



UNIVERSITAS INDONESIA

**MARAPU : AGAMA DAN IDENTITAS BUDAYA
ORANG UMALULU, SUMBA TIMUR**

DISERTASI

**PURWADI
NPM : 0606028395**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI**

**DEPOK
Juli 2012**



UNIVERSITAS INDONESIA

**MARAPU : AGAMA DAN IDENTITAS BUDAYA
ORANG UMALULU, SUMBA TIMUR**

DISERTASI

**Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar
Doktor dalam Antropologi**

**PURWADI
NPM : 0606028395**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI PASCASARJANA
DEPARTEMEN ANTROPOLOGI**

**DEPOK
Juli 2012**



HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi ini diajukan oleh:

Nama : Purwadi
NPM : 0606028395
Program Studi : Antropologi
Judul Disertasi : Marapu Agama dan Identitas Budaya Orang Umalulu, Sumba Timur.

Telah berhasil telah dipertahankan dihadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Studi Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

<u>NAMA PENGUJI</u>	JABATAN	TANDA TANGAN
Prof. Dr. Muhammad Mustofa M.A.	Ketua	1.
Prof. Dr. Dra. Sulistyowati Suwarno, MA	Promotor	2.
Dr. Hari Kustant@	Ko-Promotor	3.
Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin, MA, SS	Anggota	4.
Prof. Dr. Rusmin Tumanggor	Anggota	5.
Iwan Tjitradjaja, Ph.D	Anggota	6.
Dr. Tony Rudyansjah, MA	Anggota	7.

Di tetapkan di : Depok
Tanggal : 11 Juli 2012

PERNYATAAN ORISINALITAS

Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.

Nama : Purwadi
NPM : 0606028395



Tanda Tangan :

Tanggal : 01 Juli 2012

KATA PENGANTAR

Sumba adalah salah satu pulau di Nusa Tenggara Timur yang diperkenalkan sebagai *Tana Marapu* atau *Bumi Marapu*. Beding (2003) mengungkapkan kekagumannya pada pulau Sumba; “*Sebut Sumba kiranya siapa saja akan langsung membayangkan kuda dan cendana. Jenis flora dan fauna yang dahulu kala paling mengharumkan Sumba ke seluruh penjuru dunia*”. Pernyataan tersebut tentu ada benarnya karena Sumba di masa silam begitu identik dengan label *Sandelhoud Eiland* atau Pulau Cendana, dengan kekayaannya berupa kuda yang lazim disebut *kuda Sandalwood*, kuda Sandel, kuda Sumba. Demikian pula dengan kayu cendana yang diibaratkan sebagai “*dara purba nan jelita*”, yang begitu menggoncang dan menggoda dunia perdagangan antar bangsa.

“*Apa dan siapakah Marapu itu bagi kehidupan orang Sumba?*”, suatu pertanyaan awal yang menggoda penulis untuk mencari jawabannya. Ternyata *Marapu* itu adalah “agama asli” orang Sumba yang hingga kini masih dipeluk sebagian penduduk di Umalulu, Sumba Timur. Disertasi ini merupakan kajian tentang kehidupan keagamaan orang Umalulu. Bahan-bahan yang digunakan adalah hasil penelitian yang dilakukan di tempat tersebut selama sembilan bulan lamanya (Januari 2009-April 2009, Agustus 2009-September 2009, Mei 2010-Juni 2010, Agustus 2011). Tujuan utama penelitian etnografis ini ialah mengkaji bagaimana orang Umalulu mengkonstruksi identitas budaya mereka berkaitan dengan keagamaannya, yaitu dengan mengungkapkan aspek-aspek yang berkaitan dengan representasi budaya dan masyarakat Umalulu, untuk memperoleh pemahaman tentang bagaimana orang Umalulu telah direpresentasikan oleh orang lain, dan bagaimana mereka telah menampilkan diri mereka sendiri kepada dunia luar. Ruang lingkup pembahasan yang dikemukakan menyangkut batasan tentang apa yang disebut sebagai “agama asli”, yaitu sistem keyakinan dan segala aspek yang meliputinya serta tata-cara peribadatannya didasarkan pada aturan-aturan atau nilai-nilai sosial-budaya yang berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan, yang diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang mereka.

Seperti diketahui bahwa masalah identitas etnis dan budaya di Indonesia telah menjadi topik perdebatan publik, sebagai tanggapan atas meningkatnya perhatian pada etnisitas dan agama sebagai isu-isu sensitif yang dapat dimanipulasi untuk memicu reaksi-reaksi emosional dan sebagai sumber konflik. Konflik-konflik berdasarkan etnis rupanya dikaitkan dengan isu pembangunan tidak merata dan marginalisasi masyarakat adat. Serupa dengan banyak masyarakat adat lainnya di Indonesia, orang Umalulu hanya karena sebagian dari mereka menganut agama *Marapu*, secara politik dan ekonomi telah lama didiskriminasi. Dalam konteks inilah penelitian empiris saya akan membahas isu-isu yang saling berkaitan, terutama hubungan antara konstruksi identitas budaya orang Umalulu dengan kekuatan-kekuatan politik dan ekonomi. Dapatkah orang Umalulu menghadapi terjangan gelombang kekuatan-kekuatan tersebut? Jawabannya ada pada orang Umalulu sendiri, bagaimana mereka dengan kebudayaannya menjawab segala tantangan tersebut, bagaimana mereka memberi tanggapan, reaksi dan negosiasi berkaitan dengan hubungan-hubungan politik dan ekonomi itu.

Akhir kata, penulisan tentang *Marapu* sebagai agama dan identitas budaya orang Umalulu ini akan memberi pemahaman tentang suatu fenomena sosial pada suatu tempat dan waktu tertentu, dan diharapkan dapat pula menuntun masyarakat ke arah kehidupan yang lebih baik, khususnya dalam kerukunan hidup beragama, baik seagama maupun berlainan agama.

Depok, 01 Juli 2012.

Purwadi

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur saya panjatkan kepada Tuhan Yang Maha Esa, karena atas berkat dan rahmat-Nya, saya dapat menyelesaikan disertasi ini. Penulisan disertasi ini dilakukan dalam rangka memenuhi salah satu syarat untuk mencapai gelar Doktor pada Program Studi Pascasarjana Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia. Saya menyadari bahwa tanpa bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak, dari masa perkuliahan sampai pada penyusunan disertasi, sangatlah sulit bagi saya untuk menyelesaikannya. Oleh karena itu, saya mengucapkan terima kasih tak terhingga kepada :

(1) Ibu Prof. Dr. Sulistyowati Irianto selaku Promotor dan Bapak Dr. Hari Kustanto selaku Ko-promotor yang dengan kesabarannya telah bersedia meluangkan waktu dan kesungguhan dalam membimbing saya sejak penyusunan rancangan penelitian hingga penulisan disertasi ini;

(2) Guru-guru saya sejak Sekolah Dasar hingga Perguruan Tinggi yang telah memberi dan mewarnai pengetahuan saya, khususnya Bapak Prof.Dr. Achmad Fedyani Saifuddin (penguji), Dr. Iwan Tjitradjaja (penguji), Prof.Dr. Muhammad Mustofa, M.A.(penguji), Prof.Dr. Rusmin Tumanggor (penguji), Dr. Tony Rudyansjah (penguji), serta seluruh dosen di Program Pascasarjana, Departemen Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia yang telah memberikan pencerahan selama masa studi;

(3) Bapak Prof. Dr. I Wayan Ardika selaku Dekan Fakultas Sastra Universitas Udayana, Ibu Prof. Dr. Emiliana Mariah, Bapak Prof. Dr. Judistira Garna, dan Bapak Dr. P.M. Laksono atas segala dukungannya sehingga memungkinkan saya untuk dapat melanjutkan studi pada Program Pascasarjana Universitas Indonesia;

(4) Bapak Oemboe Hina Kapita (alm.), bekas Ketua DPRD Tingkat II Sumba Timur, Bapak Oemboe Nggikoe (Raja Umalulu), Bapak Pdt. Kondamara Watuwaya (alm.), Bapak Pdt. Elyas Rawambani, Bapak Bupati Kepala Daerah Tingkat II Sumba Timur, Bapak Camat Kecamatan Umalulu, Bapak Kepala Desa Watu Hadangu, Desa Watu Puda dan Desa Rindi, atas segala bantuan mereka selama saya berada di daerah penelitian sehingga penelitian dapat berjalan dengan lancar;

(5) Bapak Uumbu Manggana sekeluarga, Bapak Uumbu Ndaungu dan Ibu Rambuhamu Eti sekeluarga, keluarga besar *kabihu* Watu Pelitu, *kabihu* Palai Malamba, para *Ama Bokulu*, *Ina - Ama*, serta seluruh saudara-saudara saya di wilayah kecamatan Umalulu dan Rindi, baik tua maupun muda, laki-laki maupun perempuan, saya merasa sangat berhutang budi karena berkat kemauan baik mereka penelitian ini dapat dilaksanakan dengan baik;

(6) Ibu Hertini Adiwoso yang telah banyak menolong menterjemahkan naskah-naskah berbahasa Belanda, juga kepada Ibu Dr. Yekti Maunati yang telah meminjamkan beberapa buku dan kesediaannya meluangkan waktu untuk berdiskusi, saya ucapkan banyak terima kasih;

(7) Mbak Tina, mbak Wiwin, mbak Wati dan mas Tomy, saya ucapkan terima kasih pula atas segala bantuannya menyiapkan semua hal yang berhubungan keadministrasian;

(8) Secara khusus kepada ibunda tercinta, R.A. Siti Asiah (alm.), yang telah melahirkan, membesarkan dan hingga akhir hayatnya selalu memberi doa restu dengan ketulusan hati. Juga untuk Rina, Eteh, Raja, Metty, Hany dan Pak Tori sekeluarga, untuk sahabat saya Paul Juniarto yang telah memberi tumpangan selama penyusunan disertasi, *nuhun pisan euy*, serta semua sahabat yang telah cerewet mengingatkan dan memberikan semangat selama ini.

Semoga *Na Mawulu Tau — Na Majii Tau* dan para *Marapu* menganugerahkan hari-hari mereka dengan nyanyian, malam-malam mereka dengan mimpi indah, dan melindungi mereka selalu.

“air mata ini tertetes karena aku rindu padamu, Sumba..”

Depok, Juli 2012.

**PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Purwadi
NPM : 0606028395
Program Studi : Pascasarjana
Departemen : Antropologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis karya : Disertasi

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

MARAPU : AGAMA DAN IDENTITAS BUDAYA ORANG UMALULU,
SUMBA TIMUR

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Non-eksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok
Pada tanggal : 01 Juli 2012

Yang menyatakan,



(Purwadi)

ABSTRAK

Nama : Purwadi
Program Studi : Pascasarjana Antropologi
Judul : **MARAPU : Agama dan Identitas Budaya Orang Umalulu, Sumba Timur.**

Disertasi ini mengkaji bagaimana orang Umalulu, mengkonstruksi identitas budaya mereka berkaitan dengan keagamaannya dalam menghadapi proses pendiskriminasi di sekeliling mereka. Pemeluk agama *Marapu* menjadi terdiskriminasi bukan karena identitas budaya yang melekat padanya, akan tetapi akibat pencitraan negatif terhadapnya. Kategori diskriminatif dengan semua atribut dan peran yang melekat padanya bukanlah konstruk alamiah, melainkan suatu produk sejarah dan produk representasi.

Kajian bertujuan mengungkapkan aspek-aspek yang berkaitan dengan representasi budaya dan masyarakat Umalulu, untuk memperoleh pemahaman tentang bagaimana orang Umalulu telah direpresentasikan oleh orang-orang lain, dan bagaimana mereka telah menampilkan diri mereka sendiri kepada dunia luar. Identitas budaya adalah sesuatu yang dikonstruksi, untuk mengungkapkannya dalam penelitian ini saya merujuk pada konsep identitas (*identity*) dari Erik H. Erikson, yang melihat identitas sebagai suatu proses restrukturisasi segala identifikasi dan gambaran diri terdahulu, di mana seluruh identitas fragmenter yang dahulu diolah dalam perspektif suatu masa depan yang diantisipasi.

Penelitian kualitatif yang dilakukan, meliputi penelitian kepustakaan dan lapangan. Pengumpulan data melalui wawancara dan pengamatan terlibat dengan satuan analisisnya adalah penduduk kecamatan Umalulu, kabupaten Sumba Timur, provinsi Nusa Tenggara Timur.

Temuan penelitian memperlihatkan bahwa identitas budaya orang Umalulu merupakan hasil dari interaksi antara kekuatan-kekuatan dari “luar” dengan praktek kehidupan yang dilandasi tatanan hidup mereka. *Marapu* adalah agama yang merupakan identitas budaya orang Umalulu, yang menjadi pedoman dasar atau nilai-nilai yang menata kehidupan mereka. Bagi orang Umalulu yang bukan pemeluk agama *Marapu*, ke-*Marapu*-an dianggap sebagai adat istiadat dari nenek moyang saja, dan bukan sebagai suatu keyakinan yang mereka peluk. Bagi orang Umalulu, beralih agama merupakan suatu kompromi, yaitu merupakan salah satu bentuk “strategi perlindungan budaya” yang dapat meredam ketakutan dan agresi yang timbul di antara individu dan masyarakat. Budaya yang bersifat kompromistis ini diaktifkan melalui lembaga adat yang tetap selalu mengedepankan musyawarah dan memegang teguh konsep kebersamaan dan solidaritas.

Kata kunci : *Marapu*, Agama, Representasi, Identitas Budaya.

ABSTRACT

Name : Purwadi
Study Program : Postgraduate of Anthropology
Title : **MARAPU : The Religion and Cultural Identity of Umalulu's People in Eastern Sumba.**

This dissertation examines how the people of Umalulu construct their cultural identity associated with their religiosity to face discrimination process around them. *Marapu* religion to be discriminated not because of cultural identity attached to it, but due to their negative image. Discriminated category with all the attributes and roles attached to it is not a natural construct, but a product of history and product of representation.

The study aims to reveal the aspects relating to the representation of Umalulu's culture and society, to gain an understanding of how people of Umalulu been represented by others, and how they have represented themselves to the outside world. The point of view that considers cultural identity as something that is constructed, then to express it I refer to the Erik H. Erikson's concept of *identity*, who see the identity as a process of restructuring all previous self-identification and description, where all the fragmented identity of the first processed with a view of the future anticipated.

Conducted qualitative research, including literature and field research. Data collection through interviews and participant observation with the unit of analysis is the population of Umalulu district, East Sumba regency, Eastern Nusa Tenggara province.

The research findings show that cultural identities of the Umalulu's people are the result of the interaction between the forces of the "outside" the practice of life based on the order of their lives. *Marapu* is a religion which is the cultural identity of the person Umalulu, which became the basis of guidelines or values that organize their lives. Even for people who are not follow the *Marapu* religion, the *Marapu's* for those limited to the customs of ancestors only, and not as a faith they profess. For people of Umalulu, switching religion is a compromise, which is one form of "cultural protection strategy", which can reduce fear and aggression that arise between the individuals and society. The nature of this compromise culture is enabled through the traditional institutions that remain always puts deliberation and uphold the concept of togetherness and solidarity.

Key words : *Marapu*, Religion, Representation, Cultural Identity.

DAFTAR ISI

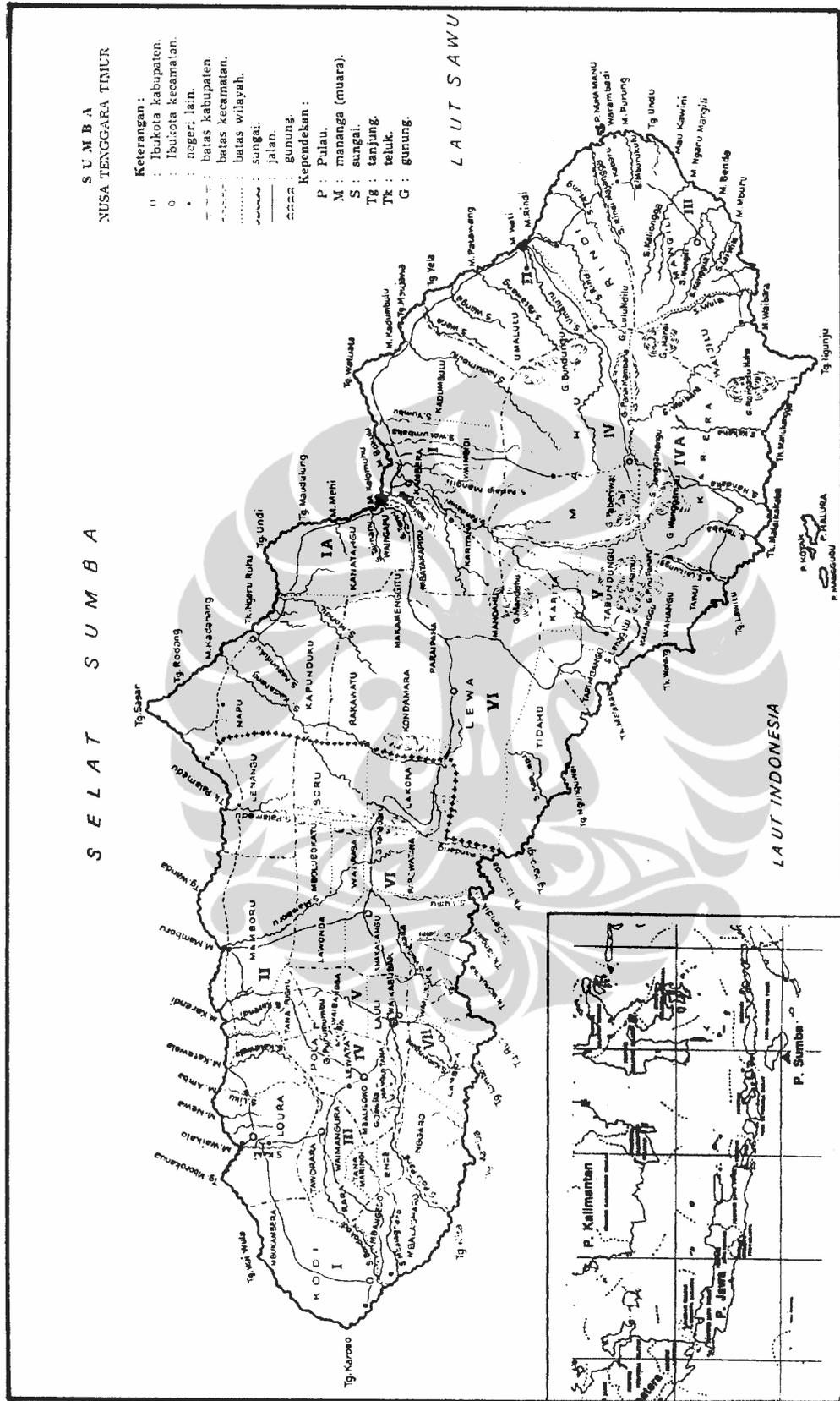
LEMBAR PENGESAHAN	i
PERNYATAAN ORISINALITAS	ii
KATA PENGANTAR	iii
UCAPAN TERIMA KASIH	v
PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI	vii
ABSTRAK	viii
DAFTAR ISI	x
DAFTAR PETA, DENAH, GAMBAR, BAGAN, DIAGRAM, TABEL .	xii
BAB I : PRAWACANA	1
A. Latar Belakang	1
B. Masalah Penelitian	10
C. Tujuan Penelitian	12
D. Kerangka Konseptual	14
E. Metode Penelitian	22
F. Sistematika Pembahasan	29
BAB II : ORANG UMALULU	32
A. Asal Usul Orang Umalulu	32
B. Masyarakat	43
C. Keagamaan	51
D. Perekonomian	58
E. Bahasa	62
BAB III : LINGKUNGAN HIDUP ORANG UMALULU	65
A. Lokasi dan Lingkungan Alam	67
B. Situasi Demografis	69
C. Umalulu dalam Lintasan Sejarah	77
D. Pola Menetap dan Kehidupan Sehari-hari	85
E. Kegiatan Ekonomi	126

BAB IV : TATANAN MASYARAKAT UMALULU	139
A. <i>MARAPU</i> : Agama Asli Orang Umalulu	140
1. Emosi Keagamaan	141
2. Sistem Kepercayaan	142
3. Sistem Upacara-upacara Keagamaan	160
4. Kelompok-kelompok Keagamaan	185
5. Perubahan Dewasa Ini	188
B. <i>Kabihu</i> : Kelompok Kekerabatan	192
1. Prinsip Keturunan dan Kelompok-kelompok Kekerabatan	193
2. Sistem Perkawinan	200
3. Sopan Santun Pergaulan Kekerabatan	207
C. <i>Paraingu</i> : Kesatuan Hidup Setempat	209
1. Bentuk-bentuk Kesatuan Hidup Setempat	209
2. Sistem Pelapisan Sosial	210
3. Pemerintahan Adat	215
BAB V : ISU-ISU PERUBAHAN : KEKUATAN POLITIK & EKONOMI, KOMODIFIKASI KEBUDAYAAN	222
A. Kekuatan Politik dan Ekonomi	223
1. Harumnya Cendana dan Ringkikan Kuda Sandel	223
2. Perjumpaan dengan Agama-agama Non-Marapu	231
B. Komodifikasi Kebudayaan	247
1. Pariwisata : Menikmati Budaya Sumba	247
2. Kesenian sebagai Penunjang Pariwisata	253
BAB VI : ARENA PEMBENTUKAN IDENTITAS BUDAYA	286
A. Strategi Pengembangan Ke-Kristen-an : Terbentuknya Ketidaksetaraan Posisi Sosial	286
1. Meningkatkan Pelayanan Gereja	287
2. Perluasan Pendidikan dan Peluang Kerja	294
3. Stereotip : Kekafiran	303

B. Strategi Mempertahankan Ke- <i>Marapu</i> -an : Usaha Memperoleh Kesetaraan Posisi Sosial	308
1. Memberdayakan Peran Lembaga Adat	309
2. Meningkatkan Pendidikan Keterampilan	316
3. Mengukuhkan Solidaritas	318
C. Pembentukan Identitas Budaya Baru	319
1. Pemeluk <i>Marapu</i> : Sikap Mengalah	320
2. Pemeluk Kristen Sumba : Turut Berpartisipasi	322
BAB VII : KESIMPULAN	329
DAFTAR PUSTAKA	335
LAMPIRAN :	
DAFTAR KATA-KATA DAN ISTILAH BAHASA SUMBA	349
DAFTAR SINGKATAN	357
DAFTAR PETA, DENAH, GAMBAR, BAGAN, DIAGRAM, TABEL	
Peta 1 : Pulau Sumba	xv
Peta 2 : Kecamatan Umalulu	68
Peta 3 : <i>Paraingu Umalulu</i>	90
Denah 1 : <i>Uma Mbatangu</i>	104
Denah 2 : <i>Uma Kamudungu</i>	105
Gambar 1 : Gadis Sumba	34
Gambar 2 : Pecahan gerabah yang ditemukan di Melolo	40
Gambar 3 : Kuburan batu besar di Umabara	43
Gambar 4 : Orang Sumba dari golongan <i>Ata, Maramba dan Kabihu</i> ..	47
Gambar 5 : Jenazah-jenazah yang disemayamkan di dalam rumah	49
Gambar 6 : <i>Ratu</i> (pendeta) agama <i>Marapu</i>	54
Gambar 7 : Anak laki-laki sedang menyiram tanaman jagung	60

Gambar 8 : Monumen Selamat Datang di Sumba Timur	65
Gambar 9 : Nisan batu kubur U.W.Tanangunju	66
Gambar 10 : Tongkat lambang kewibawaan pemerintah kolonial	80
Gambar 11 : U.W. Tanangunju, Raja Umalulu	83
Gambar 12 : U.W.Tanangunju sebagai Camat Rindi-Umalulu	85
Gambar 13 : Orientasi Letak dan Arah Rumah	87
Gambar 14 : Kampung Umabara, Umalulu	88
Gambar 15 : Pola Pemukiman di Umabara	94
Gambar 16 : <i>Uma Wuaka</i> , rumah kebun	95
Gambar 17 : <i>Uma Mbatangu</i>	100
Gambar 18 : <i>Uma Kamudungu</i>	100
Gambar 19 : Tampak Muka dan Samping <i>Uma Mbatangu</i>	101
Gambar 20 : Tampak Muka dan Samping <i>Uma Kamudungu</i>	102
Gambar 21 : Potongan a-a	103
Gambar 22 : Upacara <i>hamayangu</i>	108
Gambar 23 : Prinsip <i>Pingi-Kapuka</i>	109
Gambar 24 : Model rambut hiliwuku kudu	119
Gambar 25 : Para gadis Pau menumbuk padi	123
Gambar 26 : Menyiapkan sesaji untuk upacara panen padi	132
Gambar 27 : Seorang anak sedang menjerat kuda di peternakan	134
Gambar 28 : Menyiapkan makanan bagi para arwah	142
Gambar 29 : Pandangan tentang Makro-Kosmos	144
Gambar 30 : Tampak Muka <i>Uma Mbatangu</i>	144
Gambar 31 : <i>Mamuli</i> , perhiasan lambang kewanitaan	153
Gambar 32 : Kerbau yang akan dikurbankan pada upacara penguburan	154
Gambar 33 : Pohon <i>Andungu</i>	162
Gambar 34 : <i>Katuada</i>	165
Gambar 35 : <i>Uma Ndapataungu</i>	166
Gambar 36 : <i>Parina</i> , tari injak padi pada upacara panen padi	169
Gambar 37 : Perhiasan yang dipamerkan ketika upacara persembahan ..	172
Gambar 38 : Jenazah yang masih disimpan di dalam rumah	177
Gambar 39 : Pengawal arwah yang dipapah	179

Gambar 40 : <i>Tunggu Marapu</i>	182
Gambar 41 : Benda-benda upacara	185
Gambar 42 : Pembayaran <i>belis</i> , mas kawin	206
Gambar 43 : <i>Maramba la Pau</i>	218
Gambar 44 : Bhineka Tunggal Ika	222
Gambar 45 : Padang sabana dan kuda Sandel	227
Gambar 46 : Yesus berbusana adat Sumba	237
Gambar 47 : Sekolah zending di Melolo	240
Gambar 48 : Pantai Tarimbangu	250
Gambar 49 : Brosur pameran kain Sumba	257
Gambar 50 : Prinsip <i>Dyadic-Triadic</i>	260
Gambar 51 : Wanita <i>maramba</i> berbusana adat	264
Gambar 52 : Gadis Penari dalam Tarian <i>Wuangu</i>	279
Gambar 53 : Semoga menjadi dingin bumi ini	315
Gambar 54 : Dari Umalulu untuk Sumba Timur	322
Bagan 1 : Konstruksi Identitas Budaya Orang Umalulu	21
Bagan 2 : Struktur Pemerintahan Adat	220
Diagram 1 : Perkawinan yang dianggap ideal	201
Tabel 1 : Komposisi Etnis Berdasarkan Agama dan Aliran Kepercayaan di Umalulu Tahun 2011	73
Figur 1 : Penduduk Umalulu menurut Jenis Kelamin, Thn. 2011	70
Figur 2 : Penduduk Umalulu menurut Tingkat Pendidikan, Thn. 2011 ...	71
Figur 3 : Penduduk Umalulu menurut Jenis Pekerjaan, Thn. 2011	71
Figur 4 : Penduduk Umalulu menurut Agama dan Aliran Kepercayaan , Thn. 2011	72
Figur 5 : Penghuni LP Waingapu menurut Jenis Kejahatan Thn 2008	304



Peta 1 : Pulau Sumba

DAFTAR SINGKATAN



ABMS	: Australian Baptist Missionary Society
BPS	: Badan Pusat Statistik
Daswati	: Daerah Swatantra Tingkat
GBI	: Gereja Bethel Indonesia
GGBST	: Gereja-gereja Bebas Sumba Timur
GKII	: Gereja Kemah Injil Indonesia
GKS	: Gereja Kristen Sumba
GKN	: Gereformeerde Kerken in Nederland
MURI	: Museum Rekor-dunia Indonesia
KIK	: Kredit Investasi Kecil
KINGMIT	: Kemah Injil Gereja Masehi Indonesia Timur
KITLV	: Koninklijk Instituut voor Taal, Land, en Volkenkunde
KTP	: Kartu Tanda Penduduk
NBG	: Nederlands Bijbelgenootschap
NGZV	: de Nederlandsche Gereformeerde Zendingsvereniging
NICA	: Nederlands Indische Civiele Administratie
NTT	: Nusa Tenggara Timur
Orba	: Orde Baru
PILKADA	: Pemilihan Kepala Daerah
PKI	: Partai Komunis Indonesia
PNS	: Pegawai Negeri Sipil
PT	: Perguruan Tinggi
RSU	: Rumah Sakit Umum
SAK	: Sekolah Alkitab Kupang
SAKK	: Sekolah Alkitab dan Kejuruan Kupang
SAM	: Sekolah Alkitab Menengah
SD	: Sekolah Dasar
SGIS	: Sekolah Guru Injil Sumba
SMA	: Sekolah Menengah Atas
SMP	: Sekolah Menengah Pertama

- TK : Taman Kanak-kanak
TNI : Tentara Nasional Indonesia
TOS : Theologische Opleidings School
VOC : Verenigde Oost-Indische Compagnie
Yapmas : Yayasan Pendidikan Masehi Sumba
ZChGK : Zending der Christelijke Gereformeerde Kerk
ZGKN : Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland



MARAPU : AGAMA DAN IDENTITAS BUDAYA

ORANG UMALULU, SUMBA TIMUR

BAB I

PRAWACANA

A. Latar Belakang

Masalah keagamaan di negara multikultural seperti Indonesia merupakan masalah krusial. Begitu besar sumbangan agama bagi peradaban manusia, namun begitu memprihatinkan ketika agama dikaitkan dengan fenomena diskriminasi dan dijadikan alasan untuk melakukan tindakan kekerasan. Padahal di dalam UUD 1945 Bab XI tentang Agama, pasal 29 ayat 1-2 menyatakan bahwa; “Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa, Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Berdasarkan pasal tersebut berarti negara Republik Indonesia tidak berdasarkan pada agama tertentu, melainkan berdasarkan kepercayaan terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal tersebut berarti pula bahwa semua agama dan kepercayaan yang ada dihormati kedudukannya serta seluruh warga negara bebas memeluk agama dan kepercayaannya serta bebas untuk melaksanakan ibadatnya masing-masing.

Bila dikaitkan dengan situasi kemajemukan agama di Indonesia, di dalam Garis-garis Besar Haluan Negara antara lain dinyatakan agar semua umat beragama dapat memelihara kerukunannya, baik di antara sesama penganut agama tertentu maupun dengan penganut agama lain. Diantara umat beragama yang berbeda itu diharapkan terwujud hubungan yang saling menghormati dan menghargai terhadap agama dan kepercayaan yang dianut masing-masing, serta terjalin kerja sama saling bantu membantu dalam melaksanakan pembangunan nasional untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan makmur berdasarkan

Pancasila, selanjutnya diharapkan pula dapat memperkuat kesatuan dan persatuan bangsa.

Suatu hal yang harus diperhatikan adalah bagaimana rumusan semacam itu bisa diwujudkan dalam praktik, karena bagaimanapun bagi para penganutnya, agama yang dianutnya merupakan suatu kebenaran mutlak. Ajaran-ajaran yang berupa aturan-aturan dan petunjuk-petunjuk yang berdasarkan pada agama yang dianutnya merupakan suatu pegangan hidup yang diyakini penuh akan kebenarannya. Dengan demikian tentunya agak sulit untuk dapat memahami ajaran-ajaran atau pandangan agama lain. Apalagi bila berhadapan dengan suatu agama yang masih dianggap “terbelakang” atau “kafir”. Dalam upaya untuk mengenal dan lebih memahami salah satu kehidupan beragama di Indonesia, maka perlu diketahui pula keberadaan salah satu “agama asli” yang masih hidup dan dianut oleh orang Umalulu di Sumba Timur, Nusa Tenggara Timur, yaitu agama *Marapu*.¹

Tahun 1846, D.J. van den Dungen Gronovius, Residen Timor pada masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda, mengunjungi pulau Sumba dan melihat bahwa pulau itu penuh dengan kemungkinan-kemungkinan ekonomi yang menguntungkan. Namun Gronovius berpendapat bahwa :

“...penduduk Sumba adalah bodoh, bertakhyul dan suka bermalas-malas, tetapi sangat ramah dan murah hati, jauh lebih menarik dari orang Timor...” (dalam Fox, 1996:218-219)

Pada saat itu pulau Sumba masih dianggap tidak berharga dan diabaikan. Sebelum kedatangan bangsa-bangsa Eropa, masyarakat pribumi Sumba dianggap memiliki tingkat peradaban yang rendah. Namun sejak kedatangan bangsa Eropa, keadaan di Nusa Tenggara malah tidak stabil, tidak ada kekuatan hukum yang menjamin keamanan di wilayah itu. Orang Sumba masih sibuk dengan peperangan di antara

¹ Adapun yang dimaksud dengan agama *Marapu* ialah sistem keyakinan yang berdasarkan kepada pemujaan arwah-arwah leluhur (*ancestor worship*). Prins (1973:23) menyatakan bahwa pemujaan kepada arwah-arwah leluhur sebagai kekafiran.

mereka sendiri. Seperti yang dilaporkan oleh *Opperhoofd* Beijnon sebagai berikut:

Orang Sumba tidak berbuat lain daripada saling berperang. Oleh karena itu, pertama-tama di sana haruslah ada keamanan dan kedamaian sebelum bisa berdagang. Kalau demikian di sana setiap tahun dapat diangkut cendana, hamba yang bermutu baik, arang dan kapas (dalam Wellem,2004:20).²

Selain itu *Opperhoofd* Fokkens, penerus Beijnon, menceritakan situasi di Sumba ketika mengadakan ekspedisi pengamanan pada tahun 1875 :

Pulau itu mempunyai banyak lembah.....sangat subur, namun karena kemalasan penduduknya dan peperangan, kebanyakan tanah-tanah itu dibiarkan tanpa digarap. Tanah itu cukup subur untuk menghasilkan segala sesuatu. Tetapi karena takut dirampok maka tidak ada yang membuka kebun kapas....(dalam Wellem,2004:21).

Demikian pula ketika Wesley pada tahun 1878 memberi laporan :

....penduduk di sana (Sumba) sangat bodoh dan hanya sedikit pengertian. Oleh karena itu pembangunan irigasi (untuk pembangunan pertanian) pun bukan jalan keluar. Dan terutama keadaan, pembunuhan merupakan kebiasaan setiap hari dan tidak ada kenyamanan bagi harta milik (dalam Wellem,2004:25).

Keadaan Sumba sangat meresahkan pemerintah Hindia Belanda, sehingga mereka merasa perlu mengadakan suatu penertiban agar perdagangan dan penyebaran agama dapat dilaksanakan dengan aman. Residen Timor selanjutnya, Izaak Esser yang sangat prihatin dengan keadaan Sumba berpendapat bahwa;

“orang Sumba harus dijadikan manusia yang berbudaya” dan perdagangan budak harus dihentikan. Oleh karena itu, kekristenan harus ditanamkan di pulau ini (dalam Wellem,2004:23).

² Wellem (2004:17-25) menjelaskan bahwa kedatangan bangsa asing mengakibatkan perang yang telah sering terjadi sebelumnya di antara para raja di Sumba semakin berkobar. Raja-raja Sumba pada masa sebelum masuknya VOC masih memerintah daerahnya masing-masing. Orang-orang asing yang datang pada kurun waktu itu pun belum memberikan pengaruh yang berarti bagi kehidupan masyarakat Sumba. Pada waktu itu raja Lewa bermusuhan dengan raja Umalulu dengan bantuan orang Makassar, dan juga bermusuhan dengan raja Tabundung, raja Taimanu, dan raja Kapunduk. Raja Napu berperang dengan orang-orang Rakawatu dengan bantuan orang Ende. Raja Kapunduk berperang dengan raja Bolobokat dan Rawambau. Raja Rindi berperang dengan raja Mangili dan Karera.

Kemudian Esser meminta sahabat-sahabat Zending di negeri Belanda untuk memberitakan Injil di Sumba. Pada tahun 1881 *De Nederlandsche Gereformeerde Zendingsvereniging* (NGZV) menyambut permintaan tersebut dan mengutus J.J. van Alphen sebagai zendeling pertama di Sumba. J.J. van Alphen melakukan tugasnya di Melolo (Umalulu) untuk memberitakan Injil dan mendirikan sekolah. Bagi van Alphen :

“orang Sumba harus dikasihani bukan saja karena peradaban mereka primitif, yang tidak mengenal kebersihan, tetapi juga karena mereka masih berada di dalam kegelapan, hukuman kebinasaan yang kekal (Wellem,2004:137).

Pendek kata, orang Sumba pada masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda dianggap bodoh, bertakhayul, suka bermalas-malas, tidak berharga dan diabaikan seperti yang diungkapkan oleh Fox (1996:218; lihat juga Kruyt, 2008), suka berperang dan pengayau (Hoskins,1996), kemudian sering pekabar Injil pun memandang mereka sebagai orang yang keras hati, primitif, kafir yang berada di jalan menuju kebinasaan dan kegelapan (Wellem, 2004:2; lihat juga Venema, 2006:18-19).³ Pencitraan semacam itu tentunya memberikan gambaran bahwa ada kekuatan-kekuatan yang membangun dan membentuk pandangan tentang “orang Sumba”, dan pembentukan konstruksi Barat (kolonial) tentang orang Sumba tersebut pada gilirannya mempengaruhi pula sikap pemerintah Indonesia setelah kemerdekaan, sehingga citra yang merendahkan orang Sumba itu tidak hilang sama sekali hingga masa sekarang.

Saya teringat untuk pertama kali hendak mengadakan penelitian di Sumba pada tahun 1981 yang silam. Ketika mengurus surat ijin penelitian di Kantor Dinas Sosial Politik Kabupaten Sumba Timur, seorang pejabat di kantor itu bertanya tentang maksud saya hendak mengadakan perjalanan ke Umalulu (Melolo).”*Untuk apa mas pergi ke Melolo? Untuk mencari barang antik?”* Pejabat itu semula mengira tujuan saya pergi ke pedalaman untuk mencari barang-barang antik seperti yang biasa dilakukan para pedagang barang antik untuk dijual

³ Venema (2006) menyatakan bahwa pada tingkat tertentu ada perasaan superior dalam kegiatan pemberitaan Injil. Pemberita Injil merasa dirinya superior karena berpikir ia harus memanusiakan orang kafir yang masih buta aksara dan primitif. Kata memanusiakan berarti mengembangkan atau memajukan orang yang masih hidup di zaman batu, seolah-olah mereka belum manusia.

kembali ke Bali. Namun setelah mengetahui bahwa saya hendak mengadakan penelitian untuk kepentingan studi, dia agak terheran dan mengatakan; ” *Mengapa harus jauh-jauh pergi ke Melolo? Kalau mau meneliti kebudayaan pergi ke Prailiu saja yang dekat dari sini (Waingapu)*”. Lanjutnya, ”...*kalau pergi ke sana hati-hati mas...orang-orang di Melolo tidak bisa dipercaya...mereka masih terbelakang...masih kafir...di sana sering terjadi pencurian dan pembunuhan..*” Tentang keterbelakangan orang Sumba ini saya dengar pula dari celotehan ibu-ibu di dalam bis ketika mengadakan perjalanan dari Waingapu ke Melolo beberapa tahun lalu (2009). Awalnya saya tidak tertarik pada apa yang mereka bicarakan. Kemudian ada pembicaraan tentang seorang penjual bakso dari Jawa yang menarik perhatian saya. Menurut salah seorang dari ibu-ibu itu orang Jawa begitu rajin bekerja. Pekerjaan apa saja mereka lakukan. “*Tidak seperti orang Sumba*”, katanya. “...*orang Sumba itu pemalas. Banyak orang Jawa yang miskin karena mereka di Jawa tidak punya tanah. Sedangkan orang Sumba miskin karena malas...mamlumlah banyak diantara mereka yang masih terbelakang dan kafir..*”. Seterusnya pembicaraan berlanjut pada kesibukan mereka sehari-hari. Setelah mereka turun di suatu tempat, saya tanyakan pada supir bis di sebelah saya siapakah ibu-ibu itu. “*Mereka guru-guru SMP yang mengajar di tempat tadi mereka naik. Mereka orang Sabu*”. “*Banyak orang Sabu di sini menjadi guru*”, ujarnya.

Disertasi ini saya awali dengan ilustrasi tentang bagaimana orang Sumba dalam representasi yang ada dipandang ”terbelakang” dan mengetahui bahwa selama ini mereka dicitrakan sebagai orang kafir, bodoh dan malas. Separah itukah ? Sangat berbeda dengan pandangan bahwa mereka dikenal pula sebagai penunggang kuda yang terampil (Fox, 1980) dan pembuat kain tenun yang teknik pembuatan dan keindahannya nyaris tak ada duanya di dunia (Adams, 1969; Soeriadiredja, 1983). Demikian pula dengan pandangan orang Sumba sendiri (khususnya orang Umalulu) yang menganggap diri mereka sebagai bagian dari masyarakat yang beradab, seperti dinyatakan oleh Bapa Raja Umalulu, Umbu Nggiku ;

” Seenaknya saja orang-orang itu mengatakan orang-orang Sumba malas, bodoh dan kafir. Buktinya saya saja pernah mengikuti jenjang sekolah yang lebih tinggi di salah satu universitas di Surabaya, juga adik saya yang tamatan sekolah teknik di Bandung (maksudnya ITB), dan banyak lagi anak-anak kita yang melanjutkan sekolah ke Jawa. Kalau kita dibilang bodoh dan malas, masa kita orang Sumba bisa bikin batu-batu kubur yang megah, demikian juga perempuan-perempuan kita yang pintar bikin kain-kain yang sudah terkenal di seluruh dunia. Kalau masalah kafir, apa sih kafir itu? Walaupun kita punya banyak Marapu, kita juga punya Tuhan. Apa tidak boleh kita punya agama dan tradisi sendiri?”

Paparan itulah yang merupakan gerbang utama untuk memasuki debar jantung kehidupan orang Umalulu dan mendorong saya untuk mengetahui pergumulan internal yang terjadi di masa kini setelah mereka berjumpa dengan isu-isu perubahan di masa lalu. Adanya pandangan yang negatif terhadap orang Sumba jelas merupakan suatu konstruksi pihak-pihak tertentu untuk merendahkan mereka. Seperti yang dikemukakan oleh Prasetia (2005:122-123), bahwa pada titik tertentu konstruksi merupakan strategi diskursif yang tidak bisa dilepaskan dari kuasa yang represif dan produktif dalam mencetak subyektifitas dan identitas. Hal itulah yang disebut representasi, yaitu bagaimana sesuatu dikonstruksi dan disajikan, diceritakan kepada orang luar oleh orang luar pula. Dalam hal ini Cavallaro (2004:73-75) berpendapat bahwa representasi adalah bentukan kultural, dan citra dapat dikonstruksi serta dapat dipilah-pilah ke dalam unsur-unsur pokoknya yang dapat menawarkan wawasan berharga ke dalam ideologi budaya kita. Representasi mengandung masalah pelibatan (*inclusion*) dan penyingkiran (*exclusion*) yang keduanya dalam masalah kuasa. Dalam representasi inilah terdapat stereotip, yaitu sejenis representasi yang mereduksi orang dengan ciri-ciri yang berlebihan, dan seringkali negatif terhadap orang-orang yang berbeda dengan diri kita.⁴ Pada titik ini bisa terlihat cara kerja kuasa dalam proses pemberian stereotip atau pun citra untuk menyingkirkan atau mendiskriminasi kelompok lain dari tatanan sosial, simbolik maupun moral. Konstruksi diskursif

⁴ Menurut Stuart Hall, stereotip berkaitan dengan kelompok yang disingkirkan dari tatanan yang “normal”, sekaligus memastikan siapa “kita” dan siapa “mereka”, sehingga pada titik tertentu pemberian stereotip akan mengesensialkan, mengalamiahkan dan membakukan “perbedaan” (dalam Prasetia, 2005:123; lihat juga Barker, 2005:274, 357).

inilah yang akan memberi legitimasi pada sejumlah intervensi terhadap kelompok tertentu.

Bagi Thomas A. Reuter (2005:3-7), representasi sangat penting dalam upaya memilih etnografi. Penggambaran-penggambaran etnografis yang ditulis oleh para peneliti mengalami bias dan tidak bisa dipercaya karena disiplin-disiplin akademis mereka muncul dari sebuah periode sejarah Eropa yang ditandai perluasan penjajahan dan pengetahuan yang dihasilkan telah berfungsi sebagai motor bagi mesin-mesin dominasi Barat sejak awalnya. Karenanya, suatu bentuk diskriminasi beserta ikutannya adalah produk dari representasi. Dari hasil penelitiannya pada masyarakat Bali Aga, Reuter menemukan bahwa kecenderungan menggambarkan secara keliru masyarakat itu bukan sekedar isu dalam perjumpaan-perjumpaan lintas budaya dengan orang-orang lain, tetapi juga bias subyektif dalam konstruksi identitas-identitas pribadi dan budaya, yang dikatakannya sebagai "*conudrum* manusiawi yang dasariah". Intervensi penjajahan Belanda dan menumpuknya pengetahuan antropologis tentang masyarakat Bali telah mengubah kedudukan kaum Bali Aga. *Image* (citra) Barat tentang Bali Aga dibentuk berdasarkan hubungan yang kooperatif antara kelas-kelas penguasa Bali dengan dunia luar yang pada gilirannya memberi kedudukan kaum Bali Aga sebagai kelompok marginal secara politik dan ekonomi.

Penggambaran semacam itu bukan saja dialami oleh kaum Bali Aga. Menurut Maunati (2004:3), orang Dayak serta kelompok-kelompok adat lainnya di Indonesia mengalami hal yang serupa (lihat juga Graafland, 1991; Petebang, 2001; Topatimasang, 2004; Budiman, 2005; Hadiwijono, 2006). Demikian pula halnya dengan kehidupan orang Umalulu di Sumba Timur yang menghadapi penetrasi politik, ekonomi dan kultural dari pihak lain. Citra-citra, asumsi dan stereotip tentang orang Sumba telah mengihlami campur tangan negara dalam proyek-proyek **pengagamaan** yang berdampak serius bagi tatanan serta transformasi pencarian identitas budaya orang Umalulu. Sehingga bagi orang Umalulu identitas budaya mereka bukan sebagai sesuatu yang ada begitu saja, namun sebagai suatu proses yang harus diperjuangkan. Untuk itu penelitian empiris saya akan membahas isu-isu yang saling berkaitan, terutama hubungan antara konstruksi identitas budaya dengan kekuatan-kekuatan politik dan

ekonomi, yaitu bagaimana identitas budaya menjadi produk dari kekuatan-kekuatan tersebut. Namun dalam hal ini saya tertarik untuk memahami tanggapan atau reaksi dan negosiasi orang Umalulu sendiri terhadap hubungan-hubungan semacam itu.

Menurut Soeriadiredja (1983:241), hampir seluruh segi kehidupan orang Umalulu diliputi oleh rasa keagamaan. Agama *Marapu* merupakan inti dari kebudayaan mereka, sebagai sumber nilai-nilai dan pandangan hidup serta mempunyai pengaruh besar terhadap kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Karena itu tidak terlalu mudah mereka melepaskan keagamaannya untuk menjadi penganut agama lain, walau mereka pun sering pula diintervensi oleh agama-agama lain. Bisa dikatakan bahwa sejarah orang Sumba dibangun oleh posisi yang “terjepit”, dikelilingi oleh agama-agama besar yang telah lebih dahulu berkembang di pulau-pulau terdekat. Di sebelah barat terdapat pulau Sumbawa dan Lombok dengan mayoritas Islam, di utara dan timur (Flores dan Timor) beragama Kristen (Katolik dan Protestan), demikian pula di sebelah tenggara (Sawu) yang juga beragama Kristen.

Widijatmika (1980:11-12) mengemukakan bahwa masyarakat Sumba pernah mendapat pengaruh Hindu melalui kerajaan-kerajaan dari Jawa, yaitu Kediri, Singosari dan Majapahit. Namun pengaruh Hindu tersebut hampir tidak memberikan bekas di bidang keagamaan. Demikian pula halnya dengan pengaruh agama Islam yang penganutnya hanya terbatas dalam lingkungan penduduk non-Sumba saja. Pekabaran atau penyebaran agama Kristen sudah sejak tahun 1881 dilancarkan. Selain itu sekolah-sekolah dari pekabaran Injil (*Zending*) didirikan pada tahun 1892 di Melolo (ibukota kecamatan Umalulu) berupa *Volks school*. Meskipun demikian ternyata usaha-usaha tersebut belum mendapat hasil yang memuaskan. Akan tetapi, ternyata kini sebagian penduduk Umalulu beralih menganut agama Kristen. Semudah itukah agama asli yang mungkin sudah ribuan tahun dianut dan diwarisi dari nenek moyang mereka ditinggalkan? Atau kita harus setuju dengan pendapat Smith (1985:19) yang mengemukakan bahwa di negara-negara yang sedang membangun, kalangan-kalangan pemeluk agama minoritas belum bisa berkembang karena berbagai sebab dan tampaknya tidak memiliki masa depan yang cerah. Di dalam program pengagamaan, jelas bahwa

negara berusaha untuk menentukan gaya dan cara hidup warga negaranya yang masih dianggap “tidak beragama”, karena hanya agama-agama resmi saja yang diakui oleh Negara.

Sikap kesewenang-wenangan terjadi pula pada cara kalangan akademisi melihat persoalan tersebut. Koentjaraningrat (1974), misalnya dalam menyusun konsep keagamaan di Indonesia dengan membuat tiga kategori mengenai keagamaan itu, yakni agama, religi, dan kepercayaan. Bagi Koentjaraningrat istilah *agama* dipakai untuk sistem keyakinan atau semua agama yang diakui secara resmi oleh negara; *religi* ialah sistem keyakinan yang tidak atau belum diakui secara resmi. Sistem religi ini dibayangkan sebagai sistem keyakinan yang merupakan percampuran antara tradisi agama dan kreasi kebudayaan setempat. Dengan kata lain, gagasan Koentjaraningrat mengenai religi ini dapat dipersepsikan sebagai keyakinan separuh agama, karena separuhnya lagi lebih merupakan kreativitas kebudayaan.

Sedangkan kepercayaan, dalam artinya yang khas, ialah komponen kedua dalam tiap agama maupun religi. Implikasi dari wacana akademik seperti itu ternyata berakibat cukup jauh bagi keberadaan komunitas-komunitas lokal di Indonesia, yang sebagian besar telah dikategorikan sistem keagamaannya sebagai sistem religi. Kaum agamawan bersama aparatus negara lainnya kemudian memiliki legitimasi untuk menginvasi mereka, baik melalui pemaksaan maupun melalui cara-cara persuasif, agar mereka bersedia mengubah pandangan keagamaan mereka yang dianggap belum sempurna. Maka dimulailah proyek pembinaan keagamaan yang digerakkan oleh Departemen Agama Republik Indonesia. Departemen ini menjadi ajang pertarungan antara kelompok-kelompok keagamaan yang mempunyai otoritas untuk melakukan pengawasan terhadap agama-agama di Indonesia.

Hal yang serupa direpresentasikan pula oleh Budiwanti (2000)⁵ ketika mengungkapkan praktek-praktek adat yang dianut masyarakat *Wetutelu* di Bayan.

⁵ Dalam kajiannya, Budiwanti menggolongkan *Wetutelu* sebagai agama tradisional yang dilawankan dengan agama samawi dalam rangka mengidentifikasi komunitas adat *Wetutelu*. Walaupun kategori itu bisa saling bertumpang tindih, namun ada batas-batas yang cukup jelas diantara keduanya. Budiwanti memberikan penjelasan mengenai dua kategori tersebut dengan menggunakan rumusan Weber tentang agama samawi dan agama tradisional, yang menyatakan

Menurutnya, *Wetutelu* bukan agama samawi dan praktek-praktek adat sering digunakan sebagai basis legitimasi untuk menopang hierarki tatanan masyarakat, yaitu kepentingan kaum aristokrat untuk mempertahankan posisinya di dalam masyarakat. Pernyataan tersebut berimplikasi bahwa *Wetutelu* dinilai sebagai keyakinan yang tidak rasional, dan tidak bisa diakui keberadaannya sebagai sebuah sistem keagamaan tersendiri, yang pada akhirnya harus diintegrasikan ke dalam kelompok mayoritas. Paparan yang disuguhkan Budiwanti dalam kajiannya itu cenderung memandang miring terhadap praktek adat. Identifikasi semacam itu pada gilirannya akan semakin meminggirkan komunitas *Wetutelu*, karena selama ini hanya ajaran agama resmi saja yang berhak hidup, karena lebih sesuai dengan rancang bangun negara dan kemajuan.

B. Masalah Penelitian

Adanya keterlibatan “orang-orang luar yang berkuasa” dalam menciptakan citra-citra tentang orang Sumba menampilkan arti penting mengkaji bagaimana “orang-orang luar” itu dapat membentuk representasi tentang dan menciptakan kembali citra orang Sumba (khususnya orang Umalulu). Selain itu bagaimana orang Umalulu merepresentasikan diri mereka sendiri kepada dunia luar. Dalam hal ini, penggambaran-penggambaran orang luar terhadap kebudayaan mereka telah memperlihatkan suatu keterlibatan aktif yang memberi mereka kedudukan sebagai kelompok yang terdiskriminasi secara sosial-ekonomi dan politik. Bisa dikatakan bahwa kategori diskriminatif dengan semua atribut dan peran yang melekat padanya bukanlah konstruk alamiah, melainkan suatu produk sejarah dan

bahwa agama samawi punya keunggulan dalam hal "rasionalisasi" daripada agama tradisional. Dengan kata lain, agama samawi dilengkapi dengan perangkat dan formula yang lebih bisa merumuskan respon komprehensif atas tantangan etis, emosional, dan intelektual umat manusia dibanding agama tradisional. Agama tradisional lebih berorientasi pada persoalan keduniaan yang terbatas, dan hanya mampu memberi penjelasan sekedarnya atas berbagai persoalan. Bagi Budiwanti, Islam formal mempunyai kualifikasi sebagai agama samawi karena mempunyai rumusan yang jelas dan utuh dengan adanya kitab suci dan rumusan ajaran. Sementara *Wetutelu* lebih dekat dengan kategori agama tradisional, karena banyak unsur-unsur keagamaan setempat yang animistis. Budiwanti sampai pada kesimpulan bahwa Islam dalam tradisi *Wetutelu* hanya diperlakukan sebagai sebuah unsur parsial yang dicangkokkan ke dalam mosaik tradisi kultural *Wetutelu* yang lebih besar.

produk representasi. Orang Umalulu yang memeluk *Marapu* menjadi terdiskriminasi bukan karena identitas budaya yang melekat padanya, akan tetapi akibat pencitraan negatif terhadapnya, baik oleh wacana ilmu pengetahuan maupun agama.

Berdasarkan latar wacana seperti tersebut di atas, dalam penulisan ini saya akan mengkaji *bagaimana orang Umalulu mengkonstruksi identitas budaya mereka berkaitan dengan keagamaannya, yaitu dengan mengungkapkan aspek-aspek yang berkaitan dengan representasi budaya dan masyarakat Umalulu, untuk memperoleh pemahaman tentang bagaimana orang Umalulu telah direpresentasikan oleh orang-orang lain, dan bagaimana mereka telah menampilkan diri mereka sendiri kepada dunia luar.*

Seperti dikemukakan pula oleh Maunati (2004:23-24) dalam konteks penelitiannya pada orang Dayak, bahwa konstruksi-konstruksi dan representasi budaya berkaitan pula dengan faktor-faktor ekonomi dan politik. Maka ketika membicarakan masalah budaya dan kehidupan keagamaan orang Umalulu, saya akan memperhatikan pula kekuatan-kekuatan politik dan ekonomi yang utama dalam kehidupan mereka. Pandangan yang menganggap identitas budaya sebagai suatu yang dengan sengaja dikonstruksi, tentunya berkaitan pula dengan konstruksi kebudayaan dari dominasi dan diferensiasi.

Sehubungan dengan itu, dalam penelitian ini saya ingin menyinggung tentang mata rantai yang paradoksal antara praktek-praktek diskriminasi (*discriminatory practices*) dan mobilitas orang Umalulu. Dari satu sisi, orang Umalulu (khususnya penganut *Marapu*) terdiskriminasi dengan konstruksi kuasa dan pengetahuan dominan, karena bagaimanapun hubungan-hubungan kekuasaan adalah hal yang penting dalam proses konstruksi budaya, namun di sisi lain mereka cukup aktif dalam menegosiasi konstruksi-konstruksi tersebut. Oleh karena itu, saya akan mencoba untuk mengungkapkan bentuk-bentuk relasi khusus dari kelompok-kelompok yang bermain di lingkungan orang Umalulu.

Ada beberapa pertanyaan dalam penelitian ini yang diajukan, antara lain; *Pertama*, ingin mengetahui bagaimana identitas budaya orang Umalulu (orang Sumba umumnya) telah direpresentasikan dalam berbagai kepustakaan. Hal

tersebut saya anggap penting karena bagaimanapun identitas budaya orang Umalulu dikonstruksi pula oleh berbagai citra atau pandangan-pandangan “orang lain” terhadap mereka. *Kedua*, kecamatan Umalulu bila dilihat dari keragaman populasi warganya merupakan wilayah yang bercorak multikultural, namun bila dilihat dari praktik kehidupan dan sejarah masyarakatnya merupakan representasi budaya Sumba. Untuk itu, saya ingin mengetahui sejauh mana kondisi wilayah itu memberi warna bagi pembentukan identitas budaya orang Umalulu? *Ketiga*, bagaimana pembentukan identitas budaya oleh (atau menurut) orang Umalulu itu sendiri? *Keempat*, sebagai generasi penerus dari nenek moyang mereka dan juga menjadi pihak yang rentan terhadap perilaku-perilaku diskriminatif, bagaimana kemudian orang Umalulu bernegosiasi menghadapi kedua hal tersebut dalam kaitannya dengan pembentukan identitas budaya mereka?

C. Tujuan Penelitian

Menurut Clifford & Marcus (1986:10-19), dalam etnografi yang harus diperhatikan ialah siapa pembicaranya (subyek), siapa yang merepresentasikan, kapan dan di mana. Kebudayaan bukan lagi dilihat sebagai sesuatu "yang ada di luar sana", melainkan lebih dilihat sebagai sesuatu yang dikonstruksi secara aktif lewat kegiatan para etnografer. Clifford menyatakan bahwa "Budaya bukanlah obyek untuk dilukiskan, bukan pula batang tubuh simbol-simbol dan makna-makna yang menyatu dan bisa diinterpretasikan secara definitif. Budaya itu dikompetisikan, bersifat sementara, dan tampil (hadir). Representasi dan penjelasan, baik oleh orang dalam atau orang luar, tercakup dalam kehadiran ini". Oleh karena itu, yang diperlukan adalah studi mengenai representasi dan cara-cara membangun realitas yang ingin mereka gambarkan. Kebudayaan kini bisa dilihat sebagai wilayah kompetisi antara representasi dan wacana, yang berjuang untuk mendapatkan pengakuan, otoritas, dan suara.

