Pada waktu sekarang ini
36	fun ka tmaken ma ka tmaoet faben	karena tak ada lagi perang dan berkelahi
37	ma tah tiun tanuin ka seke'fa	dan makan-minum tidak ada pemali
38	fe' kat manoe else	belum terbiasa dengan
39	leu tao neu mako	menyimpan barang pemali pada mangkok
40	oket kiabe (tao) noin muti (fatu)	dan ditindas dengan uang logam
41	na'kobaha un unu tala ntea olas ije	dari dulu sampai saat ini
42	nane katait fa lafu'-lafu'	hal itu tidak diambil sembarangan
43	kalu ka in olas ma in neonna	jika bukan waktu dan tempatnya
44	kalu ta'feu sin le tait ma tae.	jika membersihkan baru melihatnya.
45	Nbi uem leu	Di dalam rumah adat
46	nmui hala bena nono	ada tempat tidur papan khusus
47	nane he tanon tatuin bei nai sin.	funksinya untuk mengatur sesuai leluhur.
48	Bifenba sinan sae ma ntok	Para wanita naik dan duduk (di atasnya)
49	fun sin bife alekot	karena mereka wanita yang baik
50	es mnasi alekot ka nah fa huma-huma	mereka para sesepuh yang baik, tak makan macam-macam
51	nanuin teb tebes.	(mereka) berpuasa sungguh-sungguh.
52	Nbi ume adat nmui huma-huma ntea	Di dalam rumah adat ada segala-gala
53	le tunaf he tahan	misalnya tungku untuk memasak
54	nai oe het soet oe	periuk untuk timba air

55	nai hana he tahan.	periuk untuk memasak.
56	Kalu he tah feu (pena ma aen feu)	Jika untuk upacara panen pertama
57	nateab ma natutan natuin	disampaikan dan dijelaskan sesuai
58	in nono ma in tusi bei sin ok oke	aluran dan petunjuk leluhur
59	sa'sa'na makana natuin in taksa.	segala memiliki aturan sesuai tanda.
60	Kalu nbi uem le'ba neusna	Di depan pintu rumah adat
61	nmui hau teas, hau naesba	ada tiang keras (khusus)
62	nijes ma ni esa maksolu teun	satu tiang lurus dan yang lain bercabang tiga
63	oket mabaki, ma tao faot bena mese	ditopang tembok batu dan dipasang sebuah batu ceper
63	nane tteke tak	itu disebut
65	oe makana' ma faot makana'	air bertuan dan batu bertuan
66	ma tfut sin teik taen naoba	semuanya diikat dengan ijuk
67	nane nak taen naoba tuana	itu berarti ijuk yang bertuan
68	on faot makono ma hau makono	batu berjenggot dan kayu berjenggot
69	nane on atokos fatba biana	itu mereka yang berdiam di sebelah batu
70	ma abitin hauba biana	dan yang berdiam di sebelah pohon
71	alektin ma alultin tuakin	yang menunjuk dan memberi jalan

Ke-71 ayat tutur adat mengenai eksistensi rumah dan segala sesuatu yang tersimpan di dalamnya menjadi data primer untuk menggambarkan perspektif masyarakat tradisional Biboki (Kuan Abun) mengenai tempat yang kudus sebagai lokasi yang senantiasa memberi kesejukan bagi kehidupan manusia. Rumah adat menjadi akar kehidupan mereka oleh karena di dalamnya tidak saja tersimpan barang-barang para leluhur dari jaman ke jaman, melainkan dengan tersimpannya barang-barang masa silam tersebut, mereka memiliki kepercayaan mengenai (1) kehadiran para leluhur dan (2) hakekat Yang Kudus yang selalu terungkap dalam bentuk impersonal (butir ke-71).

Secara structural dan teristimewa dalam dimensi isi keseluruhan teks, maka kita membaginya menjadi 5 bagian: *Pertama*, tiang laki-laki atau *ni atonja* dapat dilihat pada butir 1 s/d 16, yang melukis eksistensi tiang tersebut dengan mengarahkan perhatian warga

suku kepada berbagai kekayaan leluhur yang boleh ditempatkan pada jenis tiang tersebut. Pada bagian ini disebutkan beberapa tempat, dimana kepala suku dapat melaksanakan relasi dengan Yang Kudus. Misalnya ketika memandang *petu nono* (butir 2-3), atau barang pemali yang ditempatkan di situ. Kemudian pada butir ke 5-16 dapat dilihat keterangan mengenai tempat istimewa yang dialamatkan kepada Yang Kudus, yakni ditempatkan sebuah batu ceper atau batu bulat (*faat bena mese*), dan di atas tempat itu biasanya dipasang lilin. Pada waktu memasang lilin inilah terungkap doa-doa tradisional yang tidak saja dialamatkan kepada para leluhur melainkan terungkap dengan kata-kata indah nan menarik tentang hakekat Yang Kudus. Hal ini dapat dilihat pada akhir teks, yakni butir ke-71.

Kedua, tiang wanita/perempuan atau *ni fetba* yang dapat dilihat pada butir-butir 17 s/d 28 dari teks. Berbeda dengan tiang laki-laki, maka terlihat bahwa yang boleh ditempatkan pada tiang yang kedua adalah jenis barang-barang leluhur yang biasa digunakan setiap hari: tempat sirih-pinang dan segala kekayaan yang pernah digunakan oleh para leluhur ketika masih hidup. Tiang ini mengingatkan manusia akan kesehariannya yang juga diketahui oleh para leluhur dan yang kudus. Dengan demikian, pada kaki tiang tersebut warga masyarakat lazim datang membawa doa-doa permohonan, nadar dan berbagai harapan untuk mendapat kehidupan yang baik dalam masyarakat.

Ketiga, pada butir-butir 29 s/d 44 terungkap secuil – walau tidak terperinci – cara dan pola melaksanakan perayaan ritual pada rumah adat. Sangat menarik pada butir 29-34, dimana dijelaskan mengenai tata cara masa silam ketika para leluhur mewarisi kebiasaan melakukan upacara ritual di rumah adat. Hal itu langsung dibanding dengan pelaksanaan pada saat sekarang (butir 35-42), yang akhirnya disimpulkan pada dua butir terakhir: butir 43-44 dari teks. Uraian panjang mengenai tata cara pelaksanaan ritus hampir sama dalam semua rumah adat di kawasan Pulau Timor, dan yang berbeda adalah jenis sapaan dan kualifikasi makna di balik kata-kata sapaan tersebut. Kata dan

makna selalu melekat pada perspektif dan persepsi yang dimiliki setiap suku sesuai warisan leluhur yang diturunkan dari generasi ke generasi.

Keempat, ada bagian menarik lain dari teks yakni penjelasan umum mengenai peran rumah adat dalam kehidupan manusia setiap hari (butir 45-59), meski hanya sepintas saja. Penjelasan lanjut tentang beberapa lokasi strategis dalam rumah adat, antara lain pada butir 46 tentang tempat duduk (tempat tidur, bale-bale) *hala bena nono* yang terbuat dari papan, dimana hanya ditempati oleh wanita-wanita pilihan yang hidupnya baik dan terpuji. Butir terakhir menyimpulkan tata cara ritualisme dalam rumah adat yakni bahwa semuanya selalu mengikuti orde atau aturan yang sudah diturunkan dari generasi ke generasi sesuai hukum ilahi yang telah diberi kepada para leluhur. Itu berarti yang mereka lakukan di dalam rumah adat itu tidak bersifat liar dan mengambang oleh karena ada sebuah mandat yang senantiasa melindungi mereka dan bahkan mendorong mereka untuk melaksanakannya.

Kelima, ada satu penjelasan tentang lingkungan sekitar rumah adat yang dapat dilihat pada butir 60-71. Kelompok penjelasan bagian ini tidak saja menerangkan hakekat dari eksistensi tiang peneguh (*hau naesba*, *hau teasa*)²⁶ di depan rumah adat, melainkan juga menyimpulkan realitas kehidupan religius masyarakat tradisional yang terelaborasi dalam tanda, symbol dan lambang yang ada di sekitar rumah adat suku. Sebetulnya dilupakan sebuah jenis tiang antara tiang laki-laki dan wanita yakni *ni sapla'e* yang berdiri sejajar dengan tiang laki-laki secara bersamaan. Inilah tiang leluhur yang disebut *bahane*, tempat khusus untuk para leluhur, baik leluhur yang mati secara wajar maupun yang mati secara menakutkan (*nmaet bes*) karena terbunuh atau termakan sebuah bala bencana (Schulte Nordholt 1971, Neonbasu 2005, 2011).

26 Penjelasan mendetail tentang hadirnya *hau naesba* atau *hau teasa*, dapat dilihat dalam *We Seek Our Roots: Oral Tradition in Biboki, West Timor*, 2011: 240. 272-275. Yang harus diperhatikan adalah penjelasan tentang hadirnya tiang tersebut, penjelasan hendaknya dapat merangkumi tiga aspek utama dalam kehidupan ritual Masyarakat Atoin Meto yakni air (*oe*), pohon/kayu (*hau*), dan batu (*fatu*).

Selain rumah adat (*uem leu* atau *uem fam*) juga sumber air suku yang disebut *oe leu*, air sacral yang hanya dikunjungi ketika dilaksanakan ritus penting dan utama, antara lain ritus 'pembuatan' rumah adat. Ada satu peraturan yang sangat ketat dan amat keras mengenai pemahaman masyarakat tradisional berkenaan dengan *oe leu* adalah segala yang berkenaan dengan kebutuhan air minum selama perayaan rumah adat, itu seharusnya diambil dari air sacral tersebut. Pada sumber air suku terdapat sebuah *hau teas* yang bercabang dua, mewakili (1) realitas para leluhur dan (2) Yang Ilahi. Yang tertinggi disebut *apean // alikin*, yang melahirkan, merupakan term teknis dan terhormat untuk menyebut yang kudus (Tuhan Pencipta). Selain tiang dengan dua cabang, juga terdapat batu ceper atau batu plat, tempat meletakkan sirih dan pinang (*puah manus*) serta sesajen lainnya dengan disertai kata-kata doa penuh syahdu.

Selain itu, di kebun selalu diatur sedemikian rupa sehingga persis di pusat kebun disusun beberapa buah batu, dan tempat itu disebut *ainuan*, lokasi strategis bagi warga masyarakat atau si pemilik kebun untuk menjalankan berbagai ritus harian berkenaan dengan kesuburan dan doa restu untuk meminta iklim yang baik dan panen yang melimpah. Masih ada lagi batu-batu besar, yang menurut kepercayaan tradisional, peran dan fungsi Yang Kudus dapat ditemukan di sana untuk kepentingan hewan dan binatang ternak. Kata-kata doa yang terujar di sini selalu tertuju pada harapan agar hewan atau binatang dapat terbebas dari malapetaka dan mara bahaya, sehingga berkembang menjadi semakin melimpah (Schulte Nordholt Loc. Cit. bdk juga tulisan Middelkoop dan McWilliam).

Di setiap lumbung (*lopo*) pada salah satu tiang (semuanya ada empat tiang), dimana bagian tiang tempat naik ke atas lumbung, di sana selalu tersimpan sebuah batu ceper atau batu plat. Warga datang ke tempat ini dan menyampaikan doa-doa, harapan, nadar dan permintaan kepada para leluhur dan Yang Tertinggi. Mengenai fenomena *batu*, hal itu terlihat juga pada setiap kandang (babi, sapi dan kambing), di sudut kiri pintu setiap kandang

selalu ditempatkan beberapa tumpukan batu seperti altar, di situlah si pemilik meletakkan sesajen pada setiap kesempatan berdoa. Juga setiap rumah biasa, pada dasar tiang induk (*ni aina*) selalu ditempatkan batu ceper (plat) sebagai tanda kehadiran yang kudus (dan penyertaan para leluhur), dan warga masyarakat melantunkan kata-kata doa dan permohonan di tempat tersebut.

Satu fenomena umum yang dapat direfleksikan di sini adalah benda berupa 'batu ceper' atau 'batu plat' yang ditempatkan pada tiang dalam rumah adat, atau lumbung dan rumah biasa. Di hadapan batu ini baik ketua adat atau warga yang mengelilinginya selalu diam penuh syahdu, selain untuk mendengar kata-kata doa dan untaian refleksi penutur (tua adat atau siapa saja yang layak), juga warga dapat secara pribadi menyampaikan nadar dan permohonan pribadi. Acapkali terjadi, kata-kata sering kurang jelas dan bahkan tidak jelas, namun yang menjadi pusat perhatian adalah 'mengandalkan hati' untuk menjalin relasi dengan leluhur dan Yang Kudus. Makna perjumpaan di tempat ini tidak tergantung pada kata-kata dan pikiran yang logis, melainkan kehadiran penuh damai dan tentram dengan memberi isyarat-isyarat yang tidak mudah dimengerti artinya oleh warga masyarakat biasa.²⁷

Waktu dan Pelaksanaan

Bahasan mengenai waktu dan pelaksanaan pada bagian ini mengandaikan bahwa secara hakiki masyarakat tradisional sungguh memiliki kepercayaan tunggal akan adanya Wujud Tertinggi sebagai panduan, pedoman hidup serta pemberi kehidupan. Dialah Pencipta yang senantiasa memelihara segala jenis makhluk di muka bumi. Mengikuti rincian dan penjelasan mengenai tempat-tempat di mana dapat diidentifikasi terlaksananya praktek religiusitas masyarakat tradisional, maka kini dapat dilihat dua

27 Justru pada titik inilah sebagai pendatang baru (yang tidak memahami Bahasa setempat, *Uab Meto* atau *Bahasa Tetun*), atau warga yang kurang memahami makna bahasa (dan mengandalkan si penerjemah), sering memiliki pemahaman yang berbeda atau bahkan keliru mengkaji arti terdalam dari kata-kata untaian doa yang disampaikan para sesepuh suku dan pemuka agama asli.

aspek penting yakni (1) waktu yang diperlukan masyarakat untuk (2) melakukan hal rahasia (misteri) berkenaan dengan kehadiran Yang Kudus. Namun sebelumnya perlu dijelaskan mengenai siapakah yang memiliki otoritas untuk melantunkan kata-kata doa di tempat-tempat dimana Yang Kudus dapat dijumpai.