Aktivitas keagamaan orang Umalulu bukan sekedar untuk menghormati para *Marapu* saja, tapi menyampaikan pesan-pesan dan nilai-nilai tertentu yang diekspresikan melalui sistem simbolik yang berlaku pada masyarakat yang bersangkutan. Penulisan disertasi ini ingin mengkaji representasi budaya dan

masyarakat Umalulu melalui ”jendela” kehidupan keagamaan mereka, yaitu agama *Marapu*. Penyajian sebuah representasi etnografis mengenai masyarakat Umalulu dari sudut pandang masyarakat setempat dengan pemahaman yang diharapkan dapat mencegah timbulnya pola-pola diskriminasi dan dominasi material yang berkepanjangan dalam masyarakat yang bersangkutan, terutama masalah keagamaan mereka. Pada konteks itulah penulisan ini bertujuan ; *untuk memahami dan merepresentasikan proses pembentukan identitas budaya orang Umalulu berkaitan dengan kehidupan keagamaannya.*

Ruang lingkup pembahasan yang akan dikemukakan dalam penulisan ini menyangkut batasan tentang apa yang disebut sebagai “agama asli”,⁶ yaitu sistem keyakinan dan segala aspek yang meliputinya serta tata-cara peribadatannya didasarkan pada aturan-aturan atau nilai-nilai sosial-budaya yang berlaku dalam masyarakat yang bersangkutan, yang diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang mereka. Secara teoritis, penulisan ini hendak memperlihatkan bagaimana identitas budaya dikonstruksi oleh orang Umalulu ketika mereka berhadapan dengan “kekuatan-kekuatan” di sekitar mereka. Dalam hal ini para penganut *Marapu* dilihat sebagai individu-individu atau subyek yang aktif menjalankan proses dialektika kehidupan. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberi informasi ilmiah yang mutakhir tentang agama *Marapu*, dan dapat menjadi bahan kebijakan pembinaan keagamaan dalam meningkatkan kerukunan beragama.

⁶ Menurut Subagya (1979:13) yang dimaksud dengan “agama asli” ialah kerohanian khas dari satuan bangsa atau dari suku bangsa, sejauh itu berasal dan dikembangkan di tengah-tengah bangsa itu sendiri dan tidak dipengaruhi oleh kerohanian bangsa lain atau menirunya. Kerohanian itu itu dan tumbuh secara spontan bersama (suku) bangsa itu sendiri. Dia murni tak bercampur dengan kerohanian agama lain dan pada hakekatnya hanya terdapat pada masyarakat yang tertutup terhadap pergaulan antar (suku) bangsa. Karenanya agama semacam itu disebut juga agama etnis, agama suku, agama *preliterate* atau agama sederhana. Adapun menurut Soeriadiredja (2004), “agama asli” merupakan sistem keyakinan dan segala aspek yang meliputinya serta tata-cara peribadatannya didasarkan pada aturan-aturan atau nilai-nilai sosial-budaya yang berlaku dalam suatu masyarakat tertentu, yang diwariskan secara turun-temurun dari nenek moyang mereka. Sedangkan Th. van den End (2006:13) menyebut „agama asli“ ini sebagai „agama suku“, karena agama-agama itu memang masing-masing terikat pada salah satu suku. Setiap anggota suku menjadi penganut agama sukunya. Suku dan bagian suku, seperti marga, merupakan persekutuan ibadah. Hal itu menjadi jelas bila meninjau ketiga unsur pokok dalam agama suku, yaitu mitos tentang asal usul suku dan dewa-dewa, adat-istiadat dan ibadah tersendiri yang tidak mungkin dilaksanakan oleh suku lain karena berlainan nenek-moyang.

D. Kerangka Konseptual

Identitas yang dinamis

Suatu pergumulan internal yang sampai kini masih berlangsung di antara orang Umalulu merupakan upaya meleburkan identitas mereka yang telah dikonstruksi oleh representasi dan sejarah pada masa lalu. Hal itu memberi pengertian bahwa identitas bersifat dinamis. Sehubungan dengan hal tersebut, Maunati dengan mengacu pendapat Kahn (1995, dalam Maunati, 2004:24-31) menjelaskan bahwa kebudayaan merupakan sebuah konstruksi budaya. Oleh karena itu, “kebudayaan sebaiknya dipandang sebagai produk dari proses-proses budaya sebelumnya dan sebagai sesuatu yang terbuka bagi segala reinterpretasi dan gagasan-gagasan baru serta ausnya komponen-komponen lama. Dalam kaitannya dengan konseptualisasi kebudayaan ini, identitas budaya tak hanya *constructed*, tetapi juga menemukan konteksnya”. Demikian pula halnya dengan konsep-konsep identitas, dengan menyetujui pendapat Kahn dan Maunati, “dipandang sebagai akibat dari adanya sebuah interaksi yang dinamis antara konteks dengan *construct*”. Sifat kedinamisan itu pula yang membuat konstruksi identitas budaya bersifat kompleks, karena sebagian dari konstruksi ini merupakan salah satu produk sejarah. Identitas kebudayaan itu sendiri bisa berubah dan diubah tergantung pada konteksnya, pada kekuasaan dan berbagai kepentingan yang bermain. Sifat penanda identitas yang situasional dan selalu dapat berubah itu tampak jelas dengan dimasukkannya perbedaan-perbedaan yang bisa berasal dari kekhasan dalam adat istiadat atau agama pada budaya yang bersangkutan.

Pengertian identitas itu sendiri menurut Erikson (1989:181-189) adalah kesamaan dirinya dalam waktu, serta pengamatan yang berhubungan dengannya, yaitu bahwa orang lain pun mengakui kesamaan dan kontinuitas itu. Identitas berarti pertalian timbal-balik di mana terwujud baik kesamaan tetap dengan diri sendiri maupun milik bersama dari sejenis watak dasar yang sama dengan orang lain. Dalam hal ini Erikson bertolak dari fakta dasar bahwa setiap manusia berusaha membenarkan penegasannya bahwa “aku adalah seseorang”. “Menjadi seseorang” berarti manusia mengalami diri sebagai “aku”, selaku oknum yang

sentral, mandiri dan unik, yang mempunyai kesadaran akan kesatuan batiniahnya sendiri. Namun “menjadi seseorang” sekaligus juga berarti bahwa oleh orang lain dan masyarakat diakui sebagai “seorang pribadi”. Hal itu berarti bahwa orang itu memiliki satu peran yang jelas dan berarti dalam masyarakat yang diakui dan dihargai oleh orang lain dan masyarakat. Orang yang sedang mencari identitasnya adalah orang yang ingin menentukan siapakah atau apakah yang dia inginkan pada masa mendatang. Baru pada saat itu manusia memperoleh suatu pandangan jelas tentang diri, dan tidak meragukan tentang identitas batinnya sendiri serta mengenal perannya dalam masyarakat. Hal tersebut baru mungkin bila dia sadar akan ciri-ciri khas pribadinya dan perasaan bahwa dia dapat dan harus mengatur orientasi hidupnya sendiri.

Identitas dialami sebagai suatu rasa subyektif tentang kesamaan dan kontinuitas dengan diri sendiri yang semakin meningkat. Manusia sungguh-sungguh merasakan diri sebagai subyektivitas mendalam dan intensif yang bersifat aktif dan dinamis. Identitas tersebut berpangkal pada pengalaman langsung dengan kemandirian dan suatu gaya pribadi yang khas serta unik, yang bisa diterima dan diteguhkan oleh orang lain dan masyarakat sehingga dianggap oleh lingkungannya sebagai orang yang tetap sama.

Pada hakikatnya identitas bersifat psiko-sosial, karena identitas adalah solidaritas batin dengan cita-cita dan identitas kelompok. Pembentukan identitas adalah suatu proses yang terjadi dalam inti dari pribadi dan juga di tengah-tengah masyarakat. Sejak awal, proses identitas setiap individu seluruhnya diresapi oleh sejarah masyarakat, karena itu dari permulaan mengandung dimensi sosial dan budaya. Oleh karena itu, identitas ini adalah suatu rasa tetap tinggal sama dalam diri sendiri yang berkaitan dengan partisipasi tetap pada ciri-ciri khas watak, cita-cita, atau pada identitas yang sama dari kelompok tertentu. Seorang individu dan masyarakat menjadi korelatif, sehingga perkembangan identitas individu meliputi relasinya dengan konteks kebudayaannya. Masalah identitas ialah tentang bagaimana suatu kesinambungan ditentukan antara masa lampau dan masa depan masyarakat. Identitas seorang individu tidak hanya berarti keinginannya untuk mengenali identitasnya yang unik dalam diri sendiri saja, namun ingin tahu juga jenis manusia apa dan siapakah dia.

Paparan mengenai identitas tersebut memberi pengertian bahwa terdapat tiga bentuk identitas, yaitu identitas pribadi, identitas sosial dan identitas budaya. *Identitas pribadi* merupakan pengakuan terhadap seseorang berdasarkan pada keunikan pribadinya dan serangkaian ciri-ciri menyeluruh yang menandainya sebagai bagian dari suatu kelompok tertentu. Ciri-ciri pribadi tersebut merepresentasikan siapa diri individu itu sebenarnya, sehingga menurut Afif (2012:21) identitas pribadi atau identitas personal ini “berkontribusi lebih besar bagi terciptanya hubungan interpersonal yang intim dan tahan lama dengan individu lain”. *Identitas sosial* merupakan identitas yang terbentuk dari keterlibatan individu sebagai bagian dari kelompok sosialnya. Dengan demikian, ciri-ciri, cita-cita atau nilai-nilai yang menjadi acuan kelompok sosial tersebut menjadi identitas individu yang bersangkutan. Antara kedua identitas tersebut mempunyai perbedaan dalam kepentingan terbentuknya. Identitas pribadi menekankan pada kepentingan subyektifnya, misalnya selera pribadi atau kemampuan intelektual dsb., sedangkan identitas sosial pada kepentingan kelompoknya. Adapun persamaannya adalah bahwa baik identitas pribadi maupun identitas sosial terbentuk oleh identitas budaya. *Identitas budaya* merupakan ciri yang ditunjukkan seseorang karena dia adalah bagian dari kelompok etnik tertentu yang telah menerima proses belajar tentang tradisi, adat istiadat, nilai-nilai, bahasa, sistem keyakinan dan lainnya dalam kebudayaan kelompok tersebut.

Berkaitan dengan identitas budaya, Liliweri (2005:43-53) mengemukakan bahwa yang terpenting bagaimana persepsi kita diletakkan dalam struktur kebudayaan, karena setiap kebudayaan mengajarkan nilai-nilai dan harga diri bagi para pendukungnya. Dalam hal ini, “kebudayaan bertindak sebagai identitas sosial yang mempengaruhi konsep diri, dan untuk mempertahankannya kita akan sering bersikap tertentu terhadap kelompok lain”. Menurut Liliweri kini sedang terjadi transformasi identitas etnik, dan konsep tentang kemajuan serta modernisasi telah meningkatkan pandangan tentang kebebasan, termasuk kebebasan berekspresi. Berbagai perubahan dalam kehidupan sosial-budaya telah menuntut adanya pemaknaan baru dalam menanggapi. Adanya suatu perubahan pemaknaan terhadap identitas itu disebabkan oleh adanya perubahan pemahaman individu tentang konsep diri dan kelompoknya seiring dengan perkembangan jaman.

Dengan demikian, dalam batas-batas tertentu pemaknaan etnik secara kontekstual dalam masyarakat yang multikultur masih dibutuhkan.

Bila diaplikasikan ke penulisan ini, pemaknaan konsep diri orang Umalulu dalam konteks kekinian menjadi suatu strategi untuk mempertahankan sekaligus mengubah identitas budaya orang Umalulu yang dalam situasi dan kondisi tertentu dapat dilagakan dalam arena kehidupan sosial. Orang Umalulu dengan ke-Sumba-an dan ke-*Marapu*-annya, kini setelah mengalami proses kesejarahan, kehidupan keagamaan mereka terpecah menjadi dua kelompok, yaitu pemeluk agama *Marapu* dan pemeluk agama Kristen (Kristen Sumba).⁷ Identitas pemeluk *Marapu* tetap bertahan dengan ke-*Marapu*-an mereka, sedangkan pemeluk Kristen Sumba dengan identitas mereka yang baru. Adanya perbedaan itu bisa dikatakan sebagai pengakuan atas diri masing-masing pihak bahwa mereka menjadi bagian dari kelompoknya masing-masing berdasarkan ciri-ciri yang melekat padanya. Perubahan identitas yang dilakukan pemeluk Kristen Sumba itu memberikan pemahaman bahwa identitas dapat bertransformasi dalam bentuk lain yang dapat menembus batas-batas yang selama ini dijadikan pembeda antara suatu individu, kelompok atau kebudayaan dengan yang lainnya. Dengan kata lain, identitas bersifat dinamis, selalu berkembang dan senantiasa berubah sepanjang jalan hidup individu maupun kelompok. Proses identitas merupakan proses diferensiasi yang semakin meningkat dan inklusif. Masing-masing pihak akan mempertahankan argumennya untuk mendapat pengakuan dari pihak lain, dan mereka mempunyai konsep-konsep yang berisi pengetahuan atau keyakinan tentang kebenaran yang subyektif. Konsep-konsep yang subyektif itu menurut Suparlan (2005:27) sering digunakan sebagai acuan bertindak dalam menghadapi kelompok lain dalam bentuk stereotip yang dapat berkembang menjadi prasangka. Seperti halnya dengan orang Umalulu, khususnya pemeluk *Marapu*, yang menerima posisi sosial

⁷ Istilah “Kristen Sumba” ini saya gunakan untuk menunjuk kepada para pemeluk agama Kristen berasal dari suku Sumba yang mengadopsi ke-Kristen-an dengan konteks budaya mereka, dalam arti bahwa keyakinan yang universal itu menjadi operasional dalam kehidupan masyarakat bersangkutan mengacu pula pada kebudayaannya, yang membedakannya dengan pemeluk Kristen dari suku-suku lainnya, misalnya Kristen Jawa, Kristen Sunda, Kristen Batak dsb., dan hal tersebut disesuaikan pula dengan nama sebutan gereja mereka yaitu Gereja Kristen Sumba (GKS).

rendah sebagai kelompok yang masih kafir, bodoh dan malas. Hal tersebut berkaitan erat dengan pemberian *label* negatif kepada suatu kelompok tertentu.

Pembentukan identitas

Erikson (1989:186-197) menjelaskan bahwa identitas terwujud berkat adanya interaksi dengan orang lain, sebagai kesinambungan dalam pergaulan dengan orang lain. Pada dasarnya proses pembentukan identitas ini merupakan suatu proses perkembangan yang lambat, berawal sejak seorang manusia dilahirkan dan memperoleh bentuk definitifnya ketika krisis identitas pada masa adolesensi serta akan bertahan sampai kemampuan manusia untuk saling mengakui pudar. Bagi Erikson, hidup merupakan satu “lingkaran”, yang berarti bahwa kehidupan mempunyai satu pola tertentu yang harus dilalui. Lingkaran hidup ini juga berarti “memahami kehidupan sebagai suatu keseluruhan yang mencakupi segala tahap, maka kehidupan dalam seluruh dinamika melengkapkan diri untuk akhirnya menjadi kesatuan majemuk yang utuh”. Lingkaran itu dilihat sebagai suatu proses perkembangan terus menerus yang tidak memiliki suatu struktur yang tetap. Selalu ada kesempatan untuk berkembang dan berubah untuk menjadi semakin matang. Suatu urutan tahapan berbeda secara kualitatif dengan masing-masing struktur dan ciri-ciri khas atau keunikannya sendiri.

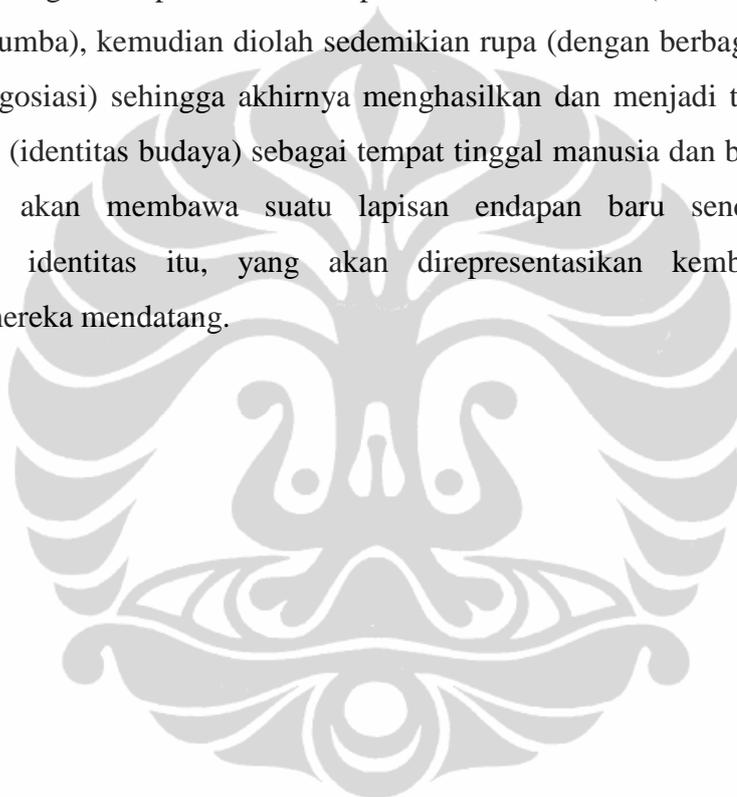
Proses pembentukan identitas dalam kehidupan sosial, menurut Afif (2012:25-37) melalui tiga jenis proses penting, yaitu kategorisasi diri, perbandingan sosial dan proses interaksional. *Kategorisasi diri* merupakan kesadaran individu sebagai anggota suatu kelompok untuk menonjolkan keunggulan-keunggulan kelompoknya sendiri yang digunakan untuk membedakannya dari individu atau kelompok lain, sehingga hanya kategori identitas yang dianggap menguntungkan saja yang dipilih untuk ditonjolkan. Tujuan dan kepentingan kelompok akan ditempatkan lebih tinggi dibandingkan dengan kepentingannya sendiri, dan setiap anggota kelompok akan melihat satu sama lain sebagai entitas yang utuh dan saling melengkapi.

Perbandingan sosial ialah tindakan “setiap individu yang cenderung membanding-bandingkan dirinya dengan individu lain yang memiliki sifat-sifat dan atribut-atribut yang mirip dengannya guna mendapatkan evaluasi positif terhadap konsep dirinya”. Perbandingan tersebut biasanya hanya ditujukan kepada individu atau kelompok yang dipersepsi berstatus lebih rendah saja, karena akan mendatangkan kebanggaan atau kepuasan pada dirinya. Dalam konteks relasi antarkelompok, perbandingan sosial ini menjadi strategi yang biasa ditempuh ketika identitas kelompok sedang dipandang negatif di hadapan kelompok lain.

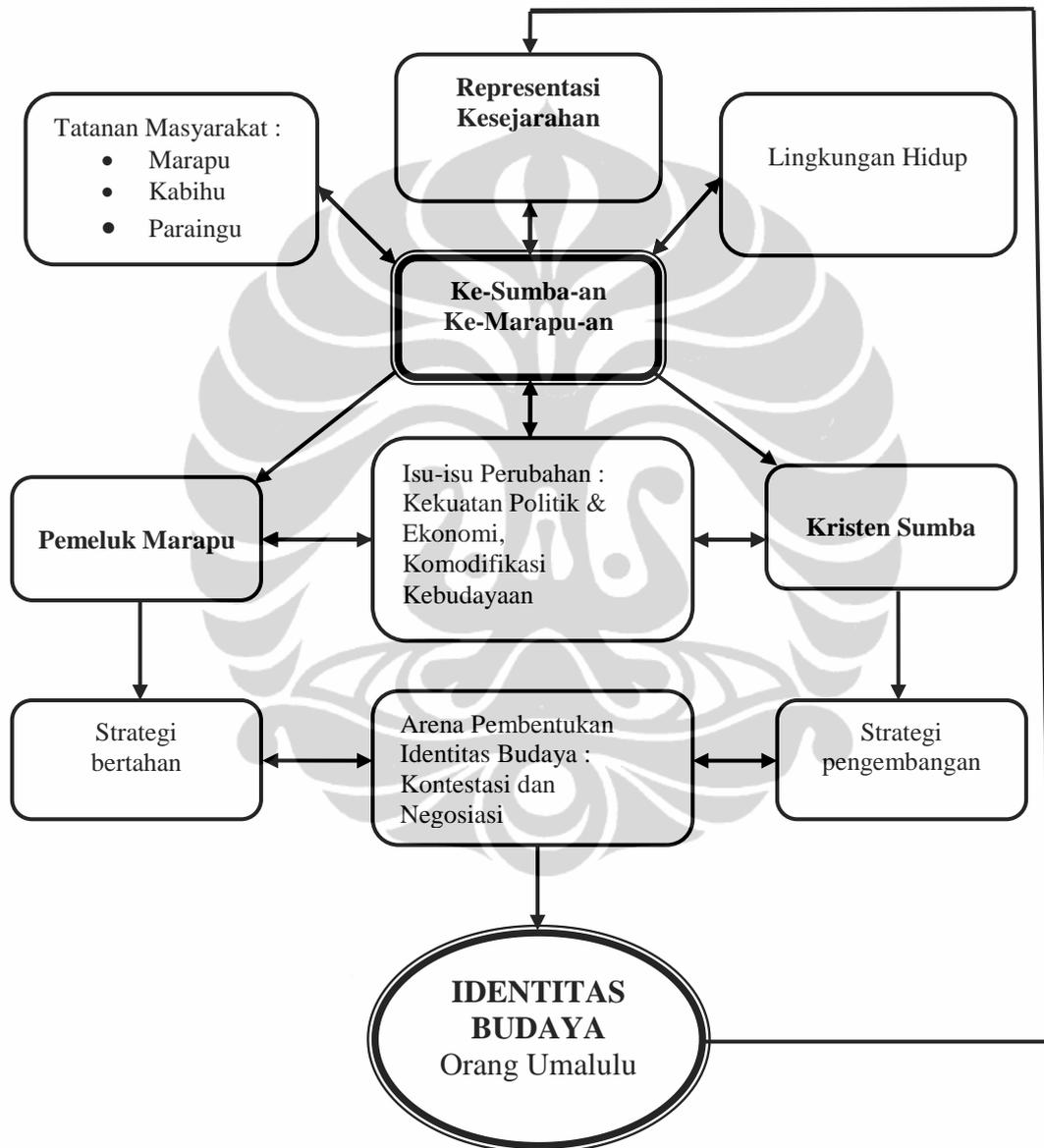
Kedua proses pembentukan identitas di atas merupakan proses pada level kelompok dan individu. Pada *proses interaksional*, selain faktor-faktor kelompok yang membentuk identitas, juga ditentukan oleh interaksi sosial yang dibangun individu dengan sesama anggota kelompok dan anggota kelompok lainnya. Dalam proses ini, individu selain mengadopsi dan menginternalisasi nilai-nilai yang berkembang di kelompoknya, juga mengambil keuntungan dari identitas kelompok lain.

Pada penulisan ini, dalam memahami kehidupan orang Umalulu secara menyeluruh, maka dapat dilihat sebagai suatu proses perkembangan yang tidak memiliki suatu struktur yang tetap. Selalu ada kesempatan untuk berkembang dan berubah. Sehubungan dengan itu masing-masing pihak tentunya telah mengkategorisasi diri dan mengadakan perbandingan untuk menonjolkan bahwa kelompoknyalah yang lebih unggul. Kemudian untuk membentuk “identitas bersama” mereka yang baru, masing-masing pihak dapat saling bersaing dan bernegosiasi dengan mengembangkan strategi dalam kehidupan mereka sebagai orang Umalulu. Dalam pencarian identitas bersama ini memperlihatkan bahwa di antara dua kelompok yang bersaing itu saling mempengaruhi satu sama lain. Situasi seperti itu dapat dikatakan sebagai tahap krisis identitas, yaitu pada saat orang Umalulu menghadapi pergumulan keras untuk memperoleh dan memantapkan identitasnya sendiri. Mereka menyiapkan diri untuk kehidupan masyarakat Umalulu yang dewasa dan diakui oleh seluruh masyarakat yang lebih luas.

Berkaitan dengan kasus identitas budaya orang Umalulu, saya akan mengikuti analogi Erikson yang mengungkapkan bahwa proses pembentukan identitas yang berangsur-angsur itu diumpamakan sebagai sebuah muara sungai bercabang tiga (representasi, tatanan masyarakat, lingkungan hidup) kemudian terjadi banjir (tahap krisis, bertemunya dengan isu-isu perubahan yang berkaitan dengan kekuatan-kekuatan politik dan ekonomi serta komodifikasi kebudayaan) yang senantiasa membawa serta pula tanah subur baru. Tanah subur tersebut ditinggalkan sebagai endapan baru atas lapisan tanah terdahulu (Pemeluk *Marapu* dan Kristen Sumba), kemudian diolah sedemikian rupa (dengan berbagai strategi, kontestasi, negosiasi) sehingga akhirnya menghasilkan dan menjadi tanah subur baru di muara (identitas budaya) sebagai tempat tinggal manusia dan beraktivitas. Setiap tahap akan membawa suatu lapisan endapan baru sendiri dalam pembangunan identitas itu, yang akan direpresentasikan kembali dalam kesejarahan mereka mendatang.



BAGAN 1 : KONSTRUKSI IDENTITAS BUDAYA ORANG UMALULU



E. Metode Penelitian

Lokasi Penelitian

Penelitian dilaksanakan di wilayah kecamatan Umalulu, kabupaten Sumba Timur, propinsi Nusa Tenggara Timur. Wilayah ini secara adat merupakan bekas kerajaan Umalulu yang semasa pemerintahan kolonial Belanda disebut Swapraja Umalulu. Alasan pemilihan lokasi tersebut dengan pertimbangan bahwa wilayah tersebut mewakili kultural Umalulu, selain itu penelitian tentang kehidupan beragama di Umalulu serta dinamikanya secara khusus belum ada.

Teknik Pengumpulan dan Analisis Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu berupa wawancara dan pengamatan berpartisipasi. Wawancara dalam penelitian ini bertujuan untuk mengumpulkan data mengenai segala tindakan, pengalaman, harapan dan keterangan lainnya tentang kehidupan orang Umalulu serta pendirian-pendirian mereka. Sebelum wawancara dilakukan, maka dilakukan beberapa persiapan terlebih dahulu, antara lain; menyeleksi individu yang hendak diwawancarai, pendekatan dengan individu yang terseleksi, dan pengembangan suasana lancar dalam wawancara.

Pada penelitian ini saya mengkaji sejauh mana konstruksi tentang *agama Marapu* itu hidup di kalangan agamawan, birokrat dan orang-orang yang langsung bersentuhan dengan masyarakat bersangkutan. Untuk mendapatkan keterangan atau data dari individu-individu tertentu itu, dan mengingat bahwa tidak semua orang dalam suatu masyarakat mengetahui kebudayaan mereka sendiri secara baik, maka wawancara dilakukan kepada para informan yang telah ditunjuk oleh informan pangkal (*key informant*), yaitu orang yang dapat memberikan petunjuk tentang orang-orang lainnya yang dapat memberikan berbagai keterangan lebih lanjut yang dibutuhkan. Informan yang dipilih tentunya merupakan orang-orang

yang mempunyai pengetahuan luas tentang berbagai bidang kehidupan dalam masyarakat, dan punya kemampuan untuk mengenalkan kita sebagai peneliti kepada informan-informan lain.⁸

Tentang pendekatan dengan individu yang terseleksi, hal ini tentunya harus dipikirkan pula bahwa mereka mungkin saja mempunyai kewajiban hidupnya masing-masing yang harus dilakukan dalam kesehariannya, misalnya harus bekerja atau melakukan berbagai tugas lainnya. Untuk itu saya harus menentukan waktu manakah yang tepat untuk menghubungi subyek wawancara agar mereka merasa tak terganggu dan akan bersikap lebih dapat bekerja-sama. Pengembangan suasana lancar dalam wawancara atau *rapport* yang baik, hal ini tergantung pada hubungan antar individu, yaitu hubungan antara si peneliti dengan orang-orang yang hendak dimintai berbagai keterangan yang dibutuhkan, bagaimana saya harus menjaga sikap dan tingkah laku agar tetap baik, dari sudut pandang kedua belah pihak, dalam menjalankan peran sebagai peneliti, atau lebih tepat lagi, berusaha sedemikian rupa sehingga kepentingan penelitian terjamin. Sebagai peneliti, dan “orang luar”, dapat saja dianggap oleh subyeknya berkedudukan lebih tinggi atau lebih rendah. Apa pun permasalahannya, saya akan memilih peranan sebagai orang yang ingin tahu dan ingin belajar. Suatu hal yang berhubungan pula dengan aktivitas *immersion*.⁹

Suatu hal yang ideal sekali kelihatannya, karena dengan *immersion* ini bagi saya berarti peneliti menceburkan diri, *melting* sepenuhnya, secara total,

⁸ Demi alasan etis, semua nama informan dan orang-orang lain yang disebut di penulisan ini adalah bukan nama sebenarnya atau ditulis inisial namanya saja, kecuali beberapa tokoh yang dianggap penting.

⁹ Sudah menjadi ketentuan bagi etnografer untuk pergi dan mendekati diri dengan segala kegiatan dan pengalaman keseharian dari masyarakat yang ditelitinya. Namun untuk “menjadi dekat” ini bukan sekedar hidup bersama sambil mengamati dan mencoba mengerti kehidupan mereka. Dalam berpartisipasi, ada suatu hal yang lebih signifikan, yaitu *immersion* atau menceburkan diri ke dunia “yang lain” ini dalam rangka menggenggam pengalaman-pengalaman yang berarti penting bagi mereka. Dengan *immersion* ini, begitu Emerson dkk. (1995:2) menjelaskan, peneliti dapat melihat lapangan penelitian dari dalam, bagaimana masyarakat setempat menjalani hidup, bagaimana mereka melaksanakan aktivitas-aktivitas keseharian, apa yang membuat mereka berarti dalam hidup dan melakukannya. Dengan cara penceburan diri ini membuat peneliti lapangan mempunyai akses untuk “mencair” dengan kehidupan lain dan meningkatkan sensitivitas dalam proses berinteraksi. Pendek kata, *immersion* dalam penelitian etnografi, *involves both being with other people to see how they respond to events as they happen and experiencing for oneself these events and the circumstances that give rise to them.*

dalam kehidupan keseharian yang ditelitinya (yang pada hakikatnya asing baginya). Sepertinya hampir tanpa batas, sangat intim, akrab dengan masyarakat setempat dan ikut serta hampir dalam segala kegiatan keseharian mereka. Dan dengan demikian si peneliti dianggap berhasil “meleburkan diri”, karena mengindikasikan mempunyai daya adaptasi dan toleransi yang besar. Namun ada satu hal yang mengganjal bagi saya, bahwa keikut-sertaan peneliti dalam kegiatan-kegiatan yang masih asing baginya, mungkin bertentangan dengan norma-norma atau nilai-nilai yang dianutnya sebagai “orang luar”.

Adanya perbedaan *frame of reference* dari peneliti dengan *frame of reference* dari para partisipan suatu kebudayaan, akan menjadi penyebab dari suatu masalah. Sewaktu-waktu bisa saja seorang peneliti secara emosional tidak mampu untuk melakukan peranan yang dimainkannya secara tepat, karena tuntutan yang berhubungan dengan kesadaran diri bahwa bagaimanapun ia adalah “orang luar”, dan bukannya datang dengan kepala kosong. Akibatnya, si peneliti mungkin saja gagal dalam menemukan imbalan emosional yang dibutuhkan. Di lain pihak ada kemungkinan pula bahwa seorang peneliti memperoleh *self-expression* dalam peranan yang dimulainya sebagai peneliti (walaupun mungkin saja peranan yang dibuat-buatnya). Dengan lain kata si peneliti telah begitu mendalam melewati peranannya sebagai peneliti dan begitu meresap nilai serta norma yang berlaku dalam kebudayaan yang ditelitinya, sehingga secara emosional ia tidak mampu lagi memainkan peranan sebagai peneliti. Jadi bukan sekedar menceburkan diri, tapi malah “tenggelam”. Peneliti yang menghadapi situasi seperti itu, menurut saya tidak akan mampu lagi melaporkan dan menganalisis data yang diperoleh sebagai hasil partisipasi dengan baik. Suatu keadaan ketidakmampuan secara emosional dan nyata memainkan peranan sebagai peneliti semacam itu, menurut Vredenburg (1978:73-74) biasanya disebut "*going native*".

Bagi seorang peneliti yang merasa tertekan oleh perasaan dari peranan semacam itu hanya tinggal satu kemungkinan, yaitu untuk sementara waktu menjauhkan diri dari kebudayaan yang bersangkutan untuk mencari *cooling-off period* agar menemukan kembali imbalan yang tepat di antara peran dan *self*. Dalam hal ini seorang peneliti dalam rangka menerapkan teknik partisipasi

senantiasa harus berusaha untuk memperoleh suatu imbalan yang tepat antara tuntutan yang berhubungan dengan dirinya sendiri (*self*) dan tuntutan yang berhubungan dengan peranan yang dibuat-buatnya (*pretended role*) ketika meneliti. Tuntutan yang menyangkut dirinya sendiri berhubungan dengan kesadaran dirinya yaitu integritas diri dari peneliti, dan harus selalu berusaha untuk mempengaruhi *image-formation* sedemikian rupa sehingga *image* dari sudut informan sesuai dengan peranan yang dipakai untuk mengidentifikasikan dirinya itu.

Adapun macam wawancara yang saya lakukan adalah wawancara mendalam, yang terdiri dari *standardized interview*, yaitu wawancara yang berdasarkan suatu daftar pertanyaan yang telah direncanakan dan disusun sebelumnya berupa pedoman wawancara. Semua informan yang dipilih untuk diwawancara akan diajukan pertanyaan-pertanyaan yang sama dan tata urutan yang seragam, dengan tujuan agar keterangan-keterangan yang diperoleh bisa dibandingkan antara satu dengan lainnya. Selain itu akan dilakukan pula macam wawancara lainnya, yaitu wawancara sambil lalu (*casual interview*), ialah wawancara tanpa rencana dan orang-orang yang diwawancara tidak diseleksi lebih dahulu, melainkan dijumpai secara kebetulan atau sambil lalu. Bentuk pertanyaan dari wawancara tersebut bersifat terbuka (*open interview*),¹⁰ dalam arti memberi keleluasaan bagi para informan untuk menjawab pertanyaan dan memberi pandangan-pandangannya secara bebas dan terbuka serta memungkinkan peneliti mengajukan pertanyaan-pertanyaan secara mendalam. Dalam wawancara ini, bila diperlukan dan memungkinkan dibantu pula dengan alat perekam. Data hasil wawancara dianalisis¹¹ secara terus-menerus selama penelitian berlangsung. Kemudian data atau informasi tersebut dibuat kategorisasi berdasarkan konsep-

¹⁰ Lihat Koentjaraningrat (1977:174-175).

¹¹ Analisis dalam penelitian ini bukan merupakan kegiatan yang tersendiri dan baru dilakukan seusai penelitian, melainkan merupakan bagian dari penelitian itu sendiri. Analisis terhadap data dari wawancara dan pengamatan dilakukan terus menerus sejak data terkumpul sejak awal penelitian. Data dan temuan yang dianggap penting langsung diuji melalui pengumpulan data selanjutnya, khususnya pada kasus-kasus tertentu. Hal ini akan dilakukan terus menerus selama pengumpulan data hingga dicapai "kejenuhan", dalam arti ketika data yang terkumpul tidak lagi memberikan keterangan yang baru tentang gejala yang diteliti.

konsep tertentu untuk mengklasifikasikan serta menghubungkan antara satu data atau fakta dengan lainnya. Selanjutnya diadakan interpretasi.

Wawancara dilengkapi pula dengan pengamatan (*observation*), selain untuk mengamati hidup keseharian masyarakat yang bersangkutan, tapi secara khusus diarahkan pada kehidupan keagamaan mereka. Pengamatan pada perilaku kehidupan masyarakat yang bersangkutan bertujuan untuk memperoleh gambaran mengenai pola budaya yang tidak diungkapkan dengan kata-kata, dan sekaligus untuk menguji apakah warga masyarakat benar-benar bertingkah-laku sesuai dengan yang diucapkannya. Untuk dapat memahami dan menghayati suatu kejadian yang diamati, maka turut berpartisipasi pula dalam beberapa kegiatan yang dilakukan masyarakat setempat.¹²

Seperti telah dikemukakan pula, bahwa hubungan yang baik sangat tergantung pada lamanya waktu sang peneliti tinggal di lapangan dan intensitas kontak pribadi yang dibangunnya dengan subyek-subyek kajiannya. Hubungan menjadi relatif mudah jika si peneliti bisa menjelaskan dengan jernih tujuan utama tinggal bersama dengan subyeknya. Langness juga menulis bahwa "kemampuan fisik dan visibilitas, motivasi, dan sikap peneliti akan sangat mempengaruhi keberhasilannya". Berkaitan dengan kasus penelitian saya, hubungan yang saya bangun dengan penduduk setempat dapat berkembang sejajar dengan frekuensi waktu yang saya lalui bersama mereka. Semakin banyak waktu yang saya sediakan, saya harapkan mereka semakin terbiasa dengan kehadiran saya dan memaklumi maksud kedatangan saya itu, dan pada akhirnya akan terbangun hubungan lebih dekat di antara kita, yang secara perlahan-lahan bertambah luas dari satu keluarga dan kemudian ke seluruh komunitas setempat.

Apabila menilai kegiatan *immersion* dengan observasi-partisipasi sebagai suatu teknik penelitian, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa pendekatan ini lebih tepat diterapkan dalam penelitian. Hal ini mengingat pula adanya sejumlah proses,

¹² Langness (1981:34) menjelaskan bahwa observasi-partisipasi sambil tinggal dengan komunitas yang dipelajari memungkinkan peneliti untuk membangun hubungan yang dalam di dalamnya. Idealnya, hubungan antara peneliti dan penduduk setempat perlu dibangun sebelum ia melakukan wawancara-wawancara yang intensif, dan mengumpulkan sejarah hidup informan-informan tertentu untuk dikemukakan sebagai studi kasus. Seorang peneliti melalui observasi-partisipasi di dalam berbagai bidang berkesempatan untuk memperoleh gambaran umum yang mungkin tidak dapat dihasilkan melalui cara lain.

seperti perumusan masalah, pengumpulan data, analisis dari data yang ada kalanya terjadi seketika. Lagipula dinamika dari pendekatan ini mengakibatkan bahwa dengan makin bertambah pengetahuan maka makin berubah pula perspektif penelitian, artinya masalah tiap kali perlu dirumuskan kembali. Jelas bahwa sifat dari data yang ingin dihimpun akan menentukan teknik penelitian apa yang akan dipilih. Hal itu dapat membawa kesulitan bila masalah yang kita ingin teliti atau amati berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang tak terduga sebelumnya. Seorang peneliti melalui observasi-partisipasi di dalam berbagai bidang berkesempatan untuk memperoleh gambaran umum yang mungkin tidak dapat dihasilkan melalui cara lain.

Menurut Vredenburg (1978:76) ada faktor-faktor lain yang menuntut pemakaian teknik observasi-partisipasi mengingat bahwa para informan pada hakekatnya hanya dapat memberikan data berdasarkan suatu proses persepsi yang ditentukan oleh faktor-faktor emosional dan kognitif yang bagi setiap orang berbeda-beda. Juga kebiasaan untuk mengverbalisasi (menjelaskan melalui idiom tertentu) pengalaman dan kejadiannya dapat menjadi pertimbangan untuk memakai atau mengikutsertakan teknik observasi-partisipasi. Hal ini mempunyai implikasi bahwa walaupun peristiwa tertentu dipersepsikan oleh para informan, namun di lain pihak mereka secara intelektual tidak mampu untuk menjelaskan apa yang telah terjadi. Mereka tidak mengetahui konsep-konsep dan idiom yang tepat untuk berkomunikasi secara berarti dengan peneliti.

Faktor lain lagi yang dapat mendorong pemakaian observasi-partisipasi ialah bahwa selalu ada peristiwa-peristiwa yang ingin dirahasiakan oleh para responden. Terutama bila peristiwa itu berhubungan dengan perbuatan yang melanggar norma-norma yang dianut mereka. Hal itu terutama terjadi bila informan yang bersangkutan mempunyai kepentingan yang berhubungan dengan dirinya sendiri memberi gambaran ideal mengenai suatu kebudayaan. Selain itu observasi-partisipasi juga dapat digunakan justru dalam hal di mana tidak terjadi gejala-gejala tertentu. Mungkin para informan tidak akan mempersoalkan hal tersebut karena menganggapnya sebagai hal yang "biasa", padahal ditinjau dari sudut ilmu yang kita geluti sangat berarti untuk diketahui. Observasi-partisipasi

dalam hal ini memberi kemungkinan untuk mensinyalir ada atau tidaknya gejala-gejala tertentu di dalam suatu kebudayaan.

Walaupun banyak nilai kegunaannya, ada kelemahan observasi-partisipasi ini yang saya alami di lapangan penelitian. Perspektif lokal yang saya peroleh di dalam penelitian itu dihasilkan dari kerjasama dengan sejumlah informan yang terbatas. Temuan-temuan penelitian banyak dipengaruhi dan dibimbing oleh pandangan-pandangan dan pendapat-pendapat pribadi dari beberapa informan tertentu yang sering bersama saya, dan terus menjawab pertanyaan saya dengan agak berlebihan. Beberapa kajian khusus yang dikemukakan dalam penelitian itu dipengaruhi juga oleh pemikiran-pemikiran, gagasan-gagasan dan pengalaman-pengalaman subyektif dari beberapa informan itu. Akhirnya saya menyadari bahwa cara menginterpretasikan dan menganalisis data dengan menggunakan kerangka referensi, pemikiran, asumsi, dan konsepsi tertentu akan mempengaruhi representasi saya. Penggunaan informan-informan seperti yang saya lakukan, bisa membuat hasil yang berbeda, karena telah dibimbing oleh pemikiran, perspektif, arah perhatian, dan kerangka referensi mereka yang subyektif. Dalam hal ini Vredenburg (1978:73), sudah mengingatkan bahwa hanya kalau peranannya sebagai partisipan selalu dikendalikannya dalam rangka peran pengamat (*observer's role*), maka peneliti dapat dikatakan berhasil. Dan, setiap ahli antropologi perlu berhati-hati atau mengetahui kekuatan dan kelemahannya dalam gaya observasionalnya (Pelto&Pelto,1984:70). Seorang peneliti hendaknya melatih diri dalam melakukan observasi dan mencatat segala kejadian sehingga dapat menemukan bias dalam observasi itu, dan dapat pula mengembangkan teknik-teknik pengingat yang lebih sistematis.

Sudah pasti dalam melakukan kegiatan wawancara dan observasi-partisipasi berhubungan pula dengan kegiatan catat-mencatat. Membuat catatan-catatan lapangan (*fieldnotes*) yang berisi segala pengetahuan dan pengalaman yang diperoleh ketika mengadakan penelitian. Meliputi "fakta-fakta" tentang "apa yang terjadi", proses penafsiran kegiatan yang masuk akal, memperhatikan dan mencatat segala sesuatu sebagai hal yang "signifikan," atau mengabaikan yang lain sebagai yang "tidak signifikan", atau bahkan menghilangkan semua kemungkinan lain itu. Menulis *fieldnotes* meliputi penulisan kehidupan sosial dan

wacana sosial. Sebagai *inscriptions*, Emerson dkk.(1995:9-11) mengemukakan *fieldnotes* adalah produk dari (dan) cerminan tata cara untuk mentransformasikan kejadian-kejadian yang disaksikan (misalnya orang-orang, tempat-tempat) secara tertulis. Untuk sebagian, transformasi ini meliputi proses pilihan yang tidak dapat dihindari. Ahli etnografi menulis tentang sesuatu yang lain. Deskripsi *fieldnotes* juga menyajikan suatu obyek dengan cara yang khusus, sesuatu yang "hilang" yang pernah dipresentasikan atau dikerangka sebelumnya. Dan presentasi-presentasi ini mencerminkan dan mempersatukan sensitivitas, makna-makna, dan pemahaman peneliti yang menarik kesimpulan setelah berpartisipasi dalam mendeskripsikan kejadian-kejadian.

Implikasi dari pemahaman kita tentang etnografi sebagai *the inscription of participatory experience* ialah; (1) apa yang diamati dan akhirnya diperlakukan sebagai "data" atau "temuan" tidak dapat dipisahkan dari proses pengamatan, (2) di dalam menulis *fieldnotes*, peneliti lapangan harus memberi perhatian khusus ke makna-makna asli dan memperhatikan apa yang dipelajari orang-orang, (3) dengan segera menulis *fieldnotes* adalah pengajaran yang sangat mendalam dan sumber untuk menulis lebih luas, laporan yang lebih masuk akal dan peduli tentang kehidupan orang lain, (4) dengan demikian *fieldnotes* seharusnya memerinci proses-proses sosial dan interaksional yang mengungkapkan aktivitas-aktivitas dan keseharian hidup orang-orang. Dengan kata lain, penulisan *fieldnotes* sangat penting artinya dalam penelitian etnografi, karena memproduksi data terperinci yang dibutuhkan dalam penulisan karya etnografi.

G. Sistematika Penulisan

Sebagai suatu penulisan etnografi, disertasi ini disusun berdasarkan pengalaman saya bersama orang Umalulu, Sumba Timur, yang telah menjadi guru selama saya menyerap pengetahuan dari mereka. Pengalaman-pengalaman tersebut saya representasikan dalam tujuh bagian.

Bab I, pada bab ini dipaparkan tema-tema utama dan pertimbangan teoritis. Pembahasan terfokus pada pandangan-pandangan yang relevan berkaitan dengan konstruksi identitas budaya yang dibentuk oleh kekuatan-kekuatan politik

dan ekonomi. Selain itu dipaparkan pula proses penelitian yang telah dilakukan di lapangan penelitian.

Bab II, berupa kajian singkat mengenai kepastakaan seperti yang direpresentasikan oleh para antropolog atau para penulis lainnya tentang orang Sumba, khususnya yang berkaitan dengan orang Umalulu. Hal tersebut saya anggap penting karena bagaimanapun identitas budaya orang Umalulu dikonstruksi pula oleh berbagai citra atau pandangan-pandangan “orang lain” terhadap mereka.

Bab III, berisi bahasan tentang lingkungan hidup orang Umalulu yang turut ambil bagian dalam proses konstruksi identitas budaya itu. Pembahasan meliputi lokasi dan lingkungan alam orang Umalulu, karakteristik demografis, lintasan sejarah Umalulu, pola menetap dan kehidupan sehari-hari serta kegiatan-kegiatan perekonomian.

Bab IV, membahas tentang bagaimana orang Umalulu secara aktif menjalani proses pembentukan identitas budaya mereka. Pembahasan terfokus pada tatanan yang ada dalam masyarakat Sumba, khususnya orang Umalulu, karena berkaitan erat dengan apa yang menjadi identitas budaya mereka, yaitu tatanan yang berdasarkan keyakinan beragama (*Marapu*), tatanan yang berdasarkan tempat kediaman (*Paraingu*), dan tatanan yang berdasarkan ikatan kekeluargaan (*Kabihu*). Ketiga macam tatanan tersebut merupakan pedoman, nilai-nilai, atau aturan-aturan dalam hidup bermasyarakat orang Umalulu.

BAB V, berisi uraian tentang peran kekuatan politik dan ekonomi yang mempunyai arti penting dalam pembentukan identitas budaya orang Umalulu, karena hal itu berhubungan pula dengan relasi-relasi kekuasaan. Hal tersebut mencakup bagaimana proses diskriminasi dalam kehidupan sosial orang Umalulu yang diawali perjumpaan mereka dengan bangsa asing yang berniat untuk berdagang dan membawa pula ajaran agama baru, dan bagaimana selanjutnya kebudayaan Sumba dikomodifikasi untuk kepentingan pariwisata.

Bab VI, membahas tentang bagaimana strategi pengembangan ke-Kristenan berhadapan dengan strategi ke-Marapu-an dalam pertarungan di arena pembentukan identitas budaya mereka. Pada akhirnya mereka menemukan jalan dengan cara mereka sendiri untuk memperoleh identitas budaya bersama yang baru.

Bab VII, sebagai penutup penulisan ini dilengkapi dengan ulasan singkat dan kesimpulan yang menyatukan unsur-unsur yang berbeda namun membangun identitas budaya orang Umalulu kontemporer.



BAB II

ORANG UMALULU

Pada bagian ini saya mengawali dengan pertanyaan; “*Siapakah orang Umalulu?*”, seperti yang direpresentasikan oleh para antropolog atau para penulis lainnya tentang orang Sumba, khususnya yang berkaitan dengan orang Umalulu. Hal tersebut saya anggap penting karena bagaimanapun identitas budaya orang Umalulu dikonstruksi pula oleh berbagai citra atau pandangan-pandangan “orang lain” terhadap mereka, pada masa lalu hingga masa sekarang ini.

Istilah “orang Umalulu” atau dalam bahasa setempat biasa juga disebut “*tau Melolo*”, secara kolektif menunjuk kepada orang-orang dari suku bangsa Sumba yang bermukim di wilayah kecamatan Umalulu, kabupaten Sumba Timur. Secara khusus, orang Umalulu ini dari satu generasi ke generasi lainnya secara turun temurun merupakan penduduk “asli” yang menetap di wilayah yang pada masa sebelum pemerintahan kolonial Hindia Belanda dikenal sebagai *Tana Umalulu* atau *Parai Umalulu*, kemudian pada masa pemerintahan kolonial disebut *Tanah Melolo*, *Landschap Melolo* atau *Kerajaan Melolo*. Pada masa kemerdekaan wilayah ini disebut *Daerah Swapraja Melolo*, dan kini menjadi wilayah kecamatan Umalulu. Untuk mengeksplorasi bagaimana kepustakaan tentang orang Sumba menggambarkan kehidupan mereka, saya akan mengkhususkan pada beberapa hal yang akan diuraikan berikut ini.

A. Asal Usul Orang Umalulu

Pulau Sumba dikenal dengan nama Pulau Cendana (*Sandelhout eiland*). Pulau itu disebut demikian karena pernah merupakan salah satu pulau penghasil kayu cendana terbesar di Nusa Tenggara Timur. Penduduk pulau Sumba sendiri menyebut pulau mereka *Tana Humba* (Tanah Sumba). Berdasarkan mitologi orang Umalulu, nama *Humba* berasal dari nama adik perempuan dari nenek moyang *kabihu* (klen, marga) Watuwaya bernama Kaita Humba. *Kabihu*

Watuwaya ini merupakan klen tertua di wilayah Umalulu (Forth,1981:3-5). Penduduk "asli" pulau Sumba disebut orang Sumba. Mereka tinggal menyebar hampir di seluruh wilayah pulau. J.Francis (dalam Parimartha,2002:42) menggambarkan bahwa pada umumnya orang Sumba bertubuh lebih besar dari orang Jawa, berwajah bagus, berambut kejur, sikap berani, dan suka membiarkan rambutnya panjang. Wanitanya berwajah bersih dan cantik.

Pulau Sumba dalam perjalanan sejarah pertama kali tercatat dalam buku *Nagara Kertagama* karangan Mpu Prapanca pada jaman Majapahit yang mengungkapkan bahwa;

"di sebelah timur pulau Jawa, semua kepulauan Makassar serta Buton, Banggawa Kemu, Galia serta Salaya (Selayar), Sumba, Solor, Muar, Timor beserta berbagai pulau yang penting, adalah tanah jajahan Kerajaan Majapahit" (Woha,2008:4; Wellem,2004:16).¹

De Roo (1906:1-2) menyebutkan bahwa pada abad ke-14 Majapahit pernah menguasai Sumba, walaupun demikian Forth (1981:7) meragukan bahwa pernah ada hubungan langsung antara pulau Jawa dengan Sumba pada waktu itu. Menurut Woha (2008), orang-orang yang menjadi penduduk asli pulau Sumba datang dari Hindia Belakang secara bergelombang melalui semenanjung Malaka, kemudian melalui pulau-pulau Nusantara, akhirnya mendarat di Tanjung Sasar (dalam bahasa setempat disebut *Haharu Malai, Kataka Lindi Watu*). Selain itu ada pula yang berlabuh melalui muara-muara sungai di Kambaniru.

Catatan kedua tentang Sumba diungkapkan bahwa pada abad ke-15 Sumba merupakan daerah taklukan Kesultanan Bima di Sumbawa. Walaupun pengaruh Kesultanan Bima tidak terlalu dirasakan penduduk setempat, namun tanda-tanda kekuasaan Bima meninggalkan jejak pada gelar yang dipakai oleh raja-raja Sumba, yaitu *Hanggula – Hanganji*. *Hanggula* adalah gelar bagi mantan raja, sedangkan *Hanganji* adalah gelar bagi raja yang sedang berkuasa. Jejak lainnya adalah bentuk kuburan di Sumba Barat dan upacara *pasola* yang merupakan salah satu acara keagamaan penting di Sumba Barat. Kemudian

¹ Wellem (2004:16) menerangkan bahwa bekas-bekas yang menandai Sumba pernah menjadi jajahan Majapahit terdapat pada sebutan raja-raja, yaitu *Hundarangga-Ruupatola*. Sebutan itu timbul karena raja-raja Sumba memiliki kain sutra dan patola yang dianugerahkan kerajaan Majapahit.

Sumba muncul lagi di panggung sejarah pada abad ke-16 dengan kedatangan bangsa Portugis yang membangun benteng di Tidahu, Tabundung selatan. Lalu datang juga orang Inggris dari pulau Mauritius untuk membeli kayu cendana, kuda dan budak. Orang Sumba menyebut orang Inggris sebagai *Tau Murihu*, dan orang Portugis mereka sebut *Tau Marenggi*. Ketika itu orang Belanda belum tertarik untuk menguasai Sumba (Woha,2008:5; Wellem,2004:17).



Gambar 1 : Gadis Sumba.
(Sumber : KITLV)

Ndima (2007:24) mengungkapkan bahwa pada jaman prasejarah pulau Sumba telah didatangi dan dihuni oleh penduduk Melayu Purba yang disebut *Tau Paita* (orang jaman Majapahit). Selain itu dihuni pula oleh orang hutan raksasa (*Milimungga-Minimongga*). Tentang *Tau Paita* tersebut biasanya diungkapkan dalam acara keagamaan *Marapu* pada jam 03.00 dini hari, yang dikenal sebagai Umbu Humba Meha yang bersaudara dengan Umbu Hawu Meha di pulau Sawu. Berdasarkan dongeng diceritakan bahwa *Tau Paita* itu dipunahkan oleh *Milimungga*.

Adapun berdasarkan mitos dan legenda yang hidup dalam masyarakat Umalulu,² diceritakan bahwa pada jaman dahulu kala ketika para *Marapu* (dewa, nenek moyang) masih tinggal di langit telah bermusyawarah untuk turun ke bumi. Di antara para *Marapu* itu, yaitu Umbu Endalu dan Umbu Kabalu, telah melihat tanah yang baik untuk didiami di bumi yang diberi nama *Taluara Watupuda – Katuada Waturara* (halaman batu putih, tugu batu merah). Kemudian turunlah mereka pada suatu tempat yang bernama *Malaka – Tanabara*. Dari tempat tersebut secara berkelompok dan berangsur-angsur, baik kelompok Umbu Endalu maupun kelompok Umbu Kabalu, berperahu mengarungi laut dengan melalui *Hapa Riu Ndua Riu* (Riau), *Hapa Njawa Ndua Njawa* (Jawa), *Rukuhu Mbali* (Bali), *Ndima – Makaharu* (Bima dan Makassar), *Endi-Ambarai* (Ende dan Manggarai), *Enda – Ndau* (Rote dan Dao), *Haba – Rai Njua* (Sawu dan Raejua) menuju Sumba.

Umbu Kabalu beserta saudaranya, yaitu Umbu Talu Namba, akhirnya tiba di suatu tempat yang bernama *Lumbu Kori – Mananga Wati* (muara sungai Umalulu) dan mereka membuat perkampungan di tempat yang bernama *Hewi Rara – Tana Paita* (bagian hilir sungai Umalulu). Sedangkan di bagian udik sudah

² Mitos, mite (*myth*) adalah cerita prosa rakyat yang dianggap benar-benar terjadi serta suci oleh yang empunya cerita. Mite ditokohi dewa-dewa dan makhluk-makhluk setengah dewa, terjadinya di dunia lain atau di dunia yang bukan seperti yang kita kenal sekarang dan masa terjadinya sudah jauh lampau sekali. Legenda (*legend*) adalah cerita prosa rakyat yang mempunyai ciri-ciri mirip dengan mite, yaitu dianggap benar-benar pernah terjadi, tetapi tidak dianggap suci. Legenda ditokohi manusia biasa, walaupun ada kalanya mempunyai sifat-sifat luar biasa atau sering juga dibantu oleh makhluk-makhluk ajaib. Tempat terjadinya di dunia seperti yang kita kenal sekarang dan waktu terjadinya belum begitu lampau (Danandjaja, 1984:50). Mitos dan legenda yang diungkapkan dalam tulisan ini berdasarkan ringkasan dari karya Kapita (1976:103-141).

diduduki lebih dahulu oleh kelompok *kabihu* Nguri – Bala. Dalam pergaulan dengan pendatang baru itu terjadi perselisihan yang menimbulkan peperangan. Namun kelompok *kabihu* Nguri – Bala dapat dikalahkan oleh Umbu Kabalu dan Umbu Talu Namba. Demikianlah akhirnya Umbu Kabalu dan Umbu Talu Namba menduduki wilayah Umalulu dan mendapat hak pertuanan atas wilayah tersebut. Umbu Kabalu (leluhur *kabihu* Lamuru) menduduki bagian udik sungai Umalulu yang bernama *Paraingu Njara Bibu – Tilu Manu Mima* (nama lain yang diberikan Umbu Kabalu untuk daerah yang oleh Umbu Endalu disebut *Taluara Watupuda – Katuada Waturara*), sedangkan Umbu Talu Namba (leluhur *kabihu* Luku Walu) menduduki bagian hilir, yaitu di wilayah yang disebut sebagai *Hewi Rara – Tana Paita, Paraku – Oka Wanda*.

Adapun Umbu Endalu ketika berada di *Endi* (Ende) menikah dengan Rambu Pudu Kawau dan berputra dua orang anak yang diberi nama Umbu Kaluu Rihi (leluhur *kabihu* Watuwaya) dan Umbu Tunggu Watu (leluhur *kabihu* Palai Malamba). Setelah kedua anak itu dewasa, maka berangkatlah mereka menuju Sumba. Di tengah laut mereka tertimpa angin ribut sehingga perahu-perahu mereka bercerai-berai. Umbu Endalu dan Umbu Tunggu Watu terdampar di *Haharu Malai – Kataka Lindiwatu* (Tanjung Sasar) dan mereka menetap di tempat tersebut. Sedangkan Umbu Kaluu Rihi beserta kelompoknya terbawa arus sampai terdampar di *Mananga Wati*. Kemudian mereka tiba pada suatu tempat yang disebut *Pangeningu - Puru Ongga, Kaali - Waruwaka*. Di suatu bukit mereka mendirikan sebuah *uma kambu lulu* (rumah pondok panjang), dan karena terburu-buru mereka atapi rumah itu dengan rumput alang-alang yang masih hijau. Setelah mengetahui bahwa ternyata di wilayah itu sudah dikuasai oleh Umbu Kabalu dan Umbu Talu Namba, maka Umbu Kaluu Rihi mengadakan tipu muslihat untuk menyatakan bahwa merekalah yang telah mendahului Umbu Kabalu menduduki tanah di wilayah tersebut, yaitu dengan membuat api besar di dalam rumah yang baru didirikan sehingga karena asap api itu maka seluruh bagian dalam rumah menjadi hitam seperti keadaan rumah yang sudah lama dihuni. Ketika Umbu Kabalu dan Umbu Talu Namba menyatakan bahwa tanah di situ adalah tanahnya, oleh Umbu Kaluu Rihi hal tersebut disanggah dengan alasan bahwa hanya di bagian luarnya saja rumah itu kelihatan masih hijau, tapi di

bagian dalam hitam karena telah lama didiami. Akan tetapi, Umbu Kabalu tetap pada pendirian bahwa tanah itu adalah miliknya.