Dalam rumah adat sudah tentu kepala suku yang lazim disebut dengan istilah lokal: *naef maneka* (orang tua atau sesepuh yang selalu merangkul dengan penuh kasih sayang). Citra pribadi sosok yang pertama ini biasa dikenal dengan nama *atoin maneka* yakni dia yang selalu merangkul banyak orang karena memiliki kepribadian yang terpuji, terpendang dan sungguh-sungguh bermartabat. Warga yang ditokohkan ini juga biasa disebut dengan nama *naef ahinat* (orang tua, kepala suku atau sesepuh yang terkadang memiliki indera keenam dan mempunyai kecerdasan untuk mengetahui segala, baik yang kelihatan maupun yang tidak kelihatan sesuai yang sebenarnya). Secara lebih spesifik si pembawa doa ini disebut dengan nama khusus *naef atoes* artinya sesepuh yang biasa bertugas untuk menyampaikan kata-kata doa. Sementara itu anak sulung dalam keluarga atau seseorang yang dianggap layak dalam sebuah rumah tangga juga dapat menjalankan peran yang sama.

Jika perayaan agama asli di rumah adat maka ada syaratnya, yang bersangkutan sudah pernah mengikuti acara pengresmian, antara lain ditunjang oleh urusan belis yang sudah diselesaikan secara adat dalam lingkungan rumah adat dan keluarga. Dengan demikian secara umum dikatakan, mereka yang dapat berkomunikasi dengan yang kudus adalah seseorang terpercay dari komunitas suku yang memiliki kepribadian yang sungguh bermartabat. Mereka memiliki kepribadian terpendang oleh karena selalu bersikap rendah hati, memiliki kehidupan moral-etik terpercay (secara horizontal) dalam kehidupan publik. Sementara itu secara vertical, mereka selalu taat untuk memelihara aturan leluhur dan tuntutan yang ilahi.

Secara formal tidak ada waktu yang spesifik, dalam arti tidak ada jadwal yang tetap tentang saat-saat 'manusia berkomunikasi dengan yang kudus. Walau demikian haruslah diketahui, dalam

siklus kehidupan manusia per tahun, setiap suku memiliki waktu-waktu istimewa untuk membangun relasi dan komunikasi dengan yang kudus. Karena itu waktu pelaksanaan ritus, selalu sesuai warisan setiap suku yang dipelihara dengan ketat dan metode perhitungannya pun diketahui dengan tepat pula oleh sesepuh suku dalam rumah adat tertentu. Waktu-waktu khusus itu antara lain, pada awal musim pertanian, seperti membuat kebun baru, kemudian pada hampir semua tahap pengerjaan lahan pertanian, seluruh proses penting dalam kehidupan seorang anak manusia, termasuk di dalamnya berbagai aturan sekitar peternakan dan lain sebagainya. Bahkan pada setiap kegiatan manusia, baik secara pribadi, keluarga dan masyarakat secara umum, relasi dan komunikasi dengan Yang Kudus selalu diperhatikan sebagai kunci kehidupan manusia.

Pada setiap peristiwa, atau ketika melaksanakan kegiatan jasmani dan rohani, hati dan budi manusia selalu diarahkan pada “mencari akar” (*taem hita’ ba’ka*) yang justru merujuk pada pemikiran tentang betapa pentingnya akar kehidupan, yang adalah Tuhan Pencipta. Karena itu berikut sebuah daftar istilah yang biasanya digunakan untuk mengungkap *mindset* masyarakat mengenai kehadiran yang kudus dalam kehidupan manusia setiap hari. Beberapa istilah yang telah disebut pada tulisan sebelumnya, juga diulang dengan tambahan catatan pada tabel berikut:

No	Uab Meto	Arti literer	Keterangan
01.	Uis Neno (Usi Neno)	Tuan langit	Sebutan Tuhan sebagai Wujud Tertinggi
02.	Apean ma alikin	yang memecah dan yang menetas	Hakekat Tuhan sebagai yang mencipta dari ketiadaan
03.	Afinit ma amnesit	Yang melebihi dan tak tertandingi	Hakekat Tuhan yang tidak dapat dibandingkan dengan barang-barang duniawi
04.	Amoet ma apakaet	yang mencipta dan yang memelihara	Tuhan yang mencipta dan memelihara
05.	Ahaot ma afatis	yang memberi makan dan yang menjaga	Hakekat Tuhan sebagai pemelihara pada setiap saat

06.	Aneot ma amafot	yang melindungi dan yang menaungi	Hakekat Tuhan sebagai yang memelihara dan menjauhkan manusia dari malapetaka
07.	Apinat ma aklihat	yang menyala dan yang bersinar	Tuhan yang selalu memancarkan kasih sayang
08.	Uis Neno Mnanu	Tuan langit tertinggi	Ungkapan yang digunakan para peneliti awal untuk melukis Yang Tertinggi
09.	Uis Neno Pala	Tuan langit pendek	Ungkapan yang dipergunakan para peneliti awal untuk melukis adanya dewa-dewa dan roh-roh selain Wujud Tertinggi
10.	Uis Pah	Tuan bumi	Ungkapan yang digunakan para peneliti awal untuk melukis pemilik alam raya
11.	Usi Neno Amaf	Bapak Tuan langit	Ungkapan untuk menyebut Tuhan dalam perspektif sikap ke-bapak-an yang selalu mencari, melindungi dan memelihara semua ciptaan.
12.	Usi Neno Anmone	Tuan langit putera	Sapaan yang ditujukan kepada pribadi kedua Allah Tritunggal yakni Tuhan Yesus Kristus
13.	Usi Neno in Lalutin	Tuan penyambung langit	Ungkapan yang digunakan untuk menyebut Allah Roh Kudus
14.	Sa'sa'na in poena	sumber segala sesuatu	Ungkapan ini terpakai untuk merujuk pada Tuhan sebagai sumber segala sesuatu
15.	Uf un unu	pokok dari dulu kala	Ungkapan ini menunjuk Tuhan sebagai dasar segala sesuatu yang kelihatan
16.	Kua tuaf ma kua uf	pemilik kampung dan pokok kampung	Dipakai untuk melukis pemilik kampung dikaitkan dengan Tuhan sebagai pemilik kehidupan
17.	Bale mnasi ma bale fnekan	tempat tua dan tempat pengharapan	Istilah ini dipakai untuk menunjuk Tuhan sebagai tumpuan harapan semua orang di muka bumi
18.	Oe kana' hau kana' ma faot kana' in tuana	Tuan dari air bernama, kayu bernama dan batu bernama	Istilah ini dipakai untuk menggambarkan Tuhan sebagai pemilik air pemali yang lazim digunakan dalam rumah adat
19.	Bael tokos ma bael alekot	tempat diam dan tempat baik	Istilah ini merujuk pada Tuhan sebagai tumpuan harapan setiap manusia di dunia

20.	Ume namkes	tempat mencukupi	Ungkapan ini tertuju pada pemahaman akan Tuhan sebagai tumpuan kehidupan semua makhluk
21.	A bua to ma tafa	yang menghimpun warga dan masyarakat	Istilah ini dipergunakan untuk melukis peran Tuhan sebagai pusat kehidupan dan pangkal keselamatan bagi semua orang
22.	Hau uf mafut nekaf	pokok kayu pengikat hati	Istilah ini digunakan untuk melukis peran Tuhan sebagai penghimpun manusia dari seluruh penjuru dunia
23.	Hau uf, faot uf ma oe uf	pokok kayu, pokok batu dan pokok air	Istilah ini dipakai untuk melukis Tuhan sebagai pemilik segala sesuatu di muka bumi termasuk tiga hal utama yang dibutuhkan manusia dalam setiap kali melaksanakan ritus di tempat-tempat tertentu
24.	Faot bena ma faot baki	batu ceper (pelat) dan batu tersusun	Ungkapan ini terpakai untuk melukis peran Allah sebagai pemikul nasib manusia
25.	Am uf ma ain uf	Bapak pengasal dan mama pengasal	Ungkapan tertuju pada peran Tuhan sebagai sumber kehidupan dan kematian
26.	Aina ma ama apao bale	Bapak dan mama penjaga tempat diam	Ungkapan ini dipakai untuk melukis Tuhan sebagai orang tua yang baik hati dan menerima setiap orang
27.	Aina ma am koko	Bapak dan mama leluhur	Istilah ini tertuju pada peran Allah sebagai asal dari semua leluhur
28.	Apao nesu ma eno	yang menjaga pintu dan gerbang	Ungkapan ini tertuju pada Tuhan sebagai pelindung dalam berbagai kesulitan
29.	Faen teu hit kua uf	kembali ke kampung leluhur	Ungkapan ini terpakai untuk melukis Tuhan sebagai tempat terakhir perjalanan di dunia
30.	Taem hita' ba'ka	mencari akar (kehidupan)	Ungkapan ini tertuju pada usaha manusia yang selalu mencari Tuhan sebagai akar kehidupan manusia, baik selama masih hidup atau sudah mati
31.	Es esat in faot bena ma faot baki	setiap orang memiliki batu ceper (plat) dan batu bersusun	Ungkapan ini tertuju pada iman dan kepercayaan setiap orang akan Tuhan sebagai pendasar kehidupan yang paripurna

32.	T'tok tbi ni uf afek lasi	Duduk pada tiang pokok penyelesaian persoalan	Ungkapan ini menunjuk Tuhan sebagai pendamai semua orang yang bertikai

Ungkapan-ungkapan di atas (hanya sebagai contoh) dapat digunakan dalam berbagai acara ritual atau saat-saat terlaksananya sebuah perayaan rohani dalam ruang lingkup masyarakat tradisional. Istilah-istilah ini juga dapat disisipkan dalam berbagai kesempatan formal untuk melukis Tuhan yang diimani dalam agama asli, yang juga terlibat dalam kehidupan masyarakat. Secara structural, butir-butir 1 s/d 12 dapat secara langsung dialamatkan kepada Wujud Tertinggi (Tuhan) dalam perspektif agama asli. Sedangkan butir-butir ke-13 s/d 32 dalam nada biasa, dialamatkan kepada para leluhur dalam tata krama kehidupan moral etika yang terpuji, namun selalu bertalian erat pada ide mengenai relasi manusia dengan Yang Kudus. Namun dalam hal-hal isimewa, butir-butir ungkapan yang sama dapat dialamatkan juga kepada Wujud Tertinggi sebagai personifikasi yang senantiasa dekat dengan manusia dalam kehidupan setiap hari.

Untuk melengkapi daftar ungkapan-ungkapan tersebut, berikut kami kutip sebuah *table* semirip yang terdapat dalam karya kami *We Seek Our Roots* (2011: 225-226). Catatan ini nampak secara lebih rinci mengenai pemakaian istilah-istilah yang sama dalam kaitannya dengan kebutuhan masyarakat pada berbagai perjumpaan dengan suasana kehidupan masyarakat dalam konteks tertentu.²⁸

28 Tidak saja istilah-istilah yang ada dalam daftar berikut, melainkan juga hampir semua ungkapan yang ada dan berkembang di tengah masyarakat (dulu dan juga sekarang), selalu digunakan model *conincidentia oppositorum*, yakni perpaduan yang seharusnya antara dua unsur sempurna yang saling bertentangan. Ini secara kosmis merujuk pada pemikiran dualistik kosmis, dimana ada kecenderungan untuk mengungkap strategi berbahasa 'dwi-tunggal' untuk menjelaskan secara natural 'sebuah entitas sosial' yang memegang peranan penting dalam kehidupan manusia.

No	Uab Meto (Bahasa Dawan)	Bahasa Indonesia
01.	Usi Apean ma alikin	Tuan pemberi kehidupan
02.	In es apinat ma aklahat	Dia yang menyala dan menakutkan
03.	Es on amoet ma apakaet	Dia yang mencipta dan memelihara
04.	In es ahaot ma afatis	Dia yang memberi makan dan melindungi
05.	Fun in afinit ma amnesit	Karena Dia yang tertinggi dan melampaui
06.	In es kuasat ma akubelat	Dia yang berkuasa dan memiliki otoritas
07.	Kanaf ije ka mateka fa lafu'lafu'	Nama ini tidak disebut di sebarang tempat
08.	Ije nenba saen in una	Dia itulah pokok matahari terbit
09.	Ije nenba moufna in belan	Dia itulah tempat matahari terbenam
10.	Ije funna token in una	Dia itulah pokok dari munculnya bulan baru
11.	Ije funna moufna in baelna	Dia itulah tempat terbenamnya bulan
12.	Ije taes mone in tuana	Dia itulah tuan dari Laut laki-laki
13.	Ije taes fetu in tuana	Dia itulah tuan dari Laut perempuan
14.	Ije autuf-autuf in ekun	Dia itulah pertemuan semua bebukitan
15.	Ije netef-netef in tefan	Dia itulah perjumpaan jejaring pegunungan
16.	Ije le'u in una	Dia itulah pokok (hal) pemali
17.	Ije nono mnasi tuana	Dia itulah sesepuh dari aturan lama
18.	Ije sa'sa'na in poena	Dia itulah sumber asal segala-gala
19.	Nona sbetka ka ntea	Sorong lengan tidak sampai
20.	Tfiti' haeka ka ntea	Angkat kaki (juga) tidak mencukupi

Dua puluh butir kalimat pendek ini menjadi bukti literer mengenai betapa masyarakat tradisional dalam agama asli sungguh percaya akan Wujud Tertinggi. Batu, kayu, air dan segala benda di bumi hanya digunakan untuk memediasi relasi manusia dengan hakekat yang kudus yang selalu berada pada ruang lingkup kehidupan manusia. Sering pokok diskusi hanya sebatas hakekat mediasi atau kajian sekitar persoalan 'mengapa perlu jembatan atau gambaran', namun pembicaraan tidak sepenuhnya sampai pada hakekat Wujud Tertinggi menurut paradigma kehidupan masyarakat tradisional. Bahasa manusia yang terbatas tidak mampu menerjemahkan *mindset* masyarakat akan hakekat Yang Ilahi dalam dinding sejarah kehidupan umat manusia.

Dalam analisis structural berkenaan dengan perspektif internal teks, maka nampaknya ketiga butir 07, 19 dan 20 menjadi sumber (lisan dan tertulis) untuk mengkaji lebih dalam kekayaan spiritual masyarakat tradisional, terlebih berkaitan dengan *mindset* rohaninya mengenai Wujud Tertinggi. Istilah *Uab Meto* yang terdapat dalam butir ke 07 "*Kanaf ije ka mateka fa lafu'lafu'*", yang berarti nama (Yang Ilahi) tidak boleh disebut di sembarang tempat. Arti metafisik dari ungkapan ini adalah bahwa pekerjaan menyebut nama Yang Ilahi adalah perbuatan khusus dan hanya boleh dilakukan oleh mereka yang pantas dan layak. Menyebut nama Tuhan harus dengan 'sikap hormat' (*tmouf hae*), 'tunduk' (*tabes*), 'penuh iman' (*tnek toes*), 'percaya sungguh-sungguh' (*tafnekan maneo-maneo*). Selalu ada aturan formal-spiritual kosmis untuk menyebut nama Tuhan, sebagai sumber dan asal segala-gala. Untuk mengungkap realitas religius 'sumber segala-gala'. Masyarakat Kuan Abun (dan bahkan penduduk yang menggunakan *Uab Meto*) memakai istilah 'sorong lengan tidak sampai' (*nona sbetka ka ntea*) dan 'angkat kaki (juga) tidak mencukupi' (*tfiti' haeka ka ntea*).

Bahkan kedua butir terakhir 19 dan 20 bisa dipandang sebagai kesimpulan akan dimensi spiritual (religious) masyarakat tradisional mengenai hakekat Yang kudus. Segala benda di dalam ruang lingkup alam raya sebagaimana disebut secara kasat mata, selalu merinci isi alam semesta. Di dalam tradisi religius masyarakat tradisional, tertera kebenaran yang sama bahwa segala sesuatu tentunya menjadi 'sebagai hal yang *niscaya*', jika dijelaskan terlepas dari eksistensi dan essensi Yang Kudus. Yang Kudus hanya dapat dilihat dalam kaca *mediasi* dan tidak mungkin disebut secara langsung; dan tanpa perantara maka sulit bagi manusia untuk berjumpa dengan Yang Kudus.

VII

CATATAN TAMBAHAN TENTANG BIBOKI

Untuk memahami secara mendalam kandungan Biboki, maka beberapa istilah akan diberi, yang di satu pihak bertujuan untuk melukis struktur sosial masyarakat setempat, dan pada pihak lain inilah warisan tradisional yang masih dianut sampai saat ini dan selalu disebut-sebut, walau sebagian orang tidak memahami arti yang terkandung di dalamnya.

Banyak berita sudah ditulis dan tentunya telah menyebar tentang siapakah itu Kerajaan Biboki. Walau demikian ada begitu banyak rahasia yang belum dikaji dengan lengkap dan tepat. Kunci untuk memahami Kerajaan Biboki adalah menelaah dan mengkaji bangunan *Tamkesi*, yakni pusat Kerajaan Biboki yang berada pada ketinggian yang dapat disaksikan atau dilihat oleh seluruh lapisan Masyarakat Biboki. Kampung *Tamkesi* sebetulnya sebuah bangunan berupa tangga batu tersusun tujuh di lereng sebuah bukit. Pada satu sisi, bangunan itu sebenarnya tidak jauh berbeda dengan rumah warga Atoin Meto umumnya yang selalu terletak di antara tebing-tebing tinggi, yang di sana sini dihiasi dengan padang sabana, dan di sekitar pun orang di situ dapat menemukan air bagi kehidupan mereka setiap hari. Situasi sekitar *Tamkesi* agak berbeda dengan pembangunan kampung masyarakat Atoin Meto lainnya. Hal itu tersebut oleh rancangan pembangunan kampung ini melewati suatu sejarah masa lampau yang sangat rumit, yang sampai hari ini belum seorang pun mengetahuinya dengan pasti dan benar. Yang ada hanya kisah-kisah lisan, yang diwariskan dari generasi ke generasi, dan di sini pun penulis coba menjahit kisah-kisah berbeda dari orang-orang yang berbeda latar belakang pula.

Pada bagian kanan perkampungan *Tamkesi* ada sebuah lorong, yang biasa digunakan untuk menggiring hewan-hewan untuk

sebuah upacara di sekitar itu. Areal sekitar 100 m x 80 m yang dihuni 12 kepala keluarga merupakan bagian dari sebuah dusun yang menarik di lembah yang berhadapan langsung dengan Gunung Soanmahole. Dusun ini dipagari semak-semak yang dihuni berbagai jenis ular. Di tempat ketinggian membentang sebuah pagar batu yang panjangnya sekitar 25 meter dan lebarnya 12,5 meter dengan tinggi 1 meter mengelilingi kompleks perumahan kerajaan. Sepintas tidak ada sesuatu yang istimewa, karena panorama di sekitarnya sangat tradisional. Tonjolan bebatuan di atas pelataran dapat membuat para pengunjung merasa takut dan sangat berhati-hati. Alkisah, peninggalan pagar bebatuan itu sudah semenjak abad ke-7 atau ke-8.

Tangga-tangga itu terdiri dari 7 buah, yang pada setiap pelataran tangga didirikan rumah yang dihuni oleh suku tertentu. Di pelataran agung berdiri *Sonaf Neno Biboki Ístanah Kerajaan Biboki*, yang disebut *Paon leu* "tempat keramat". Dalam posisi agak rendah, didirikan sebuah *lopo* "lumbung" tempat pertemuan antara raja dan para bangsawan. Inilah yang kini disebut *Lopo tainlasi* "lumbung analisis soal". Tangga-tangga itu menunjukkan status sosial dari suku-suku yang mendiaminya. Pada pagar batu itu terdapat 5 buah pintu masuk yang memiliki fungsi tertentu. Tiga (3) buah pintu yang terdapat di bagian timur terdiri dari *Pai Sanaunu* sebagai pintu masuk bagi suku-suku yang ada di bagian timur: *eno naujuf* "pintu terhormat, pintu masuk bagi para bangsawan; dan *eno hao* "pintu memberi makan" pintu masuk bagi para penjaga keamanan yakni para serdadu (*meo* "kucing"). Sedangkan dua buah pintu yang lainnya terletak di bagian barat inilah *eno Bel Sikone* "pintu Bel Sikone" yang merupakan pintu masuk bagi semua suku yang berada di bagian barat kerajaan, dan *eno hao* "pintu memberi makan" yang adalah pintu masuk bagi para serdadu (*meo* "kucing").

Masing-masing suku memegang peranan sangat penting dalam keseluruhan hidup manusia, mulai dari kelahiran, perkawinan, dan sampai pada kematian. Jika orang datang ke Tamkesi - pada waktu-waktu tertentu - masing-masing orang

sudah harus mengetahui terlebih dahulu status suku atau klannya masing-masing agar tidak melewati pintu masuk yang salah. Jika ada pelanggaran maka akan ada malapetaka sampai kematian. Orang Biboki memegang teguh keyakinan ini yang adalah warisan para leluhur perdana.

Sejarah suatu daerah sering ditemukan dari orang-orang yang menghuni daerah itu, namun sering pulau diketahui dari orang-orang luar yang sama sekali tidak berhubungan sejarah dengan penduduk di kawasan tersebut. Schulte-Nordholt secara gamblang menulis tentang sejarah Orang Biboki dengan memberi sebuah perlukisan dari luar, yang jika dibaca dengan perspektif Orang Biboki sendiri, maka akan menimbulkan kejanggalan. Walau kesan sementara orang dari tataran luar hal itu dapat dibenarkan. Misalnya tentang struktur politik Orang Biboki, mestinya yang sebenar-benarnya, hal seperti itu tidak ada.

Biboki merupakan sebuah pusat kerajaan yang memiliki kekuasaan penuh atas sebuah wilayah yang telah dibagi semenjak dulu kala dengan sepuluh (10) suku untuk mengawasi ratusan suku yang ada di wilayah itu. Bilamana kerajaan ini terbentuk dan bilamana terbentuk pemerintahan dan dijalankan, tidak seorangpun mengetahuinya dengan pasti. Tidak ada bukti yang menunjukkan hal ini. Data yang ada hanya berupa traidis-tradisi lisan yang lazim dituturkan pada perayaan atau upacara-upacara tertentu yang melibatkan banyak orang. Tradisi lisan yang diturunkan ini hanya disampaikan dari mulut ke mulut. Ternyata dari kisah-kisah tradisi lisan ini akan dapat dimengerti garis sejarah yang dimiliki oleh kerajaan dan orang-orang yang sudah ratusan tahun mendiami kawasan ini.

Berikut sebuah tradisi lisan mengenai Biboki. Pertanyaan yang diajukan adalah *mengapa daerah tersebut dinamakan Biboki?* Jawaban terhadap pertanyaan ini diberi dalam kisah berikut

Uab Meto (Bahasa Dawan)	Bahasa Indonesia
Fun affi	Karena kemarin
tbi kolan ha ma siuf ha	(kita) berada di empat tempat dan empat sudut
nane else	itu adalah
Mutis ma Babnain	Mutis dan Babnain
Saina ma Oenaem	Saina dan Oenaem
a.. hit bei nok	kita punya leluhur ikut
ma natuin	dan menyusul
on afi	yang kemarin
feot mese	saudari tunggal
ma moen mese	dan saudara tunggal
Else	yang itulah
Tae Neno ma Malaof Neno	Tae Neno dan Malafu Neno
afi nuasin	kemarin keduanya
ka nmaten fa nbi ije	tidak meninggal di sini
ma ka tsubsin fa	dan (mereka) tidak dikuburkan
nbi pah pinan ije	di muka bumi
mes nuasin	Tapi keduanya
nsaen fanin nobaha temen	naik kembali dengan seutuhnya
Uis Neno naitsin	Tuhan Allah yang ambil mereka
nobaha teme	dengan seutuhnya
Oke te	Kemudian lagi
esa nabaina	yang satu berubah
neu funan ma sue	menjadi bulan dan bintang
esa nabaina	yang satu berubah
neu manas	menjadi matahari
Ne oket nakama	Baru kemudian mengatakan
neman ntam	(mereka) masuk datang
ma nhael neman	dan (mereka) menginjak datang
neikke ntam	bawa masuk
neman on i	datang ke sini
ntea paha aisutin	sampai pusat wilayah

ma ntea nifu tnanan	dan sampai di tengah kolam
esle oket nakama	baru kemudian disebut
Neno Biboki ma Funan Biboki	Langit Biboki dan Bulan Biboki
Me afi	Namun kemarin
nnao neikke nem	datang bawa ke sini
ka nanaobe fa	tidak jalankan
on nane	seperti itu
a fun afi	karena kemarin
ntea i	sampai di sini
nmui ina tnaisa	ada dia punya timbangan
ma nmui ina sua'ta	dan ada dia punya ukuran
esle nteksin neik	yang disebut dengan
hit lasi ma hit uaba	bahasa kita dan tutur kita
tnak: bokke	alat untuk menjaga keseimbangan
Fun tnaisa	Karena dacing
nbi oras nane	pada waktu itu
ka onfa kaes siansa	tidak seperti yang dimiliki Orangt Cina
es nema tan hela	yang datang dan tarik
nane kafa!	Itu tidak
hita affi	yang kita miliki kemarin
ntaoba neula	dimasukkan pada
buates mane'os	sesuatu yang bulat panjang
ntao nan	setelah masuk ke situ
naijana tukna neu nae	segumpal tanah di situ
ma naijana tukna neu i	dan sebagian tanah di sini
lo nteafa	tiba di setiap tempat
inan pusu neu i	dia menusuk ke situ
oke te	kemudian
inan nteafa npusu	di setiap tempat di menusuk
neu naijana nae	ke dalam tanah
Nao nao ma ntea	Akhirnya jalan sampai
naijan Tamkes	tanah Tamkesi
pusna nan i	Tusuk di sekitar itu
bo ka n'aifa	juga tidak bergerak

<i>paha anbian</i>	<i>sebagian wilayah</i>
<i>nakama nenba mofun</i>	<i>yang disebut matahari turun</i>
<i>bo ka n'aifa</i>	<i>juga tidak berat sebelah</i>
<i>ma nakama</i>	<i>dan yang mengatakan</i>
<i>nenba saena</i>	<i>matahari naik</i>
<i>bo ka n'aifa</i>	<i>Juga tidak berat sebelah</i>
<i>onsa'a nak</i>	<i>itu berarti</i>
<i>namnesen nbi</i>	<i>sudah seimbang di</i>
<i>on pah aisuitna</i>	<i>pusat wilayah</i>
<i>ma nbi nifu tnanan</i>	<i>dan di tengah kolam</i>
<i>esle naijan Tamkes</i>	<i>itulah tanah Tamkesi</i>
<i>natuin in maneona</i>	<i>sesuai yang sebenarnya</i>
<i>Biboki msa namnes on Tamkes</i>	<i>Biboki juga sama seperti Tamkes</i>
<i>fun Tamkes ina' naona</i>	<i>karena Tamkesi punya sejarah</i>
<i>tama ma kesi</i>	<i>masuk dan menjadi lengkap</i>
<i>tam on Tamkes nae</i>	<i>masuk ke Tamkesi</i>
<i>nan onan nfut natauko</i>	<i>seperti kita diikat</i>
<i>onsaa namkessen</i>	<i>itu berarti sudah menjadi lengkap</i>

Dari kisah ini dapat disimpulkan bahwa Tamkesi adalah lambang keutuhan dan kelengkapan. Ungkapan ini menunjuk pada peranan atau fungsi sebuah kampung yang secara eksistensial merupakan pengayom (pelindung) dari melapetaka dan sekaligus pemberi kedamaian dan kesejahteraan bagi setiap warga. Hal itu akan dapat dikaji dengan lebih mendalam pada pembicaraan tentang posisi rumah adat. Siapapun yang masuk ke sana berarti dia sudah lengkap karena sudah bertemu dengan *keutuhan, keabadian, harmoni*. Dan serentak orang yang datang ke tempat itu dipersatukan dengan alam raya dan pra leluhur serta semua warga Biboki.