Perselisihan dalam perebutan hak pertuanan atas *Tana Umalulu* itu tidak dapat diselesaikan dan ternyata Umbu Kaluu Rihi tidak dapat mengalahkan Umbu Kabalu, karena itu Umbu Kaluu Rihi mengutus Titi – Nini (leluhur *kabihu* Pariana Bakalu) untuk memanggil Umbu Endalu di Haharu supaya datang ke Umalulu untuk menyelesaikan sengketa tanah tersebut. Pada mulanya Umbu Endalu enggan datang, tetapi dengan daya upaya utusan kedua, yaitu Kunda Mbala (leluhur *kabihu* Ongga) maka akhirnya Umbu Endalu datang juga ke Umalulu. Setelah sampai di Umalulu, dengan segala kecerdikannya Umbu Endalu dapat mengalahkan Umbu Kabalu. Sejak itu Umbu Endalu diangkat menjadi *Mangu Tanangu* (Tuan Tanah) di Umalulu, dan karena *uma kambu lulu* itulah maka nama wilayah itu disebut Umalulu.

Adapun Umbu Kabalu dengan menanggung malu pergi ke Ende, tetapi kemudian kembali lagi ke Kadumbulu dan menetap di wilayah yang disebut *Juli - Lamuru*. Sedangkan Umbu Talu Namba masih menetap di Umalulu, yaitu di Pandalarungu dan tetap diakui sebagai yang dipertuan di muara sungai Umalulu yang dalam *luluku* (baitan) dikatakan *Lumbu Kori Mananga Wati, Kundu Londa - Ngaru Wai*. Mendengar bahwa Umbu Kabalu menetap di *Juli-Lamuru*, Umbu Endalu mengusahakan hubungan baiknya kembali dengan merebut Patawangu dari *kabihu-kabihu* Tawangu - Karinga Tana dan menyerahkan tanah itu kepada Umbu Kabalu untuk tempat kediamannya.

Setelah Umbu Endalu menduduki *Tana Umalulu* dan berdiam di sebuah perkampungan besar yang disebut *Paraingu Umalulu* (Negeri Umalulu), dibuatlah tata tertib hidup bermasyarakat di Umalulu dengan menetapkan Umbu Kaluu Rihi sebagai *Ratu* (imam) yang khusus memperhatikan dan memimpin upacara-upacara keagamaan. Sedangkan Umbu Tunggu Watu sebagai *Maramba* (raja) yang memperhatikan dan memimpin segala bidang kehidupan termasuk urusan keagamaan pula sebagai pengawas, pelindung, pendorong dan pengadaan bahan-bahan yang dibutuhkan dalam upacara keagamaan. Umbu Kaluu Rihi yang menurunkan *kabihu* Watuwaya yang berkedudukan sebagai *Ratu* disebut juga *Mahanggula* (Sang Kulah, yang tak beranjak dan tak bergerak). Sedangkan Umbu

Tunggu Watu yang menurunkan *kabihu* Palai Malamba, sebagai *Maramba* disebut juga *Mahanganji* (Sang Aji) yaitu yang bertindak dan bergerak, aktif dalam segala urusan yang meliputi bidang jasmani dan rohani. *Kabihu-kabihu* Watuwaya dan Palai Malamba merupakan *Ina mangu tanangu - Ama mangu lukungu* (Ibu yang punya tanah dan Bapak yang punya sungai, tuan tanah) yang membagi-bagikan tanah kepada *kabihu-kabihu* lain, kecuali tanah yang berada di bawah pertuanan *kabihu* Lamuru - Luku Walu.

Kemudian Umbu Endalu oleh keturunan kedua *kabihu* tersebut, yaitu Watuwaya dan Palai Malamba, dipuja sebagai *Ina Ratu - Ama Konda, Na Pamalilingu Langu - Na Papakalangu Hida* (Ibu para imam dan Bapak para raja, yang dipantang kata dan yang tak dirintangi hukum, yaitu yang dianggap keramat dan didewakan). Sebagai rumah tempat pemujaannya dibuat sebuah rumah yang disebut *Uma Ndapataungu - Panongu Ndapakialangu* (rumah yang tak berorang dan tangga yang tak berpijak). Selanjutnya nama Umbu Endalu tidak pernah disebut-sebut lagi, tapi cukup dengan mengatakan *Uma Ndapataungu* saja. Para *Ratu* dan *Maramba* diwajibkan melayani kepentingan pemujaan *Uma Ndapataungu* itu, demikian pula *kabihu-kabihu* lain yang ada di bawah pengaruh kedua *kabihu* tersebut.

Sebenarnya *kabihu* Luku Walu pun diwajibkan untuk turut dalam pemujaan *Uma Ndapataungu* itu, akan tetapi mengingat hubungannya dengan *kabihu* Lamuru (Umbu Kabalu) maka *kabihu* Luku Walu tidak sudi mengambil bagian dalam pemujaan tersebut. Dengan demikian *kabihu* Luku Walu menjadi tersisih di dalam pergaulan dengan *kabihu-kabihu* lain dalam masyarakat Umalulu. Oleh karena itu, *kabihu* Luku Walu mengajak *kabihu* Watu Pelitu yang berada di *Pariripu Parupa, Patara - Kilimbatu* (di Mondu, wilayah Kanatangu) untuk datang ke Umalulu. Walaupun pada mulanya *kabihu* Watu Pelitu tidak bersedia, tetapi dengan kebijaksanaan Umbu Mutu Ndakumaraku dari *kabihu* Luku Walu, akhirnya *kabihu* Watu Pelitu menerima tawaran itu dan datang serta menetap di Umalulu.

Setelah kedatangan *kabihu* Watu Pelitu diketahui dan mendapat restu dari *kabihu* Palai Malamba, maka atas persetujuan bersama dengan *kabihu-kabihu* lainnya, *kabihu* Watu Pelitu diberi tempat kedudukannya di *Paraingu Umalulu*

bagian *kiku* (hilir) yang bernama *Watu Hadangu - Pindu Kamaru, Ka'iku - Manu Lilapu*, yaitu bekas tempat yang sebelumnya diduduki oleh *kabihu* Lamuru - Luku Walu. Sedangkan *kabihu* Palai Malamba menduduki *Paraingu Umalulu* bagian *kambata* (udik) yang diberi nama *Kambata Pinyawali - Pindu Pakunau, Taluara Watupuda - Katuada Waturara*. Di bagian tengah, yaitu yang disebut *Kani - Padua* diduduki oleh para *kabihu ratu* yang dipimpin oleh *kabihu* Watuwaya, dan di situlah tempat pemujaan *Uma Ndapataungu* berada. Adapun *kabihu* Luku Walu tidak turut menduduki *Paraingu Umalulu*, melainkan menetap di tempat yang sampai sekarang disebut *Pandalarungu* (termasuk wilayah desa Watu Hadangu) dan sebagian menetap bersama-sama dengan *kabihu* Lamuru di *Paraingu Patawangu*. Dengan demikian untuk seluruh wilayah Umalulu terdapat dua *paraingu* yang dikuasai oleh empat *kabihu mangu tanangu* (*kabihu-kabihu* yang menjadi tuan tanah), yaitu *kabihu* Palai Malamba - Watu Pelitu di *Paraingu Umalulu* dan *kabihu* Lamuru - Luku Walu di *Paraingu Patawangu*. Di *Paraingu Umalulu*, *kabihu* Watu Pelitu merupakan imbang *kabihu* Palai Malamba sebagai *maramba* (raja). Seperti *kabihu-kabihu* lain, *kabihu* Watu Pelitu diwajibkan pula mengambil bagian dalam pemujaan *Uma Ndapataungu* menggantikan kewajiban *kabihu* Luku Walu.

Demikianlah gambaran tentang prasejarah pendudukan Umalulu dan bagaimana *kabihu-kabihu* mendapat hak pertuanan atas tanah-tanah yang hingga sekarang didudukinya berdasarkan mite dan legenda yang hidup dalam masyarakat Umalulu. Sebenarnya, hingga kini dari mana orang Umalulu itu berasal belum diketahui secara pasti. Walaupun demikian, jejak kehidupan dan peradaban purba di Umalulu mungkin dapat ditelusuri setelah ditemukannya tulang belulang dalam periuk tanah liat di Melolo dan diantaranya terdapat pula pahat batu persegi empat panjang. Tulang tengkoraknya dengan ciri-ciri berbentuk lonjong atau sedang dengan dinding samping yang datar. Rahang bawah tebal tetapi giginya tidak terlalu besar. Beberapa tengkorak lainnya memperlihatkan ciri-ciri Mongolid dengan tengkorak yang membulat dan muka yang datar (Soelarto,t.t.:18-19, lihat Bellwood, 2000:106-127). Berdasarkan ciri-ciri tersebut menurut Kartodirdjo (1975:219) terlihatlah di sini adanya percampuran antara ras

Mongolid dan Austromelanesoid.³ Sampai sekarang belum diperoleh kepastian umur peradaban masyarakat purba yang telah mengenal adat penguburan dalam periuk, tetapi dapat diketahui bahwa adat penguburan dalam periuk itu merupakan ciri dari kebudayaan jaman Neolithikum.⁴



Gambar 2 : Pecahan gerabah yang ditemukan di Melolo.

Kelompok-kelompok yang datang ke pulau Sumba diperkirakan masih seketurunan dengan kelompok yang berasal dari Indo Cina, tetapi identitas dan tempat asalnya tidak diketahui lagi sehingga dalam mite dianggap berasal dari langit. Kelompok orang-orang itu, yang dalam mite dikatakan sebagai kelompok Umbu Endalu dan Umbu Kabalu, bermaksud mencari tempat kediaman baru, tetapi mereka menetap dahulu di *Malaka - Tanabara* (Semenanjung Malaka dan Singapura). Kemudian kelompok-kelompok itu melakukan perpindahan (migrasi) secara bergelombang ke kepulauan Nusantara, diantaranya ke pulau Sumba.

³ Sartono Kartodirdjo, *Sejarah Nasional Indonesia*, Dep. P dan K, PT Brafitas, Jakarta (1975:219), lihat juga Poesponegoro (1984:240-241).

⁴ Lihat Soekmono, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, jilid 1, Penerbitan Yayasan Kanisius, Jakarta (1973:49 – 59).

Migrasi gelombang pertama yang datang ke Umalulu di dalam mite disebutkan sebagai kelompok dari *kabihu-kabihu* Nguri-Bala, dan migrasi gelombang kedua ialah kelompok Uumbu Kabalu (*kabihu* Lamuru) dan Uumbu Talu Namba (*kabihu* Luku Walu).

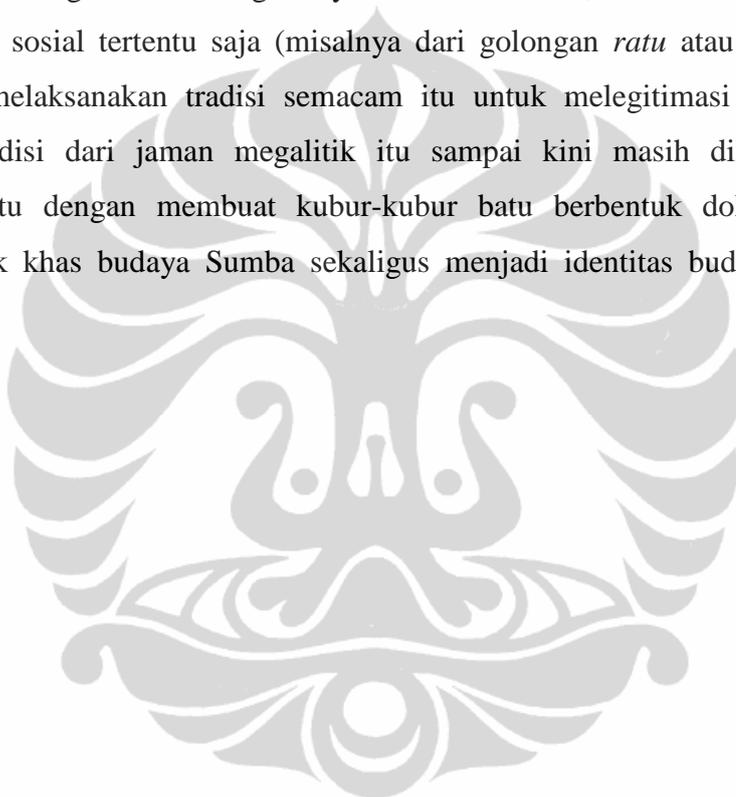
Di daerah yang baru itu (di Umalulu), kelompok pendatang tersebut masih menyelenggarakan hidupnya seperti di negeri leluhurnya. Mereka membuat perkampungan dan bentuk rumahnya memanjang (*uma kambu lulu*) yang merupakan rumah panggung, membuka ladang-ladang, membuat alat-alat pertukangan dan senjata, membuat kain tenun, menyusun masyarakat menurut kelompok masing-masing yang berdasarkan susunan masyarakat bersifat genealogis, mengadakan upacara-upacara pemujaan pada arwah leluhur, serta menyembelih hewan kurban terutama kerbau dalam upacara kematian.

Mereka mengenal dua sistem penguburan, yaitu penguburan primer dan sekunder (Poesponegoro, 1984:291-292). Pada penguburan primer, mayat si mati setelah melalui beberapa upacara tertentu dibungkus dengan berhelai-helai kain dan kemudian dimasukkan ke dalam *kabangu* (peti mati) dalam posisi duduk, lalu peti itu disimpan di dalam rumah atau diletakkan dalam sebuah *kawarungu* (pondok) yang dibuat di tengah halaman dekat pekuburan lain. Sedangkan dalam penguburan sekunder ada dua macam; *pertama*, mayat yang telah dibungkus kain tersebut setelah beberapa lama disimpan lalu langsung dikuburkan ke dalam tanah; *kedua*, setelah mayat menjadi tulang belulang lalu dimasukkan ke dalam periuk gerabah, seperti tulang belulang yang ditemukan di Melolo.⁵ Pada umumnya periuk gerabah dibuat untuk keperluan rumah tangga sehari-hari. Pada upacara-upacara keagamaan gerabah digunakan pula untuk sebagai tempayan dan bekal kubur. Seperti yang dijelaskan oleh Bellwood (2000:426) bahwa tradisi yang mengenal penguburan sekunder akan menyimpan tulang-tulang yang sebelumnya dibiarkan di tempat terbuka ke dalam guci-guci besar yang diberi tutup. Bejana-bejana tembikar penyerta ukuran kecil ditempatkan pula di sekitar

⁵ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Timur*, terbitan Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Dept. P dan K, Jakarta (1980:12-26).

tempayan bersama manik-manik, gelang dan benda-benda lainnya sebagai bekal kubur.

Selain itu mereka mengembangkan pula pembuatan atau pendirian bangunan-bangunan batu kubur besar yang berbentuk dolmen sehingga bisa dikatakan bahwa mereka sudah memasuki jaman kebudayaan megalitik.⁶ Tradisi pendirian bangunan batu kubur besar ini di Umalulu berkaitan dengan status sosial orang mati yang dikuburkan di dalamnya, selain itu sebagai tanda telah dilakukan upacara besar dengan memotong banyak hewan kurban, karena hanya orang dengan status sosial tertentu saja (misalnya dari golongan *ratu* atau *maramba*) yang dapat melaksanakan tradisi semacam itu untuk melegitimasi kekuasaan mereka.⁷ Tradisi dari jaman megalitik itu sampai kini masih dilakukan di Umalulu, yaitu dengan membuat kubur-kubur batu berbentuk dolmen yang menjadi corak khas budaya Sumba sekaligus menjadi identitas budaya daerah tersebut.



⁶ Kebudayaan megalitik ialah kebudayaan yang terutama menghasilkan bangunan-bangunan dari batu-batu besar. Batu-batu itu biasanya tidak dikerjakan secara halus dan hanya diratakan secara kasar saja untuk mendapat bentuk yang diperlukan. Lihat Soekmono (1973:72).

⁷ Tradisi megalitik ini ada kesamaan dengan tradisi megalitik di Nias Selatan, menurut Wiradnyana (2010:204) fungsi bangunan megalitik di Nias Selatan yang berupa batu tegak (*naitaro*) sebagai simbol status sosial bagi yang melaksanakan upacara besar. Perbedaannya di Nias Selatan pendirian batu besar itu tidak berkaitan dengan pemujaan leluhur atau roh lainnya.



Gambar 3 : Kuburan batu besar di kampung Umabara.

B. Kemasyarakatan

Pada masa-masa berikutnya, Kapita (1976) mengungkapkan bahwa pulau Sumba masih terus didatangi oleh kelompok-kelompok baru yang berasal dari pulau-pulau dalam kawasan Nusantara yang diantaranya dari pulau-pulau yang termasuk Nusa Tenggara, misalnya dari Bima, Flores, Rote, Dao, Sawu dan Raejua. Kebanyakan mereka memilih Tanjung Sasar (*Haharu*) sebagai tempat pendaratan dan tempat tinggal sementara yang untuk kemudian pindah ke pedalaman yang lebih subur untuk bercocok tanam dan untuk beternak di padang rumput. Selain itu ada pula yang menetap di Umalulu dan berusaha pula memperoleh tanah-tanah subur di pedalaman. Ada yang memperolehnya dengan jalan peperangan dengan kelompok yang telah lama dan lebih dahulu menetap di daerah itu, dan ada pula yang melalui jalan damai.

Kelompok pendatang yang berhasil menguasai daerah baru itu diterima sebagai kelompok penguasa (*ratu* dan *maramba*) dalam lingkungan para penghuni lama dengan mengikat perdamaian yang menentukan juga status dan peranan masing-masing pihak. Dengan demikian kaum pendatang itu dalam

perkembangan sejarah Sumba, khususnya di Umalulu, turut menentukan proses pembentukan struktur masyarakat dan pelapisan sosial dalam masyarakat Sumba.

Pola penyebaran para pendatang itu umumnya berdasarkan klen-klen (kelompok kekerabatan, *kabihu*) yang biasanya terdiri dari empat klen utama. Di tempat yang baru mereka mendirikan tempat pemukiman yang disebut *paraingu* (kampung). *Paraingu* biasanya didirikan di atas bukit dan dikelilingi pagar batu serta pohon semak berduri untuk melindungi diri dari serangan musuh (Forth,1981:46). Menurut Kapita (1976:32), suatu *paraingu* merupakan suatu persekutuan wilayah, di mana segenap warga *paraingu* dipersatukan oleh satu tata hukum kemasyarakatan. Pemangku hukum atau adat istiadat di dalam *paraingu* yang dianggap sebagai pemimpin mereka disebut *mangu tanangu*.

Selain empat klen utama, dalam suatu *paraingu* berdiam pula klen-klen lainnya yang diberi tempat tertentu untuk menetap dan berkebun. Mereka berkewajiban mentaati segala peraturan di *paraingu*. Wellem (2004:34; lihat juga Kapita, 1976:33; Forth,1981:46-49) menjelaskan bahwa dalam perkembangannya kawasan *paraingu* dapat terbagi lagi atas beberapa *kotaku* (dusun). Di dalam wilayah *kotaku* itulah satu atau beberapa *kabihu* mendirikan rumahnya. Ada pula *kotaku* yang berada di luar kawasan *paraingu* karena hendak mendekati tempat mereka berkebun. Rumah-rumah seperti itu disebut *uma woka*.

Lebih lanjut Wellem menjelaskan bahwa *paraingu* mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat Sumba. Di *paraingulah* mereka berdiam, semua kegiatan sosial ekonomi, politik, keagamaan dan kebudayaan berpusat di dalam *paraingu*. *Paraingu* merupakan salah satu bentuk ikatan persekutuan masyarakat Sumba, yang bagi Kapita (1976) merupakan pula suatu rukun kampung di mana para warganya bersama-sama melakukan segala pekerjaan dan usaha secara gotong-royong. Segala upacara keagamaan harus diadakan dalam *paraingu*. Oleh karena itu, *paraingu* bukanlah hanya suatu tempat tinggal saja, tapi juga tempat berupacara keagamaan. *Paraingu* telah disucikan sebagai tempat kediaman para leluhur, karena itu *paraingu* bersifat sakral.

Seperti telah diungkapkan sebelumnya bahwa dalam suatu *paraingu* berdiam beberapa klen (*kabihu*) yang berhimpun di dalamnya. *Kabihu* merupakan suatu kelompok orang-orang seketurunan yang didasarkan pada garis keturunan

ayah. Warga *kabihu* itu adalah turunan dari satu *marapu* (leluhur) yang menjadi cikal bakal dari *kabihu* itu sendiri. Penentuan dan pembagian *kabihu* sudah ditetapkan sejak dahulu kala bersama-sama dengan kedudukan, wewenang, tugas dan kewajiban masing-masing dalam masyarakat. Menurut Kapita (1976:35-37), suatu *kabihu* dalam suatu *paraingu* mempunyai satu rumah asal, disebut *uma bokulu* (rumah besar), yang menjadi pusat seluruh warga *kabihu* yang diakuinya sebagai tempat asalnya. Setiap ada peristiwa penting, misalnya melakukan upacara keagamaan, perkawinan, kematian dan sebagainya, di rumah asal inilah semua warga *kabihu* berkumpul.

Kabihu yang besar, yaitu memiliki warga yang banyak, membuat lagi rumah-rumah lain dan dinamai sesuai dengan tradisi *kabihu* bersangkutan, misalnya *uma ndiawa* (rumah dewa), yaitu rumah untuk melakukan upacara keagamaan; *uma andungu* (rumah tugu), yaitu rumah di mana di depannya ada suatu tugu yang pada masa lalu untuk menancapkan kepala-kepala musuh yang dikalahkan. Bentuk rumah-rumah semacam itu selalu persegi empat dan mempunyai empat tiang utama yang disebut *kambaniru lundungu*. Baik rumah pusat maupun rumah-rumah lainnya, terpenting harus mempunyai atap berbentuk meruncing dan agak patah di tengah seperti menara (serupa menara joglo Jawa). Di dalam menara itulah digunakan untuk menyimpan barang-barang yang dikeramatkan yang disebut *tangu marapu*. Rumah pada umumnya merupakan rumah panggung, di bagian muka dan belakang terdapat beranda, bagian kiri dan kanan terdapat ruang untuk tidur dan upacara. Sedangkan di tengah adalah dapur dan di atas merupakan loteng tempat menyimpan barang pusaka. Karena itu pula rumah tradisional Sumba biasanya mempunyai tiga bagian, yaitu bagian bawah atau kolong (melambangkan alam bawah, tempat hunian para arwah), bagian tengah (melambangkan alam tengah, tempat tinggal manusia), dan bagian atas atau menara (melambangkan alam atas, tempat tinggal para dewa). Bagi orang Sumba rumah bukan sekedar tempat tinggal manusia dengan berbagai aktifitas sehari-hari di dalamnya saja, tetapi juga merupakan tempat melakukan upacara keagamaan, sebagai tempat pertemuan antara manusia dengan para dewa dan arwah lainnya (Kapita,1976:36;lihat juga Widiyatmika,1978:59).

Soeriadiredja (2002:161-162) mengungkapkan bahwa tujuan utama pembangunan rumah pada masyarakat Sumba ialah untuk melindungi tubuh dari pengaruh lingkungan alam. Untuk hal itu bukan saja diusahakan melalui kegiatan-kegiatan yang didukung oleh benda-benda material saja, tetapi didukung pula oleh kepercayaan pada kekuatan-kekuatan gaib. Dalam hal ini rumah sekaligus menjadi tempat melakukan berbagai upacara keagamaan. Oleh karena itu, segala sesuatu yang berhubungan dengan pembangunan rumah tidak bisa dilaksanakan begitu saja, tapi harus dilakukan berdasarkan aturan-aturan yang berlaku dalam budaya mereka. Pelanggaran terhadap aturan berarti mendatangkan bencana tidak saja pada si pembuat tapi bisa meliputi seluruh warga masyarakat bersangkutan.

Masyarakat Sumba, selain ditentukan oleh persekutuan berdasarkan tempat kediaman (*paraingu*) dan juga berdasarkan keturunan (*kabihu*), mengenal pula pembagian golongan dalam kehidupan kemasyarakatannya. Penggolongan ini menurut van Dijk (dalam Kapita, 1976:143) merupakan suatu kehidupan bersama di mana beberapa golongan yang kedudukannya dalam masyarakat adalah tidak sama, disusun menurut kompleks norma-norma yang diterima oleh semua golongan, masing-masing dengan kompleks kewajiban-kewajiban dan hak-hak tersendiri, gengsi masyarakat dan cara hidup yang dengan jelas dapat dipisahkan dari yang lain. Kapita (1976:40) menerangkan bahwa secara tradisi masyarakat Sumba terbagi atas empat golongan, yaitu *ratu* (imam, pengatur keagamaan), *maramba* (bangsawan, pengatur masyarakat), *kabihu* (orang merdeka) dan *ata* (hamba). Pada perkembangan selanjutnya, golongan pertama dan kedua seringkali disatukan dalam sebutan *ratu-maramba* sebagai golongan yang memimpin dalam segala bidang aktifitas masyarakat, seperti dalam bidang religius, sosial, ekonomi, politik dan sebagainya.⁸ Dalam hal ini Wellem (2004:34) dan Forth (1981:214) sependapat bahwa pada mulanya masyarakat Sumba digolongkan dalam empat golongan, selanjutnya golongan *ratu* dan *maramba* disatukan sehingga menjadi tiga golongan saja. Lain halnya dengan Noteboom (1940:29) yang membagi masyarakat Sumba atas dua golongan utama saja, yaitu golongan *tau kabihu*

⁸ Tunggul (2003:15) menerangkan bahwa penyatuan golongan *ratu* dan *maramba* itu sebenarnya disebabkan oleh jabatan *ratu* yang menjadi tawar dan akhirnya menjadi suram. Hal tersebut disebabkan oleh faktor ekonomi dan kawin mawin dengan orang yang tidak sederajat.

(orang bebas) dan *tau ata* (hamba). Demikian pula Kana (dalam Wellem,2004:305) yang membagi masyarakat Sumba atas dua golongan, yaitu golongan kelas tinggi (para bangsawan dan *kabihu* besar) dan golongan kelas rendah (*kabihu* kecil dan hamba).⁹

Golongan *ratu-maramba* sebagai golongan tertinggi dalam masyarakat Sumba sangat dihormati dan disegani, bahkan sampai sekarang walaupun mereka tidak lagi mempunyai kedudukan politis formal. Golongan bangsawan inilah yang mempunyai wewenang memimpin dan bertanggungjawab atas keharmonisan hidup komunal dalam segala bidang, sehingga menurut Wellem (2004) merekalah yang dianggap sebagai kunci masuk ke dalam masyarakat Sumba.



Gambar 4 : Orang Sumba dari golongan *Ata*, *Maramba* dan *Kabihu*.
(Sumber : KITLV)

Orang dari golongan bangsawan inilah, terutama yang termasuk golongan bangsawan tinggi (*maramba bokulu*), yang dapat menjadi seorang Raja, bukan karena tingkat pendidikan atau kekayaannya, tapi ditentukan oleh asal muasal keturunannya. Seorang Raja sebagai pimpinan tertinggi dalam suatu *Paraingu*

⁹ Dalam hal ini penulis sependapat dengan Kapita bahwa sebenarnya dalam masyarakat Sumba dapat dibagi menjadi empat golongan, yaitu *ratu*, *maramba*, *kabihu*, *ata*, walaupun dalam kehidupan sehari-hari *ratu* dan *maramba* biasanya digolongkan dalam satu golongan saja.

bertanggung jawab atas kesejahteraan warganya. Dia pula lah yang mempunyai kekuasaan atas para *ama bokulu* (bapak besar) atau para ketua suatu *kabihu* untuk mewakili warganya dalam segala urusan masyarakatnya, baik dalam kepentingan internal maupun eksternal. Seperti dijelaskan oleh Kapita (1976:144) :

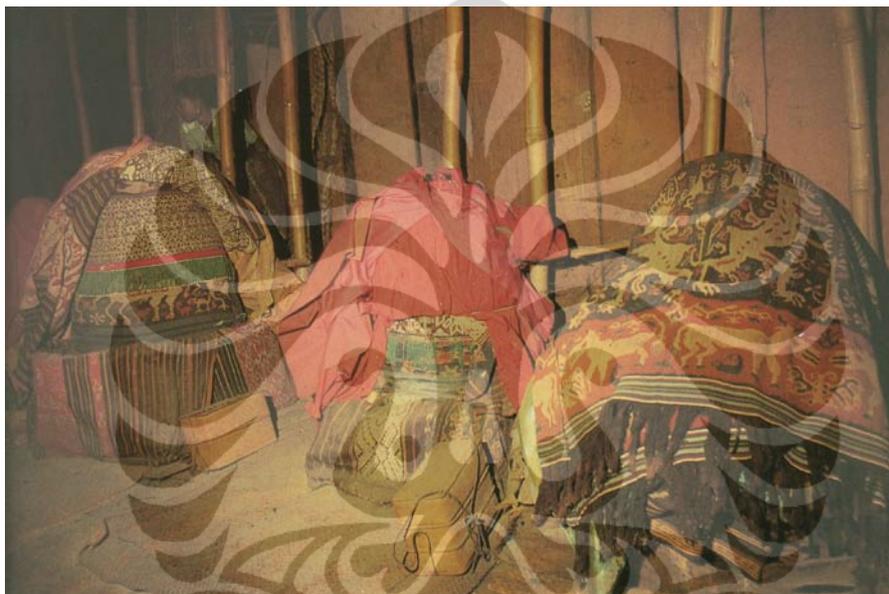
"Golongan ini (maramba bokulu) adalah bangsawan yang karena turunannya, kemampuannya dan pengharunya tetap memelihara hubungan perkawinannya dengan bangsawan-bangsawan kabihu lain yang sama derajat dan taranya dalam hal itu. Golongan inilah yang mempunyai banyak orang-orang bawahan, entah golongan ata atau kabihu yang bersandar kepadanya. Dari golongan inilah terpilih sebagai "hangaji" (raja), ataupun disebut "maramba" dalam arti khusus".

Golongan bangsawan mempunyai julukan-julukan tertentu yang mengungkapkan kedudukan, tugas, wewenang dan kewajiban mereka di dalam *paraingu*. Mereka merupakan keturunan dari pendiri, pemilik dan penguasa *paraingu* sebagai *mangu tanangu* (tuan tanah). Biasanya mereka mempunyai gelar kebangsawanan di depan namanya. Untuk seorang laki-laki bergelar *Umbu* atau *Tamu Umbu*, untuk perempuan bergelar *Rambu* atau *Tamu Rambu*. Kadang-kadang mereka dipanggil juga berdasarkan nama hamba yang mereka percaya atau sayangi. Hal tersebut menurut Soeriadiredja (1983) untuk menunjukkan status mereka di masyarakat dan sekaligus memamerkan kekayaan serta kekuasaan bahwa mereka banyak mempunyai hamba sahaya. Wellem (2004:37;lihat Widiyatmika,1978:103) menambahkan, apabila seorang bangsawan meninggal, tari-tarian dipentaskan dan banyak hewan dipotong. Umumnya jenazah seorang bangsawan tidak segera dikuburkan, tetapi disimpan berbulan-bulan, bahkan bertahun-tahun hingga semua persiapan penguburan terpenuhi. Pada saat upacara penguburan banyak hewan dibantai disertai dengan pembunuhan terhadap hamba terdekatnya.¹⁰ Menurut Poesponegoro tindakan

¹⁰ Pada masa sekarang pembunuhan terhadap hamba terdekat raja tidak dilaksanakan lagi. Selain melanggar hukum, ketika tiba saatnya penguburan seorang raja atau bangsawan tinggi dilaksanakan, di sekitar lubang kubur kini disiapkan sejumlah pengamanan dari pihak kepolisian untuk mengantisipasi bila terjadi sesuatu yang tidak diinginkan. Hal itu pernah penulis alami ketika menghadiri upacara penguburan Bapa Raja Umalulu Umbu Windi Tanangunju (alm.) pada Agustus 1982. Ketika itu, semua nama hamba terdekat yang bertugas sebagai pengiring raja dicatat, dan pada saat penguburan tiba, penjagaan di sekitar kuburan diperketat oleh pihak kepolisian, setiap orang yang mengantar atau masuk ke dalam lubang kubur diawasi dan dihitung.

tersebut dilakukan karena mereka percaya bahwa kematian tidak membawa perubahan pada kedudukan diri, maka kepada si mati diberikan upacara-upacara sesuai dengan kedudukan semasa hidupnya, seperti yang ditulisnya (1984:291) :

”Bagi orang yang terpandang atau mempunyai kedudukan dalam masyarakat, diadakan upacara penguburan dengan memberikan bekal kubur yang lengkap. Kadang-kadang bahkan diiringkan pengawalnya sewaktu masih hidup atau binatang-binatang peliharaannya atau binatang yang dianggap merupakan kendaraan roh untuk menuju ke dunia arwah”.



Gambar 5 : Jenazah-jenazah yang disemayamkan di dalam rumah.

Kedudukan dan kekuasaan raja atau para bangsawan ini sejak masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda hingga masa awal pemerintahan Republik Indonesia tetap diakui. Pada masa kolonial para raja ini dikukuhkan dengan simbol kekuasaan berupa tongkat berhulu emas, seperti yang dituturkan oleh Onvlee (1973:121);

”Pemerintahan di Sumba dilakukan dengan mengikutsertakan para kepala swapraja yang resmi disebut Raja, jadi ditunjukkan dengan nama asing oleh orang-orang Sumba. Mereka juga disebut menurut tanda pengenal kedudukan mereka, yaitu sebatang tongkat dengan tombol dari emas,

Tentang penyembelihan hewan yang berlebihan hingga kini masih terus dilakukan, tergantung pada kemampuan keluarga bangsawan atau *kabihu* yang bersangkutan.

ialah yang diarahkan pada pejabat oleh seorang wakil Gubernur Hindia Belanda. Di Sumba Timur tongkat seperti itu disebut tokungu”.

Walaupun sejak tahun 1958 kekuasaan para raja berakhir, namun pengaruh kekuasaan mereka tidak lenyap sama sekali. Fox (1996:82) mengatakan bahwa pada umumnya orang Sumba menunjukkan rasa hormat dan sangat patuh terhadap pemimpinnya. Hal tersebut memungkinkan mereka tetap menjadi penguasa non-formal dalam masyarakat, bahkan para pejabat dalam pemerintahan umumnya masih berasal dari golongan bangsawan, karena banyak anak-anak dari golongan inilah yang bisa mengenyam pendidikan.

Golongan yang juga dihormati dalam masyarakat Sumba adalah golongan *kabihu* (orang merdeka). Golongan ini dapat dikatakan sebagai rekan kerja para bangsawan dalam hidup bermasyarakat. Soeriadiredja (1983:203) menjelaskan bahwa mereka adalah orang-orang besar yang turut memperhatikan keadaan *paraingu* bersama-sama para *maramba*, dan mereka mempunyai tugas masing-masing sesuai dengan tradisi yang diwarisi dari nenek moyang mereka. Menurut Forth (1981:229), pada jaman dulu mereka banyak membantu atau bertindak sebagai sekutu dalam peperangan melawan musuh-musuh dari golongan bangsawan. Pada masa kini mereka lebih berperan sebagai penasihat dalam berbagai bidang kehidupan, atau mengusung peran perantara dan pembicara, baik dalam musyawarah-musyawarah maupun upacara-upacara keagamaan.

Golongan *ata* (hamba) merupakan lapisan terendah dalam stratifikasi masyarakat Sumba. Golongan ini dapat dibagi dalam dua kelompok, yaitu *ata ndai* (hamba lama) dan *ata bidi* (hamba baru). *Ata ndai* adalah hamba-hamba yang sejak jaman nenek moyang mereka sudah menjadi hamba yang mengabdikan diri kepada tuannya. Menurut Forth (1981:216-218) Golongan ini tidak mempunyai klen (*kabihu*) tersendiri atau *marapu* yang mereka puja sendiri. Mereka mengikuti klen dan memuja *marapu* tuannya. Di dalam suatu rumah bangsawan, hamba-hamba ini dianggap sebagai anggota rumah tangga dan biasanya disebut sebagai *ana keda la kuru uma* (anak-anak dalam rumah) atau *tau la kuru uma* (orang dalam rumah). Wellem (2004:39) menambahkan bahwa kedudukan hamba yang juga disebut *ata bokulu* (hamba besar) ini sangat istimewa. Mereka menjadi juru bicara, bendahara, pengawal kepercayaan dan diberi sejumlah hewan ternak untuk

dipelihara. Oleh karena itu, mereka dihormati pula oleh masyarakat seperti menghormati tuannya. Bahkan menurut Soeriadiredja (1983:205) ada kalanya bila keturunan suatu keluarga bangsawan punah, maka orang-orang dari *ata ndai* atau *ata bokulu* itulah yang menggantikan kedudukan tuannya. Adapun *ata bidi* (hamba baru) sebelumnya tidak termasuk anggota rumah bangsawan. Pada masa lalu mereka dimiliki karena dibeli atau tertawan dalam peperangan. Nasib hamba semacam ini sangat buruk. Mereka diperlakukan sebagai manusia pekerja dan hanya mempunyai nilai ekonomis bagi tuannya.

Soeriadiredja menulis bahwa secara lahiriah perbedaan antara gaya hidup dari para warga setiap lapisan sosial itu tidak ada, namun dalam hak dan kewajiban serta dalam sopan santun pergaulan mereka dalam masyarakat ada perbedaan, terutama dalam musyawarah-musyawarah atau upacara-upacara adat. Bisa dikatakan pengaruh penggolongan dalam masyarakat Sumba ini masih kuat (1983:205-206; lihat juga Tunggul,2003:14-15). Berkaitan dengan hal tersebut Wellem (2004:40) berpendapat ada kecenderungan yang kuat untuk memilih dan mengangkat seorang pemimpin yang berasal dari golongan bangsawan, karena merekalah yang dapat diterima oleh masyarakat.

C. Keagamaan

Kajian tentang agama asli di Indonesia untuk berbagai kepentingan (misalnya; catatan perjalanan, laporan administrator kolonial, laporan para misionaris, atau karya etnografi) sudah banyak dilakukan.¹¹ Beberapa diantaranya ditulis oleh ; G.A. Wilken (1884-1885) dengan kajian utama mengenai animisme dan totemisme pada masyarakat di kepulauan Indonesia;ⁱ N. Graafland (1991) tentang kehidupan beragama orang Minahasa;ⁱⁱ Anton W. Nieuwenhuis (1917,1994) tentang adat-istiadat dan kehidupan beragama orang pedalaman

¹¹ Berbagai bentuk agama asli yang dianut oleh suku-suku bangsa di Indonesia diungkapkan pula oleh Hadiwijono (1977,2006) dalam *Religi Suku Murba di Indonesia*, dan Subagya (1979) dalam *Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia*. Adapun ciri utama ajaran agama asli ialah mengatur semua aspek kehidupan warga masyarakat penganutnya, khususnya dalam bermacam upacara pemujaan terhadap roh-roh nenek moyang.

Borneo;ⁱⁱⁱ R. Hertz (1907) tentang upacara kematian di Kalimantan;^{iv} Albertus C. Kruyt (1906,2008) tentang agama orang Toraja (Poso), Sulawesi Tengah;^v A.E. Jensen tentang keagamaan di Seram;^{vi} A.J. Verheijen (1991) tentang kepercayaan Wujud Tertinggi orang Manggarai, Flores;^{vii} Hans Scharer (1963) tentang agama orang Ngaju;^{viii} Clifford Geertz (1983) tentang keagamaan orang Jawa;^{ix} Claude Guillot (1985) tentang proses Kristenisasi di Jawa;^x Robert W. Hefner (1999) tentang masyarakat Tengger;^{xi} Erni Budiwanti (2000) tentang agama orang Sasak, Lombok;^{xii} Andrew Beatty (2001) tentang salah satu bentuk variasi agama Jawa di Banyuwangi;^{xiii} Abdul Rachman Patji (2004) tentang agama dan kepercayaan *Towani Tolotang* di Sulawesi Selatan;^{xiv} Muh. Saleh Buchari (2004) tentang keagamaan di Kajang;^{xv} Ibnu Qoyim & Dwi Purwoko (2004) tentang Religi *Permalin* pada Masyarakat Batak;^{xvi} Abdul Rozak (2005) tentang Teologi Kebatinan Sunda;^{xvii} Henk Venema (2006) tentang Pesta Ulat Sagu dalam kebudayaan suku Kombai dan Korowai di Papua Barat;^{xviii} Muhamad Hisyam (2006) dalam *Komunitas Sodong*;^{xix} Sihol Farida Tambunan (2006) tentang *Agama Suku : Kepercayaan Uis Neno dan Uis Pah di Pulau Timor Nusa Tenggara Timur*.^{xx}

Berdasarkan beberapa penulisan tersebut, tampaknya kajian tentang agama merupakan salah satu aspek penting dalam kajian antropologis. Seringkali agama asli suatu suku bangsa tertentu didefinisikan sebagai animisme, yaitu pemujaan kepada arwah-arwah nenek moyang. Demikian pula halnya dengan agama asli orang Sumba yang disebut *Marapu*. Orang Sumba yang tidak menganut “agama resmi” di Indonesia, biasa diidentifikasi atau mengidentifikasi dirinya sebagai orang *Marapu*. Bisa dikatakan hampir seluruh bidang kehidupan orang Sumba terikat dengan pemahaman tentang *Marapu*. Tunggul (2003:21) menjelaskan bahwa;

“Kepercayaan dan keyakinan adanya kekuatan gaib, yang melebihi kekuatan manusia biasa atau pengakuan akan wujud tertinggi, dituangkan dalam kepercayaan Marapu. Kepercayaan ini mengutamakan unsur-unsur kesucian, kebersihan jiwa, perdamaian, kerukunan, cinta kasih, keselarasan, hubungan, keserasian dan keseimbangan dunia akhirat, antara Tuhan dengan manusia, manusia dengan alam, kerukunan antara kabihu atau marapu yang dipuja masing-masing kabihu, serta dalam satu kabihu. Kepercayaan Marapu adalah agama suku tradisional yang berisi

'hukum dan ilmu suci' bagi warga penganutnya, dalam budaya atau religi".

Ulasan tentang agama *Marapu* terdapat dalam beberapa karya yang mencoba memberi pengertian tentang *Marapu*. Misalnya, F.A.E. van Wouden berjudul *Kelompok-kelompok Setempat dan Garis Keturunan Kembar di Kodi Sumba Barat* (1981:13-14), van Wouden mengemukakan bahwa *Marapu* merupakan pengertian keagamaan yang amat sukar dijelaskan. Menurutny, *marapu* adalah (1) leluhur yang dipuja dari kelompok patrilineal, tetapi juga orang yang sudah mati, (2) tokoh-tokoh dewa yang dipuja, tetapi tidak merupakan nenek-moyang manusia, (3) suatu benda yang dijadikan *marapu* dengan upacara tertentu, mempunyai kepribadian dan sifat tersendiri yang tak mungkin dipikirkan terlepas dari benda itu. Selanjutnya van Wouden mengemukakan pula bahwa orang yang membuat rumah baru¹² menjadi pencipta kerabat baru, dengan demikian orang itu sepanjang jaman akan dipuja sebagai *marapu* oleh keturunannya.

L. Onvlee, seorang sarjana Belanda ahli bahasa yang banyak menulis tentang adat istiadat Sumba, berpendapat bahwa kata *marapu* sesungguhnya terdiri dari dua kata, yaitu *ma* berarti "yang" dan *rapu* berarti "dihormati, disembah, didewakan". Di dalam satu kumpulan tulisannya berjudul *Cultuur als Antwoord* (1973), Onvlee lebih menekankan akan perbedaan kata atau istilah yang digunakan dalam bidang keagamaan dan adat istiadat di Sumba Barat dan Sumba Timur yang dilihat dari sudut ilmu bahasa dalam rangka tugasnya menerjemahkan Kitab Injil ke dalam bahasa Sumba dan penyusunan kamus bahasa Sumba. Seperti pendahulunya, D.K. Wielenga, Onvlee menekankan arti penting penggunaan bahasa daerah setempat. Satu hal ketertarikan Onvlee pada bahasa Sumba ialah gaya puisi yang digunakan untuk meneruskan tradisi "sejarah para leluhur" dari satu generasi ke generasi selanjutnya.

Ciri khas bahasa puisi ini ialah munculnya kata-kata, ungkapan-ungkapan, kiasan-kiasan dengan gaya paralelisme yang menggabungkan dua ungkapan atau pernyataan yang serupa menjadi satu pernyataan. Kedua bagian pernyataan itu

¹² Yang dimaksud "rumah" dalam hal ini ialah rumah besar (*uma bokulu*) atau rumah adat yang menjadi rumah asal dari suatu klen tertentu.

menjadi pasangan, pasangan yang satu selalu terdiri atas gabungan keduanya (lihat Swellengrebel, 2006:209). Nama-nama atau kata-kata paralel itu menyatakan suatu kesatuan.



Gambar 6 : *Ratu* (pendeta) agama *Marapu*.
(Sumber : KITLV)

Penulis lain berpendapat bahwa kata *Marapu* terdiri dari kata *ma* yang berarti “yang”, dan *rappu* yang berarti “tersembunyi”, jadi *Marapu* berarti “yang tersembunyi” atau “sesuatu yang tersembunyi”, sebagai “yang tidak dapat dilihat” (Yewangoe, 1980:53). Lanjutnya, ada kemungkinan pula kata *Marapu* terdiri dari kata *mera* yang berarti “serupa” dan kata *appu* yang berarti “nenek moyang”, jadi *Marapu* artinya “serupa dengan nenek moyang”. Sedangkan menurut Tunggul (2003:21), *ma* berarti “yang”, sedangkan *rap-pu* berarti mengkristal ke dasar. Huruf *p* yang pertama dihilangkan agar suara dalam pengungkapannya jangan kedengaran kasar sebagai penghormatan menjadi *ma-ra-pu*, yang mengandung

makna “yang telah rampung, telah beres, telah selesai”, artinya bahwa jasad manusia yang telah dikuburkan dengan resmi menurut hukum adat dimasukan ke dalam liang lahat di tanah. Roh dan jiwanya telah diserahkan kembali ke Maha Pencipta, dengan demikian tugas manusia di bumi sudah selesai, sudah dirampungkan jasadnya kembali menjadi tanah, mengkristal dan menyatu kembali dengan tanah sebagai zat asalnya. Dalam keyakinan ini, *Marapu* sudah menyatu dengan Sang Pencipta sehingga dapat menjadi penghubung antara manusia untuk berkomunikasi dengan Sang Penciptanya.

Pengertian *Marapu* yang lain terdapat dalam tulisan Lambooj (1937:425-426) dengan mengutip pendapat W. Pos yang mengatakan bahwa *Marapu* bukan dewa, tetapi suatu roh pelindung rumah dan kampung, van der Alderwerelt mengatakan bahwa *Marapu* adalah roh yang jahat, sedangkan Wielenga mengatakan bahwa *Marapu* bisa merupakan dewa, roh pelindung atau arwah orang mati. Pengertian *Marapu* yang lebih lengkap didapat pada tulisan Nooteboom (1940:350) yang berpendapat bahwa *Marapu* adalah kekuatan supranatural, baik bersifat oknum maupun yang bukan, yang tampil dalam berbagai bentuk. Kata *Marapu* dapat berarti suci, mulia dan sakti sehingga harus dihormati dan tidak dapat diperlakukan sembarangan.

Oemboe Hina Kapita, seorang ahli bahasa yang pada tahun 1920-an pernah bekerja sama dengan Onvlee dalam mengumpulkan dan mencatat tradisi para leluhur, dalam salah satu karyanya yaitu *Masyarakat Sumba dan Adat Istiadatnya* (1976), menerangkan bahwa *Marapu* adalah leluhur yang didewakan. Para *Marapu* merupakan media atau pengantara antara manusia dengan Alkhalik, yang akan menyampaikan segala perasaan dan kehendak hati dalam doa dan sembahyang, dan yang akan diteruskan kepada Alkhalik. Tugas dari *Marapu* ini diungkapkan dengan kata-kata *lindi papakalangu-ketu papajolangu* (titian yang digalang, kait yang dilunjurkan), yaitu sebagai perantara antara manusia dengan Tuhannya. Sependapat dengan Onvlee, menurut Kapita kata *Marapu* merupakan kata jadian dari kata asal *rapu* dengan awalan kata *ma* yang berfungsi sebagai kata *yang* dalam bahasa Indonesia. Kata *rapu* sendiri merupakan kata jadian yang berasal dari awalan kata *ra* dengan akar kata *pu*. Kata awalan *ra* dapat berarti “yang dipertuan, yang didewakan”, sedangkan akar kata *pu* berarti “yang

dimuliakan”. Kata *rapu* itu juga dapat berarti “jiwa orang mati”. Para *Marapu* inilah yang menjadi obyek pemujaan dalam agama *Marapu*. Dalam suatu *paraingu* biasanya terdapat pemujaan terhadap satu *Marapu Ratu*, yaitu maha leluhur yang menjadi cikal bakal suatu *kabihu*.

Pendeskripsian tentang agama *Marapu* di Sumba Timur terdapat pula dalam karya G.L. Forth berjudul *Rindi : An Ethnographic Study of a Tradisional Domain in Eastern Sumba* (1981). Pada penelitiannya, Forth menggunakan pendekatan holisme yang bersifat deskriptif, dalam arti berusaha untuk menjajagi hubungan semua unsur kebudayaan dan keterangan etnografi lainnya dalam masyarakat tertentu. Forth mencoba memahami hubungan-hubungan antara aturan-aturan dan manifestasinya dalam organisasi sosial dan keagamaan. Menurut Forth, pengertian *marapu* di Sumba Timur agak berbeda dengan pengertian di Sumba Barat. Khususnya di Rindi, *marapu* suatu klen biasanya dibicarakan sebagai nenek-moyang laki-laki secara perseorangan (*single male ancestor*) yang diucapkan dengan sebutan *Umbu (Lord)*. Setiap klen masing-masing mempunyai *marapu* sendiri dan dengan sebutan atau tambahan nama tersendiri pula. Ditambahkannya bahwa dalam kepercayaan *Marapu*, manusia tidak dapat berkomunikasi langsung dengan Tuhan, tetapi harus melalui para *marapu* yang berperan sebagai perantara, dan karenanya harus melakukan berbagai upacara. Dalam tulisannya ini Forth lebih menekankan pada fungsi upacara-upacara itu bagi masyarakat yang bersangkutan.

Soeriadiredja dalam hasil penelitiannya di Watu Puda (1983), mengungkapkan bagaimana hubungan antara sistem keyakinan *Marapu* dengan sistem desain kain tenun yang mereka buat, serta bagaimana fungsi kain tenun itu dalam kehidupan keagamaan mereka. Menurut Soeriadiredja, dalam membuat disain kain tenun terdapat beberapa prinsip yang secara tetap menunjukkan suatu keseluruhan yang terstruktur. Prinsip-prinsip ini sejalan dengan prinsip-prinsip formal yang juga mengatur segala aspek kehidupan orang Umalulu. Prinsip *pertama* ialah pengaturan komposisi yang membagi permukaan kain tenun menjadi tiga bidang, yaitu satu bidang pusat dan dua bidang akhir (atas dan bawah) yang berisikan rancangan sama tetapi terletak pada arah yang berlawanan secara simetris. Dapat dikatakan bahwa dalam sehelai kain terdapat satu pasangan

yang berlawanan tetapi serupa pada bidang akhir, dan ditambah satu bidang pusat yang bersifat “bermuka dua” (ambivalen). Sifat ambivalen itu menunjukkan bahwa bidang pusat mempunyai hubungan yang sama dengan bidang-bidang lainnya. Prinsip *kedua* dalam pengaturan komposisi pada kain tenun ialah prinsip bayangan dalam cermin (*mirror image*), prinsip ini merupakan konsep utama suatu komunitas dalam hubungannya dengan alam supernatural (alam gaib). Prinsip *ketiga* dalam pengaturan komposisi pada kain tenun ialah penggunaan angka-angka yang paling disukai oleh orang Umalulu dalam mengklasifikasikan atau menilai sesuatu.¹³

F.D.Wellem dalam *Injil dan Marapu* (2004), mengungkapkan seluk-beluk perjumpaan Injil dengan masyarakat Sumba dan melihat berbagai dinamikanya yang dilihat dari sudut pandang historis-teologis. Menurut Wellem,

“kepercayaan Marapu adalah kepercayaan terhadap dewa atau Ilah yang tertinggi, arwah nenek moyang, makhluk-makhluk halus (roh-roh) dan kekuatan-kekuatan sakti. Mereka dapat memberi berkat, perlindungan, pertolongan yang baik jika disembah. Jika tidak, mereka akan memberikan malapetaka atas manusia. Seluruh kepercayaan itu terangkum dalam kata Marapu” (Wellem,2004:42).

Menurut Wellem, tujuan pekabaran Injil adalah untuk membuat orang “kafir” bertobat, membawa orang yang bertobat ke dalam persekutuan gereja, dan membentuk gereja di daerah pekabaran Injil. Dengan mengutip pendapat E.A. Nida, Wellem mengemukakan bahwa pengalihan Injil dari satu suku bangsa kepada suku bangsa lain bukanlah pekerjaan yang mudah, karena perjumpaan dua budaya. Untuk itu, dalam proses komunikasi terdapat tiga unsur yang memegang peranan penting, yaitu pemberita, berita, dan pendengar. Dari hasil penelitiannya, Wellem menyimpulkan bahwa perjumpaan Injil dengan masyarakat Sumba belum

¹³ Angka-angka atau bilangan-bilangan yang paling disukai itu ialah 2, 4, 8, dan 16 (2X8). Bilangan dua (2) mempunyai arti penting dalam konsep bayangan dalam cermin, bilangan empat (4) mempunyai arti penting dalam pengaturan kehidupan sosial, bilangan delapan (8) merupakan bilangan yang dianggap sempurna, terutama segala sesuatu yang berhubungan dengan upacara keagamaan, dan bilangan enam belas (16, 2X8) menandakan pada hal-hal yang sangat istimewa, biasanya bersangkutan dengan hal keagamaan, *marapu*, raja dan alam gaib (Soeriadiredja,1983:343). Prinsip struktural ini dikemukakan pula oleh Adams (1980) dalam skala yang lebih luas di Sumba Timur, dalam hal ini Adams mengkaji seni dekoratif, bahasa ritual dan organisasi sosial.

tiba pada ujung perjalanan. Orang Kristen Sumba yang baru keluar dari kepercayaan *Marapu* masih dalam perjalanan dari “kafir” menjadi Kristen (Wellem,2004: 351-352,398).

Hasil tulisan-tulisan yang dipaparkan di atas sebenarnya belum memberikan pengertian yang memadai tentang ke-*Marapu*-an orang Sumba. Umumnya pengertian mereka hanya mengacu pada penyembahan kepada arwah nenek moyang, atau yang oleh Parimatha (2002:43) dikatakan bahwa orang Sumba masih menganut animisme, padahal *Marapu* mempunyai pengertian yang lebih luas, seperti yang pernah dikatakan oleh Bapa Raja Umalulu pada suatu hari, *“Marapu bukan sekedar menyembah arwah nenek moyang saja, atau pembantaian hewan kurban yang banyak itu dalam upacara Marapu, tapi itulah jiwa kita, jiwa orang Sumba”*.

D. Perekonomian

Kajian-kajian yang umum tentang perekonomian Sumba adalah pertanian di ladang, peternakan dan perdagangan. Seperti dikemukakan oleh Fox (1996:39,108; Forth,1981) sebagian besar penduduk Sumba bercocok tanam di ladang. Mereka menanam padi, jagung dan kadang-kadang jawawut dalam jumlah yang berbeda-beda menurut keadaan tanah dan banyaknya turun hujan. Ditambahkannya bahwa jagung kini menjadi sumber utama bagi kehidupan dari sebagian penduduk Sumba. Di masa lalu mungkin orang Spanyol yang berjasa membawa tanaman jagung ini ke Indonesia. Namun tampaknya bangsa Belanda lah yang memperkenalkan tanaman itu ke Nusa Tenggara Timur, khususnya ke Timor berdasarkan Surat Perintah Gubernur Jendral Kompeni pada tahun 1672. Kemudian tanaman jagung sampai ke pulau Sumba melalui Timor.

Jagung ini biasanya ditanam oleh para warga *uma* yang tinggal di rumah besar yang secara ekonomi berdiri sendiri. Mereka memenuhi mata pencaharian mereka sendiri dengan berkebun di tepi-tepi sungai atau di pedalaman yang lebih subur. Walaupun orang Sumba mempunyai desa-desa inti, menurut Fox (1996:253-254) kebutuhan mereka untuk bercocok tanam, memelihara, dan menuai di ladang-ladang yang jauh itu menyebabkan sebagian penduduk Sumba

terpisah-pisah selama suatu masa yang panjang dari setiap tahun. Lanjutnya, walaupun orang Sumba berkumpul untuk menyelenggarakan upacara-upacara adat di desanya, namun pada kenyataannya selama berbulan-bulan setiap tahun mereka tersebar. Dalam perekomian ladang, selain para orang tua yang mengerjakannya, tenaga anak-anak diperlukan. Bila tidak untuk tujuan lain, mereka diperlukan untuk menjaga ladang dari gangguan burung, babi dan tikus. Karena banyak perkampungan yang tersebar, maka letak sekolah merupakan suatu masalah yang besar. Bahkan pada masa sekarang ini dengan adanya ketentuan bahwa pendidikan merupakan suatu keharusan, perekonomian ladang makin terancam.

Suatu faktor yang sangat mempengaruhi perekonomian tradisional selain berladang adalah peternakan. Peternakan di Sumba merupakan hak-hak istimewa dari raja-raja setempat, dan kekayaan yang meningkat tidak mempunyai akibat langsung terhadap pola-pola mata pencaharian penduduk. Ternak bagi orang Sumba tak dapat dipisahkan dari kepercayaan *Marapu*. Hewan ternak banyak diperlukan dalam menyelenggarakan upacara-upacara keagamaan, khususnya kuda. Kuda-kuda dimasukkan ke pulau ini mungkin melalui pulau Jawa sebelum kedatangan orang Eropa yang pertama. Kemudian perdagangan kuda berkembang pesat pada abad ke-19 untuk keperluan ekspor. Kuda-kuda dipelihara di pedalaman dan dibiarkan berkeliaran bebas di padang-padang rumput, kemudian dijual kepada pedagang-pedagang Arab melalui jalur pantai sebelah timur. Menurut Fox (1996:39-40), perdagangan ini sudah mulai berkembang sebelum pemerintah Belanda menguasai Sumba. Namun kemudian Belanda membantu mengembangkan perdagangan tersebut dan memperbaiki sistem pemeliharaannya.

Keterlibatan Sumba dalam bidang perdagangan sebenarnya sudah dilakukan sejak lama, bahkan sejak sebelum kedatangan bangsa Eropa. Informasi awal tentang perdagangan kayu cendana di Timor dan sekitarnya menurut Groeneveldt (dalam Parimatha, 2002:4) disebut dalam sumber-sumber Cina pada tahun 1436. Kemudian disusul dengan kedatangan bangsa Portugis dan Belanda ke Nusa Tenggara pada abad ke-16 dan ke-17. Kedatangan bangsa Eropa itu telah membawa pergolakan, interaksi antara satu dengan yang lain, meningkatkan dinamika di Nusa Tenggara.



Gambar 7 : Anak laki-laki sedang menyiram tanaman jagung.

Pada saat itu gugusan kepulauan Nusa Tenggara sudah berada di tengah-tengah jaringan perdagangan yang luas. Dapat dikatakan bahwa Nusa Tenggara telah merupakan tempat persinggahan yang penting di Indonesia bagian timur, bahkan menurut Parimarta (2002:106) sistem perdagangan di wilayah itu dapat disebut jaringan ekonomi dunia (*world economy*). Adapun komoditi-komoditi penting di awal abad ke-19 yang meramaikan perdagangan selain hasil hutan dan kuda, adalah perdagangan budak. Tentang perbudakan ini Reid (1983:1) menulis;

"These slaves constitute the main capital and wealth of the native of these islands, since they are both very useful and necessary for the working of their farms. Thus they are sold, exchanged, and traded just like any other article of merchandise"

Kutipan tersebut menjelaskan betapa manusia-manusia yang dijadikan budak pada masa itu merupakan suatu komoditi atau harta kekayaan yang penting artinya. Budak-budak itu berguna untuk dipekerjakan di perkebunan-perkebunan, dijual, ditukar, atau diperdagangkan seperti barang dagangan yang lain. Di Nusa Tenggara Timur, khususnya di Sumba, menurut Parimarta (2002:131-135) perbudakan lebih banyak muncul karena kejadian perang-perangan antarsuku. Secara umum dapat dikatakan alasan seseorang menjadi budak ini karena ada orang yang dirampok dan dijual sebagai budak, adanya suatu kesalahan lalu

dihukum oleh raja, adanya hutang yang tidak bisa dibayar, dan sebagainya yang mana hal tersebut bisa terjadi pada lingkungan yang sistem kemasyarakatannya di bawah kekuasaan yang absolut. Perdagangan budak di Nusa Tenggara Timur tampaknya didorong oleh perdagangan antar pulau yang semakin berkembang. Informasi tentang adanya perdagangan budak di wilayah itu disampaikan oleh Tome Pires dalam *The Suma Oriental* yang antara lain mengatakan bahwa penduduk di sana mempunyai kebiasaan merampok, menyembah berhala, dan menjual hasil bahan makanan, pakaian, kuda dan budak kepada orang Portugis atau Belanda yang kemudian dijual kembali ke Jawa.