Tamkesi adalah pusat kerajaan Biboki, yang di sanalah terletak pelbagai bukti sejarah mengenai daerah dan orang-orang yang mendiami daerah ini. Secara etimologis, nama ini terdiri dari dua kata, *tam* "*masuk*" dan *kesi* "*terjalin erat*". Kedua nama

kemudian dikaitkan menjadi satu *Tamkesi* yang berarti masuk ke dalam dan terjalin suatu persekutuan yang erat dengan semua orang termasuk pimpinan kerajaan Biboki.

Usul-asal nama ini sesuai tradisi lisan diperoleh dari sebuah perjalanan panjang Raja Biboki yang bertolak dari pusat di timur menuju ke barat. Dahulu kala nenek moyang Biboki mengelilingi bumi. Dalam wacana orang-orang setempat disebut *non pah ma nifu* "mengelilingi wilayah dan kolam". Maka tibalah penjelajah bumi itu pada sebuah tempat yang kemudian diberi nama **Kuluan**. Di situ mereka mendaki sebuah gunung dengan membawa sebuah alat timbangan. Di atas puncak gunung itu mereka mengeluarkan alat itu dan mulai menimbang bumi untuk mencari tahu di mana sesungguhnya pusat bumi. Ternyata di situ tidak ditemukan apa-apa, maka tempat itu disebut **Biboki** karena tidak ada keseimbangan di wilayah itu. Untuk mengenang tempat itu maka di situ dibuat sebuah monumen batu yang berbentuk *silinder* setinggi 3 meter dengan diameter 10 meter. Monumen ini disebut **Fatu Biboki**. Dari **Kuluan (Fatu Biboki)** mereka terus mendaki ke puncak yang paling tinggi dan tibalah mereka pada suatu puncak bukit yang dikelilingi dataran luas. Tempat itu adalah **Oe Ki'u "air asam"** yang menurut sebuah tulisan disebut bahwa tempat itu ditemukan pada tahun 1756. Dacing itu menunjukkan ketidak-seimbangannya, karena untuk selanjutnya bukit yang saling berhadapan di tempat itu akhirnya dijadikan sebagai tempat survey. Salah satu bukit disebut **Oepuah** dan yang lainnya disebut **Tapenpah**. Di kedua bukit inilah penduduk kerajaan Biboki percaya akan berkat, kekuatan, rezeki dan berbagai hal positif datang dari atas ke muka bumi kepada setiap orang. Dan justeru pada puncak kedua bukit inilah dacing itu menunjukkan keseimbangan. Tempat inilah yang kemudian disebut **Tamkesi**, yang kemudian mulai dihuni sampai hari ini.

Di **Tamkesi** inilah kerajaan Biboki berdiri dan struktur pemerintahan mulai berjalan meliputi kelima *kefetoran* "distrik" yakni *Bukifan* (terdiri dari 10 temukung), *Ustetu* (terdiri dari 12 temukung), *Taitoh* (terdiri dari 8 temukung), *Harneno* (terdiri dari 9

temukung) dan *Oetasi* (terdiri dari 12 temukung). Di pusat kerajaan ini masih tetap tersimpan barang-barang emas, tanduk, potongan kayu, batu murni dan juga muti (manik-manik). Barang-barang ini dianggap sakral dan selalu dihormati setiap tahun. Yang paling sakral adalah benda kerajaan yang disebut *nakaf mese* “kepala satu” yakni berupa sebuah kalung yang terdiri dari 10 daun muti. Satu kepala dirancang khusus dan ditepuh dengan emas. *Nakaf mese* ini adalah manifestasi penguasa tunggal raja dalam lingkungan Kerajaan Biboki. Seperti tela disebut bahwa semua penduduk dapat bertahan hidup di sekitar - termasuk di Tamkesi - karena keyakinan akan rezeki dan bala bantuan selalu turun dari kedua puncak Oepuah dan Tapenpah. Raja juga senantiasa mendapat kekuatan dari kedua puncak bukit itu. Pelbagai jenis kelaparan, musibah kekeringan macam apapun juga semua malapetaka tidak akan menimpa orang-orang yang berdomisili di sekitar itu.

Berkenaan dengan *sejarah*, di sini perlu dijelaskan posisi *Tetu neno* “loteng langit” yakni puncak bukit yang biasanya dijadikan sebagai tempat memberi sesajen kepada Yang Ilahi atau Yang Tertinggi. Di tempat inilah raja menunjukkan tugas rutin sebagai pemimpin tunggal di seluruh kerajaan. Selain mempersembahkan sesajen di atas puncak bukit, pihak kerajaan juga memiliki serdadu yang disebut *meo* “kucing” yang bertugas untuk menjaga kerajaan dari serangan musuh dan tantangan fisik lainnya.

Persis di puncak Tapenpah terdapat sebuah *batu plat* yang di atasnya disimpan sebuah *batu ceper* menyerupai sebuah meja. Inilah yang disebut *altar Tuhan* atau *Tetu Uis Neno*. Pada puncak yang vertikal kurang lebih 50 meter tingginya tersimpan sisa-sisa kerangka binatang persembahan atau hasil bumi yang dipersembahkan di tempat itu. Model pelaksanaan upacara terlihat sangat unik dan amat dijunjung tinggi oleh setiap warga, karena berkaitan dengan eksistensi mereka. Tanpa bantuan alat apapun, para petugas yakni orang dari *Suku Ustetu* dapat merangkak dari badan bukit yang sulit didaki, dan mereka bergerak perlahan-lahan tanpa ragu menuju ke puncak bukit. Para petugas upacara yang mendaki bukit ini membawa babi, kambing atau hewan lain

yang diletakkan pada pundaknya. Di atas tempat persembahan, mereka menaikkan bahan sesajen kepada *Yang Ilahi* dan *para leluhur*. Daging dan semua hidangan yang diunjukkan tidak boleh dibawa kembali, dalam arti semua harus dimakan sampai selesai baru boleh kembali ke tempat semula.

Semua upacara harus dilaksanakan sesuai yang diwariskan dari para leluhur. Jika ternyata ada kesalahan atau kekeliruan, maka hal itu berakibat buruk bagi tatanan sosial kehidupan Masyarakat Biboki secara keseluruhan, dan secara khusus bagi orang yang melaksanakan perayaan tersebut. Juga akan dapat dilihat setelah perayaan tentang apakah semua kegiatan ini diterima atau tidak oleh *Yang Ilahi* dan *para leluhur*. Tanda itu berupa *sebuah kolam* di puncak bukit. Air dalam kolam akan dapat memantulkan kembali semua hewan yang dipersembahkan, jika tidak maka perayaan harus dilaksanakan kembali pada altar persembahan di kaki bukit itu. Tua adat dari *Suku Ustetu* yang merancang dan melaksanakan semua perayaan dengan diketahui serta direstui oleh Raja Biboki.

Mengapa hanya *Ustetu* yang boleh menyembelih hewan persembahan di atas pelataran altar di bukit itu? Ada sejarah tentang soal ini. Alkisah, suatu waktu Raja Biboki bermimpi bahwa dalam suatu perjalanan ia berjumpa dengan raja lautan. Raja lautan itu meminta supaya raja mempersembahkan seorang gadis, jika tidak maka air bah akan melanda seluruh kawasan Biboki. Mimpi dan kisah raja ini disebar-luaskan oleh para pesuruh raja ke mana-mana, tidak saja ke seluruh kawasan Biboki melainkan ke wilayah Timor seluruhnya. Raja memerintahkan juga supaya salah satu suku menangkap seorang gadis untuk dipersembahkan kepada raja laut supaya sedapat mungkin menghindari akan terjadinya air bah yang dasyat.

Banyak suku yang berkeberatan atas perintah dan maklumat raja, kecuali *Suku Ustetu* yang mengirim seorang gadis untuk tujuan itu. Gadis itu dibawa ke atas bukit dan diletakkan di dalam sebuah kolam di atas bukit yang sama. Air dalam kolam itu akhirnya kering, dan justeru dari sinilah ditafsir bahwa tidak akan ada air bah lagi. Kejadian inilah yang akhirnya diambil sebagai

bukti dan alasan bagi raja untuk mengatakan bahwa hanyalah *Suku Ustetu* yang berhak membawakan bahan persembahan dan serentak membunuh hewan kurban di atas bukit Tapenpah. Meja dan pelataran persembahan yang lazim disebut *Teut neno* “*loteng langit*” diserahkan oleh raja kepada *Ustetu* secara turun-temurun sampai hari ini. Upacara peletakan sesajen biasa dilaksanakan setiap tahun.

Bagaimana pelaksanaan persembahan tahunan? Sebagai anggota kelompok masyarakat, Orang Biboki saat ini tetap berpegang teguh pada kebiasaan yang dilakukan para leluhurnya. *Sonaf Biboki* “*Istanah Kerajaan Biboki*” tetap memegang teguh keyakinan ini. Setiap tahun di akhir setiap musim panas sekitar bulan Oktober dan Nopember, sebuah upacara selalu dilaksanakan di atas bukit Tapenpah. Upacara ini disebut *tatama’ mausa* “*memasukkan barang*” yakni kewajiban memberi buah bungaran hasil pertanian atau juga disebut memberi upeti kepada raja Biboki. Dalam perayaan ini semua suku di seluruh kawasan Biboki harus hadir, sebagai tanda tunduk pada kekuasaan dan otoritas raja. Sudah tentu bahwa suku-suku yang hadir membawa persembahan berupa hasil bumi dan ternak. Mereka mendaki ke bukit Tapenpah melalui jalan setapak sambil mengikuti upacara tahunan, yang dipimpin langsung oleh Raja Biboki. Tentang waktu yang tepat, mereka tidak memilikinya, namun mereka selalu melihat dari posisi bulan dan matahari.

Pelaksanaan upacara ini biasa memakan waktu satu minggu dan tidak boleh dilaksanakan apabila wakil dari ke-10 suku (yang adalah *klunin boes ma baat boes* “10 bantal 10 akar”) belum hadir. Ada pengalaman sangat menarik dalam hal ini bahwa sebelum ke-10 suku ini hadir, maka tidak seorang tamu pun yang akan keluar masuk di wilayah Biboki. Namun ketika menjelang upacara, maka berdatangan begitu banyak orang dengan warna pakaian sarung yang bermacam-ragam, mereka datang dengan pakaian tradisional, membawa serta dengan kelewang dan tombak. Ada yang turun dari gunung, ada yang datang dari lembah; singkat kata manusia bermunculan dari berbagai arah mata angin. Biboki

yang tadinya sepi, kini kebanjiran lautan manusia: ada yang bernyanyi mengisahkan usul-asal, ada yang menuturkan kisah hidup yang bervariasi di antara para suku.

Upacara **pertama** ini disebut *tahake* “memanggil” atau “menyampaikan” yang dipimpin oleh suku *Ustetu*. Seperti telah diuraikan bahwa bersama *Ustetu*, para tua adat mulai mendaki Tapenpah sambil membawa hewan-hewan persembahan, sirih dan pinang, 7 butir beras untuk mengiringi kata-kata doa. Hewan-hewan itu mulai dibunuh, dan tetesan darah yang paling pertama diambil dan dioleskan pada altar mulai dari atas sampai ke bawah. Sebelumnya, bulu hewan-hewan bagian leher diambil dan ditempatkan pada tempat khusus untuk menyampaikan maksud dan intensi persembahan binatang tersebut. Hewan-hewan itu kemudian dibakar dan sebagian dagingnya diambil untuk tujuan *tapala* “meletakkan sesajen”. Sisanya harus dimakan sampai selesai oleh semua pendaki bukit yang jumlah tidak menentu.

Upacara yang **kedua** dipimpin oleh Suku *Usatnesi*. Ini dilaksanakan pada *Sonaf Neno Biboki* “Istanah Kerajaan Biboki” dengan diiringi ucapan kata-kata puitis tentang hal-hal sekitar kerajaan. Binatang yang dipersembahkan di sini adalah “yang berbulu keputih-putihan” atau hewan dengan warna abu-abu. Jika bukan Suku *Usatnesi*, maka Suku *Uskenat* dapat memimpin perayaan ini.

Upacara **ketiga** adalah *taktub* “menyambung” yang dipimpin langsung oleh raja atau kaiser atau Suku *Usboko*. Daging dari upacara yang ketiga ini hanya boleh dimakan oleh para bangsawan. Upacara ini dilaksanakan secara tertutup dan tidak seorangpun dapat diijinkan membawa tembakau atau minuman yang mempunyai bahan alkohol. Selain itu daging yang ada di dalam rumah tempat dilanjutkan upacara, tidak boleh dibawa keluar.

Upacara **keempat** dilaksanakan di *Panno* “pelataran” yang dipimpin oleh Suku *Usatnesi* atau Suku *Uskenat*. Selanjutnya bagian terakhir dari perayaan akan diisi dengan tarian gong dan likurai selama satu minggu. Selain perayaan tahunan ini, juga

diselenggarakan perayaan lain yang lazim disebut *toit ulan manas* “*minta hujan dan panas*”. Upacara ini dilaksanakan di luar istanah kerajaan. Hewan yang dibunuh haruslah berwarna putih dan dipersembahkan di *bahaen naijufa* “*altar persembahan bangsawan*”.