Keadaan perdagangan budak di Sumba ditulis Needham (1985) yang menyatakan bahwa sesungguhnya bangsa Belanda telah ikut melakukan perdagangan budak di kepulauan. Mereka menggunakan tenaga budak sebagai pelayan rumah tangga, tukang dan pekerjaan-pekerjaan lainnya yang tidak memerlukan keahlian khusus. Kegiatan berdagang budak ini rupanya dilakukan pula oleh orang-orang Makassar, Bugis dan Ende yang dikenal sebagai para pencari budak di Sumba. Perdagangan budak ini merupakan aktivitas ekonomi yang penting dan tetap berlangsung sampai abad ke-19.

Di Sumba para budak ini disebut *ata bidi*. Menurut Kapita (1976:149-150) budak-budak ini terbagi atas tiga golongan; Pertama, *ata pakei* (hamba belian), yaitu budak yang diperoleh dengan membeli budak tersebut untuk dijadikan hamba sahaya. Budak-budak ini biasanya orang-orang yang diculik dari tempat lain. Budak yang paling disukai dan mahal harganya adalah anak-anak. Kedua, yang disebut *ata tanawangu* (hamba tawanan), yaitu budak yang berasal dari tawanan perang, disukai yang berusia muda. Ketiga, *ata buta* (hamba cabutan), yaitu budak-budak yang berkelakuan buruk sehingga sering diperjual-belikan, selalu berpindah dari satu pemilik ke pemilik yang lain. Inilah golongan budak yang paling rendah. Pada masa sekarang, lanjut Kapita (1976:151), kedudukan golongan *ata* (budak, hamba) dalam masyarakat tidak dapat disamakan lagi seperti masa dulu. Di Sumba hamba-hamba duduk bersanding dengan tuannya, tidak ada perbedaan antara hamba dengan tuannya, sehingga kadangkala orang lain keliru mana tuan mana hambanya. Inilah cara yang spesifik ala orang Sumba untuk menunjukkan status sosial mereka.

E. Bahasa

Bahasa yang digunakan oleh orang Umalulu dalam berkomunikasi di antara mereka ialah bahasa Sumba, yaitu bahasa yang termasuk dalam rumpun bahasa Austronesia, sub-rumpun bahasa Austronesia Bagian Barat atau disebut juga sebagai Rumpun Indonesia, dan termasuk keluarga bahasa Bima-Sumba (Hidajat,1976:21).

Suatu ciri menonjol dalam bahasa Sumba ialah mempunyai sifat semi-vokal.¹⁴ Hanya sebagian saja dari perbendaharaan kata bahasa Sumba yang akar katanya merupakan huruf mati (konsonan), yaitu huruf *h, k, l, ng, r, t*. Menurut lafal dalam logat bahasa di Sumba Timur, semua akar kata yang berhuruf mati tersebut berubah menjadi huruf hidup (vokal) dengan tambahan huruf *u*. Misalnya; *paraing* menjadi *paraingu* (negeri), *bokul* menjadi *bokulu* (besar), *maring* menjadi *maringu* (dingin). Huruf *s* dapat dikatakan tidak dikenal, karena setiap kata yang mengandung huruf *s* selalu diucapkan sebagai huruf *h*, atau dihilangkan bila huruf tersebut berada di akhir suatu kata atau nama. Misalnya; *isi* diucapkan *ihi*, *susu* diucapkan *huhu*, *Yesus Kristus* diucapkan *Yehu Karetu*.

Di dalam perkembangannya sebagai bahasa daerah, bahasa Sumba membentuk beberapa logat yang ditentukan oleh perbedaan letak geografis pemakai bahasa tersebut. Adapun logat bahasa yang banyak dipahami dan dimengerti oleh sebagian besar penduduk di wilayah Umalulu ialah logat Umalulu dan logat Kampera. Walaupun pada masyarakat Sumba terdapat sistem pelapisan sosial, namun bahasa Sumba tidak mengenal adanya perbedaan tingkatan bagi pemakai bahasa tersebut dan tidak mengenal pula bentuk bahasa tulisan, karena itu dalam menyampaikan kata-kata untuk berkomunikasi mereka ungkapkan melalui bentuk bahasa lisan. Perlu diketahui pula bahwa meskipun dalam keseharian orang Umalulu berbahasa ibu mereka, namun pada umumnya mereka dapat berkomunikasi dengan suku-bangsa non-Sumba menggunakan bahasa Indonesia dengan cukup baik (Soeriadiredja,1983:121-122).

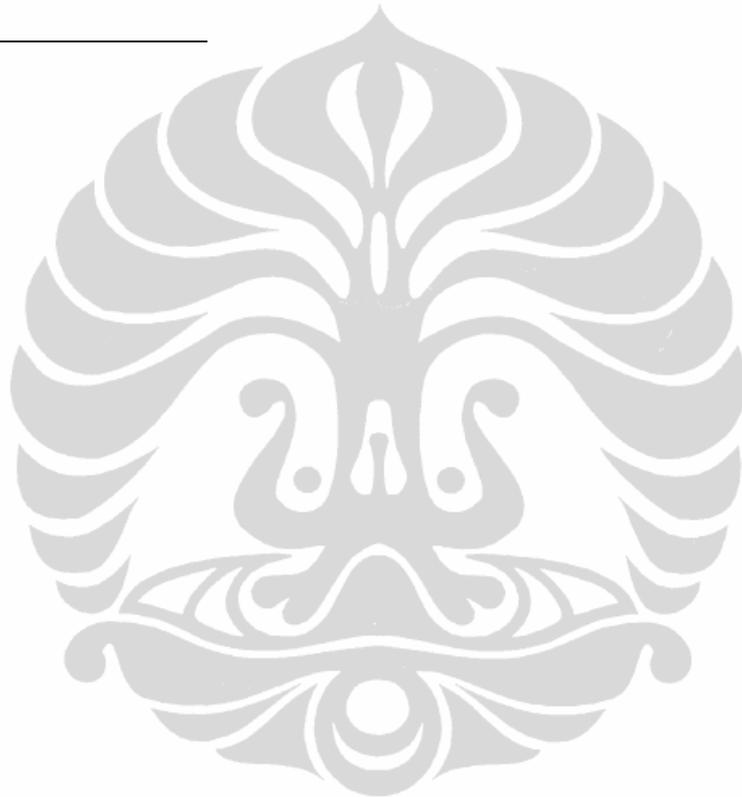
¹⁴ Semi-vokal ialah bunyi bahasa yang mempunyai ciri vokal dan juga mempunyai ciri konsonan (Verhaar,1981:19-20).

IKHTISAR

Rupanya tidak ada batasan obyektif untuk menentukan siapa orang Umalulu sebenarnya. Berdasarkan penelitian atau penulisan terdahulu, bisa dikatakan bahwa penulisan tentang orang Sumba serta ke-*Marapu*-an mereka tampaknya berkecenderungan lebih menonjolkan pendeskripsian untuk mendokumentasikan (membekukan) suatu kebudayaan dan merepresentasikannya dari sudut kacamata si peneliti, dan tidak mendekati topik representasi dari dalam dunia kehidupan masyarakat yang bersangkutan, sehingga tidak terungkap citra yang sesungguhnya diinginkan oleh masyarakat itu. Dengan demikian permasalahan-permasalahan tersebut masih perlu mendapat perhatian. Dalam hal ini saya menyetujui pendapat Tsing (1998:177) bahwa mengamati aneka ragam bentuk pengetahuan dan masyarakat setempat secara sungguh-sungguh, berarti menaruh perhatian pada kegiatan-kegiatan perjalanan yang diasosiasikan dengan bentuk-bentuk pengetahuan itu.

Untuk menentukan siapa orang Umalulu sebenarnya, perlu diperhatikan pada pandangan orang yang bersangkutan sebagai “orang dalam”, walaupun hal tersebut tidak pula mengabaikan pandangan “orang luar” terhadap mereka. Seperti yang digambarkan bahwa sebagai kelompok pendatang (purba), di daerah baru (di Umalulu) mereka masih menyelenggarakan hidupnya seperti di negeri leluhurnya, mereka menyusun masyarakat berdasarkan susunan masyarakat bersifat genealogis, mengadakan upacara-upacara pemujaan pada arwah leluhur. Selain itu mereka mengembangkan pula pendirian bangunan-bangunan batu kubur besar. Kemudian tradisi dari jaman megalitik itu sampai kini masih dilakukan di Umalulu, yaitu dengan membuat kubur-kubur batu berbentuk dolmen yang menjadi corak khas budaya Sumba sekaligus menjadi identitas budaya daerah tersebut. Singkatnya, kepustakaan klasik yang berkaitan dengan kehidupan orang Sumba, menggambarkan orang Sumba sebagai kelompok yang suka berperang, pengayau, memuja arwah leluhur (animistis), pemalas dan terbelakang, dalam arti nyaris tak tersentuh peradaban dan sulit berubah. Gambaran-gambaran itulah yang telah direpresentasikan oleh orang-orang luar berdasarkan penglihatannya pada hidup keseharian orang Umalulu. Hal tersebut menunjukkan bahwa mereka pun

ditentukan oleh pandangan-pandangan orang luar, sementara proses pembentukan identitas terus berlanjut seiring berjalannya waktu. Pada sekitar akhir abad ke-19, dengan berdatangnya “orang luar” yang berdagang atau menetap, adanya suatu perubahan tak dapat dielakkan lagi. Identitas budaya orang Umalulu, dan juga orang Sumba umumnya, perlu dipertanyakan kembali. Sebelum memaparkan lebih lanjut, pada bab berikut saya akan mengeksplorasi bagaimana proses identitas budaya dan pembentukan identitas itu bekerja di dalam lingkungan hidup orang Umalulu.



BAB III

LINGKUNGAN HIDUP ORANG UMALULU



Gambar 8 : Monumen Selamat Datang di Sumba Timur.

Umalulu, atau yang biasa juga dikenal dengan sebutan *Melolo*,¹ sebuah nama wilayah yang sangat dikenal di Sumba Timur karena ke-*Marapu*-annya. Khususnya kampung Pau, walaupun secara resmi tidak ditetapkan sebagai "desa budaya", sudah menjadi daya tarik wisata yang utama di kabupaten Sumba Timur. Kampung inilah bisa dikatakan sebagai "pusat pemerintahan kerajaan Umalulu", di mana "Bapa Raja" dari "Kerajaan Umalulu" bermukim. Bila dilihat sambil lalu, sebenarnya kampung-kampung di Umalulu tidak banyak berbeda dengan kampung-kampung lainnya di Sumba Timur. Namun khususnya di kampung Pau

¹ Kata sebutan nama Umalulu dan Melolo bagi orang awam kadangkala membingungkan, karena kedua nama tersebut sebenarnya sama namun akan berbeda bila merujuk kepada nama suatu wilayah atau tempat tertentu. Umalulu sendiri berasal dari kata *uma kambu lulu* (rumah pondok panjang), yaitu sebuah rumah yang dibangun oleh salah satu nenek moyang orang Umalulu. Kemudian *uma kambu lulu* tersebut ucapannya disingkat menjadi *umalulu* dan menjadi nama suatu wilayah yang disebut *Tana Umalulu* (tanah umalulu), pada masa kolonial disebut *Landschap Melolo* atau Kerajaan Melolo. Kata Melolo itu sendiri berdasarkan pengucapan orang Sawu ketika menyebut kata Umalulu. Kini wilayah kerajaan tersebut menjadi wilayah kecamatan Umalulu, yang beribukota di kota Melolo. Di dalam wilayah kecamatan Umalulu itu sendiri ada juga sebuah desa bernama Umalulu.

dan beberapa kampung di sekitarnya, terutama di kampung Umabara dan Tambahaku, akan banyak dijumpai bangunan kubur-kubur batu besar dengan ukiran pada batu nisannya penuh dengan hiasan dekoratif. Selain itu kita akan melihat banyak bangunan rumah tradisional yang masih "layak huni", dan para wanita yang sedang menenun kain tradisional di kolong-kolong atau di balai-balai dari rumah-rumah tersebut. Citra orang Sumba yang khas secara budaya akan tampak nyata di kampung ini. Sebuah kampung yang penduduknya, walaupun sebagian sudah beralih agama, dikenal masih sering melakukan upacara-upacara keagamaan *Marapu*.



Gambar 9 : Nisan batu kubur U.W.Tanangunju.

Bagi orang Umalulu identitas menjadi penting artinya. Sebagian karena "orang-orang luar" menempelkan label dan mengharapakan mereka menjadi orang Umalulu yang otentik ke-Sumba-an dengan ke-*Marapu*-annya. Sebagian lagi turut ambil bagian dalam proses konstruksi budaya itu. Walaupun mungkin tanpa

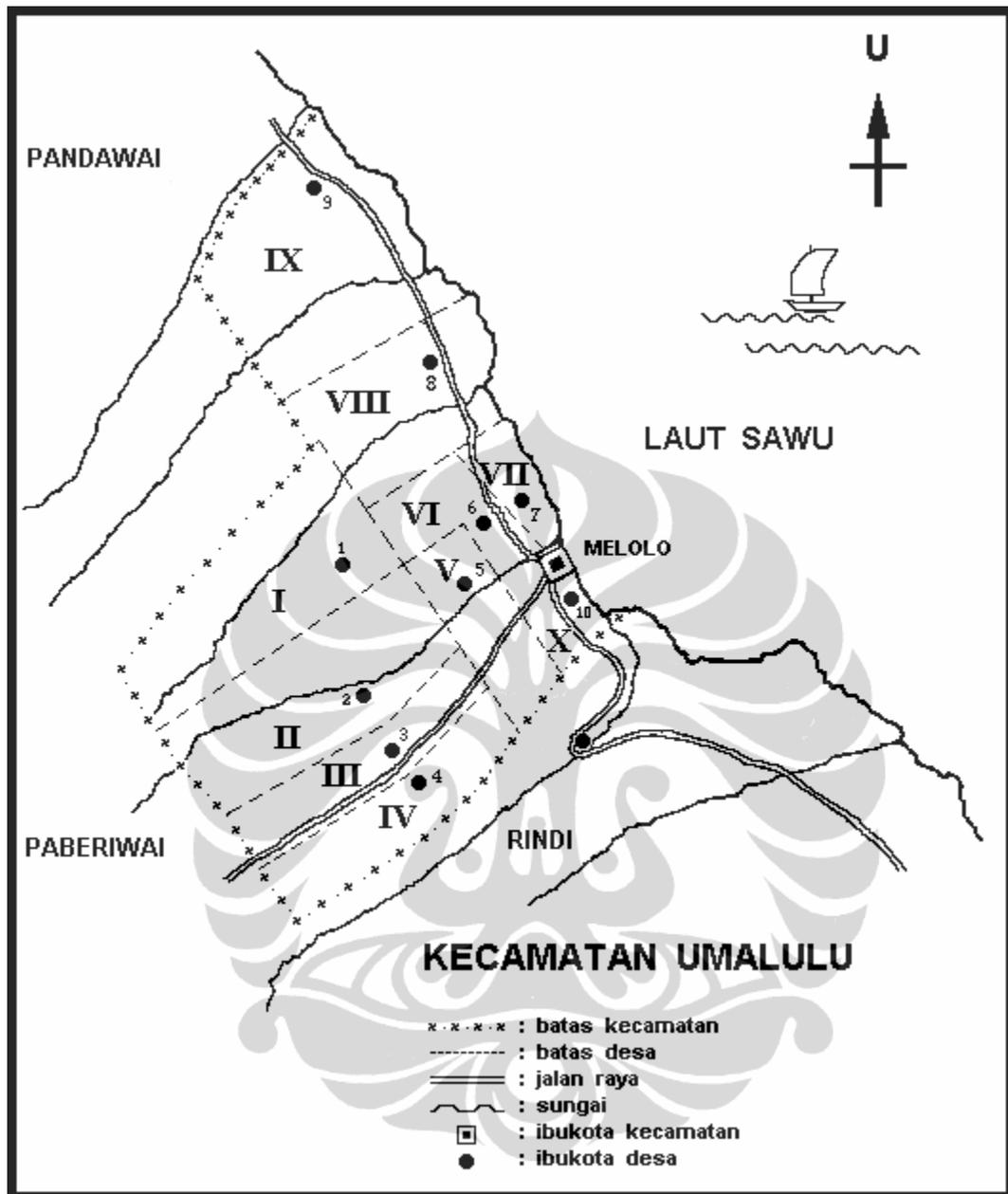
disadari, mereka secara aktif menjalani proses pembentukan identitas budaya mereka. Mereka melakukan berbagai kegiatan bukan sekedar memenuhi kebutuhan ekonomi atau kebutuhan-kebutuhan hidup lainnya saja, namun untuk mengukuhkan identitas budaya mereka sebagai orang Umalulu dan umumnya orang Sumba, dan dengan kebudayaan yang dimilikinya mereka memanfaatkan sumber-sumber daya dalam lingkungannya bagi kelangsungan hidup mereka.

A. Lokasi dan Lingkungan Alam

Umalulu ialah suatu daerah di kabupaten Sumba Timur yang lengkapnya bernama *Tana Umalulu* (Tanah Umalulu). Pada masa penjajahan Belanda, Tanah Umalulu dikenal sebagai Tanah Melolo, *Landschap* Melolo atau Kerajaan Melolo, kemudian pada masa kemerdekaan disebut Daerah Swapraja Melolo. Sejak tahun 1964 wilayah Umalulu digabung dengan wilayah Rindi menjadi wilayah kecamatan Rindi-Umalulu, dan kini dalam sistem pembagian wilayah yang baru (sejak Januari 2001) wilayah Umalulu menjadi kecamatan Umalulu, kabupaten Sumba Timur, propinsi Nusa Tenggara Timur, yang beribu-kota di Melolo.

Umalulu terletak pada 10° Lintang Selatan dan 119° - 121° Bujur Timur yang meliputi luas sebesar $307,9 \text{ km}^2$. Di sebelah utara berbatasan dengan kecamatan Pandawai, di sebelah selatan dengan kecamatan Rindi, di sebelah barat dengan pegunungan Bundungu yang termasuk wilayah kecamatan Paberiwai, dan di sebelah timur dengan laut Sawu. Keadaan geografis daerah Umalulu merupakan dataran rendah di sebelah utara, bukit-bukit kapur, batu karang dan padang rumput (sabana) di sebelah timur dengan keadaan tanah yang kurang subur untuk pertanian atau perkebunan. Dataran rendah yang cukup subur terletak di sebelah barat dan selatan, yaitu di sekitar lembah-lembah yang dialiri sungai.

Seperti halnya iklim di daerah Nusa Tenggara Timur, iklim di Umalulu ditandai oleh musim kemarau yang panjang (Maret sampai Nopember) dan angka curah hujan yang relatif kecil (kurang dari 1500 mm per tahun), dengan rata-rata hari hujan berkisar antara 15 sampai 75 hari per tahun. Sedangkan suhu udara per tahunnya antara 26° sampai 32° Celcius.



Peta 2 : Kecamatan Umalulu

- | | |
|------------------------|--------------------|
| I. Desa Lai Ruru | 1. Parai Marada |
| II. Desa Watu Puda | 2. Tambahaku |
| III. Desa Umalulu | 3. Parai Wangga |
| IV. Desa Ngaru Kanoru | 4. Tiringu |
| V. Desa Watu Hadangu | 5. Pau |
| VI. Desa Mutunggedingu | 6. Kalumbangu |
| VII. Desa Matawai Atu | 7. Kandangu Bokulu |
| VIII. Desa Patawangu | 8. Patawangu |
| IX. Desa Wangga | 9. Wanggatupi |
| X. Kelurahan Lumbukori | 10. Lumbukori |

Berdasarkan data tersebut tampaklah bahwa daerah itu merupakan daerah yang panas dan kering. Suatu hal yang menguntungkan ialah adanya sungai Umalulu dan sungai lainnya yang mengalir di wilayah itu dan selalu berair walaupun pada musim kemarau. Di tepi-tepi sungai itulah orang Umalulu mendirikan tempat pemukiman mereka dan membuka ladang. Air sungai Umalulu sangat jernih dan menjadi sumber air utama bagi penduduk untuk berbagai keperluan hidup mereka.

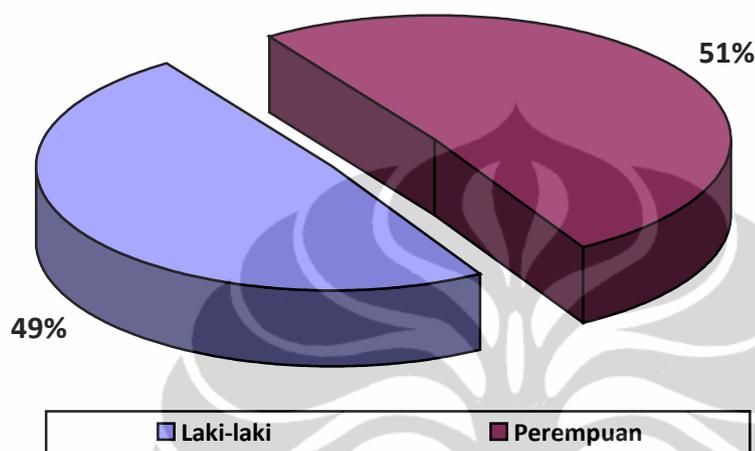
Keadaan alam flora di Umalulu tidak banyak jenisnya, karena sebagian besar daerah itu terdiri dari padang rumput (sabana). Hutan belantara tropis dapat dikatakan tidak ada, kecuali hutan monsun (hutan kering) di dataran rendah dan sebagai hutan galeri (hutan pinggir sungai) yang sebagian besar berada di daerah pedalaman (Monk,2000:269-300). Walaupun demikian, pohon-pohonnya pun sudah mulai habis ditebangi penduduk untuk kayu bakar, bahan bangunan atau membuka ladang-ladang baru.

Di Umalulu hampir tidak terdapat binatang buas. Binatang liar yang hidup di wilayah itu antara lain; babi hutan (*Sus barbatus*), kera (*Macaca fascicularis sublimitis*), buaya (*Crocodylus porosus*), biawak (*Varanus salvator*), bermacam jenis ular, musang (*Paradoxurus hermaphoritus*) dan rusa (*Cervus timorensis*). Selain itu terdapat pula beberapa jenis unggas, misalnya: burung kakatua (*Cacatua citrinocristata*), nuri (*Tanygnatus megalorhynchus*), murai (*Philemon neglectus*), ayam hutan (*Gallus varius*), elang (*Aviceda subcristata*), gagak (*Corvus macrorhynchos*), burung hantu (*Strix flamea*).

B. Situasi Demografis

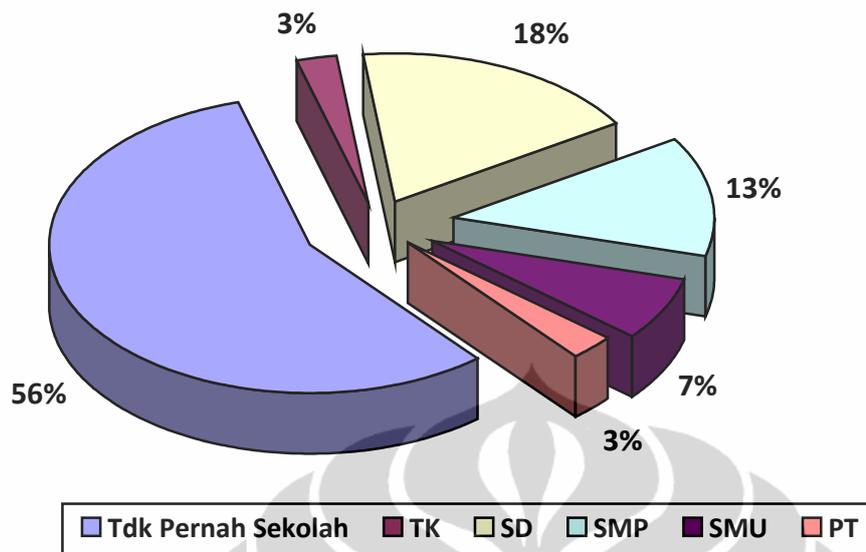
Berdasarkan data statistik di Kantor Kecamatan Umalulu, Kabupaten Sumba Timur, penduduk kecamatan Umalulu hingga bulan Agustus 2011 berjumlah 16.059 orang, terdiri dari 7.873 laki-laki dan 8.186 perempuan (lihat Figur 1), dengan kepadatan rata-rata 52 orang per km² dan persentase kenaikan jumlah penduduk rata-rata 2% per tahun. Bisa dikatakan bahwa struktur penduduk Kecamatan Umalulu antara laki-laki dan perempuan relatif seimbang. Walaupun demikian, penyebaran penduduknya kurang merata. Hal tersebut disebabkan oleh

kebutuhan mereka untuk bercocok tanam di ladang dan menggembalakan ternaknya di padang rumput yang jauh dari kampung pusat sehingga menyebabkan pula sebagian penduduk Umalulu terpisah-pisah selama suatu masa yang panjang dalam setiap tahun.

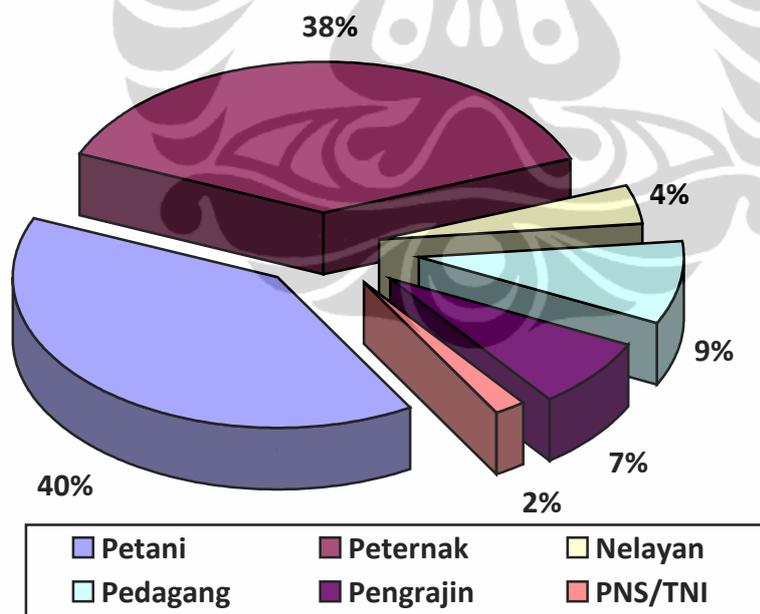


Figur 1 : Penduduk Umalulu menurut Jenis Kelamin, Thn. 2011 (Total Penduduk 16.059 orang). Sumber : Catatan Kependudukan Kecamatan Umalulu.

Figur 2 menunjukkan bahwa kelompok tertinggi penduduk di Umalulu tidak pernah mengenyam bangku sekolah, diikuti dengan sekelompok orang yang mencapai tingkat pendidikan sekolah dasar, dan hanya sebagian kecil saja yang bisa mencapai pendidikan tinggi. Menurut Kepala Desa Watu Hadangu (salah satu desa di kecamatan Umalulu), dari dulu hingga sekarang hanya warga golongan bangsawan saja yang bisa bersekolah. Sekarang ini pun orang-orang biasa bisa saja bersekolah tapi harus merelakan putra-putrinya beralih agama menjadi pemeluk salah satu “agama resmi”, karena untuk dapat bersekolah mereka harus menanggalkan ke-*Marapu*-an mereka.



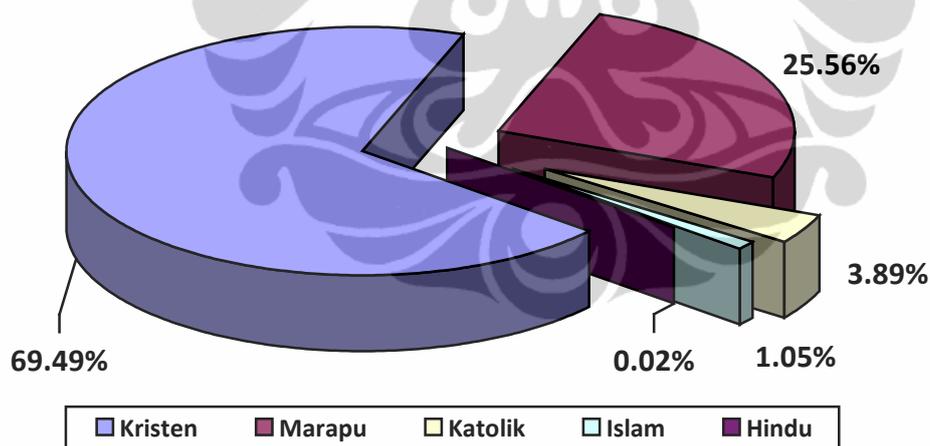
Figur 2 : Penduduk Umalulu menurut Tingkat Pendidikan, Thn. 2011 (Total Penduduk 16.059 orang). Sumber : Catatan Kependudukan Kecamatan Umalulu.



Figur 3 : Penduduk Umalulu menurut Jenis Pekerjaan, Thn. 2011 (Total Penduduk 16.059 orang). Sumber : Catatan Kependudukan Kecamatan Umalulu.

Sebagian besar penduduk Umalulu (sekitar 40%) mempunyai pekerjaan sebagai petani (lihat Figur 3), kemudian porsi tertinggi kedua sebagai peternak, dan sebagian kecil lainnya lagi sebagai pedagang, pengrajin, nelayan serta pegawai negeri atau menjadi anggota ketentaraan dan kepolisian.

Figur 4 memperlihatkan mayoritas penduduk Umalulu beragama Kristen Protestan. Walaupun demikian sebenarnya jumlah terbesar dipeluk oleh orang Sawu (berjumlah 6.138 orang dari total penduduk 16.059 orang). Mereka datang dan menetap di Umalulu sejak nenek moyang mereka dipindahkan dari pulau Sawu ke Sumba oleh pemerintah kolonial Belanda pada akhir abad ke-19. Sedangkan orang Sumbanya sendiri berjumlah 4.104 orang beragama Protestan, dan 528 orang beragama Katolik. Kemudian dari seluruh total penduduk Umalulu, jumlah terbesar kedua adalah pemeluk agama *Marapu*, lalu Katolik dan Islam. Jumlah terkecil diduduki penganut agama Hindu, hanya 4 orang saja.



Figur 4 : Penduduk Umalulu menurut Agama dan Aliran Kepercayaan, Thn. 2011 (Total Penduduk 16.059 orang). Sumber : Catatan Kependudukan Kecamatan Umalulu.

Tabel 1 : Komposisi Etnis Berdasarkan Agama dan Aliran Kepercayaan di Umalulu Tahun 2011.

No.	Etnis	Kristen	Marapu	Katolik	Islam	Hindu	Jumlah
1.	Sumba	4.967	4.104	528	-	-	9.599
2.	Sawu	6.138	-	-	-	-	6.138
3.	Flores	-	-	43	-	-	43
4.	Timor	-	-	25	-	-	25
5.	Rote	-	-	11	-	-	11
6.	Alor	-	-	17	-	-	17
7.	Bugis	-	-	-	65	-	65
8.	Manado	4	-	-	-	-	4
9.	Bima	-	-	-	2	-	2
10.	Jawa	-	-	-	27	-	27
11.	Bali	-	-	-	-	4	4
12.	Batak	3	-	-	-	-	3
13.	Minang	-	-	-	2	-	2
14.	Cina	47	-	-	-	-	47
15.	Arab	-	-	-	72	-	72
	UMALULU	11.159	4.104	624	168	4	16.059

Sumber : Catatan Kependudukan di seluruh desa (Lairuru, Watu Puda, Umalulu, Ngaru Kanoru, Watu Hadangu, Mutunggedingu, Lumbu Kori, Matawai Atu, Patawangu, Wanga) dalam wilayah kecamatan Umalulu.

Penduduk Umalulu selain orang Sumba, terdiri pula dari orang Sawu, Fores, Timor, Rote, Alor, Bugis, Manado, Bima, Jawa, Bali, Batak, Minang, Cina dan Arab yang dianggap oleh orang Sumba sebagai “pendatang”. Walaupun ada sebutan khusus untuk masing-masing pendatang berdasarkan etnis tertentu (misalnya orang Sawu disebut *Tau Hau*, orang Cina disebut *Tau Hina*, dsb.),

namun secara umum para pendatang biasanya disebut *Tau Njawa* (orang Jawa).² Para pendatang tersebut umumnya tinggal di kampung-kampung pinggir pantai (terutama di desa Lumbu Kori, Matawai Atu, Patawangu dan Wanga), sedangkan orang Sumba tinggal di kampung-kampung pedalaman sebagai petani atau peternak.

Jumlah orang Sawu di Umalulu merupakan kedua terbanyak setelah orang Sumba sendiri. Kurang diketahui secara pasti sejak kapan orang-orang Sawu itu mulai bermukim di Umalulu. Menurut Fox (1996:217) adanya orang-orang Sawu di Sumba karena ada hubungan perkawinan antara Raja Melolo di Umalulu dengan keluarga Raja Seba di Sawu.³ Raja Seba selain menyediakan serdadu-serdadu sewaan bagi Belanda, juga menyediakan serdadu-serdadunya untuk membantu raja-raja Sumba dalam peperangan yang sering terjadi di antara mereka. Orang-orang Sawu inilah yang dianggap sebagai awal perpindahan mereka ke Sumba. Oleh Belanda orang-orang Sawu ini ditugaskan untuk membuat kekacauan dan mencegah perdagangan budak yang dilakukan oleh orang-orang Ende. Kedekatan orang Sawu dengan Belanda dan perilaku mereka itulah yang membuat orang Sawu dibenci dan dimusuhi oleh orang Sumba (Wellem,2004:129).

Pada pertengahan abad ke-19 Belanda berusaha memindahkan orang-orang Sawu ke Sumba dalam usaha mencegah gangguan-gangguan dari orang Ende dan membendung penyebaran agama Islam di pulau Sumba. Orang-orang Sawu yang dipindahkan tersebut telah beragama Kristen dan kebanyakan mereka terutama bertempat tinggal di daerah Melolo. Di daerah baru itu orang-orang Sawu selain dipekerjakan untuk membantu kepentingan Belanda yang akhirnya banyak yang mendapat kedudukan dalam kantor-kantor pemerintahan, mereka juga melanjutkan usaha perekonomian yang sudah menjadi kebiasaan, yaitu menyadap lontar dan berkebun. Umumnya mereka berkelompok sendiri dan tidak banyak mempunyai hubungan sosial-ekonomi dengan penduduk pribumi di pedalaman. Biasanya mereka tinggal di tengah-tengah ratusan pohon lontar, di

² Kata "*njawa*" selain merujuk pada suku tertentu, yaitu suku Jawa, tapi dapat berarti pula "asing", karenanya "*tau njawa*" dapat berarti "orang asing".

³ Fox (1996) menjelaskan bahwa dalam Laporan Komisi tahun 1831, Francis mencatat orang-orang dari pulau Savoe melalui perkawinan dengan Sumba telah membentuk suatu desa di sana.

daerah pesisir pantai atau dekat dengan kebun-kebun mereka saja. Kini orang Sawu ada yang bekerja sebagai penyadap lontar, petani sayuran, guru sekolah, pegawai kantor pemerintahan atau swasta di ibukota Kecamatan Melolo, atau sebagai pedagang dan nelayan.

Adanya orang-orang Arab di Melolo erat kaitannya dengan kedatangan seorang pedagang Arab bernama Sjarief Abdulrachman Al Gadrie. Pada tahun 1839 Al Gadrie yang bekerja sama dan dipercaya bangsa Belanda ditempatkan di Waingapu untuk menguasai perdagangan di pulau Sumba. Sejak kehadiran Al Gadrie di Sumba, Waingapu menjadi terkenal sebagai pusat perdagangan yang penting di Nusa Tenggara Timur dan banyak orang Arab yang tinggal di sana. Di Sumba Al Gadrie banyak mengadakan hubungan dengan para raja setempat, dan mereka menghormatinya serta sering memintanya untuk menyelesaikan pertikaian di antara para raja itu dan menjadi penghubung dengan pemerintah Belanda (lihat Parimatha, 2002:244-246). Di antara para pedagang Arab itu ada pula yang melakukan perdagangan dan tinggal menetap di Umalulu. Menurut informan saya, DA, yang menjadi cikal bakal orang Arab tinggal di Umalulu ialah Umar Ambar yang dikenal dengan sebutan Habib Achmad bin Alwi Al Hadad. Keturunan dari Al Hadad inilah orang-orang Arab tinggal menetap di Umalulu (Melolo) sebagai pedagang.

Seperti halnya dengan orang Arab, orang Cina menetap di Umalulu sebagai pedagang. Di Nusa Tenggara Timur, perhubungan dagang dengan bangsa Cina ini diperkirakan sudah dilakukan sejak abad ke-3 (Widijatmika,1978:21). Pada mulanya mereka berdagang dan tinggal di pulau Timor dalam rangka memperoleh kayu cendana. Selain berdagang, orang Cina melakukan pekerjaan mengolah lilin dan membuat barang-barang kerajinan dari kayu. Menurut Parimatha (2002:102), orang Cina menggunakan kayu cendana ini untuk dibuat tongkat, kipas, peti mayat, kotak penyimpanan barang dan bahan minyak wangi.

Semakin lama orang-orang Cina di Timor semakin banyak, yang kemudian mereka menyebar pula ke pulau-pulau lainnya di Nusa Tenggara Timur, termasuk pulau Sumba. Kemunculan orang-orang Cina yang makin banyak itu nampaknya berhubungan dengan semakin majunya pengaruh kolonial Belanda yang memakai orang-orang Cina sebagai rekanan dalam perdagangan. Lalu lintas

perdagangan semakin ramai. Dapat dikatakan dengan kehadiran orang-orang Cina itulah perdagangan di bawah pemerintah kolonial Belanda menjadi lancar.

Perdagangan dilakukan dengan sistem barter. Barang-barang dagangan yang ditawarkan orang Cina berupa piring-piring atau mangkuk keramik, guci, jambangan dsb. Barang-barang keramik Cina itu tidak terbatas peredarannya dan bisa dijumpai hingga ke pedalaman. Kini barang-barang keramik tersebut menjadi barang-barang pusaka yang dimiliki berbagai keluarga. Terutama di Umalulu, keramik-keramik Cina digunakan pula sebagai pelengkap upacara keagamaan *Marapu*, yaitu sebagai bekal kubur dalam upacara penguburan. Oleh karena itu di kuburan-kuburan kuno banyak dijumpai barang-barang keramik Cina yang menjadi target penjarahan para maling.

Orang Bugis dan orang Flores menetap di Umalulu dalam rangka berdagang dan penangkapan ikan, yaitu sebagai nelayan. Namun jauh sebelum waktu itu, yaitu pada abad ke-19 orang-orang Bugis, Makassar yang berasal dari Sulawesi Selatan bercampur dengan orang-orang Ende (Flores) menguasai perdagangan di Sumba. Mereka datang ke Sumba untuk membeli kayu cendana, sarang burung, karet, teripang dan kuda, namun yang terutama mereka melakukan perdagangan budak (Parimarta,2002:243). Gelombang pendatang dari Sulawesi Selatan itu makin banyak pada sekitar tahun 1950 dan puncaknya pada tahun 1970-an untuk berdagang kain dan barang kelontong di kota-kota bahkan sampai ke pedalaman (Widijatmika,1978:20).

Pendatang dari Jawa, yang kemudian diikuti pula oleh orang-orang dari beberapa daerah lainnya seperti Alor, Rote, Bima, Bali, Batak, Minang, umumnya datang ke Umalulu berkaitan dengan pekerjaan mereka sebagai pegawai negeri, anggota TNI/POLRI, tukang atau buruh, berdagang makanan dengan membuka warung atau restoran, kecuali pendatang dari Manado yang bekerja sebagai pewarta Injil. Pengaruh budaya para pendatang tersebut tidak nampak dalam kehidupan orang Umalulu, kecuali pengaruh budaya Jawa yang diperkirakan berlangsung pada masa Majapahit. Pengaruh ini terutama berhubungan dengan bidang politik dan perdagangan (Wijatmika,1978:22). Ciri yang menonjol pengaruh dari budaya Jawa ini tampak dalam bangunan arsitektur tradisional Sumba. Rumah tradisional Sumba itu merupakan perpaduan arsitektur rumah

Sumba kuno yang berbentuk rumah panggung persegi empat panjang dengan arsitektur rumah Jawa tradisional yang berbentuk rumah *joglo*.

C. Umalulu Dalam Lintasan Sejarah

Pada bab II telah diuraikan tentang prasejarah pendudukan Umalulu dan bagaimana *kabihu-kabihu* mendapat hak pertuanan atas tanah-tanah yang hingga sekarang didudukinya berdasarkan mite dan legenda yang hidup dalam masyarakat Umalulu. Kelompok-kelompok yang datang ke pulau Sumba diperkirakan masih seketurunan dengan kelompok yang berasal dari Indo Cina, tetapi identitas dan tempat asalnya tidak diketahui lagi sehingga dalam mite dianggap berasal dari langit. Kemudian kelompok-kelompok itu melakukan perpindahan (migrasi) secara bergelombang ke kepulauan Nusantara, diantaranya ke pulau Sumba dan akhirnya ke Umalulu.

1. Masa Antara Tahun 1723 - 1912.

Sejarah Umalulu mulai tercantum secara tertulis terdapat pada laporan Hendrik Engelbert, Kepala Perwakilan Dagang Kompeni (*Opperhoofd*) di Kupang, antara tahun 1721 – 1734 (lihat Kapita, 1976). Dalam laporannya pada tahun 1723, Hendrik Engelbert menyatakan bahwa Raja Mangili minta bantuan Kompeni untuk melawan Raja Melolo (Umalulu). Dinyatakan pula bahwa Umalulu bekerja sama dengan bangsa Portugis yang berkedudukan di Larantuka. Permintaan bantuan Raja Mangili itu baru diluluskan pada tahun 1727, tetapi karena sudah lewat waktunya, Raja Mangili tidak memerlukan lagi bantuan tersebut karena sementara itu hubungan antara Mangili dengan Umalulu sudah baik kembali.

Pada masa *Opperhoofd* Daniel van den Burgh (1748 - 1753), yaitu pada tahun 1750 Kompeni mengadakan perjanjian dengan delapan orang raja Sumba, diantaranya Raja Umalulu yang bernama Umbu Nggala Lili. Dalam perjanjian itu Kompeni mengakui kedaulatan kedelapan raja tersebut di wilayah kerajaan masing-masing, sebaliknya kedelapan raja itu mengakui kekuasaan Kompeni atas

perairan Sumba dan berjanji menghentikan kegiatan dagang dengan orang-orang Makassar serta bangsa Eropa lainnya. Perjanjian itu diulangi lagi oleh J.A. Paravicini pada tahun 1756 dan hanya ditandatangani oleh Raja Mangili atas nama delapan raja lainnya.

Pada tahun 1759, Hans Erasmus seorang utusan dari *Opperhoofd* van Pluskow telah berusaha mendamaikan pertentangan antara Umbu Nggala Lili (Raja Umalulu) dari *kabihu* Watu Pelitu dengan Umbu Jama yaitu Raja Patawangu dari *kabihu* Lamuru. Selain itu Erasmus berusaha pula mendamaikan pertentangan antara Raja Umalulu dengan Raja Lewa dalam urusan perkawinan. Ketika itu yang menjadi Raja Umalulu dari *kabihu* Palai Malamba adalah Umbu Hiwa Tanangunju. Setelah peristiwa perdamaian antara Umalulu dengan Patawangu tersebut, tidak ada lagi tertulis tentang Umalulu hingga Kompeni (VOC) dibubarkan pada tahun 1799. Hanya diketahui bahwa sesudah Umbu Nggala Lili maka yang menjadi Raja Umalulu di bagian Watu Pelitu ialah Umbu Nggaba Haumara, sedangkan di bagian Palai Malamba ialah Umbu Tunga Awangu. Hubungan antara *kabihu* Watu Pelitu dengan *kabihu* Palai Malamba begitu erat sehingga *maramba* Watu Pelitu selalu mengambil istri dari *maramba* Palai Malamba. *Kabihu* Palai Malamba dalam baitan dikatakan sebagai *pingi ai papunggu - matawai pataku* (pokok kayu yang ditebang dan sumber air yang ditimba).

Pada tahun 1845, C. Sluyter (Residen Timor) membuat perjanjian lagi dengan para raja Sumba. Dari wilayah Umalulu (baik dari bagian Watu Pelitu maupun Palai Malamba) tidak turut menandatangani perjanjian itu, karena perjanjian itu memperkecil kekuasaan para pemimpin lokal. Demikian pula pada perjanjian yang dibuat oleh Residen W.L.H. Brocx pada tahun 1860. Akan tetapi akhirnya pada tahun 1861 Umalulu bersedia mengadakan hubungan dengan pemerintah Hindia Belanda. Hal tersebut dilakukan selain untuk menyatakan terima kasih atas bantuan Residen dalam menyingkirkan orang-orang Ende dari Sumba, juga untuk meminta perhatian Residen atas perbuatan Sayid Syarif Abdulrahman Algadrie seorang pedagang keturunan Arab dari Makassar yang memungut bea pelabuhan atas setiap ekor kuda yang dikirim ke luar Sumba. Kemudian Residen Brocx dengan suatu surat keputusan mencabut hak Sayid

Syarif Abdulrahman Algadrie atas pemungutan bea tersebut dan menetapkan bahwa hak itu hanya ada pada para raja yang bersangkutan, yaitu raja Umalulu, Kambera dan Kanatangu. Sebagai tanda pengakuan atas hak tersebut, pemerintah Hindia Belanda melalui Residen Esser (pengganti Residen Brocx) pada tahun 1862 memberi tongkat berhulu mas kepada ketiga raja itu.

Pada tahun 1863, beberapa kapal asing terdampar di beberapa tempat di pesisir utara dan timur pulau Sumba. Menurut laporan yang sampai ke pemerintah Hindia Belanda yang berpusat di Batavia, menyatakan bahwa penduduk Sumba telah merampok atau mencuri isi kapal-kapal yang terdampar itu, walaupun sebenarnya hal itu tidak benar. Oleh karena itu, pada tahun 1866 pemerintah Hindia Belanda melalui Assisten-residen J.A. Bakkers mewajibkan kepada para raja Sumba untuk membayar denda berupa kuda untuk mengganti kerugian isi kapal yang dirampok itu. Kemudian pemerintah Hindia Belanda menempatkan seorang Kontrolir, S.Roos dan pembantunya H. van Heuckelum untuk menagih kuda-kuda itu. Selain mempunyai tugas menyelesaikan penagihan kuda-kuda dari para raja, Kontrolir dan pembantunya bertugas pula untuk mengetahui keadaan dari adat-istiadat Sumba serta mengawasi penjualan hamba sahaya.

Adapun penagihan kuda-kuda itu tidak begitu mudah seperti yang diharapkan dan hasilnya hanya sedikit. Hal itu disebabkan beberapa raja tidak mau membayar denda tersebut, misalnya raja Umalulu, Rindi dan Kambera. Akhirnya Residen Coorengel (pengganti Esser) dan juga Residen Casperz (pengganti Coorengel) datang sendiri ke Sumba untuk menyelesaikan hal itu, tetapi selalu hasilnya tetap sama.

Pada tahun 1874 terjadi Perang Mbatakapidu, yaitu penyerangan Belanda dengan bantuan orang-orang Sawu terhadap wilayah Mbatakapidu. Peristiwa tersebut mendapat perhatian dari raja Umalulu, khususnya raja dari *kabihu* Palai Malamba, karena raja Mbatakapidu adalah musuh lama raja Lewa - Kambera yang mempunyai hubungan keluarga dengan raja Umalulu dari *kabihu* Palai Malamba itu. Kesempatan itu digunakan Residen Humme (pengganti Casperz) untuk membuat perjanjian dengan raja Lewa Kambera, yaitu pada bulan Agustus 1874 di Mananga Hudu, dan pada bulan Desember 1874 itu juga Residen Ecoma Vertege (pengganti Humme) menyerahkan tongkat berhulu mas dan sehelai

bendera sebagai lambang kewibawaan pemerintah Hindia Belanda. Jejak raja Lewa Kambera itu diikuti pula oleh raja Umalulu, Rindi dan Kanatangu. Untuk pertama kalinya raja Umalulu dari *kabihu* Palai Malamba mengemukakan diri karena sebelumnya (pada jaman Kompeni) yang terkenal sebagai raja Umalulu ialah raja dari *kabihu* Watu Pelitu. Ketika itu yang menjadi raja Palai Malamba ialah Umu Tunga Awangu, kemudian pada tahun 1893 diganti oleh putranya yaitu Umu Hiwa Windi Tanangunju.



Gambar 10 : Tongkat lambang kewibawaan pemerintah kolonial.

Munculnya *kabihu* Palai Malamba pada jaman pemerintahan Hindia Belanda, di dalam wilayah kerajaan Umalulu seakan-akan merupakan dua wilayah yang terpisah. Di satu pihak sebagai wilayah Palai Malamba dan di pihak lain sebagai wilayah Watu Pelitu. Selain itu wilayah Patawangu tidak lagi merupakan wilayah tersendiri, melainkan disatukan ke dalam wilayah Palai Malamba.

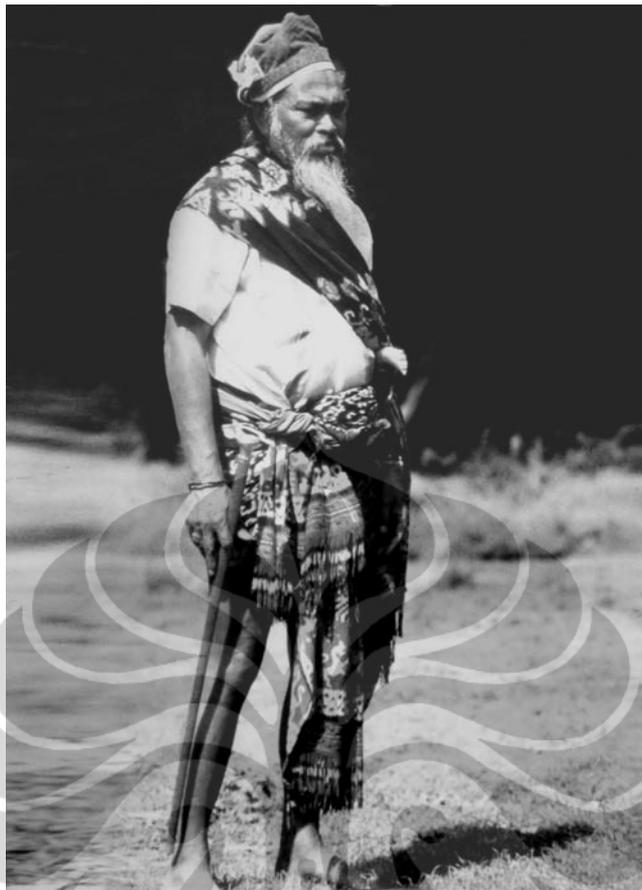
Adapun yang menjadi raja di wilayah Watu Pelitu ialah Umbu Tai Tanggurami (Umbu Nggaharu) sebagai pengganti Umbu Nggaba Haumara, kemudian Umbu Nggaharu diganti oleh putra Umbu Nggaba Haumara yang bernama Umbu Hiwa Hamataki (Umbu Maramba). Sedangkan yang menjadi raja di wilayah Palai Malamba ialah Umbu Hiwa Windi Tanangunju. Raja dari Palai Malamba tersebut tidak mempunyai putra dari istri yang sederajat (*maramba*), karena itu setelah beliau mangkat maka kekuasaan di wilayah Palai Malamba diserahkan kepada kemenakannya yaitu Umbu Maramba dari *kabihu* Watu Pelitu tersebut di atas. Dengan demikian wilayah Umalulu yang tadinya terdiri dari tiga wilayah yaitu wilayah Palai Malamba, Watu Pelitu dan Patawangu akhirnya menjadi satu wilayah kerajaan (*landschap*) yang biasanya disebut *Landschap Melolo* (termasuk ke dalam *Onderafdeling* Sumba Timut yang beribu kota di Melolo) dan ditetapkan dengan *Gouvernement Besluit* tanggal 8 Agustus 1912 No. 19. Peristiwa itu terjadi pada masa pemerintahan Letnan Rijnders yang telah berhasil mengamankan Sumba serta mengatur pemerintahannya.

Sementara itu, kira-kira pada awal abad ke XX, di bagian hilir *Paraingu Umalulu* yang disebut *Watu Hadangu - Pindu Kamaru*, yaitu tempat kediaman *kabihu* Watu Pelitu dan *kabihu-kabihu* lain yang di bawah pengaruhnya, terjadi kebakaran besar yang banyak menimbulkan kerugian. Sejak itu dengan dipelopori oleh para *maramba*, orang-orang Watu Pelitu mulai membuat rumah-rumah mereka di dekat lembah-lembah sungai Umalulu di mana biasanya mereka berkebun. Mula-mula Umbu Kahumbu Nggiku yang turun dan membuat perkampungan di Ngiangandi, selanjutnya Umbu Pura Tanya di Lai Handangu dan Umbu Teulu Namuparaingu di Umabara. Kemudian *kabihu-kabihu* lain pun turut turun mencari tempat untuk mereka membuka ladang atau membuat perkampungan baru. Sedangkan *kabihu* Palai Malamba masih bertahan di *Paraingu* sampai Umbu Tai Rawambaku (Umbuna i Kora) meninggal dunia pada akhir Perang Dunia ke-II. Setelah itu barulah orang-orang Palai Malamba di bawah pimpinan Umbu Rihi Landuniki (Umbuna i Mada) putra Umbu Tai Rawambaku pindah ke Tambahaku di mana sudah lama sebelumnya orang-orang Palai Malamba yang lain membuat rumah dekat ladang-ladang mereka. Rumah pemujaan *Uma Ndapataungu* sampai kini masih di *Paraingu*.

2. Masa Pemerintahan Swapraja Umalulu (1912 - 1962).

Pada masa pemerintahan Kerajaan Umalulu atau *Landschap* Melolo (pada jaman kemerdekaan disebut Swapraja Umalulu), Umbu Hiwa Hamataki (Umbu Maramba) sebagai raja Umalulu yang berkedudukan di Pau (wilayah desa Watu Hadangu sekarang), dibantu oleh dua orang raja bantu, yaitu Umbu Tai Rawambaku (Umbuna i Kora) untuk wilayah Palai Malamba yang berkedudukan di *Paraingu* dan Umbu Tai Tanggurami (Umbu Kudu la Mondu) untuk wilayah Watu Pelitu yang berkedudukan di Ngiangandi. Kemudian pada tahun 1930, Umbu Hiwa Hamataki menunjuk putranya yang bernama Umbu Nggaba Haumara II untuk menggantikannya. Akan tetapi, Umbu Nggaba Haumara II tidak bersedia dan menunjuk putra sepupunya yaitu Umbu Hina Janggakadu sebagai Raja.

Pada tanggal 14 Mei 1942 tentara Jepang mendarat di Waingapu. Semasa pendudukan Jepang itu (1942 - 1945) kedudukan para raja tetap diakui dengan sebutan *Suco*. Tanggal 16 Agustus 1945 bala tentara Jepang menyerah pada tentara Sekutu dan penyerahan kekuasaan Jepang kepada Sekutu baru dilaksanakan pada bulan Nopember 1945. Kemudian tentara Sekutu menyerahkan kekuasaan kepada NICA (*Nederlands Indische Civiele Administratie*) yang menguasai Sumba selama satu tahun. Sebagai hasil Muktamar Denpasar yang bersidang pada tanggal 18 - 24 Desember 1946, terbentuklah Negara Indonesia Timur dan Sumba dijadikan salah satu Negara Bagian. Sementara itu pada tanggal 11 September 1946 Umbu Hina Janggakadu meninggal dunia dan karena beliau tidak mempunyai putra, maka sebagai penggantinya diangkatlah Umbu Nggaba Haumara II sebagai raja Umalulu. Pada tahun 1958 karena Umbu Nggaba Haumara II telah lanjut usia, maka ia digantikan oleh putranya yang bernama Umbu Windi Tanangunju. Sedangkan untuk wilayah Palai Malamba ialah Umbuna I Mada sebagai raja bantu yang kemudian diganti oleh putranya yang bernama Umbuna i Mbai.



Gambar 11 : U.W. Tanangunju, Raja Umalulu memegang Tongkat berhulu emas (Sumber : Koleksi Rb. Hamu Eti).

Dalam perkembangan terakhir dari pembagian daerah dan diadakan keseragaman di seluruh Indonesia, Propinsi Nusa Tenggara berdasarkan Undang-undang No, 64/69 tahun 1958 dibagi menjadi tiga Daerah Swatantra Tingkat I (Daswati I), yaitu Daswati I Bali , Daswati I Nusa Tenggara Barat dan Daswati I Nusa Tenggara Timur. Pulau Sumba dibagi menjadi dua Daerah Swatantra Tingkat II (Daswati II), yaitu Daswati II Sumba Barat dan Daswati II Sumba Timur yang setingkat dengan Kabupaten yang dikepalai oleh seorang Bupati. Daswati II ini terbagi atas wilayah-wilayah Swapraja (Kerajaan atau *Landschap*). Sejak tahun 1962 Daswati II tersebut dibagi atas wilayah Kecamatan yang dikepalai oleh seorang Camat. Kedudukan para raja masih diakui sebagai kepala wilayah, sedangkan para raja bantu diberi jabatan sebagai Kordinator Desa di dalam wilayah yang bersangkutan. Dalam tiap Kecamatan terdiri dari beberapa buah Desa yang setiap desa dikepalai oleh seorang Kepala Desa. Menurut sistem tersebut bekas swapraja Umalulu tergabung ke dalam kecamatan Pahunga Lodu

yang terdiri dari wilayah Umalulu, Rindi, Mangili dan Waijilu yang beribu kota di Kabaru (Mangili Utara).

3. Masa Setelah Tahun 1962 Sampai Kini (2011)

Pada tahun 1964, wilayah kecamatan Pahunga Lodu dibagi menjadi dua kecamatan, yaitu kecamatan Rindi-Umalulu terdiri dari bekas swapraja Umalulu dan Rindi yang beribu-kota di Melolo, dan kecamatan Pahunga Lodu terdiri dari bekas swapraja Mangili dan Waijilu yang beribu-kota di Ngalu (Mangili Selatan). Kecamatan Rindi-Umalulu terdiri dari 15 desa, yaitu 10 desa di wilayah Umalulu dan 5 desa di wilayah Rindi. Desa yang termasuk dalam wilayah Umalulu antara lain desa Wangi, Patawangu, Matawai Atu, Mutu Nggedingu, Watu Hadangu, Lumbukori, Umalulu, Watu Puda, Lai Ruru dan Kataka. Sedangkan yang termasuk wilayah Rindi ialah desa Kayuri Rindi, Pahai Katapu, Hanggararu dan Tamburi.

Seperti yang telah dikemukakan, bahwa yang menjadi raja Umalulu ialah Umbu Windi Tanangunju dan sebagai raja bantu untuk wilayah Palai Malamba ialah Umbuna i Mbai yang kemudian diganti oleh Umbu Tunggu Mbili. Dalam sistem pemerintahan secara swapraja, Umbu Windi Tanangunju adalah raja yang terakhir untuk wilayah Umalulu, dan ketika sistem pemerintahan berubah menjadi sistem kecamatan beliau selain menjadi raja di wilayah Umalulu ditunjuk juga sebagai Pembantu Utama Kepala Kecamatan. Beliau adalah seorang yang giat bekerja dan karena kecakapannya itu, sejak tanggal 2 April 1969 diangkat menjadi Kepala Kecamatan (Camat) Rindi-Umalulu.