VIII

STRUKTUR SOSIAL MASYARAKAT BIBOKI

Secara terperinci bagian ini akan melihat satu per satu secara garis besarnya saja setiap struktur sosial dan kelompok fungsi.

1. ATUPAS: Neno Biboki, Funan Biboki, PAH KOKO, NENO ANAN
2. KLUNIN BOES MA BAAT BOES (bangsawan di dalam istanah)
3. MONE HA NAI HA (bangsawan di luar istanah Neno Biboki)
4. PAI SANAUNU (Teme - Tsiompah), BEL SIKONE (Amfotis - Nai Nahas)
5. TO TAFa KOLO MA MANU

Raja Biboki

Tentang istilah dan penamaan posisi raja, ada yang menyebut *kaiser*, ada pula yang menyebut dengan istilah-istilah berikut *atupas* "dia yang hanya tidur", *pah koko* "leluhur tertua", *usi koko* "raja leluhur tertua", *nenno anan* "langit kecil". Untuk menyebut raja Biboki ada tiga sebutan yang paling populer yakni **atupas**, **nenno anan**, dan **kaiser**. Hal itu sesuai dengan situasi dan kondisi.

Pertama, ATUPAS. Pertama raja Biboki disebut *Atupas* "yang hanya tidur". Dia disebut sebagai *Neno Biboki ma Funan Biboki* "Langit Biboki dan Bulan Biboki" karena dialah wakil Yang Ilahi dalam tataran seluruh kemasyarakatan Biboki. Sebutan ini selalu dikaitkan dengan beberapa kata berikut *nak anin kai nfu ma manas kai nhoe* "yang angin tidak tiup dan panas tidak jemur", ditujukan kepada posisi raja yang hanya tinggal menetap di dalam istanah dan sekitarnya. Ia selalu berada di tempat persembunyian untuk selalu berkontak dengan Yang Ilahi dan para leluhur, dan sementara itu ia menjadi penyambung lidah semua warga masyarakat Biboki. Doa yang setiap hari diucapkannya adalah

Uab Meto (Bahasa Dawan)	Bahasa Indonesia
Usi Apean ma Alikin	(Tuhan) Pencipta dan penyelenggara
On Ahaot ma afatis	Yang memberi makan dan memelihara
Amusanut man	Berikan dan turunkan
Ho manikin ma oetene	Rahmat dan rezeki
Ha kaisa u'uaba lafu-lafu	Supaya (kami) jangan salah berbicara
Ma kaisa seto lafu-lafu	Dan tidak salah bertindak
Nai ha ma mone ha	empat laki-laki dan empat tuan
T'eba-Tautpah Tnesi ma Aluman	T'eba-Tautpah Tnesi dan Aluman
Tpao ma tpainoet sin	Jaga dan lindungi mereka
He nait tfe sin	Juga berikan kepada mereka
Ao mina ma ao leko	Kesehatan jiwa dan raga

Sebagai Atupas raja selalu meminta sesuatu yang bermanfaat bagi kepentingan seluruh kerajaan, dan bukan untuk dirinya sendiri. Istilah ini lebih banyak digunakan di kawasan Atoin Meto Insana.

Kedua, NENO ANAN “putera Allah”. Istilah ini ditujukan kepada posisi raja sebagai wakil Allah yang dikirim untuk menguasai daratan, manusia dan budaya yang terkandung dalam daratan itu. Di sini posisi raja dilihat oleh Masyarakat Biboki sebagai wakil pencipta yang bertugas untuk menjaga harmoni, tidak saja di antara warga masyarakat, melainkan juga di antara manusia dengan lingkungan hidup. Karena itu raja selalu menjadi orang pertama yang selalu mengawaskan warga untuk selalu setia pada pelaksanaan upacara dan perayaan-perayaan tertentu, baik di kalangan suku dan keluarga-keluarga, maupun yang berada di peringkat kerajaan.

Ketiga, KAISER “kaisar”. Istilah ini ditujukan kepada posisi raja dalam pemerintahan, yang pada awalnya masih berdampingan dengan segala ikhwal berkenaan dengan religi. Raja Biboki disebut *nifu tola pah nikut* “kolam pertemuan wilayah perkumpulan” yang berarti posisi raja sebagai tempat di mana semua warga dapat

berkumpul, dan raja adalah pelaku kedaulatan semua warga tanpa menghilangkan eksistensi hak setiap warga. Dalam arti, walau raja merupakan pemegang kekuasaan dan pemegang kedaulatan seluruh warga masyarakat, namun praktisnya raja sendiri tidak mungkin bertindak sesuka hati karena pengaruh *feto mone* "saudari-saudara" selalu akan menyadarkan dia untuk mendengar para pendampingnya.

Para Raja Biboki

Ada beda pendapat mengenai para keser Biboki. Yang pertama menyebut 9 keser sebagai berikut:

01. Tnesi Boko (dikuburkan di Kuluan Mnune)
02. Nial Boko (dikuburkan di Fatu Metan)
03. Tabesi Boko (dikuburkan di Oeniu)
04. Tnesi Boko I (dikuburkan di Ban Afi)
05. Tnesi Boko II (dikuburkan di Ban Afi)
06. Tei Boko (dikuburkan di Ban Afi)
07. Tnesi Boko III (dikuburkan di Haubulan)
08. Iba Boko (dikuburkan di Haubulan)
09. Tnesi Iba (yang sekarang memerintah.....)

Kemudian menurut sumber kedua menyebut Raja Biboki sekarang ini adalah yang ke-IV. Berturut-turut dapat disebutkan nama mereka sebagai berikut:

01. Oenunu Tabesi
02. Taek Tautpah
03. Tei Usboko/Tei Taek Tnesi
04. Tnesi Rinbesi
05. Tnesi Ane
06. Tnesi Iba

Kisah pergantian raja dari Usboko kepada Kau Mauk. Mauk adalah darah dari Kaiser Biboki *Tnesi Tautpah* yang dihukum

penjara di Kupang. Ia menyuruh mengambil anaknya Mau yang beranakkan Kauk Mau. Mau kawin dengan seorang nenek perempuan namanya Kaban dari Hakasa – Lidak. Aek adalah isteri dari kaiser *Tnesi Tautpah*. Pada masa-masa itu kaiser dan atau raja-raja memiliki banyak isteri. Kebiasaan ini diterapkan terus hingga *Tnesi Tautpah* dihukum di Kupang. Ketika kaiser dihukum di Kupang, maka hiruk pikuklah para masyarakat untuk mengganti kedudukan raja. Pihak pemerintah langsung bertanya kepada kaiser di Kupang, siapakah yang pantas menggantikan posisinya? *Tnesi Tautpah* menyetujui putera dari Mauk yaitu *Kau Mau* yang merupakan darah dan turunan dari *Manlea*. Waktu itu *Manlea* menuntut secara adat untuk mengambil Aek dengan anaknya Mau *Manlea* yang beristerikan Kaban Maksa dari Lidak yang melahirkan empat orang: Kauk Mau, Toleo, Berek dan seorang puteri.

Sehubungan dengan itu pula orang-orang tua adat dari Kerajaan Biboki pergi secara adat mengambil darah raja yang terkandung dalam diri *Bei "nenek" Bi Aek Manlea*. Kondisi saat itu seperti diungkapkan di atas bahwa proses siapa yang mengganti *Tnesi Tautpah* semakin kocar-kacir, maka untuk menentukan siapa yang menjabat sebagai *Atupas "raja"* di Biboki, maka *Tnesi Tautpah* sendiri menyebut *Kau Mauk* untuk menjadi raja di Biboki. *Kau Mauk* inilah yang kemudian har digantikan oleh *Leonardus Taek Manlea*.

Klunin boes ma baat boes

Struktur yang kedua adalah *Klunin boes ma baat boes "sepuluh bantal dan sepuluh akar"*. Ada beberapa versi tentang nama-nama dalam kelompok suku di atas ini sebagai berikut:

Pertama:

1. Harneno - Aluanpah
2. Salu - Tahoni
3. Makun - Taitoh
4. Mauk - Abatan

5. Nafanu - Ampolo
6. Ustetu - Uskuluan
7. T'nesi - Aluman
8. Snon - Tili
9. Bukifan - Batiberek
10. Monemnasi – Pahtuan

Kedua

1. Us Tnesi
2. Us Teba
3. Us Tautpah
4. Us Aluman
5. Nafanu
6. Taitoh Tuan
7. Harneno Tuan
8. Bukifan
9. Suni Banuan
10. Sifa Tuan

Ketiga

1. Banu
2. Anonat
3. Nuku
4. Tabain
5. Ta'haf
6. Nafanu
7. Bukifan
8. Taitoh
9. Us Sifa
10. Harneno

Keempat

01. **Nuku Taunbaen** yang meliputi *Amsikan*, *Nunuh (Amnunuh)*, *Akiut*, *Sele (Amsele)*, dan *Tamaan*.

02. **Suni Banuan - Tanis Oetasi** yang meliputi *Loma, Tamlafu, Bibaon, Asuni, Tanis Oetasi, Tunu, Pailasa*
03. **Tili-Snon** yang meliputi *Leni Man Naijuf (Amleni), Mula, Mapa, Akbenu, Mindao, Tonai, Akafa (Banu Anonat)*
04. **Teba-Tautpah, Tnesi-Aluman** yang meliputi *Teme (Amteme), Tsiompah, Naiobe, Naitak.*
05. **Nafanu** yang meliputi *Toasu, Ampolo, dan Amfotis*
06. **Taitoh (Us Abatan)** yang meliputi *Atitus, Ambasan, Aisaef, Humoen, Ketmoen, Makun (Liit, Saeneno, Asulan dan Tabati).*
07. **Harneno Tuan** yang meliputi *Besteas, Amleu, Amnain, Amsenu, Manlimas, Mardor, Matkase, Amsele (laut), Oefauk, Oetpah, Upsean, Asaef Bes'asu, Am manfui, Baetesneo, Usfahik, Santeaf, Siuktanmenu, Noes, Fatbea*
08. **Bukifan** yang meliputi *Haumaet, Takeleh, Sibub, Haumnanu, Oetpah, Matbesi*
09. **Sifa Tuan (Salu-Tahoni)** yang meliputi *Sifa-Niha, Kbiti, Tasekab, Tiu, Tatoa, Mannen, Amsaku, Amnatun, Neakleu, Anoet, Bidasi, Duamone, Makakbas*
10. **Monemnasi Pah Tuan** yang meliputi *Neno Biboki-Funan Biboki, Monemnasi, Usboko dan sukif-naijuf.*

Catatan: Dulu hanya 8 (delapan) nama sebagai berikut

1. Di dalam istanah: Salu - Tahoni, Tili - Snon
2. Di luar istanah: Teba - Tautpah, Tnesi - Aluman

Mone ha, Nai ha

Struktur yang berikut adalah *Mone ha ma nai ha* "empat laki-laki dan empat dipertuan". Mereka inilah bangsawan di luar istanah kerajaan. Suku-suku yang dikelompokkan ke dalam struktur ini adalah Us Teba, Us Tautpah, Us Tnesi, Us Aluman. Secara bersama biasa disebut bersambungan: *Teba-Tautpah, Tnesi-Aluman.*

Pai Sanaunu dan Bel Sikone

Yang berikut lagi adalah posisi Pai Sanaunu yang terdiri dari dua suku yakni Teme dan Tsiompah, dan **Bel Sikone** yang juga terdiri dari dua suku juga yakni Amfotis dan Nainahas.

To ma Tafa

Struktur paling dasar adalah *to ma tafa* “masyarakat dan rakyat” yang adalah warga dari seluruh lapisan masyarakat yang mendiami Kerajaan Neno Biboki.

IX

AWAL MANUSIA DAN MAKNA KETUHANAN

Perspektif tradisional Orang Biboki²⁹ untuk mengungkapkan Yang Ilahi sebagai inti memahami makna Ketuhanan, hal itu biasa dengan mudah dapat dilihat dalam kisah atau mitologi tentang manusia pertama seperti diuraikan di atas. Sebuah tradisi lisan sangat menarik dalam pokok pembicaraan kita di sini adalah bagaimana kebiasaan masyarakat Biboki membahasakan Yang Ilahi dengan mengaitkannya pada kisah suku-suku pertama.

Siapa kelompok manusia pertama Orang Biboki? Ada istilah *pu'u tuakin ma boka tuakin*³⁰ 'tuan cendawan dan tuan jamur' yang secara lengkap mengelaborasi atau mendramatisasi ungkapan kenyataan akan penduduk aseli. Istilah 'cendawan' *pu'u* dan 'jamur' *boka* dalam konteks kehidupan Orang Biboki adalah sesuatu yang tidak memiliki asal-usul, artinya mereka hidup dengan sendirinya, orang tidak tahu proses keduanya bertumbuh. Ungkapan ini memberi perspektif baru terhadap zat azasi yang tidak berasal dari sesuatu yang lain, dia muncul dengan sendirinya berkat kekuatan alami (*natural power*) yang tidak tertandingi.

Ada beberapa kelompok suku, yang kemudian diklaim sebagai suku aseli daerah itu. Mereka tidak dilahirkan dan tidak diasalkan dari mana-mana. Menurut sebuah kisah di sekitar Oepuah (pantai utara Biboki) bahwa mereka muncul dari tanah di sekitar desa Tautpah. Dalam tradisi lisan diungkapkan sebagai berikut;

29 Perspektif Orang Biboki di sini berlaku juga untuk kelompok *Atoni Pah Meto* yang merangkumi daerah-daerah seperti disebut sebelumnya.

30 Cendawan dan jamur adalah term klasik bagi masyarakat setempat untuk mengungkap situasi dan kondisi setiap hari. Ketika menjelang musim jagung muda, muncul cendawan dan jamur di sekitar kebun atau padang-padang sabana. Masyarakat kemudian mengonsumsi cendawan dan jamur ini sebagai lapuk-pauk bagi kebutuhan keluarga, dan inilah satu-satunya pelengkap menu rumah tangga. Masyarakat percaya bahwa tidak satupun warga masyarakat yang menanam dan memelihara kedua tanaman ini. Yang kelihatan diyakini sebagai pemiliknya, Dia itulah Yang Ilahi.