Pada tahun 1981 Umbu Windi Tanangunju meninggal dunia. Beliau tidak memiliki seorang putra, karena itu kedudukannya sebagai raja Umalulu digantikan oleh adiknya, yaitu Umbu Nggiku. Sedangkan dalam wilayah Palai Malamba yang dianggap sebagai raja di wilayah itu ialah Janda almarhum Umbu Tunggu Mbili yang bernama Tamu Rambu Anagambaru (Tamu Rambu la Latangu). Hal tersebut dilakukan karena Umbu Tunggu Mbili tidak mempunyai anak atau saudara kandung yang dapat menggantikan kedudukannya. Namun kini setelah Tamu Rambu Anagambaru meninggal dunia di wilayah Palai Malamba tidak ada

lagi orang yang meneruskan kedudukannya sebagai raja, sehingga kedudukan Raja untuk seluruh wilayah Umalulu kini dipegang oleh Umbu Nggiku yang berkedudukan di kampung Pau.



Gambar 12 : U.W.Tanangunju sebagai Camat Rindi-Umalulu.
(Sumber : Koleksi Rb. Hamu Eti)

D. Pola Menetap dan Kehidupan Sehari-hari

1. Orientasi Arah dan Letak Pemukiman

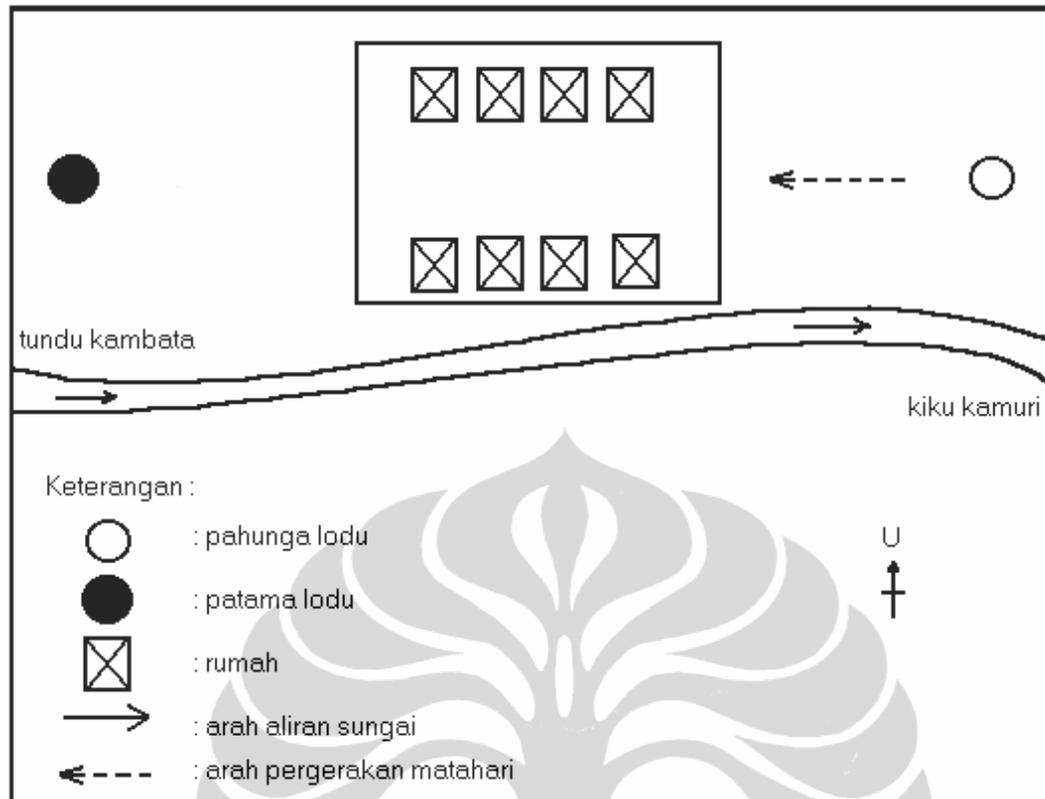
Secara geografis, sebagian besar wilayah *Tana Umalulu* merupakan dataran rendah di sebelah utara, bukit-bukit kapur, batu karang dan padang rumput (sabana) di sebelah timur dengan keadaan tanah yang kurang subur serta merupakan daerah dengan suhu udara yang panas dan kering sehingga kurang baik untuk pertanian atau perkebunan. Suatu hal yang menguntungkan ialah adanya dataran rendah yang cukup subur yang terletak di sebelah barat dan sebelah selatan, yaitu di sekitar lembah-lembah yang dialiri sungai. Sungai Umalulu dan sungai-sungai lainnya yang mengalir di wilayah itu selalu berair walaupun pada musim kemarau dan menjadi sumber air utama bagi penduduk

untuk berbagai keperluan hidup mereka. Di tepi-tepi sungai itulah orang Umalulu mendirikan tempat pemukiman mereka, membuka ladang, dan mengembalakan hewan ternaknya.

Kampung-kampung di Umalulu selalu searah dengan aliran sungai, karenanya ada bagian kampung yang disebut *tundu-kambata* (hulu), *kani padua* (pertengahan), dan *kiku-kamuri* (hilir). Demikian pula rumah-rumah didirikan saling berhadapan dan berjajar searah aliran sungai. Selain itu, letak rumah disesuaikan pula dengan arah pergerakan matahari, namun secara melintang, dalam arti bahwa bagian depan atau belakang rumah tidak menghadap atau membelakangi sinar matahari, melainkan dari arah samping kanan atau kiri. Hal tersebut mereka lakukan karena menurut pandangan orang Umalulu, selain air, *matalodu* (matahari) adalah sumber kehidupan.

Pahunga lodu (matahari terbit) diartikan sebagai awal kehidupan, dan *patama lodu* (matahari terbenam) diartikan sebagai akhir kehidupan. Dalam perjalanannya dari timur ke barat, matahari menyiramkan sinarnya ke bumi, dan pada saat itulah manusia berusaha ‘menjaring’ sinar kehidupan itu dengan mendirikan rumah secara melintang. Posisi letak dan arah rumah semacam itulah oleh orang Umalulu dianggap baik, karena akan memberi kesejahteraan dalam kehidupan.

Orientasi letak dan arah rumah tersebut mengakibatkan posisi rumah-rumah dalam suatu perkampungan berada pada garis imajiner yang sejajar dengan arah aliran sungai dan sejajar pula dengan arah pergerakan matahari secara saling berlawanan, seperti tampak pada gambar 13.



Gambar 13 : Orientasi letak dan arah rumah.

2. *Paraingu Umalulu*

Pada masa sebelum terjadinya kebakaran besar di *Paraingu Umalulu* pada awal abad ke XX, orang Umalulu membangun *paraingu* (perkampungan besar) mereka di tempat yang tidak mudah didatangi orang karena takut akan serangan musuh secara mendadak. *Paraingu* itu dibangun di atas sebuah bukit karang yang dikelilingi dinding batu dan semak berduri.

Paraingu merupakan suatu kesatuan teritorial yang dihuni oleh beberapa *kabihu* (klen, marga). Pemegang kekuasaan di dalam suatu *paraingu* disebut *mangu tanangu* (tuan tanah), yaitu merupakan suatu kelompok terdiri dari beberapa *kabihu* yang menjadi inti dari warga *paraingu* tersebut. *Mangu tanangu* inilah yang menguasai seluruh tanah dalam wilayah *Tana Umalulu*, dan menentukan pembagian tanah kepada *kabihu-kabihu* lainnya dengan melalui musyawarah adat.



Gambar 14 : Kampung Umabara, Umalulu.

Setiap *kabihu* membuat rumah-rumahnya pada suatu bagian *paraingu* yang disebut *kuataku* (kampung). Suatu *kabihu* penting dan berpengaruh membuat *kuataku* sendiri dan biasanya didampingi pula oleh *kabihu* lain yang berada di bawah pengaruhnya. *Kuataku* dikepalai oleh *mangu kuatakungu* (tuan kampung, kepala kampung), yaitu orang yang dianggap pemimpin dari suatu *kabihu* pendiri kampung itu.

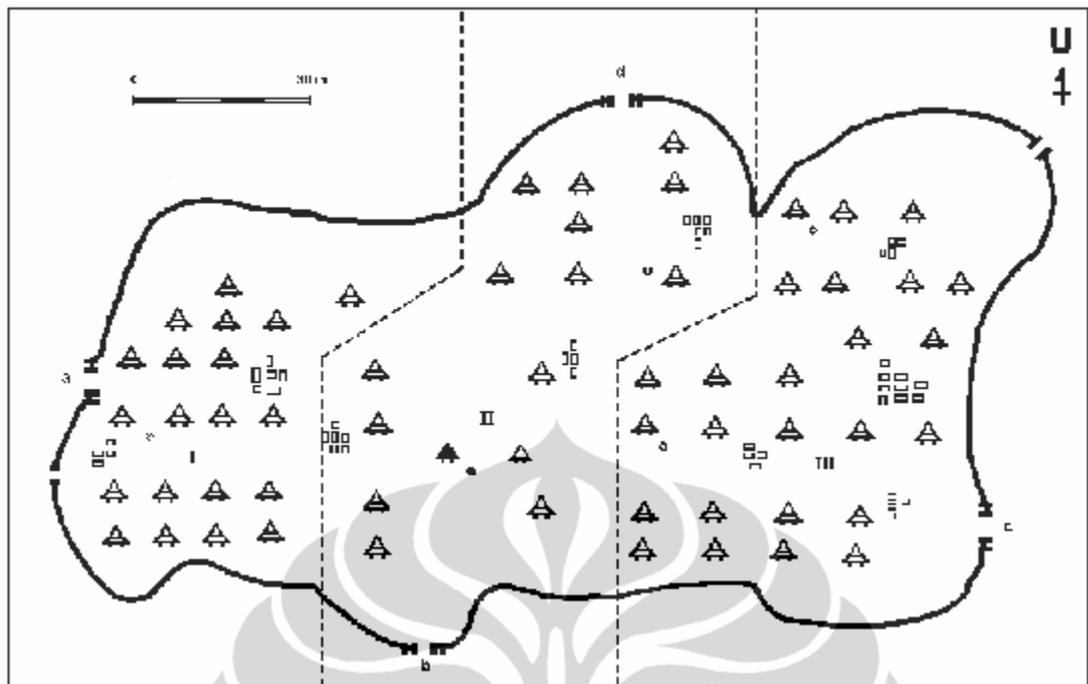
Kabihu-kabihu yang banyak warganya membuat *uma* (rumah) mereka lebih dari satu. *Uma-uma* itu diberi nama menurut nama *kabihu* dan fungsinya di dalam *kabihu* itu. Misalnya ada *uma* yang disebut *uma bokulu* (rumah besar) atau *uma bunguru* (rumah persekutuan), yaitu rumah asal warga suatu *kabihu*. *Uma karambua* (rumah kerbau) yaitu tempat memuja leluhur untuk minta agar hewan ternak berkembang biak dengan baik. *Uma andungu* (rumah tugu) yaitu rumah tempat pemujaan ketika terjadi peperangan dan di muka rumah itu didirikan sebuah tugu tempat menggantung kepala-kepala musuh yang berhasil dipenggal dalam peperangan, dan bermacam-macam nama lain lagi yang tergantung pada tradisi atau sejarah perkembangan *kabihu* yang bersangkutan. Selain itu ada pula warga *kabihu* yang membuat rumah mereka di ladang atau di dekat tempat mereka mengembalakan ternaknya. Rumah seperti itu disebut *uma wuaka* (rumah kebun),

dan dari rumah-rumah semacam itulah yang kemudian berkembang menjadi suatu perkampungan baru di luar *paraingu*.

Wilayah *Paraingu Umalulu* di dalam *luluku* (kata atau kalimat yang berbait-bait berpasangan), dikatakan meliputi daerah yang lengkapnya disebut sebagai :

<i>Kambata Pinyawali</i>	-	<i>Pindu Pakunau</i>
<i>Taluara Watupuda</i>	-	<i>Katuada Waturara</i>
<i>Taluara Lindiku</i>	-	<i>Oka Watu</i>
<i>Watu Barapapu</i>	-	<i>Kaka Ana Kambiara</i>
<i>Kalumbangu Majangga</i>	-	<i>Kilimbatu Bokulu</i>
<i>Wawa Wangga</i>	-	<i>Ngaru Kangeli</i>
<i>Ndalaru Kamanu</i>	-	<i>Huanga Hewirara</i>
<i>Watu Hadangu</i>	-	<i>Pindu Kamaru</i>
<i>Kaaiku</i>	-	<i>Manu Lilapu</i>
<i>Huala</i>	-	<i>Mau Karaba</i>
<i>Kaali</i>	-	<i>Waruwaka</i>
<i>Paniningu</i>	-	<i>Hira Huaba</i>
<i>Pangeningu</i>	-	<i>Puru Ongga</i>
<i>Tana Bara</i>	-	<i>Meu Rumba</i>

Nama-nama dalam *luluku* tersebut di atas disebut berturut-turut menurut bagiannya masing-masing dari arah udik sampai ke hilir berdasarkan aliran sungai Umalulu.



Peta 3 : *Paraingu Umalulu*

KETERANGAN PETA PARAINGU UMALULU :

- : Uma Bokulu
- : Uma Ndapataungu
- : Uma Haailaru
- : Pekuburan
- : Katoda
- : Pintu utama
- : Pintu ke kebun
- : Batas wilayah

- A. Pindu Pakunau
- B. Pindu Ratu
- C. Pindu Kamaru
- D. Pindu Lukuwali

- I. Tundu Kambata
- II. Kani Padua
- III. Kiku Kamuri

Menurut letak perkampungan penduduk, *Paraingu Umalulu* terbagi atas tiga bagian sebagai berikut :

I. Tundu - Kambata

Wilayah ini lengkapnya disebut *La Tundu – La Kambata* (pada bukit dan patahan), yaitu bagian *paraingu* sebelah udik dari arah aliran sungai Umalulu yang dalam *luluku* dikatakan sebagai ;

Kambata Pinyawali – Pindu Pakunau

Taluara Watupuda – Katuada Waturara

Taluara Lindiku – Oka Wuara

Watu Barapapu – Kaka Anakambiara

Di situlah letak rumah-rumah dari *kabihu* Palai Malamba beserta *kabihu-kabihu* lain yang ada di bawah pengaruhnya. Di sebelah utara bagian ini terletak pula suatu tempat yang disebut *paoka* yang berfungsi sebagai tempat hewan (kandang) yang akan dikurbankan bila ada upacara keagamaan.

II. Kani – Padua

Wilayah ini adalah bagian pusat atau pertengahan *Paraingu Umalulu* yang dalam *luluku* dikatakan sebagai;

Kalumbangu Majangga – Kilimatu Bokulu

Ndalaru Kamanu – Huanga Hewirara

Di tempat tersebut para *kabihu* yang termasuk golongan *Ratu* (pendeta) bermukim. *Kabihu ratu* melayani kepentingan pemujaan terhadap *Uma Ndapataungu* (sebutan bagi arwah nenek moyang yang didewakan dan paling dipuja di Umalulu) dan menjadi penengah dari dua *kabihu* besar yang sangat berpengaruh di *Paraingu Umalulu*, yaitu *kabihu* Palai Malamba dan *kabihu* Watu Pelitu.

III. Kiku- Kamuri

Wilayah ini lengkapnya bernama *La Kiku – La Kamuri* (pada ekor dan kemudi), yaitu bagian hilir *paraingu* yang dalam *luluku* dikatakan sebagai;

Watu Hadangu – Pindu Kamaru

Wawa Wangga – Ngaru Kangeli

Di wilayah itulah terletak rumah-rumah dari *kabihu* Watu Pelitu serta *kabihu-kabihu* lain yang ada di bawah pengaruhnya.

Di sebelah utara wilayah tersebut terdapat tempat yang disebut *manggawa* dan didiami oleh *kabihu-kabihu* yang merupakan *La mangiangula la manggawa uli – la paberi kadu* (yang berada di tengah taring dan diantara tanduk), yaitu *kabihu-kabihu* yang berada di tengah-tengah antara *kabihu* Palai Malamba dan *kabihu* Watu Pelitu tetapi kedudukannya berada di bawah *kabihu ratu* (klen pendeta) dan *kabihu maramba* (klen bangsawan, raja). Mereka mendiami wilayah yang dalam *luluku* dikatakan sebagai;

Kaaiku – Manu Lilapu

Huala – Mau Karaba

Sedangkan di sebelah selatan, terletak suatu tempat yang disebut *pamahangu*, yaitu tempat untuk mengambil air dan mandi.

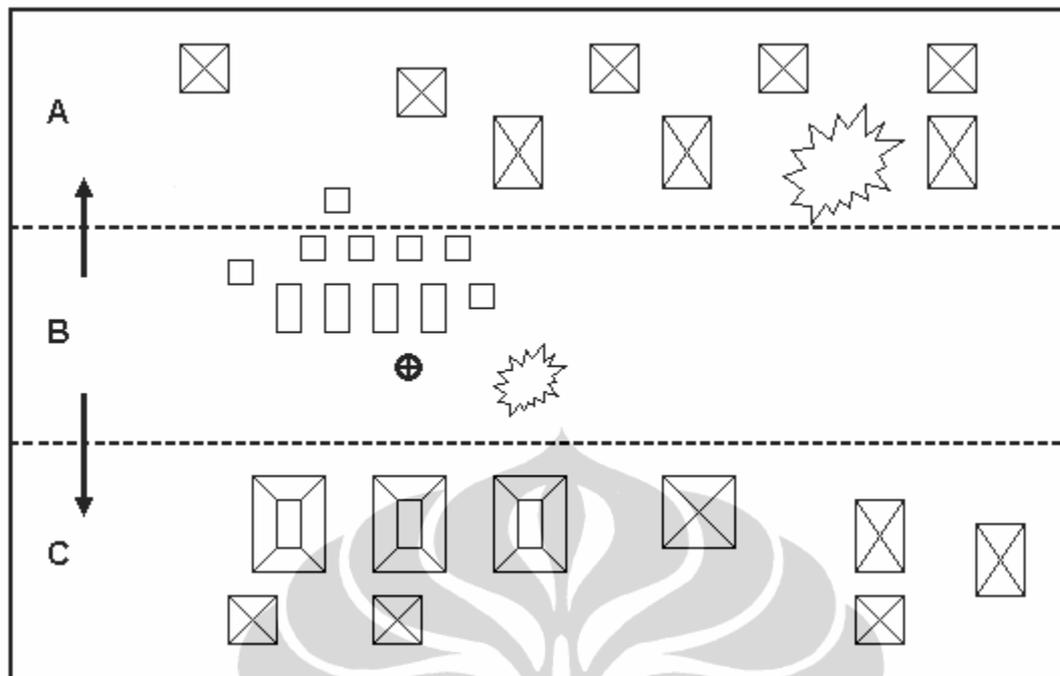
Setelah terjadi kebakaran besar pada awal abad ke XX, seluruh penduduk *Paraingu Umalulu* secara berangsur-angsur meninggalkan tempat tersebut. Perpindahan dilakukan secara berkelompok-kelompok dan masing-masing kelompok membuat perkampungan baru yang merupakan suatu *compound*. Mula-mula yang meninggalkan *Paraingu Umalulu* ialah kelompok-kelompok dari *kabihu* Watu Pelitu beserta *kabihu-kabihu* lain yang ada di bawah pengaruhnya. Mereka membuat perkampungan di suatu tempat yang disebut *Lai Kambi* dan *Watu Panunggulu*, sekarang tempat tersebut dikenal dengan nama *Umabara* dan *Pau* yang merupakan wilayah desa Watu Hadangu. Kemudian perpindahan itu diikuti pula oleh *kabihu-kabihu* lainnya. *Kabihu-kabihu* yang berasal dari bagian *Manggawa* membuat perkampungan mereka di tempat-tempat yang sekarang menjadi wilayah desa Lai Ruru dan desa Kataka. *Kabihu-kabihu ratu*, yaitu dari bagian *Kani Padua* membuat perkampungan mereka di tempat yang bernama *Meurumba*. Sedangkan *kabihu* Palai Malamba, dari bagian Kambata, beserta *kabihu-kabihu* lain di bawah pengaruhnya merupakan kelompok-kelompok terakhir meninggalkan *Paraingu Umalulu*. Mereka membuat kampung-kampung di tempat yang sekarang menjadi wilayah desa Watu Puda dan berpusat di kampung *Tambahaku*.

Orang Umalulu membuat *kuataku-kuataku* mereka di tepi-tepi sungai Umalulu atau anak-anak sungainya, namun demikian ada pula yang membuatnya pada lereng-lereng bukit di pedalaman atau dekat padang rumput. Pola

perkampungan mereka sama dengan pola perkampungan yang dibuat oleh nenek-moyangnya, yaitu berbentuk segi empat dan *uma-uma* didirikan secara berjajar.

Luas suatu *kuataku* tidak begitu besar, yaitu antara 40x60 meter sampai 80x120 meter, yang sekelilingnya dipagari batang-batang kayu atau semak berduri. Pemagaran dilakukan untuk mencegah hewan ternak, terutama babi, merusak tanaman di ladang karena ladang-ladang terletak tidak begitu jauh dari perumahan. Secara khusus, di dalam *kuataku* tidak ada kandang untuk mengurung hewan-hewan ternak itu. Bila ada, maka sifatnya hanya sementara dan hal tersebut dimaksudkan untuk mengurung hewan-hewan yang akan dikurbankan pada suatu upacara. Sesungguhnya yang berfungsi sebagai kandang ialah bagian kolong rumah, tetapi biasanya hewan-hewan ternak itu berkeliaran begitu saja, kecuali kuda yang oleh pemiliknya diikat di samping atau di belakang rumah.

Pola perkampungan berbentuk persegi empat. *Uma-uma* dalam suatu *kuataku* didirikan secara berjajar searah aliran sungai dan saling berhadapan dengan jajaran *uma-uma* di mukanya yang dibatasi oleh *taludara* (halaman) yang cukup luas di tengah-tengahnya. Pada halaman rumah dipancangkan *katuada kawindu*, yaitu sebuah tugu tempat bersembahyang dan menghaturkan sesaji bagi para *marapu* yang dilakukan oleh setiap keluarga batih, misalnya bila ada warganya yang sakit atau hendak melakukan suatu upacara keagamaan. Di salah satu bagian halaman itu pulalah bila ada orang yang meninggal dikuburkan. Oleh karena itu, tempat pekuburan berada di halaman muka perumahan penduduk. Halaman rumah dalam suatu *kuataku* atau *paraingu* harus selalu bersih dari rerumputan atau semak-semak dan tidak boleh ditanami tumbuh-tumbuhan apa pun terutama pada bagian tengahnya. Hal itu disebabkan lokasi tersebut selain biasa digunakan untuk pemotongan hewan kurban dalam suatu upacara, juga bila terjadi kebakaran di salah satu rumah maka api tidak akan menjalar ke rumah-rumah lainnya.



Gambar 15 : Pola pemukiman di kampung Umabara, Watu Hadangu.

A : *Uma Maringu* (rumah dingin), deretan rumah-rumah tinggal biasa, bersifat profan.

B : *Taluara* (halaman), tempat melaksanakan pesta dan upacara-upacara keagamaan, perkuburan.

C : *Uma Bokulu* (rumah besar), deretan rumah adat suatu *kabihu*, bersifat sakral. Tanda panah menunjukkan bahwa bidang tengah (B) yang bersifat ambivalen mempunyai kedudukan yang sama terhadap bidang profan (A) dan bidang sakral (C).

Uma-uma dalam suatu *kuataku* umumnya tidak mempunyai suatu tempat khusus yang berfungsi sebagai kakus dan kamar mandi. Karena itu, buang air (kecil atau besar) bisa dilakukan di mana saja asalkan tidak kelihatan orang lain. Kakus “resmi” penduduk *kuataku* ialah di balik semak-semak, di antara rumput alang-alang yang tinggi atau di balik pepohonan yang banyak tumbuh di luar pagar *kuataku*. Bila hendak mandi, mencuci pakaian atau mengambil air untuk berbagai kebutuhan, mereka pergi ke sungai atau sumber air lainnya yang tidak begitu jauh letaknya dari perkampungan. Hanya rumah-rumah bangsawan yang kaya saja kini mempunyai kamar mandi dan kakus sendiri di belakang rumah mereka.

Adapun rumah-rumah dalam perkampungan di bukit-bukit atau dekat padang rumput tidak mengelompok, melainkan terpisah-pisah dan merupakan

uma wuaka (rumah kebun) saja. Walaupun demikian, ada kalanya pula dijumpai kelompok rumah yang terdiri dari dua atau tiga rumah saja. Rumah kebun tersebut berupa sebuah pondok kecil yang biasa digunakan untuk berteduh, menjaga kebun atau hewan ternak. Ada pula *uma wuaka* yang cukup besar serta lebih permanen. Rumah kebun seperti itu merupakan suatu tempat yang cukup luas dan dikelilingi pagar untuk menyimpan ternak, jadi semacam kandang. Rumah kebun yang besar dapat merupakan juga rumah induk dari rumah-rumah kebun lainnya dalam suatu wilayah *kuataku*, dan lama kelamaan berkembang menjadi suatu *kuataku* baru.



Gambar 16 : *Uma Wuaka*, rumah kebun.

Kuataku-kuataku di Umalulu sebagian besar dihubungkan oleh jalan-jalan setapak melalui ladang-ladang, padang rumput, bukit-bukit atau menyeberangi sungai. Sudah tentu bila kita hendak pergi dari suatu *kuataku* ke *kuataku* lainnya melalui jalan tersebut, kita harus menempuhnya dengan berjalan kaki atau berkuda, karena tidak ada jalan lain. Hanya kampung-kampung yang terletak di pinggir jalan besar saja yang dapat dicapai dengan menggunakan alat transportasi, misalnya bus, truk, sepeda motor atau lainnya.

3. Pengertian Uma

Ada dua pengertian tentang *uma*, pertama sebagai kelompok kekerabatan yang lebih besar dari *ukuruma* (rumah tangga), yaitu sebagai keluarga luas virilokal. Orang-orang dalam keluarga luas tersebut tinggal di dalam sebuah rumah yang disebut *uma* juga. *Uma* dalam pengertian kedua tersebut untuk menunjukkan tempat tinggal, yaitu tempat sebagian besar kegiatan hidup sehari-hari dilakukan dan identitas diri terekspresikan dalam kehidupan orang Umalulu. Kata *uma* berhubungan dengan banyak kata lain dalam bahasa-bahasa suku bangsa lainnya di Indonesia, misalnya *imah* (Sunda), *omah* (Jawa), *amu* (Sawu), *ume* (Atoni), *uma* (Tetun, Rote), *umar* (Ema), *em* (Babar), *huma* (Buru), *numa* (Nuaulu). Kata-kata tersebut menurut Fox (1980:10) termasuk keluarga bahasa Austronesia yang berarti suatu kesatuan kelompok sosial yang mengaku berasal dari asal-usul atau kesatuan ritual yang sama.

Bagi orang Umalulu, *uma* bukan hanya dalam arti kesatuan bahan-bahan bangunan yang sudah dijadikan sebuah rumah saja. Dapat dikatakan bahwa *uma* tidak terutama dimaksudkan sebagai tempat tinggal saja, tetapi sebagai tempat para penghuninya untuk melangsungkan kehidupan, melakukan kegiatan sosial dan juga keagamaan, misalnya untuk membina hubungan berkeluarga, melakukan kegiatan sehari-hari, menerima tamu, bermusyawarah, dan juga upacara-upacara keagamaan dalam lingkaran hidup seperti melahirkan, perkawinan dan kematian. Karenanya di dalam sebuah rumah terdapat ruang-ruang tertentu yang digunakan untuk suatu keperluan dan pada saat-saat tertentu pula. Kesemuanya itu mereka lakukan sesuai dengan *nuku-hara* (tata cara, adat-istiadat) yang telah ditetapkan oleh para *Marapu*. Dengan demikian, rumah selain sebagai tempat tinggal, juga melingkupi berbagai aktivitas sosial yang dilakukan para warga rumah tersebut yang diatur dan diorganisasikan sesuai dengan nilai-nilai atau aturan-aturan yang berlaku pada masyarakat yang bersangkutan.

Selain itu, bagi orang Umalulu rumah merupakan tempat tinggal bagi orang-orang yang masih hidup dan pernah hidup di rumah tersebut. Orang-orang itu merupakan kerabat seketurunan berdasarkan garis patrilineal dari orang yang telah mendirikan rumah itu. Orang yang telah mendirikan rumah itu sepanjang

masa akan dipuja sebagai *Marapu* oleh keturunannya. Para *Marapu* itu dipercaya pula tinggal atau suka berkunjung ke rumah tersebut. Oleh karena itu, selain menjadi tempat tinggal, rumah adalah tempat berkumpul dan tempat melaksanakan berbagai upacara keagamaan untuk mengadakan hubungan dengan para arwah nenek moyang (*marapu*).

Adapun nama Umalulu itu sendiri berasal dari *uma kambu lulu* (rumah pondok panjang) atau *uma lulu* (rumah panjang), yaitu sebutan untuk sebuah rumah yang berdasarkan mitos orang Umalulu dibuat pertama kali oleh nenek moyang mereka bernama Umbu Kaluu Rihi, salah seorang putra dari *Marapu Ratu Umbu Endalu* yang sangat dipuja di Umalulu. Selanjutnya nama tersebut hingga kini menjadi nama wilayah yang dikenal sebagai *Tana Umalulu* (Tanah Umalulu).

4. Bentuk Rumah

Rumah tradisional di Umalulu berbentuk rumah panggung persegi empat panjang. Arsitektur rumah tradisional itu diwarisi dari leluhur mereka pada jaman prasejarah yang untuk pertama kalinya didirikan oleh Umbu Kaluu Rihi, yaitu rumah yang disebut *uma kambu lulu* (rumah pondok panjang). Tradisi pembuatan rumah tersebut masih dijalankan sampai kini, walaupun sekarang banyak pula dijumpai rumah yang tidak berpanggung lagi dan didirikan di atas tanah (*uma tana*).

Ada dua macam bentuk rumah panggung persegi empat panjang itu, yaitu rumah bermenara (*uma mbatangu*), dan rumah yang tidak bermenara (*uma kamudungu*). Rumah bermenara merupakan rumah pusat atau rumah induk dari suatu *kabihu* dan bersifat sakral, karena di dalam rumah inilah pada saat-saat tertentu seluruh warga suatu *kabihu* berkumpul dan melakukan berbagai upacara keagamaan, dan karenanya pula rumah bermenara disebut sebagai *uma bokulu* (rumah besar). *Uma bokulu* terdiri dari tiga tingkat. Tingkat pertama adalah *ladi wawa* (lantai bawah) merupakan bagian kolong rumah (*buamangu*) yang digunakan untuk menyimpan kayu bakar, alat-alat pertanian, dan juga sebagai kandang ayam dan babi peliharaan. Tingkat kedua adalah *ladi padua* (lantai

tengah) atau *kaheli* (balai-balai) merupakan bagian tengah rumah sebagai tempat tinggal manusia. Di tingkat kedua inilah warga uma melakukan kegiatan sehari-hari mereka, berkumpul, bermusyawarah dan melakukan berbagai upacara keagamaan. Tingkat ketiga adalah *ladi dita* (lantai atas) atau *mbatangu* (menara) merupakan bagian atas rumah yang digunakan untuk menyimpan atau menaruh benda-benda yang dikeramatkan dan sebagai ruangan khusus untuk *marapu*, karenanya disebut sebagai *pangiangu marapu* (tempat leluhur).

Menurut orang Umalulu, ketiga tingkat rumah tersebut merupakan lambang dari tiga tingkatan alam, yaitu *tana wawa* (alam bawah) sebagai tempat tinggal berbagai macam makhluk halus, *tana padua* (alam tengah, bumi) sebagai tempat tinggal manusia dan makhluk hidup lainnya, dan *tana dita* (alam atas) sebagai tempat tinggal para dewa dan para *marapu* (nenek moyang). Tingkatan-tingkatan pada rumah itu menunjukkan pula adanya stratifikasi sosial pada orang Umalulu yang menempatkan kedudukan seseorang dalam masyarakat. Tingkat bawah diduduki oleh golongan *ata* (hamba sahaya); tingkat kedua diduduki oleh golongan *kabihu* yang meliputi *makabuarangu* (para kesatria, prajurit), *mawulu* (hartawan), *mapingu* (kaum cendekiawan), dan *wunangu* (perantara, utusan); tingkat teratas diduduki oleh golongan pendeta dan bangsawan (*ratu-maramba*).

Rumah tak bermenara (*uma kamudungu*) merupakan rumah tinggal biasa dan bersifat profan, dalam arti bukan sebagai rumah pusat atau utama dan tidak sebagai tempat untuk melakukan kegiatan upacara keagamaan, melainkan hanya melakukan kegiatan sehari-hari saja sehingga dikatakan sebagai *uma maringu* (rumah dingin). Selain itu, rumah tak bermenara ini merupakan rumah cadangan apabila rumah pusat sudah terlalu padat penghuninya sehingga memerlukan ruang tambahan, terutama bagi sebuah keluarga batih baru.

Kedua bentuk rumah tersebut beratap alang-alang (*witu*, *Imperata cylindrica*) dan didirikan setinggi 1 - 1½ meter dari atas tanah pada tiang-tiang kayu. Tiang dibuat dari kayu gelondongan yang dibentuk bulat panjang berdiameter 20 – 30 cm, sedangkan ukuran panjangnya disesuaikan dengan kebutuhan. Adapun batang kayu yang dianggap baik untuk tiang rumah antara lain kayu dari pohon *manera* (*Sterculia foetida*), *kunjuru* (*Cassia fistula*), *kanawa* (*Pterocarpus indica Willd*), *linu atukadu* (*Toona Cedrela febrifuga*), *kiru mata*

manu (*Vitex pariflora* Yuss), lontar (*Borassus flebellifer*). Tiang-tiang kayu pada *uma bokulu* berjumlah 36 batang tiang, sedangkan pada *uma maringu* berjumlah 30 batang tiang. Inti dari rumah tradisional di Umalulu adalah dapur (*au*), yaitu perapian segi empat yang terletak diantara empat buah tiang utama (soko guru) di bagian dalam tengah rumah. Keempat tiang utama (*kambaniru lundungu*) tersebut, khususnya keempat tiang utama pada *uma bokulu*, merupakan lambang peran dan fungsi manusia dalam masyarakat, yaitu sebagai penjunjung *Marapu*, orang tua, petani, dan peternak. Selain itu melambangkan pula keempat lapisan sosial dalam masyarakat Umalulu, yaitu *ratu* (pendeta), *maramba* (raja, bangsawan), *kabihu* (orang bebas), dan *ata* (hamba sahaya).

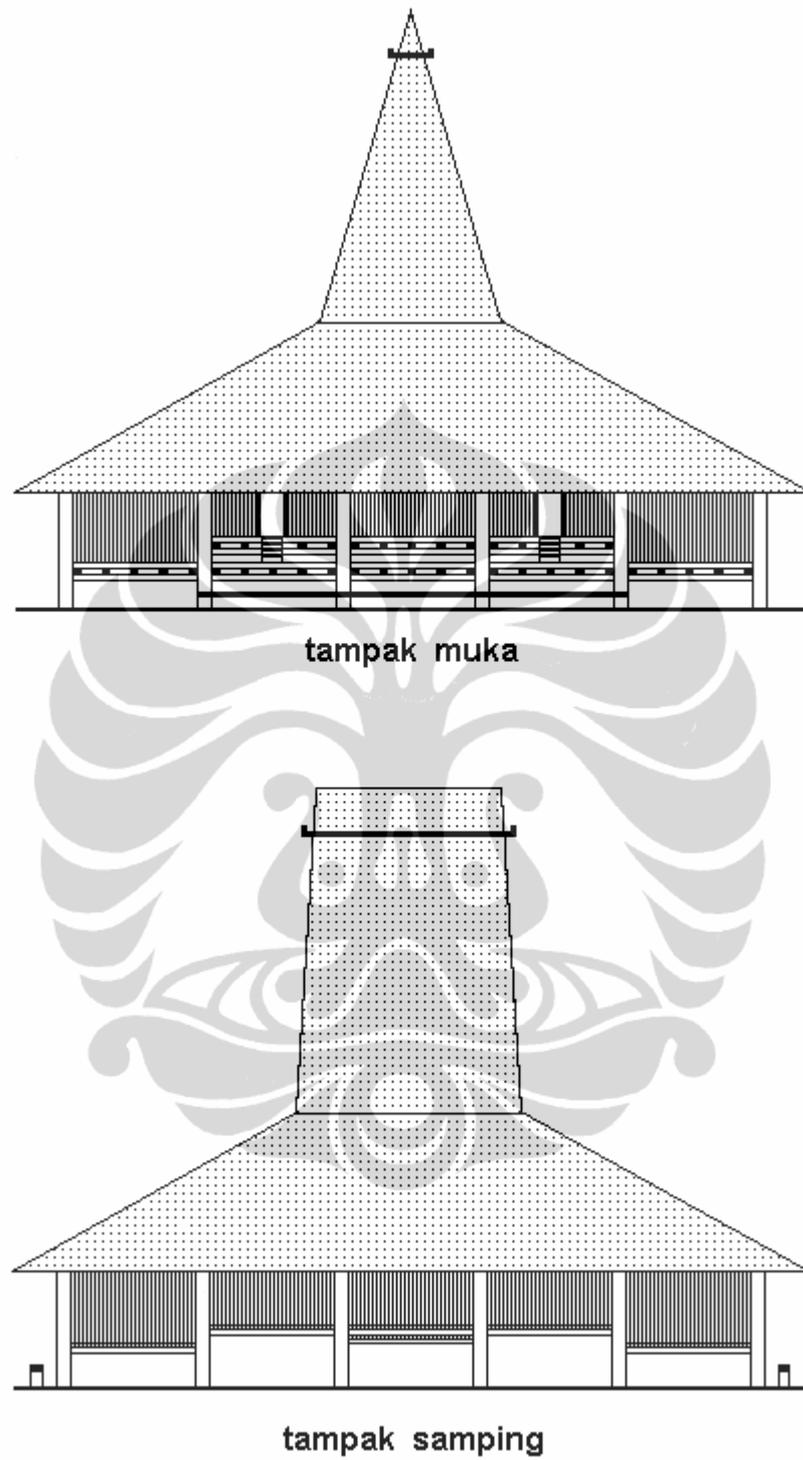
Ruang-ruang rumah disekat oleh dinding yang antara lain dibuat dari bahan bambu, pelepah daun kelapa, anyaman daun kelapa, anyaman daun lontar, pelepah daun lontar, dan pelepah daun *gewangu* (aren, *Arenga pinata*). Sedangkan untuk lantai atau balai-balai dibuat dari bilah-bilah kayu lontar, pinang (*Areca catechu*) atau bambu. Rumah tidak berjendela dan mempunyai empat buah pintu utama. Dua buah pintu di bagian muka dan dua buah di bagian belakang. Untuk masuk ke dalam rumah melalui tangga kayu (*palindi*) berupa jajaran balok-balok kayu yang melintang di depan dan belakang rumah.



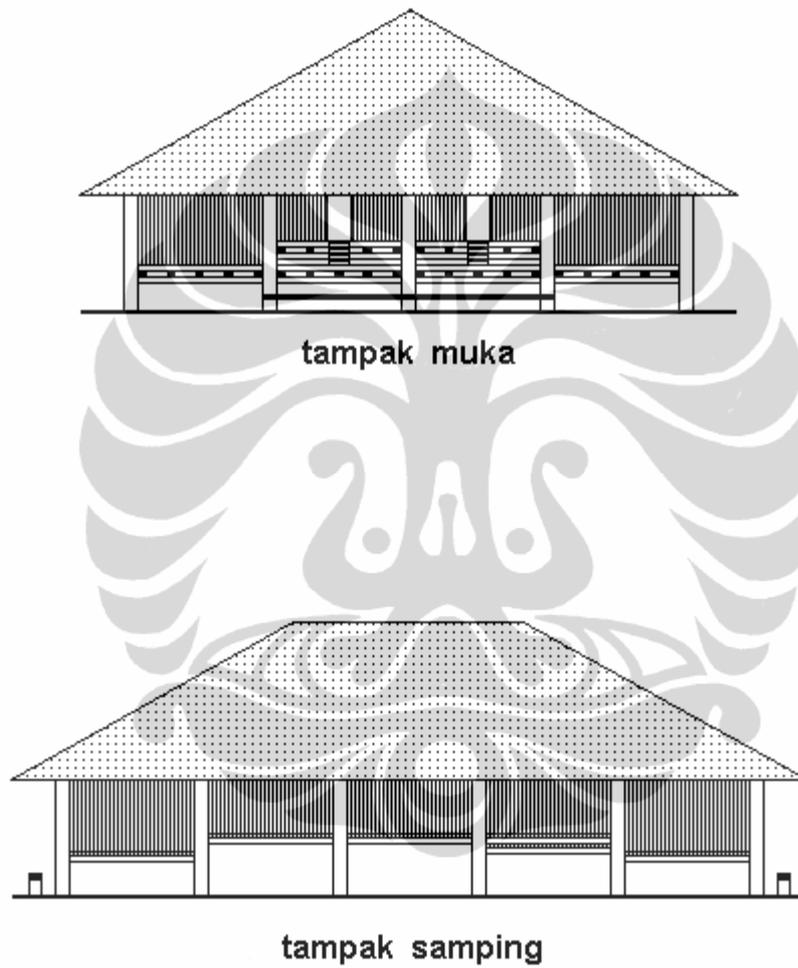
Gambar 17 : *Uma Mbatangu*



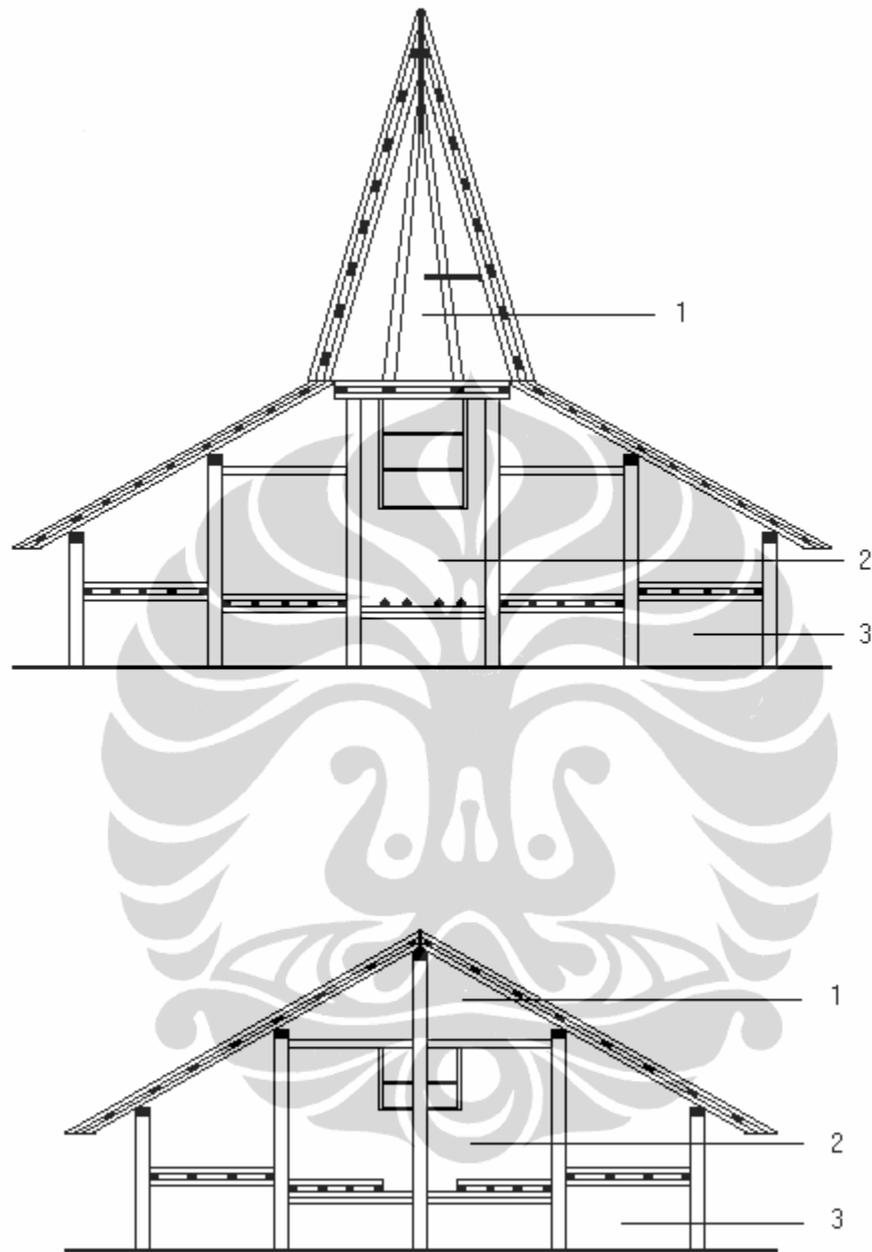
Gambar 18 : *Uma Kamudungu*



Gambar 19 : Tampak muka dan tampak samping *Uma Mbatangu*



Gambar 20 : Tampak muka dan tampak samping *Uma Kamudungu*



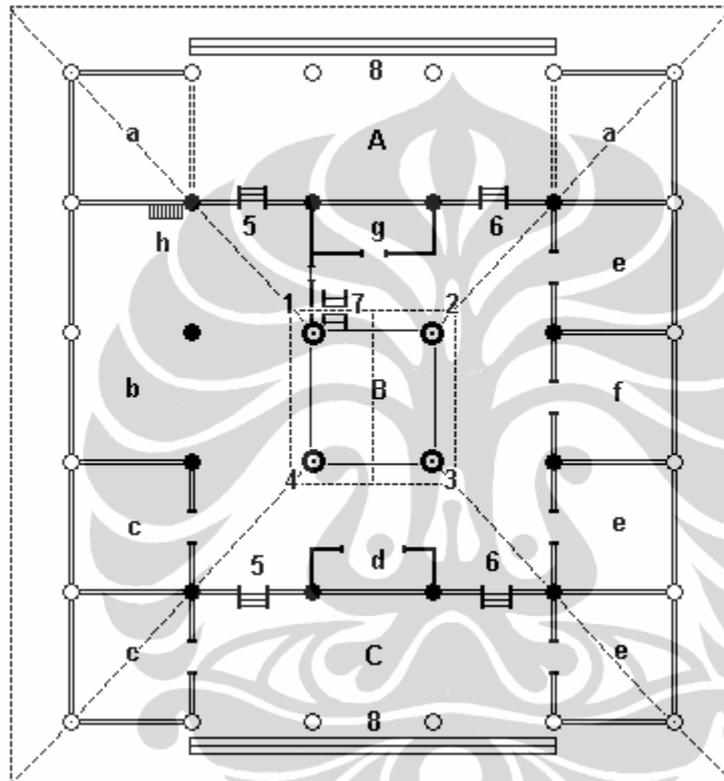
Gambar 21 : Potongan a-a

Keterangan :

1. *Pangiangu marapu*, bagian atas rumah, digunakan untuk menyimpan benda-benda yang dikeramatkan. Benda-benda tersebut ditaruh di suatu rak yang disebut *bindi marapu*. Pada *uma kamudungu* (gambar bawah), ruang ini digunakan untuk menyimpan bahan makanan dan alat-alat dapur.
2. *Ladi padua, kaheli*, bagian tengah rumah, digunakan untuk beristirahat, melakukan kegiatan sehari-hari dan upacara keagamaan.
3. *Buamangu*, bagian bawah atau kolong rumah, digunakan untuk menaruh kayu bakar, menyimpan alat-alat pertanian, dan kandang babi

5. Tata Ruang

Ruangan-ruangan yang ada pada bangunan rumah tradisional di Umalulu dapat dilihat pada denah 1 dan 2 sebagai berikut.



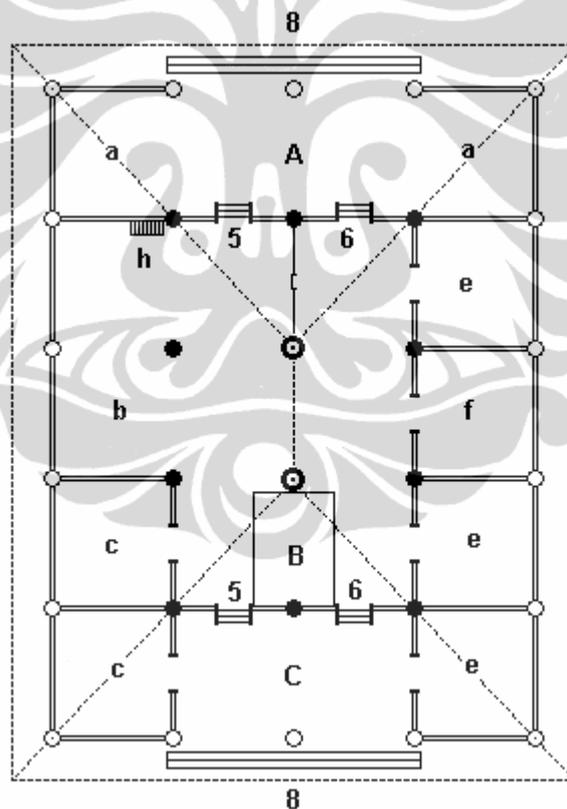
Denah 1 : *Uma Mbatangu*

Keterangan (denah 1 dan 2) :

- ⊙ Kambaniru Lundungu (tiang utama)
- Kambaniru Hawunjilu (tiang sekunder)
- Kambaniru Lambanapu (tiang tertier)

- | | |
|---|--------------------------|
| 1. <i>Kambaniru Uratangu</i> | 5. <i>Pindu Mini</i> |
| 2. <i>Kambaniru Mataku</i> | 6. <i>Pindu Kawini</i> |
| 3. <i>Kambaniru Matungu Uhu Wei
Pani Manu</i> | 7. <i>Panongu Marapu</i> |
| 4. <i>Kambaniru Mapaberingu</i> | 8. <i>Palindi</i> |

- A. *Bangga hanamba*, balai-balai depan atau beranda.
 B. *Au*, perapian atau dapur
 C. *Bangga kiri ullu*, balai-balai belakang
- a. *Nggala aria*, ruang tidur tamu.
 b. *Kaheli bokulu*, balai-balai besar.
 c. *Kuru mini*, ruang tidur laki-laki.
 d. *Padarangu*, ruang melahirkan (ruang ini tidak ada pada *uma maringu*)
 e. *Kuru kawini*, ruang tidur wanita.
 f. *Kuru mangu umangu*, ruang tidur tuan rumah.
 g. *Kuru marapu*, ruang nenek moyang.
 h. *Nggala anamongu*, ruang gong
 i. *Kaheli maringu*, balai-balai dingin.



Denah 2 : *Uma Kamudungu*

Pada prinsipnya denah rumah di Umalulu terdiri dari tiga bagian utama, yaitu bagian depan, bagian dalam atau tengah, dan bagian belakang. Bagian

bangga hanamba (A) merupakan bagian depan rumah yang berfungsi sebagai beranda sekaligus ruang tamu dan ruang berkumpul segenap warga suatu *kabihu*, khususnya bagi tamu atau warga *kabihu* berjenis kelamin laki-laki. Di ruang inilah tuan rumah menerima dan menjamu tamu yang datang berkunjung. Untuk menghormati tamu, tuan rumah mempersilakan mereka untuk duduk di bagian sebelah kanan beranda (dilihat dari arah depan rumah), sedangkan tuan rumah sendiri duduk di sebelah kiri beranda. Selain untuk menerima tamu, beranda digunakan pula sebagai tempat berkumpul segenap warga *kabihu* ketika mereka mengadakan musyawarah adat. Bila ada tamu yang berniat menginap, mereka disediakan pula ruang khusus (a, *nggala aria*) yang merupakan bagian dari beranda tersebut. Bagi tamu atau warga *kabihu* berkelamin wanita, mereka diterima dan dijamu tuan rumah di *bangga kiri ullu* (C) yang merupakan bagian belakang rumah dan digunakan sebagai tempat kaum wanita melakukan pekerjaan sehari-hari mereka. Baik beranda depan maupun beranda belakang merupakan ruang terbuka yang bersifat publik, karena di bagian itulah tuan rumah menerima tamu atau mengadakan pertemuan dengan kerabat dan juga bukan kerabat.

Bagian tengah rumah (*ladi padua*) merupakan bagian dalam yang hanya boleh dimasuki oleh para warga *uma* dan orang-orang yang masih kerabat saja. Secara keseluruhan bagian dalam ini disebut *kaheli* dan terbagi dua bagian, yaitu *kaheli bokulu* (b) dan *kaheli maringu* (i). *Kaheli bokulu* (balai-balai besar) merupakan ruang khusus bagi kegiatan pria. Di ruangan ini terdapat ruang tidur untuk pria (c, *kuru mini*), dan ruang untuk menyimpan senjata serta gong-gong pusaka yang dibunyikan bila dilaksanakan suatu upacara keagamaan. Ruangan ini digunakan pula untuk menyimpan jenazah yang belum dikuburkan. Ada kalanya jenazah tersebut disimpan dalam jangka waktu yang cukup lama tergantung kesanggupan warga *uma* dan warga *kabihu* yang bersangkutan untuk melaksanakan upacara penguburan. Jenazah yang belum dikuburkan, dianggap masih hidup dan arwahnya tetap tinggal di dalam rumah, karena itu pada saat-saat tertentu jenazah tersebut diberi sesaji untuk makanannya. Selain untuk menyimpan gong dan jenazah, ruang *kaheli bokulu* digunakan pula sebagai tempat untuk melaksanakan berbagai upacara keagamaan, misalnya upacara-upacara lingkaran hidup. Di bagian depan *kaheli bokulu* dekat dapur terdapat sebuah

kamar pula (g, *kuru marapu*) yang berfungsi sebagai tempat menyimpan alat-alat yang digunakan pada saat upacara. Demikianlah, karena fungsinya tersebut *kaheli bokulu* bersifat sakral, sehingga ke-dua buah pintu (5, *pindu mini*) yang menghubungkan antara *kaheli bokulu* dengan beranda depan dan beranda belakang selalu tertutup, dan dibuka bila sedang dilaksanakan suatu upacara keagamaan.

Sebaliknya, dua buah pintu (6, *pindu kawini*) yang menghubungkan antara *kaheli maringu* dengan beranda depan dan beranda belakang sering dibuka-tutup, karena melalui pintu inilah warga *uma* keluar atau masuk ke bagian dalam rumah. *Kaheli maringu* (balai-balai dingin) merupakan ruang khusus wanita dan bersifat profan. Di ruangan ini terdapat ruang tidur tuan rumah (f, *kuru mangu umangu*), ruang tidur wanita dan ruang tidur suatu keluarga batih (e, *kuru kawini*). Selain itu di bagian belakang *kaheli maringu* dekat dapur terdapat suatu ruangan yang khusus digunakan untuk melahirkan anak (d, *padarangu*).

Sistem pembagian ruangan pada rumah tradisional di Umalulu berhubungan erat dengan pandangan masyarakat setempat tentang klasifikasi kosmos yang bersifat dualistis, misalnya dengan adanya pembedaan ruangan laki-laki, ruangan wanita, dan ada pula ruangan yang dianggap netral (digunakan baik oleh pria maupun wanita) serta berperan sebagai bidang tengah atau perantara di antara kedua ekstrim tersebut. Ruang yang dianggap ruangan netral ialah ruangan yang terletak di antara lantai atas dan lantai bawah, di antara bagian depan rumah dan bagian belakang rumah, di antara *kaheli bokulu* dan *kaheli maringu*. Ruang yang dimaksud ialah ruangan di sekitar dapur (B, *au*), karena di ruangan inilah seluruh warga rumah (laki-laki, perempuan, tua, muda) dapat berkumpul bersama dan digunakan bersama-sama pula, misalnya memasak, menyiapkan makanan, makan, berbincang-bincang dan bersantai. Oleh karena itu, bagi orang Umalulu dapur adalah bagian inti atau pusat dari suatu rumah. Di sekitar dapur itulah hidup bermula, berjalan, dan berakhir.



Gambar 22 : Upacara *hamayangu* (persembahyangan) di tiang utama dekat dapur.

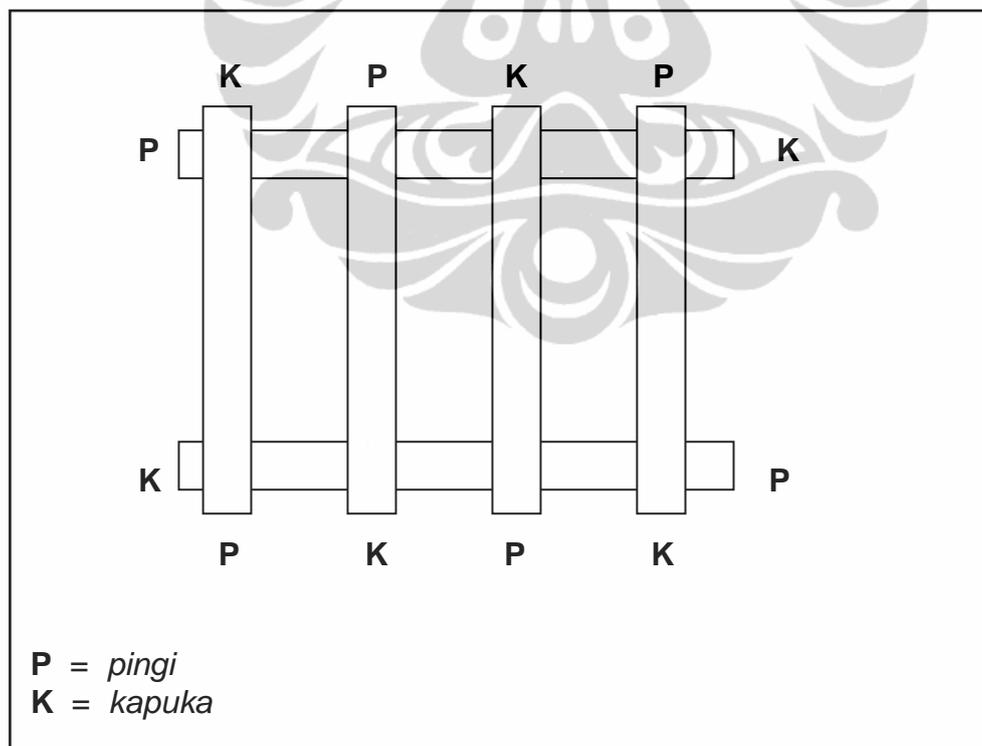
6. Prinsip-prinsip Pengaturan

Bagi orang Umalulu, mendirikan sebuah rumah adalah mewujudkan suatu kehidupan. Rumah merupakan salah satu kebutuhan hidup manusia yang digunakan untuk bernaung, berkarya dan berkembang, dalam pengertian jiwa-raga seorang individu dan kelompoknya. Selain itu, rumah merupakan juga tempat untuk berhubungan dengan para arwah nenek moyang mereka. Oleh karena itu, dalam membuat rumah harus didasarkan pada aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh para *marapu*. Hingga kini teknik dan cara mendirikan rumah di Umalulu walaupun dapat dikatakan masih sederhana dan dengan alat-alat sederhana pula, tapi selalu mengikuti aturan-aturan itu. Demikian pula dengan pemberian nama-nama pada berbagai bagian rumah yang kesemuanya itu didasarkan pada prinsip pengaturan *pingi-kapuka*. Nama-nama tersebut sering dianalogikan sebagai tubuh manusia, binatang atau tumbuh-tumbuhan, misalnya; *katiku* (kepala), *kiku* (ekor), *banggi* (pinggang), *kadu uma* (tanduk rumah) dsb.

Kata *pingi* berarti pokok batang pohon, tapi dapat diartikan pula sebagai awal, permulaan, asli, atau bagian yang utama. Sedangkan *kapuka* berarti ujung atau pucuk dari batang pohon, tapi dapat diartikan pula sebagai bagian atas, akhir,

jadian, tidak asli, atau bagian yang lain. Prinsip *pingi-kapuka* ini pada intinya menunjuk pada suatu hal yang saling berlawanan, tapi saling mengisi sebagai satu kesatuan. Kesatuan tersebut dihubungkan oleh adanya *puhu* (pusat, bagian tengah batang pohon) yang berperan dan berfungsi sebagai *rowa* (bidang antara). Demikian pula rumah, sebagaimana halnya sebatang kayu, ada bagian awal batang, ada bagian tengah batang, dan bagian ujung batang. Bagi orang Umalulu, rumah adalah tempat di mana hidup itu bermula dan juga berakhir serta merupakan pusat dari alam semesta. Menata rumah adalah menyelaraskan hidup dengan alam.

Berdasarkan prinsip *pingi-kapuka*, semua balok-balok kayu yang didirikan secara vertikal, misalnya tiang-tiang rumah, harus 'ditanam' (*pamula*) dengan bagian *pingi* di bawah dan bagian *kapuka* di atas seperti halnya menanam pohon. Sedangkan balok-balok kayu yang disusun secara horisontal harus disusun berjajar tapi saling berlawanan arah (lihat gambar 23), seperti halnya dengan arah aliran sungai yang berlawanan dengan arah pergerakan matahari.



Gambar 23 : Prinsip *Pingi-Kapuka* pada penyusunan balok-balok kayu secara horisontal.

Prinsip *pingi-kapuka* ini selanjutnya selain merupakan suatu kategori dalam pengaturan rumah, juga merupakan kategori-kategori yang diaplikasikan dalam pemikiran dan tindakan orang Umalulu. Prinsip tersebut dapat mengungkapkan pula aturan-aturan, bentuk-bentuk universal dan relasi-relasi. Bagian-bagian utama dalam bangunan rumah dikategorikan sebagai pasangan berlawanan, yaitu ; *dita-wawa* (atas-bawah), *mini-kawini* (laki-laki-perempuan), *hanamba-hambeli* (depan-belakang), *kawana-kalai* (kanan-kiri), *dalulua* (dalam-luar), dan *mbana-maringu* (panas-dingin). Selain itu ada pula yang dikategorikan sebagai *puhu* (pusat), *rowa* (bidang antara) atau *padua* (pertengahan) yang berperan sebagai penengah atau perantara.

Bilangan-bilangan

Ketika menentukan ukuran elemen bangunan, orang Umalulu menggunakan satuan ukuran ragawi dari si pembuat atau si pemilik bangunan, seperti *huppu katiku* (tinggi tubuh manusia dari ujung kaki sampai ujung kepala), *rappa* (panjang dari ujung jari tangan kanan sampai ujung jari tangan kiri yang direntangkan) dsb. Penggunaan satuan ragawi tersebut, seperti yang dikemukakan pula oleh Santosa (2000:10-13), menunjukkan bahwa ruang yang dihuni pada dasarnya merupakan ekstensi tubuh pemiliknya. Dalam hal ini berhubungan dengan peran manusia sebagai penghuni dan penguasa ruang. Konfigurasi ruang dikonsepsikan sebagai pengejawantahan dari kekuasaan yang mengaturnya, karena itu akan selalu ada kewenangan atas setiap ruang yang memiliki aturan-aturan. Ide tentang ruang menjadi identik dengan ide tentang suatu wilayah yang terawasi.

Di Umalulu, suatu jumlah dari bilangan-bilangan tertentu merupakan satu kesatuan. Oleh karena itu, suatu jumlah atau bilangan tertentu selalu ditambah awalan 'ha'. Awalan *ha* itu merupakan singkatan yang berasal dari kata *daha* (satu) yang berarti 'se' dalam bahasa Indonesia, seperti *hakambulu* (sepuluh), *hakangaduku* (sejengkal). Sifat suatu bilangan ukuran dapat dirumuskan secara matematis sebagai $(2n+1)$. Bilangan 'dua' adalah bilangan pengali, sedangkan 'n' merupakan bilangan pokok, ditambah bilangan 'satu' yang merupakan bilangan penentu untuk dapat *mangganapu* (menggenapi) atau *matoma* (mencukupi). Adapun bilangan-bilangan pokok yang paling disukai dan berperan sebagai

simbol untuk mengekspresikan sesuatu yang dianggap bernilai ialah bilangan 2 (*dua*), 4 (*patu*), 8 (*walu*), dan 16 (*hakambulu nomu*).

Bilangan 2 (*dua*) mempunyai arti penting dalam konsep dualisme yang membagi segala sesuatu menjadi dua bagian yang saling bertentangan. Bilangan 4 (*patu*) mempunyai arti penting dalam kehidupan sosial dan kekerabatan. Bilangan 8 (*walu*) merupakan bilangan yang dianggap sempurna, khususnya segala sesuatu yang berhubungan dengan mitos dan keagamaan. Bilangan 16 (*hakambulu nomu*, 2 x 8) merupakan bilangan yang menunjukkan pada hal-hal yang dianggap sangat istimewa, sangat dihormati dan dihargai yang bersangkutan dengan alam gaib, keagamaan, kerajaan.

7. Upacara Mendirikan Rumah

Rumah tradisional di Umalulu adalah komponen yang penting dari unsur-unsur fisik yang mencerminkan kesatuan sosial-religius. Oleh karena itu, bila hendak membangun rumah wajib melaksanakan serangkaian upacara atau kegiatan lainnya yang bersifat religius. Sudah tentu dalam melaksanakan upacara itupun tergantung pada fungsi rumah itu sendiri bagi masyarakat yang bersangkutan. Perlu dikemukakan bahwa rumah tradisional di Umalulu mempunyai fungsi dan nama-nama tersendiri berdasarkan tradisi dan sejarah nenek-moyang dari suatu *kabihu* yang menempati rumah tersebut, misalnya *uma marapu* ialah rumah yang kegunaan praktisnya untuk tempat kebaktian umum atau tempat menyimpan benda-benda keramat, *uma bungguru* (rumah persekutuan), *uma karambua* (rumah kerbau), *uma andungu* (rumah tugu) dsb.

Rumah tradisional (khususnya *uma bokulu*) walaupun secara praktis digunakan sebagai tempat tinggal dan lebih berfungsi sosial, tetapi juga berfungsi religius, yaitu digunakan juga untuk upacara-upacara keagamaan dan menyimpan benda-benda keramat *marapu* dari *kabihu* yang bersangkutan. Di dalam rumah ini pulalah dibuat suatu tempat khusus untuk menaruh sajian bagi *marapu*, dan juga tempat untuk menaruh jenazah sebelum dikuburkan. Karenanya dalam mendirikan

rumah semacam ini harus dilaksanakan serangkaian upacara untuk menghindarkan hal-hal yang tidak diinginkan.

Adapun urutan upacara tersebut meliputi upacara sebelum mendirikan rumah, sedang mendirikan rumah, dan sesudah mendirikan rumah. Uraian ringkasnya adalah sebagai berikut.

Upacara Sebelum Mendirikan Rumah

Upacara yang dilakukan sebelum mendirikan rumah diawali dengan upacara *mawulu* (meramal), yaitu untuk menentukan waktu yang dianggap baik mendirikan rumah, dimana kayu-kayu untuk tiang utama diperoleh dan bilamana kayu-kayu itu harus ditebang. Selanjutnya dilakukan serangkaian upacara lainnya yang berhubungan dengan memohon ijin dan berkah dari pada *marapu*. Upacara-upacara itu dilakukan pada sekitar bulan yang disebut *Wulangu Kawuluru Kudu* dan *Wulangu Kawuluru Bokulu*.

Upacara diselenggarakan di rumah pusat *kabihu* yang bersangkutan, di tempat pengambilan kayu, dan di tempat dimana rumah itu akan didirikan. Penyelenggara upacara ialah keluarga yang akan mendirikan rumah, disertai beberapa pekerja yang akan mengerjakan pendirian rumah dan juga tetangga dekat. Upacara dipimpin oleh *ratu* atau *paratu*. Untuk melaksanakan upacara ini harus disediakan sesajian berupa *pahapa* (sirih-pinang), *kawadaku* (keratan mas atau perak) dan *uhu mangejingu* (nasi kebuli dalam anyaman daun lontar), selain itu seekor ayam merah untuk dikurbankan.

Khususnya pada waktu pendirian rumah akan segera dilaksanakan, maka pada malam hari sebelumnya dilakukan upacara di tempat di mana rumah itu akan didirikan, yaitu di dekat bahan-bahan bangunan beserta alat-alat yang akan digunakan ditaruh. Kemudian keesokan harinya dimulailah pembangunan rumah tersebut.

Upacara Sedang Mendirikan Rumah

Upacara yang dilakukan ketika sedang mendirikan rumah ialah upacara *wulu uma*, yaitu suatu upacara yang dilaksanakan ketika akan mendirikan tiang-tiang rumah dan memasang bagian-bagian rumah lainnya, serta pemasangan atap alang-alang. Upacara ini dilakukan dengan tujuan agar pekerjaan mendirikan rumah dapat dilaksanakan tanpa mendapat halangan apapun dan mendapat keselamatan. Upacara ini dilakukan dua tahap, yaitu ketika hendak mendirikan tiang-tiang dan ketika akan memasang atap. Upacara pertama dilakukan di rumah pusat, dilakukan oleh *ratu* atau *paratu* dengan mempersembahkan sajian dan hewan kurban. Upacara kedua dilakukan oleh *ratu* dengan mempersembahkan sajian dan hewan kurban seekor kerbau.

Peserta upacara adalah keluarga yang hendak mendirikan rumah, keluarga lain yang masih ada hubungan kekerabatan, para tetangga, ada kalanya pula seluruh waga kampung atau desa setempat karena biasanya diperlukan pengerahan tenaga umum sukarela yang banyak. Suasana dalam upacara ini lebih meriah karena menyangkut orang banyak dan diadakan acara makan besar bersama.

Upacara Sesudah Mendirikan Rumah

Upacara yang dilakukan sesudah rumah dibangun merupakan upacara selamatan *hamayangu*. Tujuan upacara ini ialah pernyataan terima kasih kepada para *marapu* dan juga permohonan agar tetap diberi keselamatan. Upacara dilakukan oleh *ratu* atau *paratu* di rumah yang baru selesai dibangun dengan mempersembahkan sesajian *pahapa*, ayam merah, *uhu mangejingu*. Penyelenggara upacara ialah keluarga yang punya rumah disertai kerabat lainnya dan tetangga dekat.

Setelah dilakukan upacara di rumah, dilakukan pula upacara di *katoda kawindu* (tugu halaman), kemudian diakhiri dengan upacara *hamayangu* yang dilakukan di sebuah pohon besar di luar kampung dengan menaruh sajian dan secara simbolis bahan-bahan yang tersisa atau terpakai dalam pembangunan rumah. Pada upacara ini selain dipersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *uhu mangejingu*, juga dikurbankan seekor babi. Kemudian setelah bagian dalam dan

sekeliling rumah diperciki *wai maringu* (air dingin, air suci), selanjutnya diadakan acara makan bersama, dan dengan demikian upacara pun dianggap selesai, serta rumah secara resmi dapat dihuni.

8. Kehidupan Sehari-hari

Seperti telah dikemukakan bahwa orang Umalulu biasanya mendirikan rumah-rumah mereka dekat aliran sungai. Di tepi-tepi sungai itulah orang Umalulu mendirikan tempat pemukiman mereka, membuka ladang, dan mengembalakan hewan ternaknya. Walaupun demikian ada pula orang Umalulu yang berdiam dalam *kuataku-kuataku* (kampung-kampung) di perbukitan atau di padang-padang rumput. Hal itu disebabkan mereka membuat rumah atau perkampungan mendekati tempat mereka berladang atau mengembalakan ternaknya. Pola pemukiman di kedua tempat tersebut tentunya agak berbeda dengan pola pemukiman di kampung induk. Rumah-rumah yang didirikan di perbukitan atau di padang rumput tidak mengelompok, terpisah-pisah dan hanya merupakan *uma wuaka* (rumah kebun) saja. *Uma wuaka* yang besar di padang rumput biasanya dilingkari oleh suatu lahan luas yang dikelilingi pagar untuk mengandangkan ternak. *Uma wuaka* semacam ini biasanya juga merupakan rumah induk dari rumah-rumah kebun lainnya yang lebih kecil dalam suatu wilayah perkampungan. Bagi penduduk kampung yang terletak dekat aliran sungai, kebutuhan akan air tawar tidak menjadi masalah, karena sungai-sungai di Umalulu selalu berair walaupun dalam musim kemarau. Namun tidak demikian halnya dengan penduduk yang tinggal jauh dari sungai. Mereka hanya mengharapkan air dari sumber-sumber air yang ada di sekitar rumah-rumah mereka, atau berjalan jauh terlebih dahulu untuk mengambil air dari sungai terdekat.

Bisa dikatakan bahwa sebenarnya di Umalulu terdapat dua tipe pola menetap. Pertama, pola menetap penduduk yang berdiam dalam suatu kampung di tepi-tepi sungai, yaitu terdiri dari kelompok *uma-uma* induk dan *uma-uma* lain yang saling berdekatan dalam satu pekarangan dengan beberapa rumah kebun di

luar kampung. Kedua, pola menetap penduduk yang berdiam dalam suatu kampung bukan di dekat aliran sungai, yaitu terdiri dari satu atau dua *uma* induk dengan beberapa rumah kebun yang terpencar di sekitar kampung itu. Ada kalanya pula dijumpai suatu *kuataku* yang mempunyai hanya satu atau dua *uma* saja.

Kuataku-kuataku di Umalulu dihubungkan oleh jalan-jalan setapak melalui ladang-ladang, padang-padang rumput, bukit-bukit atau menyeberangi sungai. Sudah tentu bila kita hendak pergi dari suatu *kuataku* ke *kuataku* lain melalui jalan tersebut harus menempuhnya dengan berjalan kaki atau berkuda, karena tidak ada jalan lain. Sebaiknya bila hendak berkunjung ke suatu *kuataku*, kita pergi pagi hari sekitar jam 06:00 atau jam 07.00, itu pun tergantung dari jauh atau tidaknya *kuataku* yang akan dikunjungi, karena bila sampai di suatu *kuataku* antara jam 09.00 - 11.00 maka kita hanya menjumpai *kuataku* yang sepi bagaikan tidak berpenghuni. Pada saat-saat itu biasanya penduduk *kuataku* pergi bekerja di ladang atau mengembalakan ternaknya.

Orang Umalulu dalam menentukan waktu mempunyai sistem sendiri yang mereka warisi dari leluhurnya, yaitu sistem penunjuk waktu berdasarkan gejala-gejala alam yang mereka sebut *tanda lodu* (tanda matahari). Menurut *tanda lodu* tersebut, dalam satu hari satu malam dibagi atas dua belas waktu sebagai berikut :

- *Hakuku handakangu* (ayam jantan berkokok sekali), yaitu sekitar jam 01.00 dini hari yang ditandai oleh suara ayam jantan berkokok untuk pertama kalinya dan masih bertengger di atap rumah atau pada dahan pohon.
- *Kandunu marai romu* (bintang pagi terbit), yaitu sekitar jam 04.00 pagi yang ditandai oleh terlihatnya bintang pagi di arah sebelah timur.
- *Hakuku panduangu* (ayam jantan berkokok dua kali), yaitu sekitar jam 05.00 pagi yang ditandai oleh suara ayam jantan berkokok untuk kedua kalinya dan sudah mulai turun untuk mencari makan. Tanda waktu ini disebut juga *pini da kuaka* (siul burung murai), yaitu dengan terdengarnya kicauan burung-burung murai di atas pohon-pohon. Hari sudah mulai terang walaupun matahari belum menampakkan diri.
- *Hunga lodu* (matahari terbit), yaitu sekitar jam 06.00 pagi yang ditandai

oleh terbitnya matahari.

- *Hei na lodu* (matahari naik), yaitu sekitar jam 09.00 pagi yang ditandai oleh naiknya matahari yang dapat dilihat tanpa menengadahkan kepala kita ke atas.
- *Natidunguka na lodu* (matahari di atas kepala), yaitu sekitar jam 12.00 tengah hari yang ditandai oleh matahari yang berada di tengah langit tepat di atas kepala kita.
- *Pihilu lodu* (matahari miring), yaitu sekitar jam 15.00 siang yang ditandai oleh matahari yang mulai terlihat miring atau mulai condong ke arah barat.
- *Tamai lodu* (matahari surut), yaitu sekitar jam 17.00 sore yang ditandai oleh matahari mulai terbenam dengan sinarnya yang mulai memudar kemerah-merahan.
- *Tamma lodu* (matahari masuk), yaitu sekitar jam 18.00 sore yang ditandai oleh terbenamnya matahari dan hari mulai gelap. Tanda waktu ini disebut juga *kandunu hau kalitu* (bintang kala senja), yaitu dengan terlihatnya bintang di langit di arah sebelah barat.
- *Hei manu* (ayam naik), yaitu sekitar jam 19.00 malam yang ditandai oleh ayam-ayam yang sudah naik ke atas atap-atap rumah atau dahan pohon.
- *Pakatuada manu* (ayam tidur), yaitu sekitar jam 20.00 malam yang ditandai oleh ayam-ayam yang bertengger di atap rumah atau di dahan pohon sudah tidur. Suasana sudah sepi dan sekali-kali terdengar anjing menyalak di kejauhan.
- *Mandaluara* (tengah malam), yaitu sekitar jam 24.00 tengah malam yang ditandai oleh suasana yang sangat sepi dan yang terdengar hanya bunyi serangga malam serta sayup-sayup terdengar pula gesekan rumput alang-alang ditiup angin malam yang terasa dingin.

Segala kegiatan dalam kehidupan sehari-hari orang Umalulu dimulai dari *hakuku panduangu* (sekitar jam 05.00 pagi). Saat itu hari sudah mulai terang dan suasana dalam *kuataku* sudah mulai ramai oleh suara kotekan induk ayam memanggil anak-anaknya dengan diselingi suara dengkuran babi-babi yang

sedang mencari sisa-sisa makanan di kolong rumah serta diiringi pula oleh siulan burung-burung *kuaka* yang kesemuanya itu merupakan simponi alam di pagi hari.

Para wanita satu demi satu mulai terlihat ke luar rumah untuk buang air (kecil atau besar)⁴ di balik semak-semak atau pepohonan di belakang perumahan. Setelah melakukan "upacara harian" itu, kemudian mereka menimba air di sumur terdekat atau mengambil air ke sungai, setelah itu mengambil kayu bakar di kolong rumah untuk menyiapkan air panas penyeduh kopi. Setelah mengerjakan pekerjaan di dalam rumah, mereka mengerjakan pekerjaan lainnya, seperti memberi makan babi, menyapu halaman sekitar rumah, menumbuk butiran jagung atau padi, menjemur padi, dan ada pula yang hanya duduk-duduk saja sambil menyusui bayinya karena pekerjaan-pekerjaan tadi sudah dikerjakan anak-anak perempuannya yang sudah besar.

Sementara itu para pria pun mulai menyibukkan diri. Sesudah bangun tidur biasanya mereka duduk-duduk dahulu di *bangga hanamba* sambil mengunyah *pahapa* (sirih pinang) atau merokok. Kemudian mereka memberi makan kuda atau membawanya ke sungai untuk dimandikan. Setelah mengikat kembali kudanya dan menyiapkan alat-alat yang hendak dibawanya ke ladang, para pria itu duduk-duduk kembali untuk menikmati air kopi panas yang sudah dihidangkan istri atau

⁴ Ada sebuah pengalaman unik buat saya ketika melakukan pengamatan. Pada suatu pagi, pagi-pagi sekali ketika sinar matahari baru bersinar remang-remang, saya duduk di balai-balai belakang dengan maksud untuk mengamati segala aktivitas yang dikerjakan para wanita sejak mereka bangun tidur di pagi hari. Tak lama berselang keluar dari dalam rumah dua orang wanita. Salah satunya tersenyum ketika melihat saya sedang duduk sendirian di balai-balai belakang itu, sedang yang satunya lagi melihat sambil setengah cemberut, maklum baru bangun tidur. Kemudian kedua wanita itu mengambil "sesuatu" yang diselipkan di antara kayu reng dan alang-alang penutup atap rumah, lalu dengan setengah berlari mereka menuju balik semak-semak dan pepohonan yang banyak tumbuh di belakang rumah. Beberapa saat kemudian ke luar lagi seorang wanita muda, dan seperti apa yang kedua wanita lakukan sebelumnya, wanita muda itu pun mengambil "sesuatu" yang diselipkan di atap itu, lalu berlari kecil menghilang di balik semak-semak. Saya merasa heran, berpikir dan bertanya dalam hati, "Untuk apa mereka mengambil dan membawa 'sesuatu' yang diselipkan di atap itu?". Lalu saya berdiri dan mendekati untuk mengetahui barang apa "sesuatu" itu. Setelah saya amati ternyata barang itu adalah beberapa bonggol jagung yang sudah mengering, dan mungkin sudah diselipkan sebelumnya. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah, "Untuk apa bonggol jagung kering itu?". Pada suatu kesempatan saya tanyakan pada salah satu wanita itu, "Untuk apa bonggol jagung kering itu, *rambu*?". Sambil tersenyum malu dia jawab, "Untuk *po'e* (buang air besar) !". Saya masih bingung atas jawabannya itu, dan kembali bertanya, "Untuk *po'e*?! Untuk apa?". Dia jawab, "Untuk itu laah...untuk bikin bersih!". Setelah dia terangkan dengan malu-malu apa kegunaan bonggol jagung kering itu, saya baru mengetahui bahwa bonggol jagung itu berfungsi sebagai pembersih lubang dubur setelah buang air besar, jadi semacam *tissue* di dunia modern.

anak perempuan mereka, merokok sambil *pabanjarungu* (bercakap-cakap, ngobrol) dengan keluarga atau sesama mereka.

Adapun para pemuda-pemudi biasanya membantu pekerjaan orang tua mereka, demikian pula anak-anak yang sudah agak besar. Sedangkan anak-anak kecil ada yang masih tidur lelap, ada yang sedang merengek-rengok minta makan dan ada pula yang bermain di halaman dengan anak - anak lain.

Setelah mengerjakan pekerjaan di rumah, para wanita dengan membawa anak-anak atau adik-adik mereka yang masih kecil dan membawa pula pakaian serta alat-alat dapur yang hendak dicuci, pergi ke sungai untuk mandi. Pada saat-saat seperti itu di sungai biasanya sudah ada pula wanita-wanita lain yang hendak atau sedang mandi. Dapat dikatakan bahwa di sungai itulah tempat pertemuan para wanita. Selain untuk mencuci dan mandi, di sana mereka dapat saling bertemu serta menggunjingkan berita-berita baru. Umumnya mereka mandi bertelanjang bulat, walaupun ada pula yang langsung dengan *lau* (sarung) mereka, tapi hanya kepala mereka saja yang tampak di permukaan air sedangkan bagian lain berada di bawah permukaannya. Sabun, pasta gigi dan obat pencuci rambut sudah pula mereka gunakan namun ada juga yang masih menggunakan daun jarak atau daun jeruk untuk membersihkan badan, sedangkan rambut mereka bersihkan dengan daun pandan dan ampas kelapa. Sehabis mandi mereka dengan berjalan secara beriringan kembali ke rumahnya masing-masing sambil menggandeng atau menggendong anak-anak mereka yang masih kecil, ada pula yang membawa air atau membawa hasil cucian.

Bila diperhatikan, ada beberapa anak perempuan yang rambutnya dicukur gundul bagian atasnya saja, bagian belakang dibiarkan panjang, sedangkan bagian atas dahi disisakan sedikit. Anak perempuan seperti itu disebut *hiliwuku kudu* (gadis kecil). Demikian pula ada anak perempuan remaja yang rambutnya masih dicukur seperti *anakiada kudu* tetapi sudah lebih teratur, seperti kipas terbuka di atas dahinya, mereka biasa disebut *hiliwuku bokulu* (gadis besar). Model rambut anak gadis semacam itu sebagai penanda fisik perempuan Sumba rupanya masih ada, karena sudah jarang dijumpai lagi. Sedangkan rambut perempuan dewasa yang sudah menikah dibiarkan tumbuh panjang.



Gambar 24 : Model rambut *hiliwuku kudu*.

Penanda fisik lainnya ialah pada lengan dan betis mereka terdapat *katatu* (rajab tubuh) yang biasanya bermotif burung kaka tua, ayam, singa, kuda, udang, atau nama seseorang. Menurut kepercayaan setempat, orang yang tidak mempunyai *katatu* akan ditolak memasuki *Parai Marapu* (negeri arwah, surga). UTK, salah satu informan saya menerangkan;

“Katatu buat orang Sumba perlu buat tanda pengenalan masuk ke Parai Marapu. Kalau tidak, akan diusir oleh anjing penjaga pintu. Waktu dulu, buat tanda anak perempuan dan laki-laki sudah dewasa harus juga ikut upacara rondangu (memapar gigi) dan kamiti (menghitamkan gigi). Tapi upacara ini tidak ada lagi. Katanya kafir”.

Orang Umalulu umumnya, baik laki-laki maupun perempuan memiliki rajah tubuh. Namun dengan berjalannya waktu, tradisi tersebut mulai berkurang, hal itu berhubungan dengan adanya larangan dari pemerintah dan gereja bagi yang

sudah Kristen karena dianggap kafir. Penanda fisik lainnya ialah bibir yang kemerahan dan gigi mereka yang merah kecoklatan sebagai akibat mengunyah sirih pinang. Pernah kebiasaan ini pun diminta untuk dihapuskan karena dianggap jorok yang meludah di mana saja dan identik dengan kekafiran. Akan tetapi, apa pun anggapan orang lain, orang Sumba tetap melakukan tradisi sirih-pinang ini. Bagi orang Sumba, mengunyah dan pelayanan sirih pinang merupakan tradisi turun temurun yang berkaitan dengan adat sopan santun pergaulan yang utama di dalam masyarakat.⁵

Pada pagi hari biasanya kaum pria jarang pergi mandi. Mereka hanya mencuci muka saja dan baru pergi mandi setelah pekerjaan di ladang selesai, kecuali bila mereka akan bepergian jauh atau akan menghadiri suatu pertemuan. Cara mandi kaum pria sama saja halnya dengan kaum wanitanya. Hanya perlu diperhatikan bahwa walaupun mereka mandi di sungai dengan bertelanjang bulat, tetapi mereka tidak lupa menutupi alat kelamin dengan tangannya. Bagi orang Umalulu, bila orang memperlihatkan alat kelamin di muka umum selain dianggap tidak sopan, juga merupakan suatu hal yang *palili* (patang, tabu). Demikian pula bila pria dan wanita mandi bersama, terutama bagi yang bukan suami-istri. Oleh karena itu, kaum pria harus mandi di tempatnya sendiri, yaitu di sebelah udik tempat mandi kaum wanita, demikian pula sebaliknya.

Pakaian yang biasa dipakai sehari-hari kaum pria ialah *hinggi patinu mbulungu* (kain polos). Kain *hinggi kombu* tidak dipakai sehari-hari, melainkan bila ada peristiwa-peristiwa penting atau upacara. Apabila dipakai juga biasanya *hinggi kombu* yang sudah tidak baik atau kumal yang disebut *katari hinggi* (selimut usang). Selain itu kaum pria dewasa mengenakan ikat kepala (*tera*). Anak

⁵ Menurut Tunggul (2003:143), pelayanan sirih pinang merupakan sapaan awal dalam menyambut tamu yang berkunjung ke rumah seseorang. Pelayanan ini harus tetap berlangsung tanpa memperdulikan apakah si tamu biasa makan sirih pinang atau tidak. Suatu kewajiban tuan rumah untuk melayani tamu, bila tidak akan dianggap kurang sopan. Demikian pula si tamu, suka atau tidak, harus menerima pelayanan tersebut dan membalasnya dengan memberi sirih pinang yang dibawanya kepada tuan rumah, selanjutnya dapat dibuka percakapan pendahuluan sebagai basa-basi sampai ke pembicaraan inti.

Anggraeni (2005:47) menjelaskan bahwa bagi orang Sumba makan sirih pinang melambangkan kedewasaan. Sirih merupakan lambang “jantan”, pinang lambang “betina” dan kapur itulah yang menjadi “sperma”nya. Ketiga unsur itu bercampur dengan air ludah akan menimbulkan warna merah yang bila diludahkan akan menjadi simbol mengembalikan darah pada saat kelahiran bayi ke bumi.

mudanya kini sudah tidak memakai *tera* lagi, mereka lebih suka memakai topi pet biasa. Sangat disayangkan pula kini kain-kain tenun tradisional sudah jarang dipakai oleh orang Sumba Timur. Mereka lebih menyukai kain buatan pabrik, karena lebih murah dan mudah didapat di toko-toko. Tambahan lagi kini banyak di antara mereka yang lebih menyukai mengenakan celana pendek biasa saja. “*Lebih enak begini, tidak panas!*”, kata seorang informan pada saya.

Sedangkan pakaian wanita adalah kain sarung (*lau*). Cara mengenakan *lau* ialah dengan mengepitnya di ketiak sebelah kiri, disangkutkan di pundak kiri, atau dilipat di pinggang. Kini selain *lau*, para wanita mengenakan juga kebaya atau pakaian atas lainnya. Sebelumnya mereka hanya memakai *lau* saja dengan bertelanjang dada. Kain sarung yang dipakai sehari-hari ialah *lau patinu mbulungu* (sarung polos) yang dibuat dari kain yang dibeli dari toko.

Hari makin siang, karena itu penduduk *kuataku* mulai berangkat ke ladangnya masing-masing. Anak-anak biasanya turut pula ke ladang untuk membantu orang tuanya bekerja, kecuali bagi anak-anak yang sudah bersekolah. Setelah itu suasana *kuataku* menjadi sepi sebab penghuninya pergi ke tempat kerjanya masing-masing. Adapun yang dikerjakan kaum pria di ladang antara lain mencangkul, memperbaiki pagar, menggali tanah untuk mencari ubi kayu atau ubi jalar, mengambil buah pinang atau mengambil daun lontar untuk kertas rokok. Kaum wanita selain mencangkul, mereka juga mencabuti rumput, menyirami tanaman, memetik daun umbi-umbian, memotong batang pisang untuk makanan babi, memetik buah sirih dan mengumpulkan dahan-dahan atau ranting-ranting untuk kayu bakar. Demikian pula anak-anak, selain membantu pekerjaan orang tuanya, ada pula yang bermain-main dengan sesamanya berkeliaran ke sana ke mari, berlari-lari, mencari buah mangga atau mengumpulkan buah asam, ada pula yang bermain air di sungai sambil mencari ikan, udang dan siput.

Pada sekitar jam 11.00 siang (waktu sebelum *natidunguka na lodu*) mereka berhenti bekerja dan pulang ke rumah untuk beristirahat serta mengisi perut yang sejak pagi belum diisi makanan. Para wanita pulang lebih dahulu daripada para pria karena harus menyiapkan makan siang, sedangkan para pria pergi ke sungai untuk mandi. Sehabis mandi para pria itu ada yang terus pulang ke rumahnya, tetapi ada pula yang singgah dahulu ke rumah temannya atau ke rumah

tempat menjual *wolu* (tuak) untuk minum-minum sambil *pabanjarungu* (mengobrol) dengan pria lainnya.

Bagi orang-orang yang mempunyai banyak ternak (kuda, sapi, kerbau), pekerjaan di ladang dikerjakan oleh para wanita, dan para prianya pergi ke padang rumput untuk mengembalakan ternak. Untuk pekerjaan itu mereka terus berada di padang rumput dan baru kembali ke *kuataku* pada waktu *tamai lodu* (sekitar jam 17.00 sore), karena itu mereka membawa bekal untuk makan. Ada kalanya mereka melepas begitu saja hewan-hewan ternaknya di padang rumput tanpa diawasi, sehingga sering diantara hewan-hewan itu tersesat atau hilang. Bagi orang yang hanya mempunyai satu atau dua ekor ternak, biasanya mereka ikat pada batang-batang pohon di sekitar *kuataku* atau diikat pada semak-semak di tepi sungai, kemudian mereka pergi bekerja di ladang.

Pada waktu *natidunguka na lodu* (sekitar jam 12.00) hidangan siang telah siap. Menu makanan sehari-hari penduduk Umalulu biasanya terdiri dari nasi atau nasi jagung dan sebagai lauknya ialah ikan goreng atau ikan yang dimasak dengan air santan, sayur sawi dan tumis siput. Sebagai penambah selera ialah sambal yang terbuat dari garam dan cabai rawit kering yang ditumbuk. Ada kalanya mereka hanya makan jagung atau ubi kayu rebus saja. Cara makan mereka ialah dengan *mandapu hara Njawa* (duduk cara Jawa, bersila) di dapur. Untuk memasukkan makanan ke mulut mereka menggunakan jari-jari tangannya dan belum biasa menggunakan sendok. Umumnya mereka kuat makan dan hal itu sudah dibiasakan oleh orang tua mereka sejak kecil. Dalam sekali makan mereka dapat menghabiskan dua piring nasi memunjung atau sepuluh buah jagung rebus. Sebagai wadah tempat nasi, kini sudah digunakan piring porselen atau piring email, sedangkan tempat sayur atau tempat lauk lainnya ialah mangkuk email dan untuk tempat air minum menggunakan gelas atau cangkir email. Walaupun demikian ada pula yang masih menggunakan wadah tradisional, yaitu *tobungu* (tempat nasi yang dibuat dari kayu), *kaba ri* (mangkuk tempurung kelapa) dan *kaba wai* (tempat minum dari tempurung kelapa). Setiap kali makan, mereka mendapat jatah makanan masing-masing sepiring nasi dan semangkuk sayur atau lauk lainnya. Bila hendak tambah lagi, maka harus menunggu kalau ada yang

tidak habis. Pemindahan sisa makanan ini umumnya berdasarkan usia dan status mereka dalam keluarga di suatu *uma*.

Sehabis makan, para wanita membereskan peralatan makan dan kemudian duduk-duduk di *nggala kiri ullu* (balai-balai belakang) untuk makan *pahapa*, dan mengisap rokok *menggitu* (rokok daun lontar) sambil bercakap-cakap dengan sesamanya. Demikian pula para pria, mereka duduk-duduk di *bangga hanamba* untuk makan *pahapa*, mengisap rokok *menggitu* dan kemudian berbaring-barang dahulu sebelum mereka kembali bekerja pada sore hari. Setelah istirahat beberapa saat, para wanita mengerjakan pekerjaan lainnya, antara lain menenun, menumbuk padi atau menumbuk butiran-butiran jagung untuk membuat beras jagung, menapi beras, menumbuk kopi, membuat anyam-anyaman, memotong kecil-kecil batang pisang untuk makanan babi atau mencari kutu dengan sesamanya sambil ngobrol santai.



Gambar 25 : Para gadis Pau menumbuk padi.

Ketika sinar matahari sudah tidak terlalu panas, yaitu pada waktu *pihilu lodu* (sekitar jam 15.00), mereka melanjutkan kembali pekerjaan di ladang, terutama untuk menyiram tanaman. Setelah bekerja kurang lebih satu jam lamanya, para pria pergi mencari rumput dan kembali untuk memberi rumput itu pada kuda-kuda atau sapi-sapinya. Setelah itu mereka pergi ke sungai untuk mandi dan juga memandikan kuda-kuda mereka. Sedangkan para wanita setelah

selesai menyirami tanaman, mereka kembali ke rumah untuk memberi makan babi dan memasak air. Kemudian barulah mereka pergi mandi dan tidak lupa pula mereka membawa *wuru wai* (periuk tanah untuk tempat air) atau wadah pembawa air lainnya (ember, *jerrycan* plastik) yang dijunjung di atas kepalanya. Ketika hari sudah hampir gelap, suasana di tepi sungai menjadi riuh kembali oleh suara para wanita yang sedang mandi.

Sehabis mandi, seperti biasanya para pria duduk-duduk santai kembali di *bangga hanamba* sambil menikmati rokok *menggitu* dan air kopi panas yang telah disediakan para wanita. Sesudah itu dilanjutkan dengan makan malam bersama dan kemudian duduk-duduk kembali melanjutkan *pabanjarungu* mereka. Pada kesempatan itu bagi para *bidi mini* (pemuda lajang) digunakan untuk bertandang ke rumah kawannya atau pergi *payuarungu* (cari pacar) ke *kuataku* lain. Bila mempunyai uang mereka pergi mencari *wolu* (tuak) atau *pajulu* (berjudi). Bagi kaum pria di Umalulu, minum *wolu* adalah suatu hal yang biasa mereka lakukan, bahkan ada kalanya kaum wanita dan anak-anak turut minum pula. Adapun berjudi hanya merupakan permainan kaum pria saja, sedangkan para wanita pada petang hari berada di dalam rumah untuk mengurus anak-anak atau adik-adik mereka yang hendak tidur, atau duduk-duduk saja sampai tiba saatnya mereka pergi tidur pada waktu *pakatuada manu* (sekitar jam 20.00 malam). Pada waktu *pakatuada manu* itu suasana *kuataku* sudah semakin sepi dan pintu-pintu rumah satu demi satu mulai ditutup. Penduduk *kuataku* sebagian besar sudah berangkat tidur, kecuali beberapa orang laki-laki yang masih sibuk dengan gelas-gelas minuman dan kartu-kartu judi mereka, demikian pula dengan para *bidi mini* yang masih sabar menanti teman "*date*"nya di bawah pohon mangga atau di tempat-tempat yang sudah mereka janjikan sebelumnya. Hal itu berlangsung sampai lewat waktu *mandaluara* (sekitar jam 24.00 tengah malam), bahkan ada kalanya sampai waktu *kandunu marai romu* (sekitar jam 04.00 pagi). Biasanya penduduk *kuataku* lainnya tidak merasa terganggu oleh suara orang-orang yang sedang berjudi, karena mereka sudah terlalu capai bekerja pada siang hari sehingga mereka tertidur pulas, selain itu karena hal tersebut tidak dilakukan setiap malam dan mereka sudah maklum bahwa orang lain pun perlu suatu hiburan. Keadaan akan menjadi lain bila tiba-tiba terdengar teriakan-teriakan marah seorang ayah atau

seorang ibu yang menyadari bahwa anak gadisnya sudah tidak ada lagi di tempat tidurnya dan dicari di seluruh pelosok rumah pun tidak ada. Mau tidak mau yang sedang asik berjudi tersebut membubarkan diri untuk turut mencari anak gadis yang hilang itu bersama warga *kuataku* lainnya. Suasana *kuataku* menjadi tenang kembali setelah diketahui bahwa anak gadis yang hilang itu kedapatan sedang tidur bersama teman laki lakinya di antara rumpun alang-alang. Kemudian penduduk *kuataku* pergi tidur agar dapat bangun pagi untuk melanjutkan pekerjaan mereka dan untuk dapat menghadiri *bata bokulu* (musyawarah adat) tentang anak gadis tersebut di *uma bokulu* esok hari.

Kejadian seorang anak gadis tidur bersama teman laki-lakinya sebelum menikah sering terjadi di Umalulu. Pergaulan bebas menjadi hal biasa di kalangan muda. Hal ini banyak terjadi karena kurang ketatnya pengawasan orang tua pada pergaulan anak-anaknya, atau si anak pintar mengelabui atau menghindari dari pengawasan orang tuanya. Menurut salah satu informan saya, UTm, yang terpenting kita harus tahu aturan mainnya. "*Asal jangan kesiangan*", katanya. Maksudnya bila hal itu dilakukan, maka jangan sampai perbuatan itu diketahui oleh orang tua si gadis. Jadi pada saat dini hari, sebelum hari menjelang siang si gadis harus sudah pulang ke rumahnya. Biasanya *date-date* semacam itu dilakukan pada malam hari ketika para orang tua sudah tidur lelap. Muda-mudi yang sudah saling berjanji untuk saling bertemu itu menyelinap ke luar rumahnya masing-masing, dan mengadakan pertemuan rahasia di suatu tempat yang sudah ditentukan.

Cerita-cerita tentang perselingkuhan, perzinahan bukan masalah yang menghebohkan lagi. Ada beberapa alasan yang menyebabkan hal perselingkuhan itu terjadi. Misalnya saja dengan adanya kesibukan kerja di ladang atau di padang penggembalaan. Si suami kadang-kadang harus pergi jauh dalam jangka waktu yang lama untuk mengawasi dan menggembalakan ternaknya di padang rumput, sementara itu si istri tinggal kesepian di rumah. Pada kesempatan itulah mungkin saja si istri sering berjumpa dengan laki-laki yang menyukainya, dan karena suka sama suka maka "hubungan" itu pun terjadi. UTK bercerita pada saya bahwa kejadian semacam itu pernah terjadi dengan saudara sepupunya.

"UNG dulu punya istri RTh, sekarang RTh masih jadi istri UNG, tapi mereka sekarang tidak serumah lagi. Sekali waktu UNG pergi ke padang

lama sekali, setahun lebih tidak pulang-pulang. Tidak tahunya si istri, RTh punya pacar lagi, mereka sering tidur sama-sama, maklum karena mereka berdekatan rumah. Yaah begitulah...akhirnya RTh hamil dan melahirkan bayi laki-laki. Tidak lama dari waktu itu suami RTh datang pulang ke kampung. Tahu istrinya punya anak dari orang lain, UNg marah besar, istrinya diusir, pacarnya takut dan lari ke kampung lain. Sesudah kejadian itu istri UNg tinggal di rumah saudaranya di kampung lain sama bayinya, tapi tidak lama dengar kabar bayinya mati karena sakit. Kata orang-orang sebenarnya bayi itu dicekik oleh UNg”.

RHt, informan saya yang lain mengatakan bahwa masalah pergaulan bebas dan perselingkuhan biasanya terjadi di antara kalangan bawah saja. Mereka berbuat begitu karena mereka tidak bisa pergi bebas kemana-mana, dalam arti selalu terikat dengan majikannya sehingga mereka hanya bergaul di antara sesamanya saja yang serumah, sekampung, atau bisa juga dari kampung lain yang berdekatan. Selain itu hal tersebut bisa saja terjadi antara majikan dengan hambanya tanpa melalui pernikahan resmi.

E. Kegiatan Ekonomi

1. Bercocok Tanam di Ladang.

Mata pencaharian hidup yang utama orang Umalulu ialah bercocok tanam di ladang. Kebanyakan ladang-ladang mereka tidak begitu jauh letaknya dari kampung. Tanah yang akan dijadikan ladang itu ada dua macam, yaitu tanah hutan yang terletak di lereng-lereng bukit dan tanah datar berumput (sabana) di tepi-tepi sungai.

Secara tradisi, yang mempunyai hak untuk menguasai atas seluruh tanah-tanah dalam suatu wilayah di *paraingu* ialah *kabihu-kabihu* yang leluhurnya menjadi pendiri *paraingu* itu dan diakui sebagai *mangu tanangu* (tuan tanah) di wilayah tersebut. Kepala-kepala dari *kabihu-kabihu mangu tanangu*, yaitu *maramba* (raja) dengan melalui musyawarah menetapkan pembagian tanah kepada *kabihu-kabihu* lain yang menjadi warga *paraingu*. Selain mempunyai hak atas seluruh tanah di wilayah *paraingu* tersebut, *kabihu-kabihu mangu tanangu* mendapat bagian tanah yang sama dengan bagian tanah *kabihu-kabihu* lainnya.

Tanah-tanah itu terdiri dari tanah-tanah sawah, ladang, dan padang, termasuk hutan, mata air sungai, muara dan pantai.

Tanah-tanah yang menjadi bagian tiap-tiap *kabihu* itu dimiliki secara turun-temurun dan setiap anggota *kabihu* dapat mengolah tanah kepunyaan *kabihu*-nya. Tanah-tanah milik suatu *kabihu* dibagi lagi kepada *uma-uma*, dan dengan demikian tanah itu pun menjadi milik *uma*. Tanah milik suatu *kabihu* yang belum dibuka atau diolah, dapat diolah oleh setiap warga *kabihu* itu, Demikian pula orang-orang yang bukan warga *kabihu* itu dapat pula mengolahnya dengan cara meminta tanah tersebut dari *kabihu* yang bersangkutan, tetapi hak atas tanah itu tetap pada *kabihu* pemiliknya. *Kabihu-kabihu* yang mendapat hak atas tanah, masing-masing mendapat kewajiban tertentu, baik yang berhubungan dengan upacara pemujaan maupun dengan kepentingan seluruh warga *paraingu*. Sebagai bukti atas kepemilikan atas tanah itu didirikan *pahomba* (tempat persembahyangan) dengan tanda-tanda alam tertentu, misalnya pohon-pohon atau batu besar. Tanah yang sudah diperoleh tidak diperkenankan untuk dijual-belian, karena tanah adalah piring nasi dan mangkuk air dari *Marapu*. Adanya pelanggaran, akan mengakibatkan tidak akan memperoleh kesejahteraan dan kebahagiaan. Demikianlah, sampai sekarang tradisi tersebut di atas masih dijalankan oleh penduduk desa-desa yang masih termasuk ke dalam wilayah Umalulu.

Bila sebidang tanah sudah dipilih untuk dijadikan ladang, maka pekerjaan penggarapan dilakukan oleh satu keluarga batih, dan kadang-kadang dibantu pula oleh beberapa keluarga batih lain yang masih mempunyai hubungan kekerabatan yang dekat. Kemudian bila keluarga batih yang telah membantu tadi membutuhkan pertolongan untuk pekerjaan yang serupa, maka keluarga batih yang pertama wajib untuk membantunya. Begitu pula halnya pada waktu panen. Pekerjaan untuk menggarap tanah ladang itu dimulai atas inisiatif kepala keluarga batih pada akhir musim kering, yaitu pada *Wulangu Tula Kawuru* (bulan kesembilan, antara bulan Nopember-Desember), kemudian pada *Wulangu Paludu* (bulan kedua, antara bulan April - Mei), dan pada *Wulangu Kawuluku Kudu* (bulan keenam, antara bulan Agustus-September). Mula-mula orang membersihkan belukar bawah dan menebang pohon-pohon kecil dengan parang. Kemudian

menebang pohon-pohon besar. Cabang pohon yang tidak dapat dipakai untuk pagar dimusnahkan bersama ranting-ranting dan daun-daun dengan cara membakarnya. Sementara itu sambil menunggu tanah menjadi dingin, dibuat pagar sekeliling ladang untuk menjaga agar tunas-tunas tanaman nanti tidak dirusak babi. Semua pekerjaan sejak membersihkan belukar, menebang pohon, membakar dan memagari ladang dikerjakan oleh kaum pria. Setelah tanah menjadi dingin, baik pria maupun wanita bersama-sama mencangkul tanah ladang sampai siap untuk ditanami. Pekerjaan menanam dilakukan oleh kaum wanita. Mereka menanam dengan menggunakan tongkat tugal untuk membuat lubang-lubang di tanah tempat biji-biji tanaman itu ditanam. Pekerjaan selanjutnya ialah menjaga tunas-tunas dari serangan hama, membersihkan ladang dari tanaman-tanaman liar dan akhirnya memetik dan menimbun hasil ladang yang semuanya itu menjadi pekerjaan kaum wanita juga. Sedangkan kaum pria membantu membuka ladang-ladang lain kepunyaan keluarga batih yang telah membantunya, atau pergi ke padang rumput untuk mengurus ternaknya.

Apa yang diuraikan di atas ialah apabila suatu keluarga batih hendak membuka ladang di tanah hutan, sedangkan membuka ladang di tanah datar berumput (sabana) pengolahannya agak mudah karena tinggal membakarnya saja, terutama pada musim kering, kemudian memagari, mencangkul dan menanam. Berbeda dengan ladang yang dibuka di tanah hutan, maka ladang yang dibuka di tanah sabana memerlukan pemupukan. Pupuk yang digunakan oleh penduduk Umalulu ialah pupuk kandang. Pupuk kandang tidak sulit didapat, karena hampir setiap keluarga batih mempunyai satu atau dua ekor ternak saja, bila tidak maka ia dapat memintanya kepada keluarga batih lain. Perladangan di Umalulu sudah menetap, namun dalam pengolahan tanahnya belum dilakukan secara intensif walaupun sudah ada sistem irigasi untuk mengairi lahan mereka.

Adapun tanaman yang ditanam di ladang antara lain jagung, surgum, padi, ubi kayu, ubi jalar, keladi, kacang tanah, sawi, bawang merah, pisang dan tembakau. Tanaman yang menjadi tanaman dan makanan pokok penduduk ialah jagung, sedangkan tanaman lainnya hanya sebagai selingan saja. Semua tanaman tersebut, kecuali padi, ditanam tiga kali dalam setahun, yaitu pada *Wulangu Habu* (antara bulan Desember-Januari), *Wulangu Ngura* (antara bulan Mei-Juni) dan

Wulangu Kawuluku Bokulu (antara bulan September-Oktober). Padi ladang ditanam hanya satu kali dalam setahun yaitu pada *Wulangu Habu*, sedangkan padi sawah ditanam dua kali setahun di lahan-lahan yang dekat dengan pengairan irigasi yang dibangun pemerintah. Hingga tahun 1980-an pembajakan sawah-sawah di Umalulu dilakukan dengan cara menggiring puluhan ekor kerbau untuk menginjak-injak tanah agar gembur. Kini kegiatan itu sudah digantikan oleh alat pembajak mesin traktor. Untuk sebagian penduduk, padi atau beras bukan digunakan untuk kebutuhan sehari-hari, melainkan untuk persediaan bila ada upacara-upacara, untuk menjamu tamu serta merupakan pula lambang status sosial.

Kegiatan perladangan penduduk desa-desa di Umalulu terjalin erat dengan kehidupan keagamaannya. Menurut pandangan mereka, tanah atau bumi adalah ibu (*ina tana*) dan langit adalah bapak (*ama awangu*). Karena hubungan langit dan bumi itulah maka timbul kehidupan di dunia ini. *Wai awangu* (air langit, hujan) ialah zat bapak langit yang turun kepada ibu bumi yang menumbuhkan dan menghidupkan manusia serta makhluk-makhluk hidup lainnya. *Awangu tana* (langit dan bumi) merupakan lambang dari *Mapadikangu* (Pencipta) yang telah menciptakan alam semesta ini beserta isinya, karena itu Maha Pencipta disebut sebagai *Mapadikangu Awangu Tana* (Pencipta Langit dan Bumi). Untuk memelihara hubungan baik antara manusia dengan langit dan bumi, maka perlu diadakan upacara-upacara. Upacara-upacara itu selain dimaksudkan untuk memelihara hubungan baik tersebut, juga dimaksudkan untuk meminta bantuan pada *marapu* agar menambah kesuburan tanah dan melenyapkan gangguan hama serta gangguan roh-roh jahat .

Upacara pemujaan dilakukan di *Uma Ndapataungu* (rumah tak berorang), yaitu tempat pemujaan yang ditujukan kepada Umbu Endalu yang dianggap sebagai Dewa Kemakmuran dan biasanya disebut juga *Uma Ndapataungu*. Di tempat pemujaan itulah *kabihu* Palai Malamba dan *kabihu* Watu Pelitu beserta *kabihu-kabihu* lain di bawah pengaruh kedua *kabihu* tersebut melakukan upacara pemujaan yang disebut *Pamangu Kawunga* dan dilaksanakan setiap empat tahun sekali, yaitu bertepatan dengan diperbaikinya tempat pemujaan tersebut. Dalam upacara itu setiap *kabihu* diwajibkan membawa persembahan yang terdiri dari

pahapa (sirih pinang), *kawadaku* (keratan mas perak) dan *hunggu maraku* (persembahan yang berupa hasil pertanian dan peternakan). Selain itu setiap delapan tahun sekali dilakukan pula upacara yang disebut *Wunda lii hunggu - lii maraku*. Dalam upacara ini setiap *kabihu* diwajibkan membawa sajian yang berupa *pahapa* dan *uhu kalaja* (nasi kebuli). Kedua upacara tersebut dipimpin oleh para *ratu* (imam) dan dilaksanakan setelah panen.

Selain kedua upacara tersebut di atas, ada pula upacara yang dilakukan oleh setiap keluarga batih ketika hendak menanam dan hendak memungut hasil tanaman. Upacara dilaksanakan di dua tempat, yaitu di *uma* (rumah) dan di *wuaka* (ladang). Sebelum mulai menanam, kepala *uma* serta setiap kepala keluarga batih dengan dipimpin *ratu* membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* (sajian yang terdiri dari nasi dan sebagian daging hewan kurban, babi atau ayam) melakukan upacara persembahan di *katuada kawindu* (tugu halaman) untuk meminta izin kepada para *marapu* agar diperbolehkan mulai menanam. Upacara itu disebut upacara *Paihingu marapu ba tondungu*. Setelah itu diadakan upacara lagi di ladang yang disebut *Habarangu tondungu*. Upacara dilakukan di *katuada wuaka* (tugu ladang) dengan membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* yang dimaksudkan agar para *marapu* memberi kesuburan, keamanan dan kelimpahan hasil ladang itu. Selain itu upacara dilakukan pula di *katuada padira tana* (tugu batas tanah) yang dimaksudkan agar para arwah yang berada di ladang itu tidak mengganggu tanaman yang akan ditanam. Bagi keluarga-keluarga batih yang hendak membuka hutan untuk dijadikan ladang baru, maka sebelum melakukan pekerjaan tersebut dan juga melakukan upacara-upacara tersebut di atas, harus melakukan dahulu upacara yang disebut *Habarangu la katuada bungguru*, yaitu upacara persembahan yang dilakukan di *katuada bungguru* (tugu persekutuan) yang dimaksudkan agar semua dewa-dewa dan arwah-arwah yang berada di seluruh perladangan dan hutan memberkati pekerjaan mereka.

Pada waktu jagung sudah mulai berbuah dan padi mulai berbunga, dilakukan upacara memohon keselamatan dan hasil yang baik yang disebut *Hemi rau uhu - rau wataru*. Upacara ini dilakukan di ladang dan dimulai dengan menceritakan *Lii Marapu* (riwayat asal-usul para *Marapu* yang menganugerahkan tanaman jagung dan padi di bumi) yang diceritakan oleh para *ratu* semalam

suntut. Keesokan paginya secara simbolis dilakukan upacara mengusap daun jagung dan daun padi dengan air santan yang telah diberkati. Menurut kepercayaan, air santan mengandung kekuatan magis yang mampu menambah isi buah jagung dan padi.

Ketika tiba saatnya untuk memungut hasil ladang (terutama jagung), maka di ladang dilakukan upacara *Habarangu papu wataru* yaitu upacara memohon izin untuk memetik jagung. Setiap keluarga batih yang hendak panen jagung membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* serta *mangejingu* dan mengadakan upacara pemujaan di *katuada wuaka*, kemudian barulah mereka mulai memetik jagung dan memungut hasil ladang lainnya. Sedangkan upacara untuk panen padi dilakukan setelah panen jagung selesai.

Bila dibandingkan dengan upacara panen jagung, dalam upacara panen padi ada sedikit perbedaan dan dalam pelaksanaannya lebih meriah. Upacara panen padi dilakukan di dua tempat, yaitu di *kuataku* dan di *wuaka* (biasanya untuk ladang padi ini dikatakan juga *latangu*, sawah). Di *kuataku*, yaitu di *uma*, dilakukan upacara *Paihingu marapu ba muti*, yaitu upacara pemujaan untuk memohon pada para *marapu* agar memberi izin menuai padi. Dalam upacara ini dipersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Setelah itu dikirimlah utusan-utusan ke *kuataku-kuataku* lain untuk mengundang warga *kuataku* tersebut agar esok dapat turut memeriahkan pesta panen. Malamnya diselenggarakan upacara meriah semalam suntuk di ladang, antara lain meliputi kegiatan membuat *warungu* (pondok-pondok darurat) di sekitar *uma wuaka*, mempersiapkan alat-alat yang akan digunakan ketika panen, melakukan upacara pemujaan di *katuada wuaka* dengan mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*, kemudian dilanjutkan dengan *dekangu - pangerangu* (berteka-teki dan bercerita yang diceritakan oleh orang-orang tua, inti cerita merupakan riwayat para leluhur), *panawa* (cerita berpantun yang dinyanyikan), *ludu padira analalu* (nyanyian yang dinyanyikan sesudah suatu cerita berakhir satu babak dan dinyanyikan oleh anak-anak atau pemuda-pemudi). Bercerita dan bernyanyi ini dilakukan sampai pagi.



Gambar 26 : Menyiapkan sesaji untuk upacara panen padi.

Pagi harinya setelah diadakan upacara kurban (tikam babi dan potong kerbau), maka padi dituai sehari penuh dengan diiringi nyanyian *Ludu Muti* (nyanyian yang bersahut-sahutan ketika menuai padi). Pada malam harinya dilakukan upacara pemujaan di *katuada wuaka* dan dilanjutkan dengan menginjak-injak padi disertai tarian *Rianja Parina* (tarian injak padi) dan diiringi nyanyian *Ludu Parina* (nyanyian injak padi), membersihkan dan mengumpulkan gabah untuk kemudian dimasukkan ke dalam *lumbungu* (karung besar yang terbuat dari anyaman daun lontar yang dapat memuat kurang lebih 500-2000 kg. gabah). Setelah itu sebagai penutup upacara ditumbuk sebagian padi hasil panen, dimasak dan kemudian dimakan bersama.

Pada *Wulangu Tua Kudu* (antara bulan Juni-Juli), di ladang dilakukan upacara tutup panen yang disebut *Kanduku wuaka ndua kali*, yaitu upacara pemujaan yang dimaksudkan untuk menyatakan terima kasih kepada *Mapadikangu Awangu Tana* dan juga para *Marapu*, yang telah memberi hasil panen yang baik. Kemudian dilakukan *paluhu kalamba* (mengeluarkan sekam padi) dan *paluhu tada* (mengeluarkan kulit jagung) sambil diceritakan pula riwayat para *Marapu (Lii Marapu)* dengan diiringi nyanyian *Ludu kanduku wuaka* (nyanyian tutup panen) dan bunyi pukulan *tuku* (tongkat tugal) yang

bersahut-sahutan. Upacara ini dipimpin oleh para *ratu* yang diikuti oleh seluruh warga *kabihu* yang ada di *paraingu*.

2. Peternakan.

Selain bercocok tanam di ladang, peternakan merupakan mata pencaharian yang penting bagi orang Umalulu. Peternakan bukan saja dilakukan untuk menambah sumber keuangan suatu rumah tangga, tetapi untuk membantu juga merabuki tanah perladangan. Hewan yang ditenakkan di Umalulu terutama babi, kerbau, kuda, kambing, sapi, ayam dan itik. Pemeliharaan babi merupakan suatu hal yang sangat penting bagi orang Umalulu, karena selain digunakan untuk upacara-upacara, juga sebagai lambang status sosial. Pemeliharaan babi adalah tugas para wanita yang selalu memberinya makan dua kali sehari, yaitu pada pagi hari dan petang hari. Makanan babi terdiri dari batang pisang yang diiris kecil-kecil dan daun ubi jalar. Secara resmi kandang babi adalah kolong rumah, tetapi umumnya babi-babi itu berkeliaran begitu saja di dalam *kuataku* dan merupakan "kakus berjalan". Babi yang dipelihara penduduk sebenarnya bukan babi peliharaan, tetapi babi hutan yang dijinakkan.

Hewan ternak yang juga dianggap penting selain babi ialah kerbau. Seperti halnya babi, kerbau dipelihara untuk keperluan upacara-upacara dan sebagai lambang status sosial. Di samping itu, walaupun kini sudah sangat jarang dijumpai, kerbau ada kalanya digunakan sebagai perencah tanah perladangan. Pemeliharaan kerbau adalah tugas para pria. Kerbau-kerbau digembalakan di sabana dan dibiarkan berkeliaran di alam bebas untuk mencari makan sendiri.