<i>Afi unu</i>	<i>Kemarin dulu kala</i>
<i>pu'u tuakin</i>	<i>tuan cendawan</i>
<i>ma boka tuakin</i>	<i>dan tuan jamur</i>
<i>sin nmoen nanin</i>	<i>mereka sudah lebih dahulu hidup</i>
<i>nbi paha balan</i>	<i>di tempat tanah</i>
<i>ma nbi nifu balan</i>	<i>dan di tempat air</i>
<i>esle nak</i>	<i>itulah yang disebut</i>
<i>nbi kolan ha</i>	<i>pada empat tempat (air)</i>
<i>ma nbi siuf ha</i>	<i>dan pada empat sudut</i>
<i>es on nan</i>	<i>karena itulah</i>
<i>sinan poen nanin</i>	<i>mereka keluar sendiri</i>
<i>ma ntok nanin</i>	<i>dan mereka sudah menduduki (daerah itu)</i>
<i>nbi pah Biboki</i>	<i>yakni tanah Biboki</i>
<i>Ala naksin tnak</i>	<i>Hanya mereka disebut</i>
<i>kolan ha ma siuf ha</i>	<i>empat tempat dan empat sudut</i>
<i>on nak</i>	<i>itu yang disebut</i>
<i>a'asan ma a'seon</i>	<i>yang berbicara dan yang berbisik</i>
<i>nane esle</i>	<i>itulah yang</i>
<i>Buku ma Taunbaen</i>	<i>Buku dan Tunbaen</i>
<i>Banu ma Anonat</i>	<i>Banu dan Anonat</i>
<i>Hanmina ma To'asu</i>	<i>Hanmina dan To'asu</i>
<i>on ima</i>	<i>dan lagi</i>
<i>Sele Nunuh</i>	<i>Sele Nunuh</i>
<i>Kiut ma Tama'an</i>	<i>Kiut dan Tama'an</i>
<i>Nifu Tola else Amsikan</i>	<i>Nifu Tola itulah yang Amsikan</i>
<i>on it neman neu ije</i>	<i>kemudian mereka datang ke sini</i>
<i>esle Hanmina ma To'asu</i>	<i>itulah yang Hanmina dan To'asu</i>
<i>on it neu ije</i>	<i>kemudian untuk di sini</i>
<i>Banu ma Anonat</i>	<i>Banu dan Anonat</i>
<i>Nuku ma Taunbaen</i>	<i>Nuku dan Taunbaen</i>
<i>nane nak</i>	<i>itu berarti</i>
<i>atoni pah bala</i>	<i>orang aseli</i>
<i>ma atoni kua tuaf</i>	<i>dan orang tuan kampung</i>

Bila teks tradisi lisan ini dikaji³¹ dengan memakai 'pendekatan eksegetis'³² maka akan terlihat bahwa kunci tradisi lisan ada pada dua baris terakhir *penduduk aseli // penghuni pertama dari (sebuah) daerah (the first settlers of the land // the lords of the settlement)*. Makna kontekstual dari kata-kata di atas adalah bahwa suku-suku yang disebut sebagai *tuan cendawan // tuan jamur (pu'u tuakin ma boka tuakin)* adalah penduduk aseli yang menurut perspektif orang setempat, kiranya ini menunjuk dua hal: (1) Kelompok suku itu adalah utusan Yang Ilahi. Sebutan *cendawan* dan *jamur* dalam tata ritualisme Orang Biboki hanya tertuju pada tata sopan santun berbicara di level menyebut peran Yang Ilahi. (2) Kelompok orang ini (Buku // Taunbaen, Banu // Anonot, Hanmina // To'asu, Sele // Nunuh, Kiut // Tamaan, Nifu // Tola) justeru menempati posisi sekitar Yang Ilahi. Dalam perspektif Biboki, mereka inilah penduduk aseli, yang tidak diasalkan dari mana-mana.

Ada satu meta-struktur yang menghubungkan isi teks dengan pemahaman orang setempat akan peranan Yang Ilahi, di mana peran kelompok nama suku tadi sebagai *struktur dalam* dari teks

31 Analisis teks atas tradisi lisan ini tidak lengkap oleh karena terbatasnya ruang untuk penulisan paper ini. Penulis belajar menganalisis teks tradisi lisan dari karya-karya Prof Dr James J. Fox, antara lain sebuah teks tradisi lisan dari Orang Rote yang diberi kepada penulis semenjak awal berkenalan dengan beliau (Oktober 1997 di Canberra-Australia): "Manu Kama's Road, Tapa Nilu's Path: Theme, Narrative, and Formula in Rotinese Ritual Language" dalam Fox, James J. *To Speak in Pairs, Essays on the Ritual Languages of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988: 161-201. Karya lain yang turut membantu penulis – dan menjadi contoh sangat bagus untuk studi tradisi lisan – untuk mempelajari strategi menafsir teks-teks tradisi lisan adalah karya besar Gary H. Gossen *Chamulas in the World of the Sun, Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Massachusetts, 1974

32 Metode eksegetis adalah strategi kajian yang dipergunakan penulis untuk menyelesaikan disertasi doctoral di bidang antropologi pada *The Australian National University* di bawah bimbingan Prof Dr James J. Fox. Lihat *We Seek Our Roots: The Oral Tradition of Biboki* (2005). Inti pendekatan itu adalah secara literer melihat teks sebagai satu-satunya sumber informasi, lalu menerjemahkan teks secara harafiah – sehingga terkadang ada terjemahan yang ganjil – lalu berpindah dari analisis makna teks seadanya kepada refleksi kritis teks – seperti mempelajari teks Kitab Suci – dalam bingkai tafsir ekologi dan ekosistem dari mana teks tradisi lisan itu berasal. Telaahan ini akan membimbing seseorang untuk mampu memahami struktur dasar (meta-struktur) dari bertumbuh dan berkembangnya tradisi lisan tersebut. Pada level ini harus diperhatikan bahwa kecenderungan orang (yang membuat kajian dan refleksi) akan dapat diganggu dengan informasi dari sumber lain (misalnya pemikiran barat dan pola-pola klasik lainnya). Di dalam karya penulis diuraikan sebuah teks tradisi lisan mengenai orang petama di kawasan Biboki dengan menggunakan *metode eksegese* (2005: 66 et. seq).

tradisi lisan untuk menjelaskan peran Yang Ilahi. Ia bukan sosok seorang manusia biasa, sebagaimana dapat dibaca peran suku-suku awal dalam kajian wilayah Biboki. Mereka tidak diasalkan, datang dengan sendirinya; walau tradisi lisan tidak menyebutkan dengan jelas proses mereka muncul dan mendiami daerah tersebut. Gaya basaha seperti ini sesuai dengan refleksi kritis untuk mengungkap ruang lingkup di mana Yang Ilahi berada. Maksudnya, sebagaimana proses kehadiran suku-suku tersebut tidak diketahui, demikian pula tak pernah ada uraian jelas dan dapat dimengerti oleh akal manusia tentang eksistensi Yang Ilahi. Bentuk tradisi lisan tentang suku-suku pertama menjadi metaphor untuk memahami essensi Yang Ilahi, walau masih kabur.

Ada sebuah kisah pendek yang mendukung teks di atas yakni mitologi "*teno sonbiko*" (telur kelelawar) yang disebut "*atoni boka ma puu boka*" (orang jamur dan cendawan jamur). Pasangan makna 'orang' (*atoni*) dan 'cendawan' (*puu*) sebagai metaphor untuk merumuskan dalam khazanah lokal *fenomena* keterdekatan penduduk pertama daerah itu dengan struktur aseli pemahaman orang setempat akan Yang Ilahi. Istilah ini juga melukis bahwa penduduk aseli Biboki adalah TENO SONBIKO yang disebut *atoni boka ma puu tuakin* (orang jamur dan tuan cendawan) dan *Tutnae tuakin* (tuan Tutnae yakni Harneno).

*nenoko aknelo tuakin,
Funan aknelo tuakin
hai eim on i tla*

*miknelo neno
ma miknelo funan*

*Tuan pemutar hari
tuan pemutar bulan
setelah kami datang
ke sini
(kami) putar hari
dan (kami) putar bulan*

Ayat pertama dan kedua tradisi lisan ini menunjuk Yang Ilahi dengan menyebut 'seseorang' yang dalam teks disebut sebagai 'tuan'. Kata ini sebagai ungkapan klasik untuk menyebut peran Yang Ilahi di dalam kehidupan konkret masyarakat setiap hari. Sementara, tradisi lisan ini juga merumuskan proses panjang

kedatangan suku-suku awal, yang ternyata diikuti oleh banyak suku lain ke kawasan itu. Suku-suku awal inilah yang memutar matahari dan bulan, yang barat ke timur, dan yang timur menjadi barat.³³ Kebenaran tentang mitos ini tidak perlu menjadi bahan diskusi berkepanjangan. Yang harus dipelajari dari fenomena ini adalah kedekatan orang-orang lokal dengan ekologi dan ekosistem, sehingga apapun alasannya, mereka dapat menjadikan sesuatu dari hal yang menurut pertimbangan akal-budi sulit difahami. Mereka menguasai ekologi sehingga alam-ruya pun taat pada manusia dan berjalan seturut keinginan manusia.

Manusia mengalami suatu *ketegangan budaya* (antara kekuatan teknologi dan otorita tradisi) yang pada gilirannya membuat manusia Biboki terjatuh pada tegangan yang sangat dasyat antar beberapa hal berikut: (a) kepentingan kajian *budaya* dan *iman*, (b) *pandangan hidup yang modern*, (c) *sistem perilaku dan politik*.

Terhadap *yang pertama* orang berada pada tegangan kecemasan di antara mematuhi *kewajiban mengikuti dan meneruskan tradisi* pada satu pihak dan pada pihak lain mengikuti desakan modernisme yakni pola dan bentuk hidup masa kini yang tidak terpasung pada warisan leluhur. Bahaya yang dapat timbul adalah tergesernya faham dan nilai-nilai tradisional, walau secara bathiniah pola-pola itu masih diakui dalam struktur masyarakat setiap hari.

Yang kedua, masyarakat dalam tingkat mana saja selalu dipengaruhi oleh ekologi dan ekosistem. Mereka memiliki *kearifan ekologis* yang secara artifisial dapat disebut sebagai *pandangan hidup masyarakat*. Masyarakat selalu cenderung untuk hal-hal pragmatis oleh karena pandangan modern terlampaui mendominasi hampir segala aspek kehidupan manusia. Kendati pengertian

33 Ketika pada April 2001 penulis mengumpulkan bahan tradisi lisan di Biboki, lalu pada saat berjumpa dengan keluarga raja Biboki, pertanyaan terlontar: Dari mana kamu berasal? Sambil menunjuk ke arah barat mereka menjawab "Kami dari timur". Yang mengherankan adalah mereka tunjuk ke barat dan mengatakan bahwa itu adalah timur. Sesuai teks tradisi lisan, mereka menjelaskan bahwa usul-asal mereka adalah timur dan ketika mereka mendiami daerah Biboki (sekarang ini) mereka lalu memutar matahari dan bulan: sehingga barat kembali menjadi timur dan timur menjadi barat seperti sekarang ini diakui.

yang mendalam tentang pandangan hidup tidak cuma sebatas tanggapan dan perspektif mereka terhadap hal-hal modern, melainkan juga pelbagai tradisi dan budaya. Masyarakat desa tidak memiliki pengetahuan mengenai ekologi secara ilmiah dan sistematis, namun dalam tataran insting atau pembawaan species, mereka sesungguhnya memiliki suatu paket budaya yang dapat dipertanggungjawabkan mengenai ekologi.

Yang ketiga, perilaku masyarakat dan politik didasarkan pada dua kepentingan. Yang satu adalah *otorita tradisi dan warisan para leluhur*; dan yang lainnya adalah *ajaran-ajaran yang diperoleh dari lembaga pendidikan formal*. Hal pokok yang diperoleh dari lembaga pendidikan formal lebih berkisar pada otak dan intelek dan hanya sedikit memperhatikan *pembinaan hati nurani dan latihan perasaan*. Kedua hal ini selalu bergolak dalam masyarakat dan dalam pribadi setiap manusia. Sementara itu, *politik* terlalu memenjarakan perhatian manusia untuk tidak perduli dengan aspek kehidupan lain semisal humaniora dan pelbagai fakultas kehidupan tentang disiplin, etika dan budi pekerti.

Ketiga hal di atas ini mempengaruhi sikap dan watak Orang Biboki untuk selanjutnya membangun kehidupan hari ini. Pandangan hidup mereka secara umum dipengaruhi oleh pola dan sistem yang telah lama dimiliki ketika mereka berusaha untuk memahami *arti kedekatan* dengan Yang Ilahi, sesama, diri sendiri, alam, flora dan fauna di sekitar tempat tinggal mereka. Mereka mengidentifikasi kehidupan masa kini dengan kehidupan para leluhur di waktu-waktu silam dengan menggunakan kedekatannya dengan ekologi dalam sebuah jalinan ekosistem yang terbuka. Sering mereka kurang bersikap kritis terhadap nilai-nilai tradisi yang diwariskan dari generasi ke generasi. Pada tataran tertentu, dapat dikatakan bahwa mereka hidup tidak sesuai dengan yang ada pada mereka, melainkan mengikuti pola yang telah diwariskan dalam masyarakat secara keseluruhan.

Ketika seseorang terlahir ke atas bumi, mereka secara otomatis dihadapkan pada system atau aturan tertentu, yang serentak memaksa mereka untuk mengikuti pola dan sistem tersebut tanpa

berpikir kritis. Masyarakat lokal sering membangun masa depan tanpa suatu pegangan yang pasti. *Lo na'ka kobaha, hai onla nana ben* yang berarti, sudah dari dulu kehidupan kami sudah seperti itu. Ini bukan sebuah pesimisme. Ungkapan ini mengungkapkan bahwa ketika terlahir ke bumi, manusia sudah terpasung dalam tatanan nilai budaya yang diwariskan dari para leluhur sebelumnya. Di sini kita sulit katakan bahwa mereka tidak memiliki sistem dan aturan tertentu. Saya lebih cenderung mengatakan bahwa mereka memang memiliki aturan dan sistem, namun tidak secara terperinci seperti yang dimiliki hukum positif sebagaimana yang dimiliki masyarakat modern.