Hewan ternak lain yang juga banyak dipelihara ialah kuda. Kuda Sumba yang lebih dikenal sebagai Kuda Sandel (*Sandelwood*) sudah merupakan komoditi ekspor sejak beberapa abad yang lalu. Kuda dipelihara bukan saja untuk ditunggangi dan sebagai kuda beban, tetapi mempunyai arti penting dalam kehidupan masyarakat Umalulu, yaitu menambah sumber keuangan, lambang status sosial, untuk keperluan upacara (terutama pada upacara perkawinan dan kematian) dan ada kalanya sebagai hewan potong. Pemeliharaan kuda adalah tugas para pria. Mereka mengembalakan kuda di sabana dan dibiarkan berkeliaran

begitu saja, sehingga tidak sedikit yang menjadi liar atau hilang dicuri orang. Bagi orang yang hanya mempunyai kuda satu atau dua ekor saja biasanya diikat di belakang atau di samping rumah. Setiap pagi dan petang kuda dimandikan dan disikat serta diberi makan yang terdiri dari rumput alang-alang, jagung dan kulit padi. Umumnya kuku kaki kuda di Sumba tidak diberi sepatu (ladam). Kuda yang disukai ialah kuda jantan, karena selain mahal harganya bila dijual, juga lebih kuat.



Gambar 27 : Seorang anak sedang menjerat kuda di peternakan.

Kambing dipelihara untuk kebutuhan sendiri akan dagingnya, walaupun kadang-kadang dijual pula. Kambing-kambing tidak dikandangkan, melainkan dilepaskan di bukit-bukit supaya mencari makanan sendiri atau diikat di tepi sungai yang banyak rumputnya.

Hewan yang dipelihara khusus untuk dijual ialah sapi. Jenis sapi yang dipelihara ialah sapi ongole yang berwarna putih. Untuk memelihara sapi diperlukan kerja yang cukup berat, karena setiap hari harus memberinya makan rumput dua kali, selain itu setiap pagi dan petang harus dimandikan dan diberi minum dengan menggiringnya ke sungai. Oleh karena itu, biasanya sapi-sapi dibiarkan berkeliaran begitu saja di sabana atau diikat di tepi sungai yang banyak

rumputnya, dan baru petang hari sapi-sapi itu digiring ke kandangnya atau diikat di belakang rumah.

Ayam dan itik dipelihara untuk memenuhi kebutuhan sendiri akan daging dan telurnya, tetapi tidak jarang pula untuk dijual. Ayam dan itik tidak memerlukan pemeliharaan khusus dan hanya dibiarkan berkeliaran begitu saja dalam *kuataku* untuk mencari makan sendiri. Hanya kadang-kadang saja hewan-hewan ini diberi jagung tumbuk.

Hewan peliharaan lain yang penting ialah anjing. Sebenarnya anjing adalah binatang yang berguna bagi kebersihan dan keamanan *kuataku* dan *wuaka*, karena binatang inilah, dan juga babi, yang membersihkan kotoran manusia, selain itu menjaga keamanan rumah dan ladang majikannya dari gangguan pencuri. Anjing-anjing di Umalulu tidak pernah diberi makan secara teratur, anjing itu harus mencari makan sendiri atau menunggu belas kasihan orang untuk memberikan sisa makanannya. Walaupun anjing bukanlah binatang yang biasa dimakan dagingnya, tetapi banyak pula orang yang suka memakannya.

Hewan ternak yang dimiliki oleh suatu keluarga batih, dianggap sebagai milik bersama dari suami istri. Bila si suami meninggal dunia, maka hak untuk memiliki dan memelihara ternak itu jatuh kepada istrinya, kemudian hak itu diberikan kepada anak laki-lakinya yang sudah dewasa. Apabila tidak mempunyai anak laki-laki, maka ternak tersebut diwariskan kepada saudara laki-laki si suami atau anak dari saudara perempuannya. Para ahli waris memelihara ternak itu, akan tetapi saudara laki-laki, saudara laki-laki ayah dan saudara-saudara sepupu dari pihak ayah mempunyai hak atas ternak itu bila mereka membutuhkannya untuk membayar mas kawin. Para wanita yang belum kawin jarang bisa memiliki atau mewarisi hewan ternak, sedangkan laki-laki yang belum kawin bisa saja.

Seseorang yang tidak mempunyai atau tidak mampu membeli ternak, dapat menjadi pengembala ternak milik orang lain dengan perjanjian bahwa ia akan menerima sebagian dari hasil ternak yang digembalakkannya. Dengan demikian ia akan memiliki ternak sendiri dan mengembangbiakkannya. Orang-orang yang mempunyai ternak dalam jumlah banyak, umumnya para *maramba* saja. Mereka menyuruh bawahannya untuk memelihara dan mengembalakan ternaknya.

3. Kerajinan Tangan.

Kerajinan tangan yang terutama dikerjakan oleh orang Umalulu ialah menenun kain dan anyam-anyaman. Pekerjaan itu dilakukan oleh para perempuan pada waktu senggang. Kain-kain yang ditenun umumnya penuh dengan hiasan dekoratif yang indah dan dibuat dari bahan dasar kapas dengan teknik ikat dan sungkit. Kain tenun yang dibuat dengan teknik ikat menghasilkan kain *hinggi* (selimut), sedangkan yang dibuat dengan teknik sungkit menghasilkan kain *lau* (sarung). Kain-kain tenun itu selain digunakan untuk keperluan sendiri, juga dibuat untuk dijual. Barang-barang anyaman yang dibuat pada umumnya terdiri dari barang-barang keperluan rumah tangga dan digunakan untuk keperluan sendiri. Kecuali bila ada yang memesannya, misalnya tikar. Bahan dasar barang-barang anyaman itu ialah daun lontar dan daun gewang. Kerajinan tangan lain yang juga dikerjakan oleh perempuan ialah pembuatan periuk dari tanah liat. Kerajinan periuk ini digunakan untuk keperluan sendiri dan juga untuk dijual.

Kerajinan tangan yang dikerjakan kaum laki-laki ialah kerajinan membuat perhiasan mas perak, memahat, membuat parang dan pisau. Kerajinan membuat perhiasan mas perak dilakukan untuk memenuhi kebutuhan masyarakat akan *mamuli* dan *lulu amahu*. *Mamuli* ialah benda semacam perhiasan yang dipakai sebagai bahan pembayaran dalam upacara-upacara (terutama dalam upacara perkawinan dan kematian). Bentuk *mamuli* ini menyerupai alat kelamin perempuan dan sekaligus merupakan lambang dari perempuan. *Lulu amahu* ialah benda semacam perhiasan yang berupa rantai kawat yang dianyam dan merupakan lambang dari laki-laki. *Lulu amahu* ini sama halnya dengan *mamuli*, yaitu dipakai sebagai alat pembayaran dalam upacara-upacara. *Mamuli* dan *lulu amahu* selain terbuat dari mas dan perak, ada pula yang terbuat dari bahan tembaga dan kuningan. *Lulu amahu* yang terbuat dari mas dan perak biasanya disebut *kanataru*. Selain itu dibuat pula benda-benda perhiasan lain, diantaranya kalung, giwang, gelang dan cincin.

Kerajinan memahat hanya dilakukan kadang kala saja bila ada pesanan atau untuk keperluan upacara. Misalnya membuat pahatan di batu kubur, pada *katuada kawindu* dan membuat patung kayu. Adapun kerajinan tangan lainnya

ialah membuat parang dan pisau. Kerajinan membuat parang dan pisau ini dilakukan selain untuk keperluan sendiri, juga untuk dijual. Sedangkan bahan yang digunakan ialah besi atau baja bekas per mobil yang mereka dapat dengan jalan membelinya di toko kelontong milik orang Cina atau ditukar dengan parang dan pisau yang sudah jadi.

4. Perdagangan.

Barang yang diperdagangkan oleh orang Umalulu ialah hasil bumi yang ditanam di ladangnya, hasil peternakan dan hasil kerajinan tangan. Perdagangan berpusat di *paranggangu* (pasar) di desa yang dilalui jalan besar, yang diadakan setiap minggu sekali atau dua kali. Misalnya di *paranggangu* Patawangu (setiap hari Rabu) dan *paranggangu* Melolo (setiap hari Kamis dan Jum'at). Sehari sebelum hari pasar, laki-laki, wanita dan anak-anak mempersiapkan hasil bumi dan hasil kerajinan yang akan dijual di pasar pada keesokan harinya. Hasil bumi yang diperdagangkan ialah bermacam sayuran, ubi kayu, sawi, bawang merah, pisang, tembakau, mangga, buah sirih dan buah pinang. Hasil kerajinan ialah kain tenun, tikar, periuk, parang, pisau, *mamuli* dan *lulu amahu*. Adapun hasil ternak yang diperdagangkan di pasar ialah babi, ayam dan telurnya. Sedangkan hasil ternak lain, seperti kuda, sapi dan kambing biasanya si pembeli sendiri yang datang ke kampung untuk mencarinya.

Penduduk desa yang hendak pergi ke pasar untuk berjualan atau hendak berbelanja berangkat pagi-pagi sebelum matahari terbit. Sesampainya di pasar, mereka yang hendak berjualan segera mencari tempat dan membuka tikar untuk menaruh barang dagangannya. Sedangkan yang hendak berbelanja mencari barang-barang yang dibutuhkannya. Di pasar datang pula pedagang-pedagang lain dari berbagai daerah sekitar desa yang sedang berhari pasar.

Setelah barang dagangannya laku, maka biasanya mereka menggunakan uang pendapatannya untuk membeli bahan makanan dan keperluan dapur yang tidak dapat mereka hasilkan atau yang hasilnya tidak mencukupi, antara lain beras, gula pasir, kopi, garam, cabe rawit, merica, ikan laut, minyak kelapa, minyak tanah dan kapur sirih. Ada kalanya bila uang pendapatannya berlebih,

mereka belikan pula bahan pakaian atau kue-kue kering. Di samping itu, ada pula penduduk desa yang mempunyai mata pencaharian tambahan dengan mengambil nira pohon lontar untuk dijadikan *wolu* (tuak) atau dijadikan gula. Hasil penjualan tuak dan gula nira tersebut, selain mereka gunakan untuk membeli keperluan sehari-hari, juga mereka belikan minuman yang lebih banyak mengandung alkohol (arak) untuk dijual lagi di kampung.

IKHTISAR

Berbagai representasi tentang orang Sumba, khususnya menyangkut orang Umalulu yang dicitrakan bahwa mereka kasar, terbelakang dan kafir telah mempengaruhi gambaran awal saya tentang mereka. Penanda-penanda fisik tentang ke-Sumba-an seperti padang sabana, kuda-kuda liar, bangunan rumah tradisional, batu-batu kubur besar, orang yang berpakaian tradisional, mempunyai rajah tubuh, tampak sebagai sesuatu yang menjadi ciri khas Sumba. Hal tersebut masih tampak jelas di Umalulu, khususnya di beberapa kampung pedalaman, misalnya di Pau, Umabara, Tambahaku dan lainnya. Demikian pula dengan keunikan warganya. Mereka masih melestarikan cara atau tata kehidupan yang diturunkan oleh nenek moyang mereka dalam menghadapi tantangan di sekitarnya, seperti dalam menata pemukiman dan pengaturan dalam bidang perekonomian.

Adanya beberapa perubahan di sekitar mereka, tidak membuat orang Umalulu menjadi galau dan tidak tahu apa yang harus dilakukan. Orang Umalulu cukup tanggap dan aktif menghadapi berbagai tantangan itu, yang justru makin meneguhkan ke-Sumba-an mereka. Arti penting makna budaya dan penanda-penanda simbolik ke-Sumba-an dalam pembahasan ini, menjelaskan bahwa masalah identitas di kalangan orang Sumba, khususnya orang Umalulu, tetap relevan. Sebagai suatu kelompok sosial, orang Umalulu secara biologis mampu berkembang dan lestari. Mereka mempunyai kebudayaan serta pranata-paranata yang dimiliki bersama yang merupakan pedoman bagi kehidupan mereka yang secara umum berbeda dari kelompok atau masyarakat lain.

BAB IV

TATANAN HIDUP ORANG UMALULU

Umabara, kampung Pau, bulan Maret 2009. Pada suatu sore hari di balai-balai depan *uma bokulu*, setelah dari pagi hari para tetua adat berkumpul untuk bermusyawarah dalam rangka rencana penguburan salah satu paman dari Bapa Raja Umalulu, pada suatu kesempatan beliau berkata pada saya;

“Yaaah..begitulah orang Sumba...segala sesuatu yang akan kita laksanakan, kita rencanakan harus sesuai dengan aturan adat yang berlaku...semuanya itu harus sesuai dengan amanat yang telah ditetapkan oleh para Marapu kita dulu”.

Sementara para peserta musyawarah duduk-duduk beristirahat, mengobrol, mengunyah sirih-pinang, merokok, atau ada pula yang turut mendengarkan pembicaraan kita berdua, dan sambil menunggu acara penutupan musyawarah tersebut dengan melakukan upacara penikaman hewan kurban seekor babi besar untuk acara makan bersama, Bapa Raja melanjutkan percakapannya;

“Orang Sumba sejak dari jaman dulu kala, yaitu dari jaman Marapu, sudah tersusun dengan baik. Bentuk susunan itu diterima langsung para Marapu dari Sang Pencipta yang dalam bahasa Sumba disebut Na Mawulu Tau- Na Majii Tau, atau yang menciptakan dan membuat manusia. Bentuk susunan masyarakat itu yang menjadi ‘iwi pakalumbutu – kaloru pakawanangu’ (rotan tempat sirih, tali sebelah kanan; menjadi pegangan) para ratu maramba sebagai pemangku dan pengawas adat. Segala aturan dalam adat harus ditaati. Bila tidak, akan disebut ‘pangga lii pawulu – liti lii pabanjalu’ (melangkah kata yang diucapkan, menginjak bicara yang diletakkan), melanggar janji. Imbalan dari perbuatan itu adalah ‘nda pamalundungu’, tidak panjang umur, atau tidak selamat. Karena itulah kita selalu melaksanakan apa-apa yang sudah diamanatkan oleh para Marapu itu. Tidak boleh tidak. Itulah kita, selama masih hidup di Tana Humba ini, Tana Marapu”.

Menurut Bapa Raja, ada tiga hal utama yang perlu diperhatikan untuk mengetahui tatanan yang ada dalam masyarakat Sumba yang satu sama lain saling berkaitan, karena behubungan erat dengan apa yang menjadi identitas budaya mereka, yaitu

tatanan yang berdasarkan keyakinan beragama (*Marapu*), tatanan yang berdasarkan tempat kediaman (*Paraingu*), dan tatanan yang berdasarkan ikatan kekeluargaan (*Kabihu*). Tatanan hidup beragama (*Marapu*) merupakan tatanan yang terpenting karena menjadi sumber tatanan lainnya. Ketiga macam tatanan tersebut secara bersama merupakan pedoman, nilai-nilai, atau aturan-aturan dalam hidup bermasyarakat orang Umalulu.¹

A. *MARAPU* : agama asli orang Umalulu

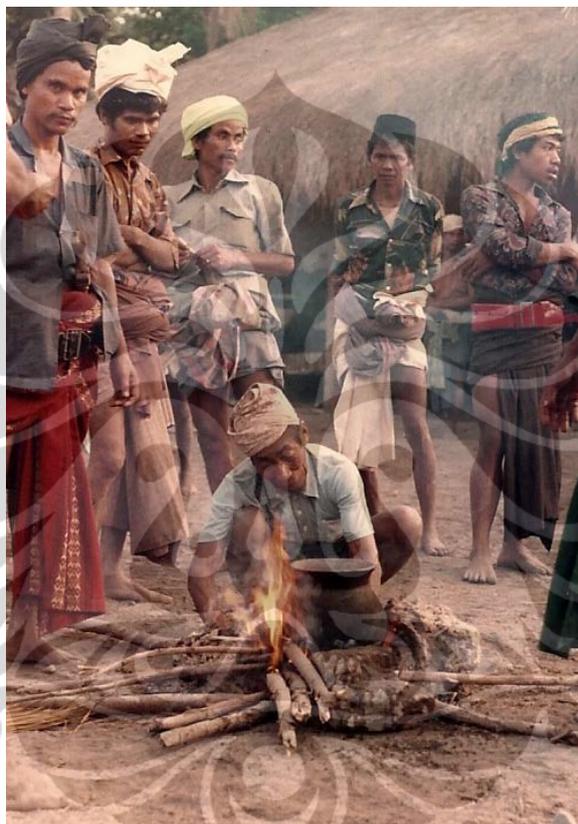
Apa yang dimaksud dengan “agama asli” orang Umalulu itu ialah suatu agama yang berdasarkan kepada pemujaan arwah-arwah leluhur. Dalam bahasa Sumba Timur arwah-arwah leluhur disebut *Marapu* yang berarti “yang dipertuan” atau “yang dimuliakan”. Oleh karena itu, agama yang mereka anut disebut *Marapu* pula. Bagi orang Umalulu, agama *Marapu* menjadi penanda identitas yang penting. Identifikasi keagamaan ini merupakan sebuah konstruksi yang menekankan pada perbedaan bahwa “inilah agama kita”, walaupun tidak pula mengabaikan keberadaan komunitas lain yang berbeda agama. Mungkin mereka tidak menyadari bahwa identitas budaya ke-*Marapu*-annya diberi label oleh “orang lain”, namun mereka secara aktif melabelkan diri mereka sendiri dengan melakukan berbagai kegiatan keagamaannya. Untuk mengetahui unsur apa saja yang mendorong orang Umalulu melaksanakan aktivitas keagamaan mereka, akan saya coba uraikan di halaman-halaman berikut ini.

¹ Mengenai hal tatanan masyarakat Sumba ini pernah pula diutarakan oleh Bapa Pdt. Kondamara Watuwaya (alm.) semasa hidupnya beberapa tahun yang lalu, yaitu bahwa masyarakat Sumba sebenarnya diatur oleh nilai-nilai yang sudah diturunkan oleh nenek moyang mereka. Tatanan itu seperti yang diungkapkan mereka melalui kegiatan keagamaan (*Marapu*), penataan tempat kediaman, dan adanya hubungan darah atau kekeluargaan. Untuk perbandingan lihat juga Kapita (1976:31-49), yang menguraikan bahwa masyarakat Sumba bisa dibagi menjadi tiga persekutuan hukum, yaitu *paraingu*, *kabihu* dan *marapu*. Begitu pula halnya dengan Tunggul (2003:3) yang menyatakan bahwa budaya Sumba asli dalam segala bentuknya merupakan manifestasi dari kepercayaan tradisional orang Sumba yaitu kepercayaan *Marapu*, yang merupakan warisan nenek moyang atau leluhur *Marapu*, yang secara holistik telah mendasari seluruh tatanan bermasyarakat orang Sumba. Sesuai dengan filosofi *Marapu* maka muncul tiga konsep dasar tentang masyarakat yang ingin didirikan dan dipertahankan, yakni konsep genealogis, konsep ritual dan konsep teritorial.

1. Emosi Keagamaan

Emosi keagamaan ialah suatu getaran jiwa yang pernah menghinggapi manusia pada masa hidupnya yang mendorongnya menjalankan kelakuan keagamaan (Koentjaraningrat,1977a:228). Di Umalulu ada beberapa hal yang memegang peranan penting untuk mempertinggi emosi keagamaan dan aktivitas keagamaan para warganya. Antara lain; *pertama*, berupa kesadaran tentang adanya makhluk-makhluk halus yang berasal dari jiwa para kerabatnya yang belum dibebaskan dari ikatan dunia. Arwah-arwah yang belum diupacarakan itu dapat membawa bahaya bagi keluarganya dan juga masyarakat umum karena merasa tidak dihiraukan, untuk itu harus diadakan upacara *Pataningu* (pelepasan). Selain itu diyakini pula bahwa di sekitar kehidupan manusia ada makhluk-makhluk halus yang tidak diketahui asal-usulnya dan bersifat jahat yang disebut *patau tana*, karenanya harus selalu diberi sesaji agar tidak mengganggu mereka. *Kedua*, berupa ketakutan yang timbul akibat ketidakberdayaan ketika menghadapi krisis dalam kehidupan. Misalnya, ketika timbul wabah penyakit *antrax* yang melanda seluruh ternak hingga banyak yang mati karenanya, mereka tidak tahu harus berbuat apa untuk menyelamatkannya, mereka merasa takut dan bingung, mereka hanya bisa pasrah dan memohon kepada para *Marapu* untuk mengatasinya. *Ketiga*, berupa keyakinan tentang adanya banyak gejala yang tidak dapat diterangkan dan dikuasai oleh akal mereka. Misalnya ketika terjadi gempa bumi pada tahun 1982, atau pada tahun 1912 ketika terjadi kebakaran besar di *Paraingu Umalulu* yang diakibatkan oleh sambaran kilat sehingga hampir seluruh rumah terbakar. Adanya kejadian-kejadian alam tersebut diyakini sebagai akibat kemarahan para dewa atau para marapu karena diabaikan, atau diantara mereka ada yang berbuat suatu kesalahan besar sehingga menerima bencana. *Keempat*, kepercayaan tentang adanya suatu kekuatan sakti dalam alam yang dapat menyusahkan hidup manusia, tetapi dapat digunakan bila dikendalikan dengan ilmu gaib. Misalnya dengan cara mempelajari mantra-mantra tertentu, para *tau mapingu puhi* atau *na mapingu muru* (dukun) dapat diminta bantuannya untuk mendatangkan hujan atau menyembuhkan penyakit. *Kelima*, ialah keterikatan masyarakat Umalulu oleh emosi kesatuan dalam masyarakatnya yang sangat

dibutuhkan demi kelangsungan hidup mereka yang berdiam terpencar-pencar, sehingga upacara-upacara dan pesta-pesta adat yang mereka laksanakan sebenarnya disebabkan oleh adanya dorongan dan emosi kesatuan (solidaritas). *Keenam*, kepercayaan tentang adanya kekuasaan tertinggi yang oleh masyarakat Umalulu disebut *Na Mawulu Tau - Na Majii Tau* (Pencipta Manusia).



Gambar 28 : Menyiapkan makanan bagi para arwah.

2. Sistem Kepercayaan

Sistem kepercayaan dalam agama *Marapu* mengandung bayangan manusia tentang wujud dunia gaib, dewa-dewa, makhluk-makhluk halus, kekuatan sakti, kepercayaan mengenai hidup dan mati serta kesusastraan suci.

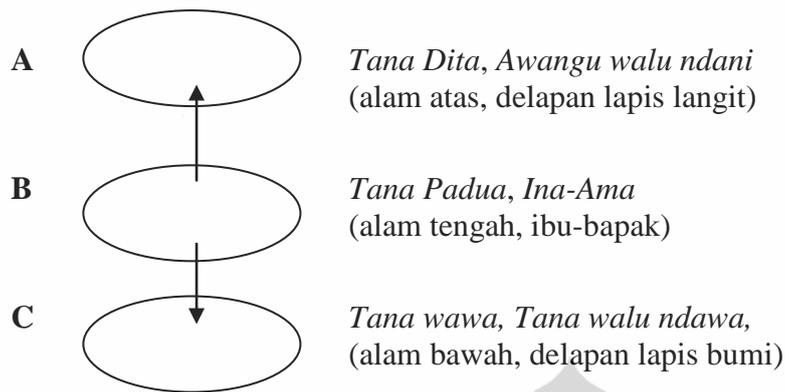
Orang Umalulu menyadari bahwa ada suatu dunia yang tidak tampak yang berada di luar batas kemampuan panca indra dan akalinya, yaitu dunia gaib. Dunia

gaib ini dihuni oleh para dewa, makhluk-makhluk halus dan kekuatan-kekuatan sakti yang tidak dapat dikuasai oleh manusia secara biasa, karena itu sangat ditakuti. Agar segenap penghuni dunia gaib itu menjadi senang atau menaruh belas kasihan sehingga tidak membawa bencana kepada mereka dan bahkan melindungi serta membantu kehidupan mereka, maka dalam menghadapi penghuni dunia gaib orang Umalulu menyandarkan diri serta menyembahnya.

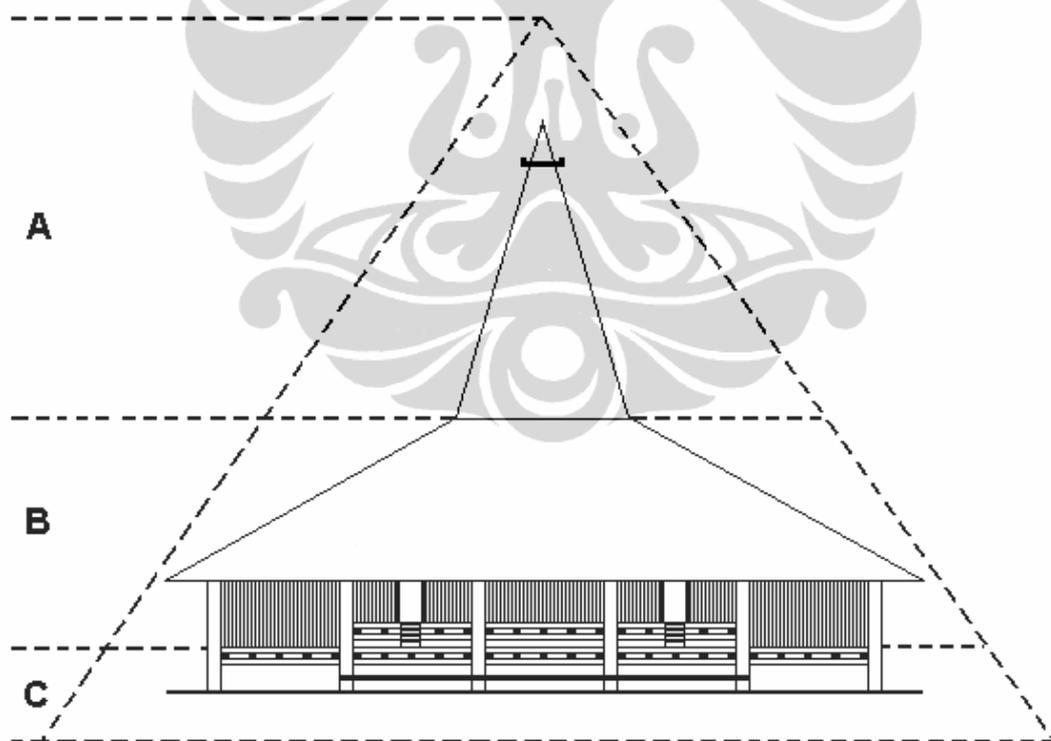
Pandangan Tentang Alam Semesta

Orang Umalulu mempunyai pandangan bahwa alam semesta ini terdiri dari tiga bagian utama, yaitu *tana dita* (alam atas), *tana padua* (alam tengah) dan *tana wawa* (alam bawah). Alam atas disebut juga *awangu walu ndani* (delapan lapis langit) yang dianggap sebagai tempat tinggal *Na Mawulu Tau – Na Majii Tau* (Yang Maha Pencipta) dan para dewa (*ndiawa*). Alam tengah disebut juga *ina-ama* (ibu-bapak), yaitu bumi tempat tinggal manusia dan makhluk hidup lainnya. Sedangkan alam bawah disebut juga *tana walu ndawa* (delapan lapis bumi) yang merupakan tempat tinggal para arwah nenek moyang (*marapu*) dan makhluk-makhluk halus lainnya. Alam atas bersifat suci, alam bawah bersifat tidak atau belum suci, sedangkan alam tengah merupakan gabungan antara keduanya. Ketiga alam tersebut walaupun berbeda, tapi mempunyai hubungan erat antara satu sama lain (Soeriadiredja, 2002:128-130). Simbolisasi tersebut oleh orang Umalulu dinyatakan dalam arsitektur mereka dengan membaginya menjadi tiga bagian pula, yaitu *ladi dita* (lantai atas), *ladi padua* (lantai tengah), dan *ladi wawa* (lantai bawah).

Lantai atas digunakan untuk tempat persemayaman para *marapu*, karenanya dianggap suci dan disebut sebagai *pangiangu marapu*. Lantai tengah merupakan lantai panggung (*kaheli*) untuk tempat tinggal manusia dalam melakukan kegiatan sehari-hari dan juga upacara keagamaan. Sedangkan lantai bawah, yaitu bagian kolong rumah (*buamangu*) sebagai tempat binatang peliharaan, misalnya babi dan ayam.



Gambar 29 : Pandangan orang Umalulu tentang makro-kosmos, gambaran kedudukan manusia dalam alam semesta. Arah panah menerangkan bahwa bidang tengah (B) mempunyai peran yang sama terhadap bidang-bidang lainnya (A dan C), yaitu sebagai penengah atau perantara.



Gambar 30 : Tampak muka *Uma Mbatangu*
A : *ladi dita* (lantai atas)
B : *ladi padua* (lantai tengah)
C : *ladi wawa* (lantai bawah)

Orang Umalulu berpandangan bahwa manusia (*tau*), sebagai penghuni alam tengah yang hidup di alam nyata, tidak mudah mengadakan hubungan dengan penghuni alam atas maupun alam bawah yang merupakan alam gaib. Menurut kepercayaan *Marapu*, hanya manusia tertentu dari golongan atau klen tertentu saja yang dapat berhubungan dengan penghuni kedua alam gaib tersebut, dan harus di dalam rumah tertentu pula. Manusia atau individu yang dapat berhubungan dengan penghuni alam gaib itu ialah *ratu* (pendeta) dari *kabihu ratu* (klen pendeta). Melalui *ratu* yang berperan sebagai perantara inilah segala sesuatu yang berhubungan dengan alam gaib dilakukan. Untuk kepentingan tersebut *ratu* memimpin berbagai aktifitas upacara keagamaan (*pahomba*) yang dilaksanakan di *uma bokulu*. *Ratu* pula yang menentukan kapan suatu upacara dapat dilakukan, karena ada bulan yang dianggap baik (*wula maringu*) dan ada bulan yang dianggap tidak baik (*wula mbana*), untuk hal itu *ratu* menggunakan patokan waktu yang didasarkan pada *tanda wulangu* (tanda bulan, semacam kalender adat).

Dewa-dewa

Orang Umalulu mempunyai banyak dewa dan ada susunannya secara hirarki, tetapi tidak merupakan suatu pantheon tersendiri, karena setiap dewa mempunyai tempat persemayaman sendiri di rumah suatu *kabihu* yang memujanya. Para dewa itu dipercaya tidak selalu berada di tempat persemayamannya, kecuali bila sedang ada upacara tertentu. Dewa-dewa di Umalulu disebut *Marapu*, yaitu para arwah leluhur yang dimuliakan dan didewakan serta dipercaya sebagai *lindi papakalangu - ketu papajualangu* (titian yang menyeberangkan dan kaitan yang menjulurkan, perantara) antara manusia dengan *Na Mawulu Tau Na Majii Tau* (Yang Membuat Manusia dan Yang Membentuk Manusia, Pencipta Manusia). Para *Marapu* inilah yang telah menerima *nuku - hara* (hukum dan cara) atau tata tertib hidup bermasyarakat dari Maha Pencipta yang wajib ditaati oleh manusia. Dalam hal ini Pdt. Elyas Rawambani menerangkan bahwa;

Pada mulanya dewa-dewa atau Marapu yang dipercaya di dalam agama Marapu itu tidak ada. Terjadinya dimulai sejak generasi ke-2, yaitu anak-anak dari para Marapu, yaitu nenek moyang orang Sumba yang 8 orang

itu. Pada dasarnya yang 8 orang pria bangsawan ditambah 7 orang putri Ratu (imam) yang pertama diciptakan oleh Illahi (Mawulu Tau-Majii Tau) itu, mereka belum percaya adanya Marapu, tapi mereka masih percaya langsung sama Sang Penciptanya itu. Dan barulah setelah mereka itu mati, terjadilah “musyawarah besar” yang disebut Pulu pamba-bata bokulu di antara anak-anak dari para leluhur itu, di mana pada akhirnya mereka-mereka itu membuatkan dari emas dan perak, yakni sebagai media atau wujud kehadiran Marapu, leluhur yang telah mati itu, dan benda-benda mas perak itu mereka sebut Tanggu Marapu, artinya bahagiannya Marapu, semacam relekwi. Apabila anak-anak dari Marapu itu mau sembahyang sama Sang Penciptanya, tidak bisa mereka langsung lagi, tapi harus melalui Marapu itu, karena anak-anak daripada para Marapu itu tidak tahu persis lagi tentang hal-hal sakral seperti yang diketahui oleh para leluhur itu. Sebab ada larangan dalam budaya Marapu bahwa ketika masih anak-anak sampai remaja belum boleh ikut mendengarkan hal-hal yang sakral dalam ritus-ritus Marapu itu. Larangan-larangan itu disebut Palilingu, artinya pemali, atau juga disebut Manda Uku, artinya yang tidak diperbolehkan, karena belum cukup umur, masih anak, masih muda, nanti tidak panjang umur.²

Para *Marapu* dibayangkan sebagai makhluk-makhluk mulia yang mempunyai pikiran, perasaan dan kepribadian seperti manusia, tapi dengan kepandaian dan sifat-sifat yang lebih unggul. Mereka terdiri juga dari jenis pria dan wanita serta berpasangan sebagai suami istri. Diantara keturunan mereka ada yang menghuni bumi dan dianggap sebagai nenek moyang yang menjadi cikal-bakal dari *kabihu-kabihu*. *Marapu-marapu* ini dibedakan antara *Marapu Ratu* dengan *Marapu*. *Marapu ratu* ialah *marapu* yang turun dari langit dan merupakan leluhur dari *marapu* lainnya. Sedangkan *Marapu* ialah arwah leluhur yang menjadi cikal-bakal dari suatu *kabihu* tertentu.

Marapu-marapu di Umalulu dapat dibagi menjadi beberapa golongan berdasarkan beberapa kriteria. Misalnya, *marapu-marapu* itu dibagi menjadi dua golongan berdasarkan hubungan dengan *Marapu Ratu Umbu Endalu* yang biasa disebut sebagai *Uma Ndapataungu*, yaitu dalam hubungan kekerabatan dan dalam hubungan pemerintahan.

² Wawancara pada 14 April 2009 dengan bapak Pdt. Elyas Rawambani. Beliau dibesarkan di lingkungan keluarga penganut agama *Marapu* sebagai putra seorang *Ratu* (imam), dan mempunyai istri seorang putri dari mantan *Ratu* pula asal Umalulu, yaitu Pdt. Kondamara Watuwaya.

Marapu-marapu yang termasuk kerabat Umbu Endalu ialah Rambu Pudu Kawau yang merupakan permaisurinya dan berputra dua orang, yaitu Umbu Kaluu Rihi dan Umbu Tunggu Watu. Istri Umbu Endalu yang kedua bernama Rambu Kahi Liaba yang biasa disebut Rambu Henda Mandari dan mempunyai seorang putri serta dua orang putra, yaitu Rambu Konga Wandalu, Umbu Mula dan Umbu Lu.

Marapu-marapu yang tergolong dalam pemerintahan Umbu Endalu antara lain ; Umbu Kaluu Rihi, bertugas sebagai *Ratu* (imam, pendeta) yang mengurus hal keagamaan. Dalam menjalankan tugasnya sebagai *ratu*, Umbu Kaluu Rihi dibantu oleh beberapa *ratu* lainnya, yaitu Umbu Pandi Makahihiru yang bertugas sebagai *paaungu* (pemanggil) para *ratu* lainnya dalam segala urusan golongan *ratu*; Kunda - Mbala yang bertugas sebagai pesuruh di kalangan *ratu*; Umbu Hamata dan Umbu Harahapu yang bertugas sebagai pembawa barang-barang pusaka; Umbu Manggedingu dan Umbu Malara Nau yang bertugas sebagai utusan untuk menghadap *Na Mawulu Tau-Na Majii Tau*, sebagai *wunangu* (duta, perantara) dan sebagai pemelihara kebersihan tempat pemujaan. Adapun putra kedua dari Umbu Endalu, yaitu Umbu Tunggu Watu kemudian ditetapkan sebagai *Maramba* (raja) yang bertugas menjalankan pemerintahan dan memimpin dalam segala bidang kehidupan termasuk urusan keagamaan sebagai pengawas, pelindung, pendorong, dan mengadakan bahan-bahan yang dibutuhkan dalam melaksanakan upacara pemujaan. Umbu Endalu kemudian oleh keturunannya dipuja sebagai *Ina Ratu - Ama Konda*, *Na Pamalilingu Langu-Na Papatilingu Hida* (ibu bapak para ratu dan raja, yang dipantang kata dan yang tak terkalang aturan) dan dianggap sebagai dewa kesuburan serta kemakmuran. Dalam menjalankan tugasnya, Umbu Tunggu Watu dibantu oleh Umbu Dimu dan Umbu Rawa yang bertugas sebagai penolak mara bahaya yang datang dari arah udik dan bahaya penyakit; Umbu Rumbu dan Umbu Kapala Rikatu sebagai panglima perang; Umbu Tundu Mbiru dan Umbu Kahi Laku sebagai pengawal; Titi-Nini sebagai penasihat; Umbu Diawa Lodu dan Umbu Diawa Mada sebagai penjaga matahari dan ahli bela diri; Umbu Panda dan Umbu Baka sebagai pemberi ampun dan berkat; Umbu Ropa dan Umbu Nyali sebagai pemegang kilat; Umbu Owa dan Umbu Kalaki sebagai ahli berburu; Umbu Watu Kambaru dan Umbu Rengga

Mbulu sebagai penjaga laut; Umbu Meha Wulu dan Umbu Mandarimu sebagai ahli pertukangan; Umbu Lawahu dan Umbu Kamaru Hihu sebagai pengatur dalam hal perkawinan dan menentukan waktu pertukaran tahun; Umbu Katindi dan Umbu Luwa Ratu sebagai ahli pertanian.

Selanjutnya *marapu-marapu* di Umalulu dapat dibagi pula menjadi dua golongan berdasarkan jumlah pemujanya, yaitu dalam satu *paraingu* dan dalam suatu *kabihu*. *Marapu* golongan pertama ialah mereka yang termasuk kerabat *Marapu Ratu* Umbu Endalu, walaupun mereka itu tidak bersemayam dalam satu tempat pemujaan karena masing-masing *Marapu* mempunyai tempat persemayaman sendiri. *Marapu-marapu* golongan kedua ialah mereka yang merupakan leluhur tiap-tiap *kabihu* dan bersemayam di *uma bokulu* dari masing-masing *kabihu* yang memujanya.

Setiap *Marapu* di Umalulu mempunyai lambang suci yang disimpan di *pangiangu marapu* (kediaman *marapu*) masing-masing, yaitu di dalam menara *uma bokulu* setiap *kabihu*. Khusus untuk Umbu Endalu dibuat tempat persemayaman tersendiri yang tidak boleh dihuni manusia, yaitu yang disebut *Uma Ndapataungu-Panongu Ndapakelangu*. Lambang-lambang suci ini disebut *tangu marapu* (bagian *marapu*) dan mempunyai macam-macam bentuk serta ukuran. Pada umumnya lambang-lambang suci itu berupa perhiasan-perhiasan mas atau perak, tetapi ada pula yang berupa patung dan guci. Sebagai lambang kebesaran dan kehadiran Umbu Endalu ialah sebuah perhiasan mas dengan panjang 8 cm dan bergaris tengah 12 mm. Selain itu terdapat pula dua buah guci yang disebut *mbalu rara-kihi muru* (guci merah dan hijau). Guci merah melambangkan bumi, sedangkan guci hijau melambangkan langit. Ketika dilakukan upacara *wunda lii hunggu-lii maraku* (upacara persembahan kepada Umbu Endalu yang diselenggarakan delapan tahun sekali), guci hijau digunakan untuk menimba air di sungai yang kemudian air itu ditumpahkan ke dalam guci merah yang selalu tetap berada di tempatnya. Air yang ditumpahkan dari guci hijau ke guci merah adalah lambang hujan. Apabila air yang ditumpahkan itu berlebihan, maka hal itu pertanda akan dilimpahi banyak hujan. Sebaliknya apabila ternyata air yang ditumpahkan itu tidak memenuhi guci merah, maka pertanda akan kekurangan hujan. Kini kedua guci tersebut sudah tidak ada lagi.

Walaupun orang Umalulu mempunyai banyak dewa, yaitu para *Marapu* yang sering disebut namanya, di puja dan dimohoni pertolongan, akan tetapi hal itu sama sekali tidak menyebabkan pengingkaran terhadap adanya Sang Maha Pencipta. Sang Maha Pencipta ini merupakan Wujud Tertinggi sebagai penguasa alam semesta dan roh-roh yang oleh orang Sumba diberi nama-nama yang menunjukkan kepada hal mencipta dan menyelenggara (Verheijen,1991:14). Segala permohonan kepada Sang Maha Pencipta disampaikan melalui perantara *Marapu*. Demikian pula jawaban atas permohonan itu diberikan melalui *Marapu* pula. Pengakuan adanya Sang Maha Pencipta senantiasa dinyatakan dengan nama-nama paralel atau kalimat-kalimat kiasan.³ Itupun hanya dalam upacara-upacara tertentu atau peristiwa-peristiwa penting lainnya yang menyangkut kehidupan orang banyak. Dalam kepercayaan *Marapu*, Sang Maha Pencipta tidak campur tangan dalam urusan duniawi dan dianggap tidak mungkin diketahui hakekatnya, sehingga untuk menyebut nama-Nya pun dipantangkan, *Na Pandanyura Ngara – Na Pandapiaka Tamu* (Yang Tidak Disebut Gelarnya dan Yang Tidak Dikatakan Namanya).

Adapun nama-nama paralel atau kalimat-kalimat kiasan yang ditujukan untuk menyebut Sang Maha Pencipta atau Tuhan Yang Maha Esa itu antara lain :

Na Mapadikangu Tau (Pencipta Manusia), *Na Mawulu Tau – Na Majii Tau* (Yang Membentuk dan Membuat Manusia), *Na Mawulu Tanga Mata Kalindi Uru – Na Mahangatu Ri Wihi Ri Lima* (Yang Membentuk Alis Mata dan Batang Hidung. Yang Menyayat Tulang Kaki dan Tulang Tangan), *Na Ndiawa Tumbu – Na Ndiawa Dedi* (Dewa Yang Menumbuhkan dan Dewa Yang Menjadikan), *Ina Nuku – Ama Hera* (Ibu Hukum dan Bapak Cara), *Na Mapadikangu Awangu Tana* (Pencipta Langit dan Bumi), *La Hupu Ina – La Hupu Ama* (Ibu Segala Ibu dan Bapak Segala Bapak), *Na Ina Mbulu – Ama Ndaba* (Ibu dan Bapak Seisi Alam), *Na Ina Pakawurungu – Na Ama Pakawurungu* (Ibu dan Bapak dari Seluruh Yang Ada), *Marihi – Mamanguju* (Yang Melebihi Kemampuan Manusia), *Mayapa Watu Wulu – Matema Loja Lala* (Pemegang Batu Ciptaan dan Penadah Kualiti

³ Onvlee (dalam Verheijen,1991:15) menerangkan bahwa nama-nama paralel itu merupakan kedwitunggalan, menyatakan suatu kesatuan.

Leburan), *Ndiawa Mbulungu – Pahomba Mbulungu* (Jiwa dan Roh Yang Esa), *Ina Bai – Ama Bokulu* (Ibu Agung dan Bapak Besar), *Ina Makaluni – Ama Makaluni* (Ibu dan Bapak Yang Kudus), *Na Mabokulu Wua Matana – Na Mambalaru Kahiluna* (Yang Besar Biji Matanya dan Yang Lebar Telinganya, Yang dapat melihat dan mendengar seluruhnya), *Na Mailu Paniningu – Na Mangadu Katandakungu* (Yang Memandang dengan Teliti dan Meninjau dengan Tuntas, Yang mengetahui segala perbuatan baik atau buruk dari tingkah laku manusia), *Mapatandangu Manjipu-Na Mapatandangu Mandoku Mandanga* (Yang Memperhatikan yang Salah dan Menimbang yang Keliru), *Na Matimba Nda Haleli – Na Mandahi Nda Panjilungu* (Hakim Yang Maha Adil), *Na Mabokulu Panamunguna – Na Malearangu Kandinguna* (Yang Maha Pengasih dan Maha Pengampun), *Na Kandapu Nda Ngihirungu – Na Karangga Nda Lelingu* (Bukit Yang Tak Beranjak dan Ranting Yang Tak Bergerak, Yang Abadi), *Ina Mahanggubungu Wula Kapana – Ama Namapanyembungu Wulu Kirina* (Ibu dan Bapak yang Melidungi), *Ina Mapaopangu Mandangu – Ama Mamaringgungu* (Ibu dan Bapak yang Merawat Orang Banyak), *Ina Mapaningu – Ama Mapapekangu* (Ibu dan Bapak yang Mendidik).

Selain kepada para *Marapu*, orang Umalulu juga percaya bahwa di dunia gaib penuh dengan makhluk-makhluk halus, seperti *patau tana*, *mamarungu*, *maranongu*, *katiku kamawa* dan *bumbu*. *Patau tana* adalah roh-roh halus yang dapat berasal dari manusia, dan bukan berasal dari manusia. Biasanya mereka menjadi penghuni pohon-pohon besar, batu-batu besar, gua-gua, hutan atau di kuburan. *Patau tana* ini bersifat jahat dan selalu mengganggu manusia, karena itu sangat ditakuti. *Patau tana* yang berasal dari manusia adalah roh dari orang-orang yang mati secara tidak wajar, misalnya disebabkan kecelakaan, bunuh diri, dibunuh dan sebagainya. Roh-roh semacam ini menjadi jahat karena penasaran atau kesal tidak dapat terlepas dari hidupnya yang lama.

Mamarungu adalah roh halus yang bukan berasal dari manusia dan mempunyai sifat jahat. Kedudukan roh halus ini lebih rendah dari *Marapu* karena mereka merupakan pesuruh-pesuruh para *Marapu*. Karena sifatnya yang jahat, mereka sering mengganggu dan mencelakakan manusia dengan memasuki tubuh manusia yang hidup. Orang yang kerasukan *mamarungu* ini akan menjadi jahat

pula dan selalu ingin mencelakakan orang lain. Oleh karena itu, orang yang sering mencelakakan orang lain disebut *mamarungu* juga. Pada masa lampau orang semacam ini dibunuh karena dianggap membahayakan orang lain. Roh halus yang sederajat dengan *mamarungu* ialah *maranongu*. Akan tetapi, *maranongu* mempunyai sifat baik dan suka menolong manusia.

Katiku kamawa adalah makhluk halus lainnya yang termasuk kategori *patau tana*, tetapi bukan berasal dari manusia dan tidak diketahui asal-usulnya. Penampilan *katiku kamawa* ini berupa kepala manusia tanpa rambut dan berkulit hitam legam. Kebiasaannya berguling-guling di tanah sambil tertawa. Makhluk halus ini suka mengganggu manusia dan bertempat tinggal di pohon-pohon besar atau di pohon mangga.

Adapun *bumbu* adalah makhluk halus yang berupa kambing jantan. Makhluk halus ini pun suka mengganggu manusia dan bertempat tinggal di antara pepohonan, gunung-gunung atau di tempat-tempat sunyi.

Kekuatan gaib

Orang Umalulu percaya bahwa di sekeliling mereka ada kekuatan-kekuatan gaib dalam gejala-gejala dan hal-hal luar biasa yang dapat berupa gejala-gejala alam, tokoh-tokoh manusia, bagian-bagian tubuh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, benda-benda dan suara-suara yang luar biasa. Gejala-gejala alam yang dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah angin yang bertiup dari arah udik, karena dapat menimbulkan penyakit pada manusia dan binatang ternak. Angin tersebut disebut *ngilu katiu*. Untuk mencegah penyakit yang dibawa oleh angin itu, orang Umalulu menyelipkan *ruu kamala pau* (daun mangga) pada atap di sekeliling rumah mereka.

Tokoh-tokoh manusia yang dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah para *ratu*, *tau mapingu papuhi* dan *nanna mapingu muru* karena mereka ini dianggap mempunyai kekuatan untuk menguasai tenaga alam seperti hujan, menyembuhkan penyakit atau mencelakakan orang dengan cara gaib, yaitu dengan mengucapkan mantra-mantra tertentu. Ilmu gaib (*puhi*) yang dilakukan oleh para *ratu* atau oleh *tau mapingu papuhi* untuk mendatangkan hujan ialah dengan melaksanakan

upacara *kanjiku*. Upacara ini dilakukan di *katuada* dengan membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku*, *hunggu maraku*, seekor kambing dan empat ekor anak ayam kepada para *marapu* terutama kepada *Uma Ndapataungu*.

Seorang *tau mapingu papuhi* ketika melakukan ilmu gaib yang bersifat agresif, mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan beberapa ekor ayam (dua, empat atau delapan ekor tergantung kebutuhan) kepada para *Marapu* yang berada di *uta muru-kaba watu* (hutan hijau dan tebing batu), yaitu para *Marapu* yang dipuja oleh kabihu Menggitu atau pada *Marapu Ratu Kabuarangu* dan *Marapu Kabala*. Kemudian melakukan upacara sembahyang dan mengucapkan mantra-mantra (*tundu wara*) dengan maksud agar orang yang dituju menjadi sakit, mendapat kesialan atau kematian. Ada pula ilmu gaib lain yang disebut *kabeli mata* (membalik mata), yaitu ilmu gaib semacam sihir yang dapat merubah manusia menjadi binatang, pohon atau batu.

Apabila ada seseorang yang ditimpa penyakit, maka ia dapat meminta pertolongan kepada *mapingu muru* untuk mengobatinya. *Mapingu muru* biasanya akan memberi *muru* (obat dari ramuan daun-daunan) atau *tada ai* (obat dari ramuan akar-akar pohon atau kulit kayu) yang telah diberi mantra-mantra tertentu kepada si sakit.

Bagian tubuh manusia yang paling dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah *kapai* atau *ngati* (kemaluan wanita). Bila *kapai* ini sampai terlihat oleh orang lain (terutama laki-laki), maka dianggap akan membawa sial kepada yang melihatnya. Hal itu berlaku pula untuk suami si wanita. Itulah sebabnya persetubuhan harus dilakukan pada malam hari atau di tempat gelap. Alat kelamin wanita dianggap *palili* (tabu) karena merupakan tempat keluar sesuatu yang penuh dengan kekuatan gaib, seperti roh anak yang lahir dan darah. Darah (*wairia*), terutama yang keluar ketika wanita sedang haid dianggap mengandung kekuatan gaib yang dapat membawa kesialan kepada orang lain. Oleh karena itu, wanita yang sedang haid dilarang memasuki *uma marapu* atau tempat-tempat suci lainnya, dilarang menyiapkan sesajian untuk para *Marapu* dan tidak boleh mandi di sungai. Wanita yang sedang haid harus berdiam di kamar dan mandi di kamarnya pula dengan menggunakan air panas yang diberi ramuan kayu dan daun

kahi njawa (pohon asam) yang gunanya untuk menghangatkan badan dan melancarkan keluarnya darah.



Gambar 31 : *Mamuli*, perhiasan lambang kewanitaan.

Bagian tubuh manusia yang juga dianggap mengandung kekuatan gaib ialah air ludah (*panganji*). Air ludah digunakan untuk obat, antara lain untuk menghilangkan rasa pegal-pegal yang diakibatkan oleh sakit malaria, yaitu dengan cara melumuri badan dengan *hadabai* (rumput yang tumbuh di batu-batu) yang dikunyah bersama sirih pinang dan dicampur air ludah. Demikian pula bayi yang baru lahir, agar luka pada pusarnya cepat sembuh maka luka itu dilumuri air ludah yang telah bercampur dengan kunyahan sirih pinang. Rambut (*lunggi*) adalah bagian tubuh manusia yang juga dianggap mempunyai kekuatan gaib. Oleh karena itu, rambut seseorang yang dipotong ketika ia baru lahir akan disimpan di dalam *kahipatu* dengan maksud agar selama hidupnya terhindar dan mara bahaya. Kelak bila orang itu meninggal, maka rambut dalam *kahipatu* itu akan dikuburkan pula bersamanya.

Binatang yang dianggap mempunyai kekuatan gaib antara lain *wangi* (burung hantu), *kuu* (burung alap-alap) dan *nggangga* (burung gagak). Ketiga jenis burung itu ditakuti oleh orang Umalulu karena dianggap dapat membawa kesialan. Binatang lain yang dianggap mempunyai kekuatan gaib dan mempunyai

kedudukan khusus dalam kepercayaan mereka ialah *wei* (babi), *karambua* (kerbau), *njara* (kuda), *manu* (ayam) dan *ahu* (anjing).

Babi merupakan hewan korban yang utama dalam upacara-upacara keagamaan dan dianggap mempunyai kekuatan gaib karena dapat menyampaikan segala kehendak manusia kepada para *Marapu*. Diterima atau tidaknya suatu permohonan, dapat dilihat melalui hati babi.

Kerbau merupakan binatang yang biasa dikorbankan pada upacara-upacara keagamaan, terutama pada upacara perkawinan, kematian, membangun rumah baru dan panen. Secara simbolis daging kerbau yang dikorbankan itu dipersembahkan kepada para arwah. Menurut kepercayaan, kerbau-kerbau korban itu merupakan bekal arwah orang yang meninggal dalam perjalanannya ke *parai marapu*, dan setibanya di *parai marapu* digunakan untuk menjamu arwah keluarganya yang telah lebih dahulu berada di sana. Selain itu kerbau dianggap binatang yang dapat membawa keberuntungan pada pemiliknya. Oleh karena itu, ada tempat pemujaan khusus yang disebut *uma karambua*, yaitu tempat memuja leluhur untuk memohon kekayaan.



Gambar 32 : Kerbau yang akan dikurbankan pada upacara penguburan.

Kerbau dan babi merupakan dua jenis hewan yang sangat punya nilai tinggi untuk persembahan kepada dewa-dewa. Kedua jenis hewan tersebut disebut dengan nama sanjungan *kadu ndakambuku-ulli ndaka tandu* (yang tanduknya tak menanduk-taringnya tak merunduk kebawah, artinya tegak ke atas). Hal tersebut dimaksudkan karena Sang Pencipta yang disembah itu bertahta di atas, di langit dalam sebuah negeri kekal yang disebut *Paraingu Mapauli – mapatara, Uma manda mobu – kaheli manda mbata* (negeri yang bertaring – bertanduk, rumah yang tidak lapuk dan balai-balai yang tidak patah, artinya kekal abadi).

Binatang yang melambangkan ketaatan paling utama dan dianggap membawa kejayaan pada pemiliknya ialah kuda. Ketaatan kuda ini tidak terbatas di dunia saja, tapi juga di akhirat sebagai tunggangan majikannya. Oleh karena itu, ketika majikannya meninggal, kuda kesayangan harus dikorbankan untuk mengantar arwah majikannya ke *parai marapu*. Kuda merupakan lambang kekuatan supra natural yang biasa dipakai sebagai kuda tunggang para dewa. Selain itu kuda juga dapat dipakai sebagai alat perang atau alat berburu dan juga pacuan sehingga mempunyai julukan *Njara kehangu-njara attalu* (kuda jago memburu, kuda cepat lari). Seperti halnya kerbau, maka kuda pun ada tempat permujaan khusus yang disebut *uma njara*, yaitu tempat memuja leluhur untuk memohon kejayaan dan kekayaan.

Jenis binatang lainnya yang dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah ayam jantan karena mempunyai tanduk (susuh) di kakinya. Bulu-bulu ayam jantan dianggap mempunyai kekuatan untuk menolak bahaya dan dapat memayungi arwah seseorang dalam perjalanannya menuju *parai marapu*. Selain itu kokok ayam jantan dianggap dapat membangunkan arwah orang yang meninggal agar bersiap untuk menempuh perjalanan ke alam baka. Dalam kepercayaan agama *Marapu*, dengan melihat usus ayam beserta hati babi dapat meramalkan atau merupakan suatu buku petunjuk dari *Marapu* tentang akan adanya berkat kehidupan atau bencana pada manusia. Keduanya disebut sebagai *Ura manu mola - eti wei tanji* (suratan ayam yang lurus - hati babi yang polos).

Anjing adalah binatang peliharaan yang senantiasa mengikuti majikannya jika sedang bepergian atau berburu. Anjing kesayangan dinilai sebagai kawan senasib sepenanggungan yang tidak terbatas di dunia saja, tetapi juga di akhirat.

Pada upacara kematian, anjing kesayangan dikorbankan agar arwahnya dapat mengikuti arwah majikannya. Selain itu anjing dianggap mempunyai kekuatan gaib yang dapat melihat makhluk-makhluk halus.

Tumbuh-tumbuhan yang dianggap mempunyai kekuatan gaib antara lain *kalala* (kaktus), *karangga langadi* (akar bahar), *pau* (mangga) dan *menggitu* (lontar). Kekuatan gaib yang ada dalam tanaman tersebut ialah dapat menolak bahaya dan penyakit. Selain itu mereka pun percaya bahwa semua daun-daunan yang mempunyai khasiat sebagai obat, misalnya *kuta* (sirih), *kabaru* (waru), *kahi jawa* (asam), *muru mangandingu* (sejenis sulur-suluran), *yawilu* (kayu manis), *kunu buti* (Lat: *Hyptis suaveolens*) dan *rutu* (Lat: *Albizza marginata meer*), juga dianggap mempunyai kekuatan gaib yang dapat menghilangkan penyakit. Pohon yang dianggap keramat tetapi tidak mempunyai akibat buruk ialah *wangga* (beringin), *mayela*, *kunjuru* (teniring, Lat: *Cassia fistula*) dan *kanawa* (angsana).

Benda-benda yang dianggap mempunyai kekuatan gaib dan merupakan lambang suci para *Marapu* ialah *tangu marapu*. Benda-benda lain yang juga dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah benda-benda pusaka, seperti parang, kain-kain, perhiasan mas, perhiasan manik-manik (*ana hida*) dan *hiwaru* (jimat) yang dikeluarkan atau dibawa hanya pada saat-saat tertentu saja oleh pemiliknya.

Suara-suara yang dianggap mempunyai kekuatan gaib ialah mantera-mantera atau *tundu wara* yang diucapkan para *ratu*, *tau mapingu papuhi* dan *mapingu muru*. Selain itu suara-suara nyanyian dan irama pukulan gong yang dibawakan pada suatu upacara dianggap mempunyai kekuatan gaib juga, karena mampu menciptakan suasana yang diperlukan dalam upacara tersebut.

Kepercayaan tentang hidup dan mati

Menurut kepercayaan orang Umalulu, seseorang yang lahir ke dunia ini adalah atas kehendak *Mawulu Tau-Majii Tau*, demikian pula bila seseorang meninggal itu pun atas kehendak-Nya. Peristiwa kematian adalah suatu peristiwa perpindahan atau peralihan dari alam nyata (dunia) ke alam gaib (akhirat). Menurut pandangan mereka, kehidupan di alam gaib mempunyai struktur yang sama dengan kehidupan di alam nyata. Akan tetapi kehidupan di alam nyata tidak

kekal, sedangkan kehidupan di alam gaib adalah kekal. Tubuh manusia hanyalah sebagai *tada* (kulit) atau *haruma* (selaput) yang dapat mati, sedangkan yang hidup kekal (*njulu*) ialah *ndiawa* (roh). Dalam kepercayaan *Marapu* roh ditempatkan sebagai komponen yang paling utama, karena roh inilah yang harus kembali kepada *Mawulu Tau-Majii Tau*. Roh orang yang mati akan menjadi penghuni *parai marapu* dan dimuliakan sebagai *marapu-marapu*. Roh tersebut bisa mencapai *parai marapu* apabila dalam hidupnya di dunia memenuhi segala *nuku-hara* yang telah ditetapkan oleh para leluhur. Seseorang yang telah jatuh dalam dosa, maka ia harus menyerahkan diri kepada seorang *wai maringu* (air dingin, pendeta) untuk menebus segala dosanya, dan kelak bila dia mati harus dikuburkan dengan berbagai upacara. Apabila tidak demikian halnya, maka selama itu rohnya akan hidup merana karena tidak diterima di *parai marapu* dan akan bergabung dengan makhluk-makhluk halus lainnya yang selalu berusaha mengganggu kehidupan manusia.