Walau mereka memiliki aturan dan sistem hidup yang terjaring dalam adat-istiadat dan warisan para leluhur, akhir-akhir ini agak sulit bagi mereka untuk menentukan dengan tepat mana yang baik dan mana yang kurang pantas di mata masyarakat. Contoh berikut dari dua orang dengan latar budaya yang berbeda. *Seorang Jawa* ketika disuguhi minuman kopi atau teh, mereka selalu sudah mengetahui terlebih dahulu bahwa minuman yang disuguhi itu tidak boleh dihabiskan. Makna yang tersirat di dalamnya adalah bahwa mereka memberi sebegitu banyak (memberi dari kelimpahan) sampai-sampai tamu tidak dapat menghabiskannya. Itu berarti setiap rejeki yang diberikan dalam kelimpahan tidak akan pernah selesai.

Sebaliknya *seorang Biboki*, kalau disuguhi sesuatu harus dihabiskan karena yang diberi itu adalah yang terbaik bagi tamu. Sesuatu yang baik dari orang lain haruslah dinikmati tanpa meninggalkan sisa sedikit pun. Mengecapi hidangan sampai tidak ada sisa merupakan suatu bentuk penghormatan dan respek terhadap tuan rumah. Berarti orang yang memberi secara penuh ikhlas, dan orang yang menikmatinya pun dengan tulus ikhlas menerima pemberian sampai menghabiskan hidangan tersebut.

Contoh yang sama dengan menghadapi orang berbeda budaya ini dilandasi pada sebuah meta-struktur dengan bias utama pengaruh kepercayaan terhadap Yang Ilahi. Apa yang diterima dari Yang Ilahi harus diberi kepada orang lain dengan berlandas pada

kebiasaan dan tradisi yang berlaku. Perbuatan manusia menjadi baik jika dilandasi oleh suatu sistem yang baik. Contoh, rumah adalah tempat manusia belajar sistem yang baik. Namun ada pergeseran nilai rumah ketika manusia dihadapkan pada suatu sistem dan segala bentuk warisan dengan lebih benar. Misalnya lingkungan yang tidak baik, akan sangat mempengaruhi sikap dan perbuatan manusia. Rumah, terlebih rumah adat selalu menjadi tempat atau lebih tepat pusat bagi seseorang untuk diakui sebagai warga masyarakat. Sekaligus di sanalah terjalin pendidikan yang sungguh bermutu.

X

SIMPULAN DAN REKOMENDASI

10.1. Simpulan

Demikianlah beberapa bahan dasar berkenaan dengan hasil dari proses penelitian dengan judul "Makna Ketuhanan Suku Atoin Meto pada Masyarakat Kerajaan Biboki, Kabupaten Timor Tengah Utara, Provinsi Nusa Tenggara Timur.

Makna Ketuhanan yang dapat dikaji dari agama asli, ternyata masih merupakan satu realitas sosial yang sangat kuat dalam kehidupan Masyarakat Biboki. Berbagai tradisi lisan dan ungkapan serta istilah yang disebut di dalam laporan ini dapat menjadi bukti mengenai betapa makna Ketuhanan masih merupakan bagian integral dari kehidupan manusia dan masyarakat Biboki setiap hari. Baik secara pribadi, maupun dalam kelompok dan bahkan ketika terjalin suatu kerja sama di dalam masyarakat setiap hari, nampak dengan sangat jelas bahwa makna Ketuhanan sangat memegang peranan penting dalam berbagai matra kehidupan manusia dan masyarakat.

Jika dibandingkan dengan peranan agama-agama resmi, dan dalam hal ini Agama Katolik yang sudah dianut oleh warga masyarakat Biboki, hampir semua warga masyarakat mengikuti aturan agama Katolik, namun dalam kenyataan hidup setiap hari, faham Ketuhanan agama asli masih dipraktekkan dalam kehidupan warga masyarakat setiap hari. Tanggapan mereka sederhana saja, yakni menempatkan praktek agama asli sebagai bagian tidak terpisahkan dari kebiasaan, atau adat-istiada serta warisan leluhur yang harus ditaati. Faham Ketuhanan dalam agama asli sangat mempengaruhi kehidupan moral dan etika,

sehingga langsung melekat, dan mengikat pola kehidupan etika manusia dan masyarakat setiap hari.

Nampak sangat jelas bahwa manusia dan masyarakat Biboki selalu memberi respek yang sangat tinggi terhadap makna Ketuhanan yang dapat dikaji dari agama asli. Sebagai warisan leluhur dan terlebih dari perspektif relevansi, faham Ketuhanan yang sangat bermanfaat bagi proses pembentukan dinamika kehidupan bersama, yang sangat didukung oleh pribadi-pribadi dan kelompok-kelompok dalam masyarakat secara umum.

Di dalam perspektif dan pertimbangan budaya, faham Ketuhanan inilah sebagai akar kehidupan manusia dan masyarakat dalam bingkai menjalin relasi dengan alam raya dan sesama. Oleh karena itu dari berbagai istilah dan tradisi lisan, baik yang telah diuraikan, maupun yang masih tercecer dalam kehidupan masyarakat setiap hari, hal itu merupakan satu peluang untuk memperkaya wacana kehidupan manusia dan masyarakat secara umum, dan dalam hal ini manusia dan masyarakat Biboki secara khusus.

10.2. Rekomendasi

Pada bagian ini disampaikan beberapa rekomendasi, sebagai masukan dan anjuran kepada beberapa pihak berikut ini.

10.2.1. Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi

Program-program penelitian seperti ini hendaknya diteruskan untuk merekam berbagai kekayaan tradisi, butir budaya dan warisan masa silam, yang ternyata masih dipelihara dengan sangat baik. Kami sangat mengharapkan bantuan serta kesediaan pihak Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi, untuk menyiapkan dana, tidak saja bagi proses penelitian, melainkan juga biaya penerbitan sebagai pegangan ilmiah dari sebuah proses penelitian.

10.2.2. Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali

Kepada Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali, selain menyiapkan dana, juga menjalin kerja sama dalam hal memberi bimbingan teknis penelitian (dan proses pengumpulan data) kepada para peserta. Dalam arti mensosialisasi pola dan sistem pelaporan kepada para peserta peneliti. Selain itu, menjaring kerja sama di bidang penelitian, maksudnya membentuk tim bersama: antara peneliti lokal dengan tim dari Balai Pelestarian Nilai Budaya Provinsi Bali.

10.2.3. Pemerintah Provinsi Nusa Tenggara Timur

Jika memungkinkan maka pihak Pemda Provinsi Nusa Tenggara Timur dapat pula menyiapkan dana penelitian, atau biaya proses pengumpulan data dari daerah-daerah di kawasan Nusa Tenggara Timur. Hal tersebut menjadi sumbangan sangat besar bagi pengembangan dinamika pembangunan secara umum, dan utamanya peningkatan matra pariwisata di wilayah Nusa Tenggara Timur.

10.2.4. Pemerintah Kabupaten Timor Tengah Utara

Hal sama seperti masukan dan anjuran kepada pihak Pemda Provinsi di atas, perlu ditambah dengan catatan bahwa Pemda Kabupaten hendaknya melihat kegiatan penelitian seperti ini menjadi modal dasar daerah untuk memahami kekayaan butir budaya daerah. Dengan cara yang sama Pemda Kabupaten dapat meningkatkan berbagai proses penelitian untuk mendapatkan masukan yang bermutu bagi proses pengembangan pembangunan di daerah-daerah pedalaman.

10.2.5. Masyarakat Adat Biboki

Kepada masyarakat adat Biboki, kendati ada sekian banyak kesulitan, hendaknya berbagai kekayaan buaya dan spiritual yang dimiliki selama ini, menjadi kekuatan untuk mengatasi halangan dan kesulitan tersebut. Kunci ada pada kerja sama, saling bahu

membahu untuk tetap melestarikan kekayaan butir budaya dan spiritual yang ada.

10.2.6. Pihak Gereja Katolik

Yang menjadi tantangan bagi pihak Gereja Katolik adalah acapkali melihat dengan mata sebelah faham Ketuhanan masyarakat lokal yang tercermin dalam agama asli. Karena itu, besar harapan agar pihak Gereja Katolik menyempatkan diri dengan menyiapkan dana, dan pakar untuk mendalami realitas sosial faham Ketuhanan yang dimiliki warga masyarakat yang ada di kawasan Biboki.

10.2.7. Akademisi/Peneliti

Kepada para akademisi dianjurkan agar selalu bersikap transparan dalam mempelajari warisan budaya dan kekayaan spiritual yang dimiliki manusia dan masyarakat setiap hari. Berbagai penelitian hendaknya secara transparan dan terbuka dengan berbagai pihak, baik dengan masyarakat, pihak agama dan pemerintah serta tua-tua adat yang adalah para pakar di daerah-daerah pedalaman.

DAFTAR PUSTAKA

Ataupah, H.

1990. *Ekologi dan Jatidiri Sosial Suku Bangsa Meto di Timor Barat*.
PhD Thesis Jakarta: Universitas Indonesia.

2020. *Ekologi dan Masyarakat, Kajian dan Refleksi Atoin Meto di Timor Barat*, NTT diedit dan prolog oleh Gregor Neonbasu SVD, PhD dengan epilog Prof Dr James J. Fox Surabaya: Penerbit Smart, CV Sejahtera Mandiri Teknik Indonesia

Bijlmer, H. J. T.

1929. *Outlines of the Anthropology of the Timor Archipelago*. Batavia: Weltevreden.

Boxer, C. R.

1947. *The Topasses of Timor*, *Mededelingen* 73. Kon. Ver. Ind. Instituut te Amsterdam.

Capell, A.

1943a. Peoples and languages of Timor. *Oceania*. XIV, No. 3: 191-219.

1943b. Peoples and Languages of Timor. *Oceania*. XIV: 311-337.

Cassirer, E.

1951. *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven:

Yale University Press.

Fox, James J.

1989a. To the Aroma of the Name: the Celebration of a Rotinese Ritual of rock and tree.

Bijdragen, Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde Deel 145: 520-538.

1989b. Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in

Eastern Indonesia. In D. Maybury-Lewis and Uri Almagor (eds.) *The Attraction of Opposites, Thought and Society in the Dualistic Mode*, pp. 33-55. Michigan: The

University of Michigan Press.

1995a. Austronesian Societies and their Transformations. In P. Bellwood, James J. Fox

and Darrel Tryon (eds.) *The Austronesians: Historical & Comparative Perspectives*, pp. 214-228. Canberra: The Australian National University.

1995b. The Austronesian in History: Common Origins and Diverse Transformations. In In

P. Bellwood, James J. Fox and Darrel Tryon (eds.) *The Austronesians: Historical & Comparative Perspectives*, pp. 1-16. Canberra: The Australian National University

1998. Precedence in Practice Among the Atoni Pah Meto of Timor. In Lorraine V. Aragon and Susan D. Russell (eds.) *Transformations, Order and Revision in Indonesian and Malaysian Societies*, pp. 3-36. Arizona State University: Program for Southeast Asian Studies.

Geertz, C.

1968. Ethos, World-view and the Analysis of Sacred Symbols. In A. Dundes (ed.) *Every Man his Way: Readings in Cultural Anthropology*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Kruyt, A. C.

1923. De Timoreezen. *Bijdragen tot de taal-, land-, en volkenkunde van Nederlandsch- Indie*. LXXIX: 347-490.

Lammers, H. J.

1948. *De Physische Anthropologie van de Bevolking van Oost - Dawan (Noord Midden – Timor)*. Leiden: Nijmegen.

Lechovic, V. SVD

1966a. *Sulat Knino [The Sacred Book]*. Ende: Percetakan Arnoldus.

1966b. *Katekismus In Nèsan [The Seed of Catechism]*.

1969. *Oè Mat Nèno [The Sacred Water Spring]*. Ende: Percetakan Arnoldus.

1971a. *Kumpulan Bonèt [The Dance of Dawan People]*. Unpublished paper. Soe.

1971b. *Tsi Tanaèb Uis Nèno [The Song Praise the Lord]*. Ende: Percetakan Arnoldus.

Locher, G. W.

1956. Myth in a Changing World. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* Deel 112: 169-192.

1978. *Transformation and Tradition and Other Essays*. The Hague: Martinus Nijhoff.

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

Manehat, P. and G. Neonbasu (eds.)

1990. *Agenda Budaya Pulau Timor, 1*. Kupang: Provinsi SVD Timor.

1992. *Agenda Budaya Pulau Timor, 2*. Kupang: Provinsi SVD Timor.

McWilliam, A. R.

1989. Narrating the Gate and the Path, Place and Precedence in South West Timor._

PhD Thesis Department of Anthropology, RSPAS. Canberra: Australian National University.

1996. Severed Heads That Germinate the State: History, Politics, and Headhunting in Southeast Timor. In J. Hoskins (ed.) *Headhunting and the Social Imagination of Southeast Asia*, pp. 127-166. Stanford: Stanford University Press.

1997. Mapping with Metaphor: Cultural Topographies in West Timor. In James J. Fox

(ed.) *The Poetic Power of Place, Comparative Perspective on Austronesian Ideas of*

Locality, pp. 103-115. Canberra: The Australian National University.

1999. From Lord of the Earth to Village Head Adapting to the Nation-State in West Timor. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 155-1: 121-144.
 2002. *Paths of Origin, Gates of Life, A study of Place and Precedence in Southern Timor*. Leiden: KITLV Press.
- Middelkoop, P.
1929. Over het Adathuwelijk op Timor. *Mededelingen van wege het Nederlandsch Zendeling Genootschap* LXXXIII: 127-146.
 1931. Gegevens over het Timoreesche Adathuwelijk. *Bijdragen tot de Taal-, land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie* LXXXVIII: 239-286.
 1938. Prediking in de landstaal op Timor. *M.N.Z.* LXXXII: 337-347.
 1949. Een studie van het Timoreesche Doodenritueel. *V.B.G.* LXXVI.
 1952. Trektochten van Timorese groepen. *T.B.G.* LXXXV: 173-273.
 1960. *Curse-Retribution-Enmity: as Data in Natural Religion, Especially in Timor, Confronted with the Scripture*. Amsterdam: Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen.
 - 1963a. *Head Hunting in Timor and its Historical Implications, Part 1 - Introduction and Text A, B, and C*. Sydney: The University of Sydney.
 - 1963b. *Head Hunting in Timor and its Implications, Part 2-Text D*. Sydney: The University of Sydney.
 - 1963c. *Head Hunting in Timor and its Implications, Part 3 – Text E, F, Gi, Gii, and H*. Sydney: The University of Sydney.
- Neonbasu, G. SVD
1979. *Para Petani di Desa Luniup*. Unpublished paper. Lalian: Timor.
 1985. Fèto-Monè, Konsep Keadilan Menurut Masyarakat Biboki. In S. Isaak (ed.) *Mencari Keadilan*, pp. 77- 82. Ende: Nusa Indah.

1988. Misteri Kematian Menurut Masyarakat Biboki. *Vox*. 33/3: 110-119.
1990. Hasae Ai Kakaluk: Ritus Pelantikan Pemimpin Perang pada Masyarakat Fialaran, Belu Timor. In P. Manehat and G. Neonbasu (eds.) *Agenda Budaya Pulau Timor 1*. pp. 120-129. Kupang: Provinsi SVD Timor.
1990. Prospek Karya Misi di Pulau Timor. In H. Djawa SVD (ed.) *Dalam Terang Pelayanan Sabda*. pp. 249-259. Ende: Provinsi SVD Ende..
1992. Penelitian Budaya di Ambenu, Timor Timur: Sebuah Laporan Observasi. In P. Manehat and G. Neonbasu (eds.) *Agenda Budaya Pulau Timor, 2*. pp. 51-65. Kupang: Provinsi SVD Timor.
- 1997a. Pengaruh Globalisasi dan Dampaknya bagi Pembangunan Kepariwisata di Nusa Tenggara Timur dan Timor Timur. In F. Meak Parera and G. Neonbasu (eds.) *Sinar Hari Esok, Spektrum Sumber Daya Manusia, Pembangunan Kawasan Timur Indonesia dari posisi NTT*, pp. 181-197. Jakarta: Funisia.
- 1997b. Peta Politik dan Dinamika Pembangunan Timor Timur (Kata Pengantar Drs Frans Seda), Jakarta: Yayasan Yanense Mitra Sejati
- 2002a. "On Valuing the Culture", in *Society Matters*, media SVD Australia-New Zealand, Vol 12, No 1, Summer p. 6
- 2002b. "Oral Tradition, World View and Development", unpublished paper was presented at The Australian National University of Canberra
2005. *We Seek Our Roots, Oral Tradition of Biboki, west Timor*, PhD thesis at The Australian National University of Canberra
- 2007a. "Spreading the Gospel throughout Timor: An Overview and Reflection on Earlier Missionary Efforts", in *Verbum SVD*, Sankt Augustin (Germany). Fasc 2, Vol. 48, 2007: 175-200

- 2007b. "Corruption and Tradition", in *Aequitas Iuris*, Journal of Law Faculty, the Catholic University of Widya Mandira-Kupang, Vol 1, No 1 July 2007: 57-61
- 2007c. "Pandangan tentang Yang Ilahi (Dalam Perspektif Orang Biboki, Timor Barat)", in *Journal Litbangda NTT*, Kupang July-September 2007: 39-54
2008. "A Note on Fehalaran of Northern Tetun, a geographical Glimpse " in *Lia Dadolin, Spreading the Word*, Vol I, No1 January 2008
2010. "Seeking Human Values Within Oral Tradition (A Case Study of the People of Bioki [Atoni Pah Meto] Mourning Concept)", dalam *Aequitas Iuris*, Jurnal Fakultas Hukum UNIKA Widya Mandira Kupang, Vol 4 No 1, Juni 2010: 162-86
- 2011a. "Looking Beyond: An Academic Discourse within a Local Perspective (A Case Study of Reading the Timorese Name)" dalam *Aequitas Iuris*, Jurnal Fakultas Hukum UNIKA Widya Mandira Kupang, Vol 5 No 1, Juni 2011: 16-42
- 2011b. "Budaya Lokal pada Bingkai Pembangunan Bangsa", dalam Ben Mboi *Liber Amicorum, Voor Ben Mboi, beermeester voor Velen*, Jakarta Penerbit KOMPAS, hal 31-38.
- 2013a. "An Outline of Humanity, A Travel Back into the Local Context" dalam Jurnal *Anthropos*, Seri 108, (1) 2013: hal 163-172.
- 2013b. "Sebuah Agenda Untuk Mengkaji Timor (Refleksi Antropologis)", dalam Gregor Neonbasu SVD, PhD (Penyunting) *Kebudayaan, Sebuah Agenda Dalam bingkai Pulau Timor dan Sekitarnya*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, hal 1- 50.
2015. "Perspektif Melanesia Dalam Konteks Indonesia, Manusia Multi Wajah dan Citra Worldview" dalam Taufik Abdullah dan Mukhlis PaEni (Editor). *Diaspora Melanesia*

- di Nusantara*. Jakarta: Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya Direktorat Jenderal Kebudayaan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, hal 391- 430
2016. *Citra Manusia Berbudaya, Sebuah Monografi Tentang Timor Dalam Perspektif Melanesia*, Jakarta: PRUM LKBN ANTARA
- 2019 “Citra Pendidikan Tinggi Indonesia Dalam Perspektif Antropologi (Sebuah Refleksi Struktural Atas Dinamika Pembangunan)”, terbit pada *Jurnal Masyarakat dan Budaya* (LIPI), Volume 21 No. 2 Tahun 2019: 233-246.
- 2020a. *Sketsa Dasar Mengenal manusia dan Masyarakat, Pintu Masuk Ilmu Antropologi*, Jakarta: Penerbit Buku KOMPAS
- 2020b. “Mengais di Padang Sabana Timor”, prolog buku Hendrik Ataupah *Ekologi dan Masyarakat, Kajian dan Refleksi Atoin Meto di Timor Barat*, NTT diedit dan prolog oleh Gregor Neonbasu SVD, PhD dengan epilog Prof Dr James J. Fox Surabaya: Penerbit Smart, CV Sejahtera Mandiri Teknik Indonesia
- 2021a. Bahan Kuliah “Sistem Sosial Budaya Indonesia” yang kami ampuh untuk mahasiswa smester II pada program studi Ilmu Pemerintahan (prodi IPM), FISIP Universitas Katolik Widya Mandira Kupang (NTT).
- 2021b. *Etnologi: Gerbang Memahami Kosmos* Jakarta: Penerbit Yayasan Obor (terbit dalam Bulan November 2021) Neonbasu SVD, Vincent.
1991. *Fenomena Doa dalam Masyarakat Biboki* (Skripsi), Sekolah Tinggi Filsafat LedaleroOrmeling, J.
1957. *The Timor Problem: a Geographical Interpretation of Underdeveloped Island*. Groningen: Martinus Nijhoff – 's-Gravenhage.
- Pals, Daniel L.
1996. *Seven Theories of Religion*, (Dari Animisme E.B. Tylor, Materialisme Karl Marx, hingga Antropologi Budaya C.

Geertz), diterjemahkan tahun 2001 oleh Ali Noer Zaman.
Yogyakarta: Adipura

Parera, A. D. M.

1994. *Sejarah Pemerintahan Raja-Raja Timor*. Edited by Gregor Neonbasu SVD. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. Parera, Frans M. and G. Neonbasu (eds.)

1997. *Sinar Hari Esok, Spektrum SDM Kawasan Timur Indonesia dari Posisi NTT*. Jakarta: Funisia.

Schulte-Nordholt, H. G.

1971. *The Political System of the Atoni of Timor*. Den Haag: Martinus Nijhoof.

1980. The Symbolic Classification of the Atoni of Timor. In J. J. Fox (ed.) *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*, pp. 231-247. Cambridge: Harvard University Press.

Sherlock, K.

1980. *A Bibliography of Timor*. Canberra: The Australian National University.

Steinhauer, H.

1996. Notes on Verbs in Dawanese (West Timor). Paper, presented at the Fourth International Symposium on Language and Linguistic, Salaya, Mahidol University, Bangkok.

Suparlan, P.

1995. *Kebudayaan Timor. Manusia dan Kebudayaan di Indonesia. Koentjaraningrat*. Jakarta: Penerbit Djambatan: 205-228.

Therik, T.

2004. *Wehali The Female Land, Traditions of a Timorese Ritual Centre*. Canberra: Department of Anthropology, The Australian National University. Published in association with Pandanus Books of Research School of Pacific and Asian Studies.

Traube, E. G.

1986. *Cosmology and Social Life, Ritual Exchange Among the Mambai of East Timor*. Chicago: The University of Chicago Press.

Un Usfinit, A.

2003. *Maubes Insana*. Yogyakarta: Percetakan Kanisius.

Valens Boy, M.

2013. "Pemikiran Dualistis Kosmis Masyarakat Biboki, Atoni Pah Meto", termuat dalam Gregor Neonbasu SVD, PhD, *Kebudayaan: Sebuah Agenda*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013: 127-136

Vroklage, B. A. G.

1953. *Ethnographie der Belu in Zentral-Timor*. Leiden: E. J. Brill.

Woeden, F.A. van

1968. *Types of social structure in eastern Indonesia* (trans.) by R. Needham. Koninklijk Instituut voor Taal-, Land – en Volkenkunde Translation Series, vol. 11. The Hague: Martinus Nijhoff.

Zondervan, H.

1888. Timor en de Timoreezen. *Tijdschrift Nederlands Aardrijkskundig Genootschap*, 2nd series V: 339-416.

DAFTAR INFORMAN

1. Bapak Leonardus Saka
2. Ibu Blandina Ane Saka
3. Ibu Theresia Beli Naijes
4. Bapak Yohanes Tnesi
5. Bapak Vincent Tnesi
6. Bapak Filogonius Neonbasu
7. Bapak Gabriel Neonbasu
8. Bapak Yosef Senu
9. Bapak Yosef Afoan
10. Bapak Paulus Afenpah
11. Bapak Mathias Subani
12. Bapak Rayimundus Aluman
13. Ibu Theresia Raymunda Kolo
14. Bapak Charles Usboko
15. Bapak Gabriel Manek
16. Bapak Aleks Afu
17. Ibu Lusia Pakaenoni
18. Bapak Hendrik Taub
19. Bapak Yohanes Bao
20. Ibu Ekasila Saka
21. Tokoh Adat lainnya

Makna Ketuhanan yang dapat dikaji dari agama asli, ternyata masih merupakan satu realitas sosial yang sangat kuat dalam kehidupan Masyarakat Biboki. Berbagai tradisi lisan dan ungkapan serta istilah yang disebut di dalam laporan ini dapat menjadi bukti mengenai betapa makna Ketuhanan masih merupakan bagian integral dari kehidupan manusia dan masyarakat Biboki setiap hari. Baik secara pribadi, maupun dalam kelompok dan bahkan ketika terjalin suatu kerja sama di dalam masyarakat setiap hari, nampak dengan sangat jelas bahwa makna Ketuhanan sangat memegang peranan penting dalam berbagai mata kehidupan manusia dan masyarakat.

Jika dibandingkan dengan peranan agama-agama resmi, dan dalam hal ini Agama Katolik yang sudah dianut oleh warga masyarakat Biboki, hampir semua warga masyarakat mengikuti aturan agama Katolik, namun dalam kenyataan hidup setiap hari, faham Ketuhanan agama asli masih dipraktekkan dalam kehidupan warga masyarakat setiap hari. Tanggapan mereka sederhana saja, yakni menempatkan praktek agama asli sebagai bagian tidak terpisahkan dari kebiasaan, atau adat-istiada serta warisan leluhur yang harus ditaati. Faham Ketuhanan dalam agama asli sangat mempengaruhi kehidupan moral dan etika, sehingga langsung melekat, dan mengikat pola kehidupan etika manusia dan masyarakat setiap hari.

Nampak sangat jelas bahwa manusia dan masyarakat Biboki selalu memberi respek yang sangat tinggi terhadap makna Ketuhanan yang dapat dikaji dari agama asli. Sebagai warisan leluhur dan terlebih dari perspektif relevansi, faham Ketuhanan yang sangat bermanfaat bagi proses pembentukan dinamika kehidupan bersama, yang sangat didukung oleh pribadi-pribadi dan kelompok-kelompok dalam masyarakat secara umum.

Di dalam perspektif dan pertimbangan budaya, faham Ketuhanan inilah sebagai akar kehidupan manusia dan masyarakat dalam bingkai menjalin relasi dengan alam raya dan sesama. Oleh karena itu dari berbagai istilah dan tradisi lisan, baik yang telah diuraikan, maupun yang masih terdicer dalam kehidupan masyarakat setiap hari, hal itu merupakan satu peluang untuk memperkaya wacana kehidupan manusia dan masyarakat secara umum, dan dalam hal ini manusia dan masyarakat Biboki secara khusus.



Penerbit Kepel Press

Puri Arsta A-6

Jl. Kalimantan, Ringroad Utara, Yogyakarta

Telepon: 0274-884500, 081-227-10912

e-mail: amara_books@yahoo.com



Amara Percetakan Penerbitan
(Penerbit Amara Books)



@Penerbitamara



BPNB Bali

ISBN: 978-602-350



**Perpus
Jende**

12