Roh itu sendiri dalam diri manusia terdapat dua macam, yaitu yang disebut *hamangu* (jiwa, semangat) dan *ndiawa* (roh). *Hamangu* ialah roh manusia selama hidupnya yang menjadi inti kekuatan badannya. Berkat *hamangu* itulah manusia dapat berpikir, berperasaan dan bertindak. *Hamangu* ini akan bertambah kuat dalam pertumbuhan hidup, dan menjadi lemah ketika manusia sakit dan tua. *Hamangu* yang telah meninggalkan tubuh manusia yang mati akan menjadi makhluk halus dengan kepribadian tersendiri dan disebut *ndiawa*. *Ndiawa* terdapat dalam segala makhluk hidup, termasuk binatang dan tumbuh-tumbuhan yang kelak menjadi penghuni *parai marapu* pula.

Kesusastraan suci

Seperti juga bangsa-bangsa dan suku-bangsa lainnya di dunia, orang Umalulu mempunyai kesusastraan suci atau mite (*myth*) yang disebut *lii ndai*. Kesusastraan suci di Umalulu bersifat tak tertulis dan hidup dalam ingatan para ahli dan pemuka-pemuka agama mereka. Setiap ada pesta-pesta adat dan upacara-upacara penting, misalnya pada upacara *pamangu langu paraingu*, *muti uhu*, *kanduku wuaka*, *pamangu ndiawa*, *pamau papa*, *paremi wulu uma*, *pataningu*,

kesusastraan suci diceritakan kembali dengan diiringi nyanyian-nyanyian. Fungsi kesusastraan suci ini untuk menerangkan asal-usul penduduk Umalulu serta para *marapu-marapunya*. Kesusastraan suci dianggap bertuah dan dianggap dapat mendatangkan kemakmuran pada penduduk dan kesuburan bagi tanaman serta binatang ternaknya. Pada paparan selanjutnya akan disajikan sebuah cerita prosa rakyat (*kareuku*) secara singkat tentang para *Marapu* turun dari langit.

Adapun langit, tempat asal segala *Marapu*, terdiri dari delapan lapis yang disebut *Awangu Walu Ndani* dan berbentuk seperti *hawita panggubulungu* (kukusan tertelungkup). Pada lapisan yang pertama bersemayamlah *La Hupu Ina – La Hupu Ama*, yang menciptakan alam semesta beserta isinya. Di lapisan pertama yang bernama *Hupu Makanjudingu – Hupu Makapatangu* (ujung yang gelap gulita) ini, diciptakan-Nya seorang pria dan seorang wanita. Kedua orang itu ditempatkan-Nya di suatu tempat yang bernama *Kandau Ndai-Kabundu Tana Mulungu* (hutan tua dan bukit binasa) yang merupakan lapisan kedua. Di tempat ini lahirlah *Walu mini marimba-Walu kawini ratu* (delapan laki-laki raja dan delapan wanita ratu) dan delapan pasang *ata* (hamba). Akan tetapi, karena di lapisan kedua itu terlalu sempit dan gelap, maka turunlah mereka bersama *La Hupu Ina-La Hupu Ama* ke lapisan ketiga yang bernama *Tana Tanjuruku-Watu Pahingangu* (tanah yang longsor dan batu yang disangga).

Tanah di lapisan ketiga mudah longsor sehingga harus disangga dengan batu, lagi pula di lapisan ketiga itu masih terlalu gelap. Oleh karena itu mereka turun lagi ke lapisan keempat yang bernama *Lia Kanjindingu-Lia Kapatangu* (lubang yang gelap gulita). Di tempat ini masih gelap gulita karena berada di dalam lubang. Kemudian turunlah mereka ke lapisan kelima yang bernama *Liangu Lira-Ngamba Watu* (lubang sempit dan tebing batu). Tempat itu pun masih terlalu sempit dan bertebing, tetapi tebing ini terbuat dari emas. Dari lapisan kelima ini terlihatlah oleh mereka sinar terang yang tembus dari bawah. Kemudian tebing emas itu dipecahkan oleh Umbu Pambalu dan Rambu Rubu. Setelah itu turunlah mereka ke lapisan keenam yang bernama *Reti Wula-Kulu Mbaya, Reti Ananjara-Pindu Anatau* (kubur bulan dan tempurung kuningan, kubur anak kuda dan pintu patung manusia).

Di lapisan keenam, Tara Hau-Lulu Weu menempa emas dari pecahan tebing di lapisan kelima untuk dijadikan dua buah matahari dan dua buah bulan. Setelah jadi, lalu bermusyawarahlah mereka untuk memutuskan hendak di manakah kedua matahari dan kedua bulan itu digantungkan. Kemudian diputuskan bahwa kedua matahari dan kedua bulan itu akan digantungkan di langit lapisan kelima oleh Tara Hau - Lulu Weu dengan mengendarai *hanggeji ruu patola-hanggeji mata taki* (pelangi). Ternyata dengan adanya dua buah matahari, hawa menjadi terlalu panas, maka yang sebuah diambil lagi, jadi yang tinggal hanya sebuah matahari saja. Beberapa lama kemudian, kedua buah bulan berselisih memperebutkan seorang wanita bernama Rambu Mbana yang berakhir dengan kematian salah satu bulan, sehingga kini hanya satu bulan saja yang ada.

Pada waktu berada di lapisan keenam tersebut, para *Marapu* belum mengetahui adanya siang dan malam. Oleh karena itu, mereka meminta bantuan burung *rawa* (punai) untuk menentukannya. Akan tetapi, burung *rawa* menentukan siang selama satu tahun dan malam selama satu tahun pula, sehingga para *Marapu* tidak menyetujui karena terlalu lama. Kemudian mereka minta bantuan burung *kuaka* (murai). “*Kuaka waihangu, kuaka waihangu !*” (“Besok siang, besok siang !”), seru burung *kuaka* setiap pagi. Akhirnya penentuan oleh burung *kuaka* itu disetujui para *Marapu*.

Di langit lapisan keenam itu pun para *marapu* tidak tinggal lama. Mereka turun lagi ke lapisan ketujuh yang bernama *Tana Mumu – Watu Nggela* (tanah berguncang dan batu bergoyang). Akan tetapi kini *La Hupu Ina – La Hupu Ama* tidak ikut turun, tetap tinggal di lapisan keenam dan ditemani oleh *ahu walu ngiu – tawongu walu tiu* (anjing delapan ekor dan lebah delapan sarang). Ternyata keadaan di lapisan ketujuh itu pun tidak aman, sehingga para *Marapu* memutuskan untuk turun lagi ke lapisan kedelapan, kecuali Tara Hau – Lulu Weu yang tetap tinggal di lapisan ketujuh.

Di lapisan kedelapan, para *Marapu* tinggal lama dan mereka belajar segala pengetahuan serta *nuku – hara* yang sampai kini diikuti oleh keturunannya di bumi. Langit pada lapisan kedelapan ini bernama *Taluara Mbidahu - Mau Mundi, Bangsa Bila-Mau Njati* (halaman rata dan balai bercahaya di bawah naungan

pohon jeruk dan pohon jati). Akan tetapi, pada lapisan kedelapan ini para *Marapu* masih merasa tidak aman, karena itu mereka menyuruh *Mbongu-Mbaku* (kabut dan elang) terbang untuk mencari tempat yang lebih baik bagi kediaman mereka. Pada suatu saat dalam penerbangannya, *Mbongu - Mbaku* mendapatkan bahwa di bawah lapisan kedelapan ada suatu dataran yang sangat luas. Namun setelah diselidiki ternyata yang terlihat seperti dataran itu hanyalah air semata. Kemudian kembalilah mereka untuk mengabarkan hal tersebut kepada para *Marapu*. Setelah mendengar penjelasan itu, para *Marapu* mengutus *Mbongu - Mbaku* untuk menghadap *La Hupu Ina-La Hupu Ama* di lapisan keenam. Di lapisan keenam, *Mbongu-Mbaku* menceritakan maksud mereka kepada *La Hupu Ina – La Hupu Ama* yang kemudian memberi mereka berjenis-jenis tanah dan batu agar dihamburkan ke seluruh permukaan air. Sekembalinya dan lapisan keenam dan menyampaikan segala pesan *La Hupu Ina- La Hupu Ama* tersebut kepada para *Marapu*, kemudian *Mbongu-Mbaku* menghamburkan tanah dan batu itu ke seluruh permukaan air sehingga terjadilah pulau-pulau besar dan kecil. Sesudah segala pulau besar dan kecil itu ada, maka bermufakatlah para *Marapu* untuk turun ke bumi dengan *panongu bahi- panongu atu* (tangga besi dan teras kayu). Mereka turun di Malaka-Tana Bara, kemudian mereka berlayar dengan menggunakan *karaba rongu-karaba rita* (sampan randu dan puli) melalui *Hapa Riu-Ndua Riu, Hapa Njawa - Ndua Njawa, Ruhuku Mbali, Ndima- Makaharu, Endi-Ambarai, Enda-Ndau, Haba-Rai Njua* dan akhirnya tiba di *Haharu Malai-Kataka Lindiwatu (Tana Humba, Pulau Sumba)*.

3. Sistem Upacara-upacara Keagamaan

Dunia gaib dapat dihadapi manusia dengan rasa hormat, bakti, takut dan sebagainya, atau dengan suatu campuran dari segala macam perasaan tersebut. Perasaan-perasaan itu akan mendorong manusia untuk melakukan hubungan dengan dunia gaib yang disebut kelakuan keagamaan (Koentjaraningrat, 1977a:241). Seperti yang telah dikemukakan bahwa perasaan yang mendorong orang Umalulu untuk melakukan hubungan dengan para *Marapu* berlainan sekali

dengan dorongan terhadap *mamarungu* dan *patau tana*. Perasaan yang melatarbelakangi hubungan orang Umalulu dengan para *Marapu* didasari oleh rasa cinta, hormat dan bakti, sebaliknya terhadap *mamarungu* atau *patau tana* didasari oleh rasa takut dan benci. Perasaan-perasaan yang berbeda inilah yang menentukan serta mewarnai kelakuan keagamaan mereka, dan kelakuan keagamaan yang dilaksanakan menurut tata kelakuan baku yang biasa disebut upacara keagamaan.

Upacara-upacara keagamaan di Umalulu selalu dianggap keramat, karena itu tempat-tempat upacara, saat-saat upacara, benda-benda yang merupakan alat-alat dalam upacara serta orang-orang yang menjalankan upacara dianggap keramat pula. Urutan pelaksanaan upacara-upacara keagamaan direncanakan pada suatu skala yang bertingkat dari dua, empat (2 x 2), delapan (2 x 4), dan enam belas (2 x 8) hari atau tahun tergantung dari penting tidaknya upacara itu. Suatu peristiwa dapat saja berjarak lebih lama, tetapi pada prinsipnya hanya hari atau tahun resmi saja yang dihitung. Bila suatu pesta atau upacara tidak dapat dilaksanakan tepat pada waktunya, sebenarnya upacara itu ditunda selama dua hari atau dua tahun. Adapun lamanya upacara itu dilaksanakan diukur pula menurut bilangan-bilangan yang diinginkan berdasarkan tahapan-tahapan yang disebut *na rehi dambu* (dua kali), *na rehi patu* (empat kali) dan *na rehi walu* (delapan kali).

Tempat-tempat Upacara

Setiap *kabihu* mempunyai *Marapu* sendiri yang dipujanya agar segala doa dan kehendaknya disampaikan kepada Maha Pencipta. Para *Marapu* itu diupacarakan dan dipuja di dalam rumah-rumah yang didiami oleh warga suatu *kabihu* terutama di rumah yang disebut *uma bokulu* (rumah besar, rumah pusat) atau *uma bunguru* (rumah persekutuan). Di dalam rumah itulah dilakukan upacara-upacara keagamaan yang menyangkut kepentingan seluruh warga *kabihu*, misalnya upacara kelahiran, perkawinan, kematian, menanam, memungut hasil dan sebagainya. Upacara dilaksanakan di bagian rumah yang dianggap keramat, yaitu di *kaheli bokulu* (balai-balai besar) dan berhadapan dengan salah satu tiang utama yang disebut *kambaniru uratungu* (tiang suratan) dekat dapur.

Ada pun rumah-rumah lain yang khusus digunakan untuk tempat upacara pemujaan terhadap *Marapu* yang mempunyai kekuasaan atau tugas tertentu, antara lain; *Uma karambua* ialah tempat memuja leluhur untuk meminta kekayaan; *Uma andungu* ialah tempat memuja leluhur untuk minta keberhasilan dalam peperangan; *Uma payenu* ialah tempat memuja leluhur untuk memohon berkat bagi setiap pengantin baru; *Uma pakilungu* ialah tempat memuja leluhur untuk menolak bahaya penyakit; *Uma menggitu* ialah tempat memuja leluhur untuk mengundang arwah-arwah yang berada di hutan-hutan atau di gua-gua agar turut serta dalam mengalahkan musuh; *Uma mbaradita* tempat memuja leluhur untuk meminta kekuatan, keberanian dan kekebalan.



Gambar 33 : Pohon *Andungu* (kiri), ditanam di muka *uma andungu*, dahulu untuk menggantungkan kepala-kepala musuh yang berhasil dipenggal.

(Sumber : KITLV)

Selain itu, tempat upacara pemujaan kepada para *Marapu* bukan hanya di dalam rumah saja, tetapi juga di luar rumah, yaitu di *katuada*.⁴ *Katuada* ialah tempat upacara pemujaan di luar rumah berupa tugu (semacam lingga-yoni) yang dibuat dari sebatang kayu *kunjuru* atau kayu *kanawa* yang pada sisi-sisinya diletakkan batu pipih. Di atas batu pipih inilah bermacam-macam sesaji, seperti

⁴ Dalam bahasa Sumba logat Kampera diucapkan *katoda*.

pahapa, kawadaku dan *uhu mangejingu* diletakkan untuk dipersembahkan kepada *Umbu-Rambu* (dewa-dewi) yang berada di tempat itu.

Katuada ini ada bermacam-macam menurut tempat dan fungsinya, yaitu :

1. *Katuada kawindu* (tugu halaman), tugu sembahyang yang dipancangkan di halaman setiap rumah. Pada tugu inilah tiap-tiap keluarga batih melakukan upacara pemujaan kepada dewa-dewi agar dijauhkan dari bahaya penyakit. Selain itu dari tugu ini pula para *Marapu* dari luar rumah diajak masuk bila ada upacara di dalam rumah, dan sebaliknya para *Marapu* yang berada di dalam rumah diajak ke luar bila ada upacara di luar rumah.
2. *Katuada paraingu* (tugu kampung), tugu sembahyang yang dipancangkan di muka *uma bokulu*. Tugu ini merupakan tempat upacara yang meliputi kepentingan seluruh warga *paraingu* atau warga *kuataku*, misalnya pada upacara *hiri paraingu*, *puru la manangu* dan *pamangu langu paraingu*.
3. *Katuada pindu* (tugu pintu), tugu sembahyang yang dipancang di pintu kampung dan merupakan tempat upacara sembahyang untuk menolak mara bahaya dari luar kampung. Selain itu sebagai tempat untuk mengajak para *Marapu* dan para arwah lainnya agar masuk ke kampung bila ada upacara. Demikian pula sebaliknya.
4. *Katuada padangu* (tugu padang), tempat melakukan upacara sembahyang di padang rumput untuk meminta agar hewan ternak berkembang biak dengan baik.
5. *Katuada wuaka* (tugu kebun), tugu sembahyang yang dipancangkan di *katiku wuaka* (kepala kebun) dan merupakan tempat upacara sembahyang untuk minta kesuburan tanaman serta menolak segala bencana.
6. *Katuada latangu* (tugu sawah), tugu sembahyang yang dipancangkan di *ngaru wai* (mulut air), yaitu tempat permulaan air masuk ke sawah. Tugu ini tempat upacara sembahyang untuk meminta keamanan dan kelimpahan hasil tanaman di sawah.
7. *Katuada padira tana* (tugu batas tanah), tempat mengumpulkan arwah-arwah dari seluruh tanah perkebunan agar tidak mengganggu tanaman dalam kebun itu.

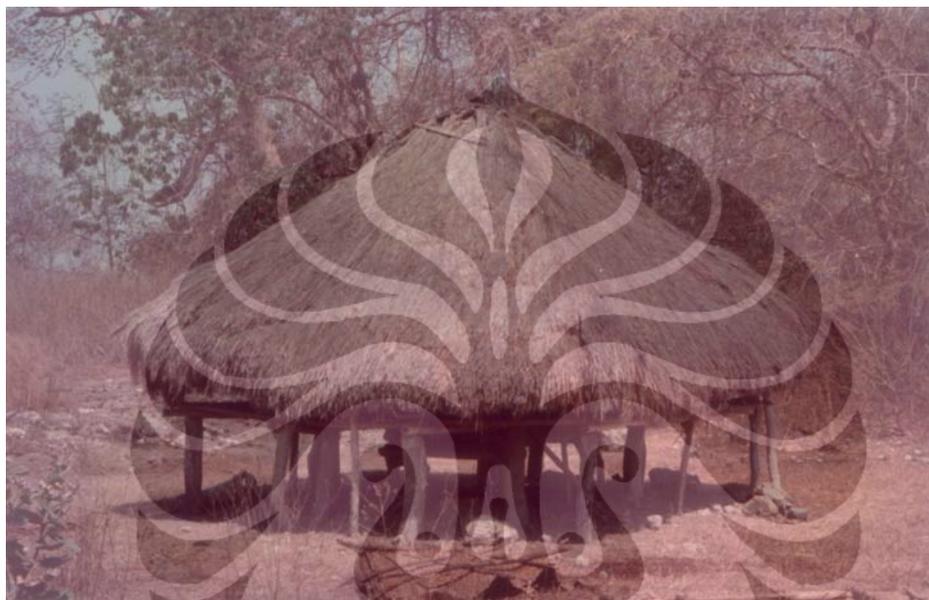
8. *Katuada bungguru* (tugu persekutuan), tempat upacara sembahyang yang meliputi seluruh daerah perkebunan dan persawahan, yaitu untuk mengucapkan terima kasih kepada *Mawulu Tau — Majii Tau*, para *marapu* dan para arwah yang berada di situ karena telah menjaga serta memberikan hasil panen yang baik.
9. *Katuada patamangu* (tugu perburuan), tempat upacara sembahyang ketika hendak berburu dengan permohonan agar arwah-arwah yang berada di tempat perburuan menolak segala bahaya dan memberikan hasil buruan seperti yang diharapkan.
10. *Katuada mananga* (tugu muara), tugu sembahyang yang dipancangkan di muara sungai dan merupakan tempat upacara untuk memohon kebersihan lahan, menolak segala bencana dan agar hujan turun dengan baik. Upacara sembahyang di *katuada mananga* ini biasanya dilakukan oleh seorang *mangu tanangu* (tuan tanah).
11. *Andungu* (tiang). merupakan sebuah *katuada* juga, tapi karena tugu ini merupakan tiang kekuatan dan seluruh *kabihu* maka disebut *andungu*. Ada dua macam *andungu*, pertama yang disebut *andu uhu* (tugu padi), yaitu tugu tempat upacara mengenai padi yang biasanya dipancangkan di rumah pusat *mangu tanangu*; kedua yang disebut *andu katiku* (tugu kepala), yaitu tugu tempat memancangkan kepala-kepala manusia yang berhasil di penggal dalam peperangan. Tugu ini dipancang di muka rumah *kabihu* yang leluhurnya mempunyai kewajiban untuk keperluan tersebut.
12. *Pahuamba* (penyembahan), merupakan suatu timbunan batu yang biasanya berada di bawah pepohonan dan merupakan tempat upacara pemujaan kepada para *Marapu* terutama yang berasal dari *Kiri Awangu — Mata Lodu* (ujung langit dan matahari). Upacara pemujaan pada *pahuamba* ini dilakukan ketika diadakan *Pamangu Ndiawa* (perjamuan dewa) yaitu upacara pemujaan dan persembahan kepada para *Marapu* agar seluruh warga tiap-tiap *kabihu* diberi perlindungan dan kemakmuran.



Gambar 34 : *Katuada*, tugu sembahyang.

Di dalam suatu *paraingu* biasanya terdapat pemujaan kepada satu *Marapu Ratu* (maha leluhur). Maha leluhur di Umalulu ialah Uumbu Endalu dan dipuja dalam suatu rumah kecil yang tidak dihuni manusia, karena itu rumah pemujaan tersebut bernama *Uma Ndapataungu* (rumah yang tak berorang) yang dalam *luluku* disebut sebagai *Uma Ndapataungu — Panongu Ndapakelangu* (rumah yang tak berorang dan tangga yang tak berpijak). Menurut kepercayaan orang Umalulu, Uumbu Endalu mendiami rumah tersebut secara gaib. Secara lahir rumah itu tampak kecil saja, tetapi secara gaib rumah itu sebenarnya merupakan rumah besar. Mereka menganggap Uumbu Endalu senantiasa berada di dalam rumah tersebut, karena itu tangga untuk naik turun ke rumah selalu disandarkan. Rumah pemujaan *Uma Ndapataungu* disebut juga *Uma Ruu Kalamaku* (rumah daun kelapa) karena atapnya dibuat dari daun kelapa; dan *Uma Lilingu* (rumah pemali) karena untuk datang dan membicarakan rumah tersebut harus menurut adat atau tata cara yang telah ditetapkan oleh para leluhur. *Uma Ndapataungu* berbentuk *uma kamudungu* (rumah tak bermenara) dan menghadap ke arah *tundu luku* (menurut aliran air sungai, hilir) serta terletak di bagian *kani padua* (pertengahan, pusat) dari *Paraingu Umalulu*. Adapun bahan-bahan yang digunakan untuk membangun rumah pemujaan itu ialah kayu *ndai linga* atau *ai nitu* (cendana) yang digunakan untuk tiang-tiang (jumlah seluruh tiang dari rumah pemujaan ini ada enam belas buah tiang), atap dan dinding dari bahan *ruu kalamaku* (daun kelapa), tali pengikat dari bahan *huaba* (selubung mayang kelapa). Bahan-bahan tersebut harus diambil dari suatu tempat yang bernama *Kaali — Waruwaka* dan sekitarnya.

Upacara-upacara keagamaan yang dilakukan di *Uma Ndapataungu* ialah upacara *Pamangu Kawunga* yang dilaksanakan empat tahun sekali, yaitu bertepatan dengan diperbaikinya tempat pemujaan tersebut; dan upacara *Wunda lii hunggu — Lii maraku*, yaitu upacara persembahan yang dilaksanakan setiap delapan tahun sekali.



Gambar 35 : *Uma Ndapataungu*, rumah pemujaan.

Saat-saat Upacara

Menurut pandangan orang Umalulu, manusia itu merupakan bagian dari alam semesta yang tak terpisahkan. Hidup manusia harus selalu disesuaikan dengan irama gerak alam semesta dan selalu mengusahakan agar ketertiban hubungan antara manusia dengan alam tidak berubah. Selain itu manusia harus pula mengusahakan keseimbangan hubungan dengan kekuatan-kekuatan gaib yang ada di setiap bagian alam semesta ini. Bila selalu memelihara hubungan baik atau kerja sama antara manusia dengan alam, maka keseimbangan dan ketertiban itu dapat dipertahankan. Hal tersebut berlaku pula antara manusia yang masih hidup dengan arwah-arwah dan manusia yang sudah mati. Manusia yang masih hidup mempunyai kewajiban untuk tetap dapat mengadakan hubungan dengan

arwah-arwah leluhurnya. Mereka beranggapan bahwa para arwah leluhur itu selalu mengawasi dan menghukum keturunannya yang telah berani melanggar segala *nuku — hara* sehingga keseimbangan hubungan antara manusia dengan alam sekitarnya terganggu. Untuk memulihkan ketidakseimbangan yang disebabkan oleh perbuatan manusia terhadap alam sekitarnya dan mengadakan kontak dengan para arwah leluhurnya, maka manusia harus melaksanakan berbagai upacara.

Saat-saat upacara dirasakan sebagai saat-saat yang dianggap suci, genting dan penuh dengan bahaya gaib. Upacara keagamaan dilakukan sebagai jawaban terhadap ketidakpastian alam. Dalam hal ini upacara merupakan media untuk mendapatkan kepastian di antara berbagai kemungkinan yang tidak diinginkan datang setiap saat. Oleh karena itu, saat-saat upacara harus diatur waktunya agar sejajar dengan irama gerak alam semesta. Pengaturan waktu untuk melakukan berbagai upacara itu didasarkan pada suatu kalender adat yang disebut *tanda wulangu*. Kalender adat ini tidak boleh diubah atau ditiadakan karena telah ditetapkan berdasarkan *nuku — hara* dari para leluhur. Bila diubah akan menimbulkan kegoncangan yang menimbulkan bahaya dan kemarahan para leluhur. Secara perhitungan kalender adat setiap tahun dibagi dalam dua belas bulan yang pada setiap bulannya selalu ada acara-acara adat.

Kalender adat, seperti yang masih dilakukan orang Umalulu adalah sebagai berikut :

1. *Wulangu Mangata* (Maret-April).

Bulan pertama ini merupakan bulan *padira ura tana — padira wula mbaki*, yaitu bulan batas tahun kepikiran dan kelaparan. Pada bulan inilah dilaksanakan pesta dan upacara *Pamangu langu paraingu* (pesta dan upacara tahun baru), sebagai suatu saat untuk menghabiskan hasil tahun yang lama dan menanti hasil pada tahun yang baru. Segala yang lama harus diganti dengan yang baru. Rumah-rumah, halaman, kubur-kubur dan kampung harus dibersihkan, demikian pula dengan alat-alat rumah tangga dan pakaian harus dibersihkan atau diganti dengan yang baru.

Pada perayaan ini, setiap keluarga saling mengunjungi dan saling memaafkan atas segala kesalahan yang telah dibuat. Di setiap kampung dilakukan upacara *Na ruku aku marapu — lii marapu*, yaitu upacara pengakuan dosa dan kebaktian kepada para *Marapu* yang dilaksanakan di *katuada paraingu* dengan membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Selain itu pada setiap malam diadakan tari-tarian dengan diiringi nyanyian *Ludu langu paraingu* yang dibawakan oleh pemuda-pemudi. Di kebun dilaksanakan pula upacara *Huamba ihi wuaka* (mensucikan isi kebun) yang dimaksudkan agar para *Marapu* dan para arwah penjaga kebun memberi kesuburan serta kelimpahan hasil kebun itu. Upacara ini dilakukan di *katuada wuaka*.

2. Wulangu Paludu (April-Mei).

Pada bulan ini dilakukan upacara *Habarangu papu wataru* yaitu upacara memohon ijin untuk memetik jagung. Setiap keluarga batih yang hendak panen jagung membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* serta melaksanakan upacara pemujaan di *katuada wuaka*. Bagi pemuda dan pemudi yang hendak menikah, mereka melakukan upacara *Paihingu marapu ba papa* yang dimaksudkan agar para *Marapu* memberi ijin pada mereka untuk melangsungkan pernikahan. Upacara ini dilaksanakan di rumah si pemuda atau si pemudi yang hendak menikah.

Pada malam hari, ketika membersihkan dan mengikat jagung, penduduk desa baik pria maupun wanita, tua dan muda mengadakan *dekangu*, *pangiarangu* yang disertai nyanyian-nyanyian pantun seperti *panawa*, *padira analalu* dan *ludu hema*.

3. Wulangu Ngura (Mei-Juni).

Hal-hal yang dilakukan pada bulan ketiga ini antara lain melaksanakan upacara *Paihingu marapu ba muti*, yaitu upacara meminta ijin kepada para *Marapu* untuk menuai padi. Upacara ini dilaksanakan di *uma bokulu* dan di *katuada paraingu* dengan mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*.

Pada malam harinya dilakukan upacara yang sama di ladang atau di sawah. Kemudian dilanjutkan dengan resitasi *lii marapu* yang disertai oleh nyanyian-nyanyian. Keesokan harinya dilakukan upacara dan pesta potong padi yang disebut *Haberangu muti* atau *Muti uhu*. Pada waktu menuai diundang pula orang-orang dari kampung lain sehingga merupakan suatu keramaian. Malam harinya dilanjutkan dengan *parina* (injak padi) yang dilakukan sambil menari dan menyanyi sampai pagi hari.



Gambar 36 : *Parina*, tari injak padi pada upacara panen padi.

4. *Wulangu Tua Kudu* (Juni – Juli).

Pada bulan ini di ladang dilakukan pesta dan upacara *Kanduku wuaka*, yaitu upacara tutup panen yang dilaksanakan untuk menyatakan rasa terima kasih kepada para *Marapu* dan *Mapadikangu Awangu Tana* yang telah memberi hasil

panen yang baik. Pesta tutup panen ini berlangsung beberapa malam yang diisi dengan nyanyi dan tari. Pada waktu penutupan dilakukan upacara *paluhu kalamba* dan upacara *paluhu tada*, yaitu upacara mengeluarkan sekam padi dan kulit jagung ke luar kampung dengan maksud agar para *Marapu* menghilangkan segala hal yang buruk dari hasil-hasil yang diperoleh dan memohon agar pada waktu mendatang diberi hasil yang lebih baik.

5. *Wula Tua Bokulu* (Juli – Agustus).

Upacara-upacara yang dilakukan pada bulan kelima ini antara lain upacara *Pamangu kawunga*, *Habarangu la katuada bungguru* dan upacara-upacara yang berkaitan dengan siklus hidup manusia. Upacara *Pamangu Kawunga* ialah upacara permujaan untuk mempersembahkan hulu hasil kepada para *Marapu* terutama kepada *Marapu Ratu* yang dilaksanakan setiap empat tahun sekali di rumah pemujaan *Uma Ndapataungu*. Upacara ini bertepatan pula dengan diperbaikinya rumah pemujaan tersebut dan merupakan suatu pesta adat kaum keluarga yang mempunyai hubungan dengan *Marapu* yang bersangkutan. Dalam upacara ini setiap *kabihu* diwajibkan mempersembahkan hulu hasil yang berupa *hunggu maraku* (persembahan yang berupa hasil pertanian, terutama padi, dan hasil peternakan), *pahapa* dan *kawadaku*. Biasanya dalam masa-masa persiapan sudah diadakan tari-tarian, resitasi *lii marapu* yang disertai nyanyian-nyanyian hingga upacara selesai.

Upacara *Habarangu la katuada bungguru* ialah upacara yang dilaksanakan ketika akan membuka hutan untuk dijadikan ladang baru. Upacara ini dilaksanakan di *katuada bungguru* dengan maksud agar semua dewa-dewa dan arwah-arwah yang berada di seluruh peladangan dan hutan memberkati pekerjaan mereka. Adapun upacara-upacara siklus hidup yang dilakukan pada bulan kelima ini ialah upacara yang tidak berhubungan dengan kelahiran dan kematian, melainkan upacara yang berhubungan dengan inisiasi dan perkawinan. Upacara-upacara itu ialah upacara *puru la wai* (turun ke air, sunat) untuk pemuda, upacara *nggutingu* (gunting rambut) untuk pemudi, kemudian dilakukan pula upacara *rondangu* (potong gigi), *kamiti* (menghitamkan gigi) dan *katatu* (rajah tubuh)

yang dilakukan oleh pemuda dan pemudi. Selain itu pada bulan ini dilakukan pula upacara *pamau papa* (perkawinan).

6. *Wulangu Kawuluru Kudu* (Agustus – September).

Pada bulan ini dilakukan upacara *Pamangu lii ndiawa – lii pahuamba* atau disebut juga upacara *Wunda lii hunggu – lii maraku*, yaitu upacara persembahan dan pesta perjamuan para dewa. Pesta dan upacara ini memerlukan persiapan tujuh tahun lamanya dan baru pada tahun kedelapan dapat dilaksanakan. Pesta dan upacara ini sebenarnya bukan bersifat umum, melainkan khusus untuk satu atau dua *kabihu* yang bersangkutan. Akan tetapi setiap *kabihu* yang berada di bawah pengaruh *kabihu* yang mengadakan pesta diwajibkan membawa persembahan pula berupa *pahapa*, *kalaja wingiru – kalaja bara* (nasi kebuli kuning dan putih), *wolu la pahiki – wolu la papanda* (tuak dalam guci dan botol kuning), *kanata huluku – kanata kuluru* (sirih pinang yang digulung), *kawadaku marara – mabara* (keratan mas dan perak) dan *manu palunggu – karambua papawiringu* (ayam yang terbaik dan kerbau yang disucikan). Upacara ini dilaksanakan di *uma bokulu* dan di rumah pemujaan *Uma Ndapataungu* sebagai tanda bakti kepada *Marapu Ratu* dan para *Marapu* lainnya dengan harapan agar diberi kesuburan dan kemakmuran. Pada malam hari diadakan tari-tarian, nyanyian-nyanyian dan resitasi *lii marapu*. Apabila sedang tidak melakukan upacara-upacara tersebut, orang Umalulu melakukan upacara lainnya, misalnya upacara *wulu uma* (upacara membuat rumah), atau upacara *pamau papa*.

7. *Wulangu Kawuluru Bokulu* (September – Oktober).

Pada bulan ini upacara-upacara yang biasa dilakukan ialah upacara *wulu uma* dan upacara *pamau papa*. Bagi keluarga-keluarga yang hendak menanam jagung, maka harus melakukan upacara *Paihingu marapu ba tondungu wataru di katuada kawindu* dengan membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Kemudian dilakukan lagi upacara *Habarangu tondungu wataru di katuada wuaka*.



Gambar 37 : Perhiasan yang dipamerkan ketika upacara persembahan.

8. *Wulangu Ringgi Manu* (Oktober - Nopember).

Pada bulan ini dilakukan upacara *Hiri paraingu — paluhu maranga*, yaitu upacara membersihkan kampung dari bahaya penyakit dengan mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Upacara-upacara lainnya yang dapat dilakukan pada bulan ini ialah upacara *pamau papa* dan upacara *pataningu* (penguburan).

9. *Wulangu Tula Kawuru* (Nopember—Desember).

Bulan kesembilan ini disebut pula bulan *kahana* (sepi), karena hampir tidak ada upacara-upacara yang dilakukan penduduk. Upacara yang dapat dilakukan pada bulan ini ialah upacara *pataningu*.

10. *Wulangu Habu* (Desember – Januari).

Pada bulan ini dibakukan upacara *Paihingi marapu ba tondungu*, yaitu upacara untuk meminta izin kepada para *marapu* agar diperbolehkan mulai menanam. Upacara ini dilakukan oleh setiap kepala keluarga di *katuada kawindu* dengan membawa persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Setelah itu diadakan pula upacara di ladang atau di sawah, yaitu upacara *Habararangu tondungu* yang dilaksanakan di *katuada wuaka* dan di *katuada padira tana* dengan maksud agar para *Marapu* dan para arwah yang berada di ladang memberi kesuburan dan tidak mengganggu tanaman yang akan ditanam. Bagi keluarga-keluarga yang hendak memetik jagung siram diharuskan melakukan upacara *Habarangu papu wataru*.

11. *Wulangu Wai Kamawa* (Januari – Pebruari).

Seperti halnya bulan kesembilan, bulan kesebelas ini disebut pula bulan *kahana* (sepi). Pada bulan ini angin bertiup sangat keras disertai hujan deras sehingga adakalanya membawa bencana, karena itu bulan ini disebut *wai kamawa*.

12. *Wulangu Mbuli Ana* (Pebruari – Maret).

Pada bulan ini dilakukan upacara *Hemi rau uhu - rau wataru*, yaitu upacara yang dilakukan ketika jagung mulai berbuah dan padi mulai berbunga. Upacara di lakukan di ladang dan dimulai pada malam hari dengan menceritakan *lii marapu* semalam suntuk. Pagi harinya dilakukan upacara mengusap daun jagung dan daun padi dengan air santan yang telah diberkati oleh *ratu*. Bagi orang-orang yang hendak pergi berburu diwajibkan melakukan upacara *Patamangu* dengan mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* di *katuada bunguru*.

Setiap individu dalam masyarakat Umalulu dalam jangka waktu kehidupannya ada saat yang dianggap genting atau krisis. Saat-saat itu ialah sekitar kelahiran, menginjak dewasa, perkawinan dan kematian. Pada saat sekitar

kelahiran seorang bayi, ada beberapa peristiwa penting yang harus mendapat perhatian orang tua dan kaum kerabatnya. Misalnya pada bulan keempat masa kehamilan, diadakan upacara *Pamandungu pelungu* (meneguhkan tumpuan) dengan mempersembahkan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* kepada para *Marapu* dan *Ndiawa Tumbu — Ndiawa Dedi* (Dewa Tumbuh dan Lahir) agar kandungan luput dari mara bahaya. Selain itu untuk mencegah adanya kekuatan-kekuatan gaib yang bersifat jahat, seorang wanita yang sedang hamil selalu menyelipkan sebilah pisau bertuah di pinggangnya. Selama kehamilan suami-istri harus mentaati beberapa pantangan makanan dan perbuatan agar nantinya tidak menyulitkan kelahiran dan tidak menimbulkan cacat kepada anak yang akan lahir.

Bila saat kelahiran telah tiba dilakukanlah upacara *Hamayangu* dengan persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* untuk menyambut tamu yang baru datang dari alam gaib. Menurut anggapan orang Umalulu, *ana rara* (bayi) yang akan lahir adalah makhluk gaib yang datang dari alam gaib dengan *tena* (perahu). Oleh karena itu, untuk melancarkan kelahirannya, segala dosa orang tuanya harus diakui dan segala kelalaian dalam memenuhi kewajiban terhadap para *Marapu* harus dinyatakan. Setelah bayi dimandikan dan diberi nama melalui upacara *Dekangu tamu*, dilakukan lagi upacara *Hamayangu baha kaheli* untuk membersihkan segala kekotoran dan menghaturkan terima kasih kepada para *Marapu*.

Ketika bayi sudah berumur empat hari dilakukan upacara *Kikiru* (cukur). Kemudian rambut dan tali pusar si bayi disimpan dalam *kahipatu* untuk turut dikuburkan bila dia meninggal di kemudian hari. Apabila sudah berumur delapan hari dilakukan upacara *Hangguru*, yaitu upacara penyambutan si bayi di tengah kaum kerabatnya. Pada masa inilah ia mulai menginjak tanah dan turut mandi di sungai. Upacara-upacara tersebut selalu disertai dengan persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu*. Khususnya persembahan *mangejingu* pada upacara *Hangguru*, harus disediakan seekor babi yang seluruh tubuhnya berwarna hitam (*wei mitingu*).

Setelah berumur antara dua sampai tiga tahun dilakukan upacara peralihan dari masa *anarara* menjadi *anakiada* (kanak-kanak), yaitu upacara *Papaita wai*

huhu (memahitkan air susu, penyapihan). Upacara ini dilakukan dengan permohonan kepada para *Marapu* agar si anak cepat besar, diberikan rejekinya dan keselamatan. Pada masa ini seorang *anakiada* sudah boleh makan telur ayam dan mengikuti orang tuanya bekerja di ladang.

Anakiada yang berusia antara dua sampai delapan tahun biasanya disebut *anakiada kudu*. Pada usia ini, anak perempuan disebut pula *hiliwuku kudu* (gadis kecil), karena rambut mereka dicukur gundul hanya bagian atasnya saja, bagian belakang dibiarkan panjang, sedangkan bagian atas dahi disisakan sedikit. Setelah melalui masa *anakiada kudu*, yaitu antara usia delapan sampai enam belas tahun, *anakiada* ini disebut *anakiada matua* atau *hiliwuku bokulu* (gadis besar). Rambut mereka masih dicukur seperti *anakiada kudu* tetapi sudah lebih teratur. Sedangkan untuk anak laki-laki biasanya hanya dicukur pendek saja, kecuali pada masa *anakiada kudu* mempunyai potongan yang sama dengan anak perempuan.

Pada waktu *anakiada* beralih menjadi *bidi tau*, yaitu antara usia enam belas sampai dua puluh empat tahun, dilakukan berbagai upacara untuk menghadapi saat krisis dalam menginjak dewasa. Untuk para *bidi mini* (pemuda) dilakukan upacara *Puru la wai* (turun ke air) yang disebut juga upacara *Waku* atau *Kari*. Beberapa pemuda dengan jumlah genap berpasangan mempersiapkan diri selama tiga hari untuk merayakan upacara itu. Mereka membuat suatu pondok yang tersembunyi di dekat sungai. Ke dalam pondok itulah mereka membawa makanan berupa ayam, babi dan kambing yang mereka peroleh secara meminta atau mencuri di kampung-kampung sekitarnya. Pada hari keempat, *ratu* atau *paratu* yang bertindak sebagai pengatur upacara mengundang para *ama bokulu* untuk melakukan upacara *hamayangu* dengan persembahan *pahapa*, *kawadaku* dan *mangejingu* yang dilanjutkan dengan pematangan ayam dan babi. Sementara itu masing-masing calon mengaku dosa dan memohon ampun. Kemudian kulup alat kemaluan mereka ditetak atau ditoreh dengan pisau tajam di atas tempurung. Beberapa hari kemudian setelah mereka sembuh, diadakan selamat dengan memotong ayam, babi atau kerbau, Dengan dilaksanakannya upacara itu diharapkan tambahan kekuatan gaib untuk kesuburan dan kesejahteraan. Setelah upacara sunat itu selesai, masih ada lagi upacara yang harus dilakukan oleh pemuda menjelang dewasa, yaitu upacara *rondangu* (memapar gigi) yang disertai

dengan *kamiti* (menghitamkan gigi). Selanjutnya dibuat *katatu* (rajab tubuh) dengan berbagai gambar. Rajab tubuh ini perlu dilakukan karena sebagai tanda pengenalan bila masuk ke *Parai Marapu* (surga). Menurut kepercayaan setempat, orang yang tidak mempunyai *katatu* akan ditolak memasuki *Parai Marapu* dan diusir oleh anjing penjaga pintu surga.

Bagi para *bidi kawini* (pemudi) atau disebut juga *anakaria* (anak dara) dilakukan upacara *Nggutingu* (menggunting) sebagai tanda bahwa mereka telah dewasa. Selain itu dilakukan pula upacara *Rondangu*, *Kamiti* dan membuat *katatu* setelah mereka menjelang dewasa. Ketika melaksanakan upacara *Rondangu*, dilakukan pula upacara pemujaan secara sederhana dengan persembahan dan hewan kurban. Adat istiadat yang berhubungan dengan upacara *Nggutingu*, *Rondangu*, *Kamiti* dan membuat *katatu* kini sudah jarang dilakukan lagi, selain adanya larangan tak tertulis dari pihak gereja dan pemerintah karena dianggap kafir, juga tidak mau dilakukan lagi oleh banyak remaja perempuan karena mereka malu dan dianggap sudah ketinggalan jaman.

Saat peralihan lain yang merupakan saat krisis dan dianggap penting dalam kehidupan seseorang ialah saat perkawinan. Untuk menghadapi saat krisis itu, orang Umalulu melakukan upacara *Pamau papa* (memberkati jodoh) dengan maksud meminta pertolongan, perlindungan, pemeliharaan dan berkat dari para *Marapu*.

Saat peralihan lainnya yang dianggap penting pula ialah kematian. Saat kematian merupakan saat peralihan atau perpindahan dari alam nyata ke alam gaib yang dalam *luluku* dikatakan *njulu la kura luku — halubu la mandu mara* (menjelma bagai udang sungai dan berubah bagai ular darat), yang merupakan pula suatu proses peralihan dari suatu kedudukan sosial tertentu ke kedudukan sosial yang lain. Tubuh yang mati hanyalah sebagai *tada* (kulit) atau *haruma* (selaput) dan tidak bersifat kekal, sedangkan yang hidup kekal ialah *ndiawa* (roh). Roh inilah yang harus kembali kepada *Mawulu Tau — Majii Tau*. Akan tetapi, selama tubuh yang mati itu belum dikebumikan dengan berbagai upacara, maka selama itu pula rohnya masih melayang-layang dan dapat membawa bahaya, baik terhadap kerabatnya maupun terhadap orang lain.

Orang Umalulu membedakan dua macam kematian, yaitu *meti mbana* (kematian panas) dan *meti maringu* (kematian dingin). Adapun yang dimaksud dengan *meti mbana* ialah kematian yang bukan disebabkan oleh usia tua atau penyakit, melainkan karena mati terlantar (*njadangu*), kecelakaan (*manjurangu*) dan akibat perang (*meti la pabiara*). Sedangkan *meti maringu* ialah kematian yang disebabkan oleh usia tua atau penyakit.



Gambar 38 : Jenazah yang masih disimpan di dalam rumah.

Pada saat kematian seseorang diumumkan, keluarga dan kenalan dekatnya datang dengan membawa kain kapan, sarung, selimut dan ikat kepala. *Pahapa* dan *mangejingu* dipersiapkan, gong dibunyikan disertai lagu duka dan *ludu ratu*. Kemudian dilakukanlah upacara *Pahadangu*, yaitu upacara memasukkan jenazah ke dalam *kabangu* (keranda) secara duduk dengan lutut dilipat dan bertopang dagu serupa janin dalam rahim ibu. Semua kain bawaan orang yang datang melayat

diselubungkan pada jenazah. Kemudian jenazah dipindahkan ke *kaheli bokulu* (balai besar) dan selama empat malam dijaga bergiliran oleh kaum keluarganya. Pada waktu itu pula dipersembahkan korban kerbau, kuda, babi dan ayam.

Adapun beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam memberi persembahan pada saat kematian ini adalah :

1. *Yubuhu — karandi* (kapan dan pengikat), terdiri dari kain selimut (*hinggi*) dan kain pengikat (*tiara*) bila si mati itu laki-laki, sedangkan untuk wanita ialah sarung (*lau*) dan *tiara*. Hal ini pun dibedakan menjadi dua bagian, yaitu *yubuhu la tana* (kapan di tanah) yang harus disertakan dengan si mati ke dalam kubur, dan *yubuhu kaheli* (kapan di balai-balai) untuk keluarga si mati sebagai sumbangan. *Yubuhu karandi* ini dibawa oleh pihak *yiara-anamini* (ipar dan saudara laki-laki).

2. *Dangangu - ihi ngaru* (iringan dan isi mulut), terdiri dari perhiasan mas dan perak, kerbau dan kuda. *Dangangu* dibedakan antara *danga meti* (iringan mati), yaitu kurban yang harus dipotong, dan *danga luri* (iringan hidup) yaitu yang diberikan kepada keluarga si mati sebagai sumbangan. Sedangkan *Ihi ngaru* dibedakan antara *ihi ngaru la tana* (isi mulut di tanah), yaitu perhiasan mas perak yang harus disertakan ke dalam kubur, dan *ihi ngaru la kaheli* (isi mulut di balai-balai) yang diberikan untuk keluarga si mati sebagai sumbangan. *Dangangu — ihi ngaru* ini dibawa oleh pihak *laiya - anakawini* (ipar dan saudara wanita).

Jadi pembawaan orang pada saat kematian selalu dari dua jurusan, yaitu dari pihak *yiara* (pemberi wanita) dan dari pihak *laiya* (penerima wanita). Orang lain yang termasuk kerabat dapat membawa salah satu dari dua macam pembawaan tersebut. Selain itu jenazah baru boleh dikuburkan setelah semua sengketa antar keluarga (bila ada) didamaikan, suatu hal yang kadang-kadang menuntut waktu lama.

Apabila kemungkinan pelaksanaan pemakaman masih lama lagi, maka diadakan pemakaman sementara. Untuk menyimpan jenazah dilakukan upacara *kaba tana kawaru watu*. Dalam upacara ini jenazah dimasukkan ke dalam peti tanah atau batu kemudian dimakamkan, tetapi belum pemakaman yang sesungguhnya. Cara lainnya lagi ialah jenazah dimasukkan ke dalam *kabangu*

(keranda), kemudian diletakkan di dalam sebuah *kawarungu* (pondok) yang dibuat di tengah halaman dekat pekuburan, atau dapat pula diletakkan di *kaheli bokulu*. Jenazah dalam *kabangu* itu selalu dijaga oleh orang-orang yang khusus untuk maksud itu yang disebut *pahapanggangu* (yang dipapah, pengawal arwah). Orang-orang itu dianggap sakral dan mereka harus mentaati beberapa pantangan serta dilarang berhubungan dengan manusia lain kecuali dengan syarat-syarat tertentu. Mereka berkewajiban untuk merawat roh dari orang yang meninggal yang dianggap masih tetap berada di sekitar tempat tinggal manusia yang masih hidup. Untuk keperluan itu setiap malam diadakan persembahan makanan kepada arwah, berupa *pahapa* dan kurban ayam atau babi. Ada kalanya pula dipotong kerbau atau kuda, yaitu bila ada kerabat lain yang hendak *pawala* (berjaga). Penyimpanan jenazah ini dapat berlangsung empat bulan, delapan bulan atau lebih, bahkan ada kalanya hingga bertahun-tahun, tergantung pada mungkin atau tidaknya upacara pemakaman dilaksanakan.



Gambar 39 : Pengawal arwah yang dipapah karena dalam keadaan *trance*.

Apabila ternyata segala sesuatu yang berkaitan dengan pelaksanaan upacara pemakaman memungkinkan, maka empat atau delapan hari sebelumnya

dilakukan *dundangu* (mengundang) ke seluruh kerabat, handai-taulan di dalam atau di luar kampung untuk menghadirinya. Biasanya keluarga yang jauh tempat tinggalnya, datang sehari sebelumnya. Sedangkan keluarga yang bertempat tinggal dekat serta undangan lainnya datang pada hari pemakaman. Mereka disambut tuan rumah dengan segala hormat dan dipersilakan duduk di *bangga hanamba* (balai beranda muka), kemudian dibagikan sirih pinang dalam *tanga wahilu* (wadah sirih pinang). Kaum wanita biasanya langsung naik ke *kaheli bokulu* untuk meratapi jenazah. Setelah penyambutan tamu dan menetapkan perimbangan bawaan, dipersiapkan perbekalan si mati untuk ke alam arwah. Untuk keperluan itu disembelih seekor kerbau. Gong dibunyikan disertai nyanyian lagu duka dan ratap tangis para kerabat. Sementara itu para *pahapanggangu* (yang dipapah, pengawal arwah) didandani dengan pakaian dan perhiasan yang indah.

Ketika saat pemakaman tiba, jenazah diturunkan dari rumah dan diarak dengan banyak pengawal ke pekuburan. Pengawal yang menunggang kuda dipayungi dengan payung yang dilapisi kain sutera. Pada saat itu para pengawal menjadi tidak sadar (*trance*) sehingga harus dipapah. Sementara itu dua pasang kuda disembelih dan perbekalan arwah si mati dibuang ke arah matahari terbenam. Setibanya di pekuburan, jenazah dikeluarkan dari keranda, lubang kubur ditutupi kain, kemudian jenazah diturunkan dan didudukkan menghadap ke arah matahari terbenam. Pada saat inilah kaum keluarga yang ingin memberi bekal kepada arwah si mati melemparkan benda-benda berharga ke dalam lubang kubur. Setelah itu lubang ditutupi tanah dan di atasnya ditutupi lagi dengan *watu reti* (batu kubur). Pada kalangan bangsawan, mulut lubang kubur itu ditutupi batu rata, kemudian di atasnya ditaruh sebuah batu besar yang diberi kaki, dan pada bagian kepala serta kaki didirikan *penji reti* (batu nisan). Kubur yang semacam itu disebut *reti pawihi*.

Ketika jenazah diturunkan ke dalam lubang kubur, disembelih lagi dua pasang kuda agar arwah si mati dapat mengendarainya ke *Parai Marapu*. Sesudah semuanya beres, para pengurus jenazah melumuri kedua tangan mereka dengan tahi kuda, kemudian mencuci tangan mereka dengan air kelapa empat buah di atas kubur. Para wanita meletakkan *pahapa* dan menyirami bagian hulu kubur dengan minyak wangi.

Selanjutnya dilakukan upacara *Pahewa* (berpisah), yaitu upacara perpisahan antara si mati dengan kaum kerabatnya yang datang dan kampung lain. Peristiwa itu ditandai dengan diberikannya kain kepada pihak *layia*, dan perhiasan mas perak kepada pihak *yiara*. Kemudian acara dilanjutkan dengan makan bersama. Empat hari kemudian dilakukan upacara *Padita waimata* (menaikkan air mata). Saat itu merupakan saat terakhir meletakkan *pahapa* di atas kubur dan berakhir pulalah saat perkabungan. Dalam upacara ini dikorbankan seekor kerbau atau babi. Keesokan harinya semua kerabat diberi jamuan makan minum, memberi kain kepada pihak *layia*, memberi kuda dan perhiasan mas perak kepada pihak *yiara* dan masing-masing diberi pula *kameti* (daging kurban). Setelah itu berpisahlah mereka semua.

Empat tahun kemudian dilakukan upacara perpisahan terakhir, yaitu upacara *Palundungu*. Upacara ini dilaksanakan untuk menyampaikan arwah si mati ke *Parai Marapu*, karena menurut kepercayaan, sebelum dilakukan upacara ini maka arwah si mati hanya tinggal di luar kampung saja. Upacara dimeriahkan dengan memotong babi dan kerbau sebagai kurban bagi para *Marapu* dan hidangan bagi kaum kerabat. Sebagai tanda bahwa hubungan dengan alam nyata sudah putus, maka tempat sirih pinang si mati dibuang ke luar kampung. Dengan berakhirnya upacara tersebut, arwah si mati sudah menjadi *Marapu* seperti arwah para leluhur lainnya. Para arwah itu setahun sekali diundang untuk menikmati persembahan pada pesta *Pamangu langu paraingu* yang diadakan setiap *Wulangu Mangata*.

Benda-benda Upacara

Untuk memperingati *Marapu*, orang Umalulu mengeramatkan benda-benda yang biasanya digunakan dalam upacara-upacara. Berdasarkan fungsinya, benda-benda keramat itu dapat dibagi menjadi dua macam, yaitu benda-benda upacara dan alat-alat upacara. Benda-benda upacara dijadikan obyek pemujaan, karena dianggap sebagai lambang yang mewakili para *marapu*. Sedangkan alat-alat upacara tidak dijadikan obyek pemujaan. Walaupun demikian, alat-alat itu dianggap keramat pula karena telah lama digunakan sebagai alat pemujaan.

Benda-benda upacara yang dikeramatkan itu disebut *tunggu marapu* (bagian leluhur). *Tunggu marapu* dapat dibagi ke dalam dua golongan, yaitu ; Pertama, *tunggu marapu la hindi* (bagian marapu di atas loteng), yaitu benda-benda yang sangat dikeramatkan sehingga tidak seorang pun boleh menyentuh benda-benda itu kecuali *ratu* dan *paratu*. Menurut kepercayaan, roh-roh leluhur ada di dalam benda-benda itu (biasanya terbuat dari emas) sehingga dianggap sebagai *Marapu* itu sendiri. *Tunggu marapu la hindi* yang paling dipuja di Umalulu ialah *tunggu marapu* dari *Uma Ndapataungu* yang berupa perhiasan emas dan dua buah guci yang disebut *na mbalu rara — na kihi muru*. Suatu hal yang istimewa dari *tunggu marapu* dari *Uma Ndapataungu* ini ialah tidak disimpan di dalam menara rumah seperti *tunggu marapu* lainnya, melainkan mempunyai tempat khusus, yaitu di dalam rumah pemujaan yang disebut *Uma Ndapataungu* juga.



Gambar 40 : *Tunggu Marapu*, benda yang dianggap keramat.

Tunggu marapu dalam golongan kedua ialah *tunggu marapu la kaheli* (bagian leluhur di balai). *Tunggu marapu* golongan ini merupakan benda-benda pusaka yang dimiliki oleh suatu *kabihu* dan tidak sekeramat *tunggu marapu la hindi*. Benda-benda pusaka ini digunakan atau dipamerkan bila ada peristiwa-peristiwa penting, seperti upacara kematian, pesta *langu paraingu* dan *pamangu ndiawa*. *Tunggu marapu la kaheli* ini antara lain ;

1. *Mamuli*, perhiasan yang terbuat dari emas atau perak, yang biasa digunakan untuk pembayaran mas kawin, tanda hubungan kekeluargaan,

bekal kubur, dan sebagainya yang berhubungan dengan upacara keagamaan. *Mamuli* adalah lambang kewanitaan.

2. *Kanataru*, perhiasan yang terbuat dari emas atau perak berbentuk rantai, pasangan mamuli yang biasa digunakan untuk pembayaran mas kawin, tanda hubungan kekeluargaan, bekal kubur, dan sebagainya yang berhubungan dengan upacara keagamaan. *Kanataru* adalah lambang kelaki-lakian.
3. *Lamba*, perhiasan kepala terbuat dari emas berbentuk U (seperti bulan sabit), biasa dipakai oleh wanita dan laki-laki yang dijadikan *papanggangu* (pengiring arwah) pada upacara kematian bangsawan.
4. *Nggedingu*, gelang tangan terbuat dari gading gajah. Gelang ini pun biasanya digunakan untuk mas kawin. Gading gajah dibawa ke Sumba oleh para pedagang Portugis pada abad ke-14 sebagai alat pembayaran.
5. *Muti ana hida*, perhiasan wanita berupa kalung manik-manik berwarna orange. Manik-manik ini diperkirakan berasal dari India yang dibawa para pedagang Portugis dan Arab pada abad ke-14.
6. *Hinggi*, kain selimut sebagai pelengkap pakaian tradisional pria. Kain ini digunakan sebagai busana adat, pembungkus jenazah, bekal kubur, tanda hubungan kekeluargaan, harta benda, alat tukar menukar dan barang hadiah.
7. *Lau*, kain tenun berupa sarung songket untuk busana wanita
8. *Anamongu*, gong terbuat dari bahan perunggu yang digunakan sebagai alat musik pada upacara-upacara keagamaan.

Adapun alat-alat upacara pelengkap yang tidak dianggap keramat namun biasa dipakai dalam berbagai upacara keagamaan, antara lain ;

1. *Topu*, tikar terbuat dari anyaman daun arena tau daun lontar, digunakan untuk alas duduk ketika melakukan upacara.
2. *Mbuala*, anyaman daun lontar semacam keranjang besar untuk menyimpan kain-kain yang dipersiapkan untuk upacara.

3. *Mbuala hapa*, anyaman daun lontar berupa kotak tempat sirih pinang wanita.
4. *Kalumbutu*, anyaman daun lontar berupa tas tempat sirih pinang pria.
5. *Kaba ri*, mangkuk terbuat dari tempurung kelapa, wadah lauk pauk makanan yang berair.
6. *Kaba wai*, tempat air minum terbuat dari tempurung kelapa.
7. *Tobungu*, wadah semacam piring terbuat dari kayu.
8. *Pahiki*, guci keramik wadah tuak untuk sesaji.
9. *Kahidi*, pisau untuk mengerat emas atau perak, memotong ayam untuk kepentingan upacara keagamaan.
10. *Kabela*, parang besi yang digunakan untuk memotong hewan kurban besar seperti kuda atau kerbau.
11. *Nimbu*, tombak besi yang digunakan untuk meramalkan suatu kejadian pada upacara keagamaan.
12. *Nggutingu*, gunting yang digunakan pada upacara potong rambut.
13. *Ngohungu*, lesung kayu yang digunakan pada upacara panen.
14. *Wuru*, periuk tanah liat yang digunakan untuk membawa air atau memasak.
15. *Katanga*, tali kendali kuda yang digunakan pada upacara kematian.
16. *Kabangu*, peti mati terbuat dari kulit kerbau yang dikeringkan.



Gambar 41 : Benda-benda upacara.

4. Kelompok-kelompok Keagamaan.

Di dalam masyarakat Umalulu dapat dikatakan tidak ada satu segi kehidupan yang tidak diliputi oleh rasa keagamaan. Sudah sejak lahir seseorang dipersiapkan untuk melayani kepentingan *Marapu*-nya. Anak-anak selalu dibawa untuk turut serta di dalam upacara pemujaan. Bahkan anak-anak itulah yang makan nasi sesaji yang sudah dipersembahkan dengan maksud agar mereka dikenal oleh *Marapu*. Demikian pula ketika anak-anak itu mulai menginjak masa remaja atau masa dewasa. Mereka diwajibkan turut berpartisipasi dalam berbagai upacara, misalnya membantu orang tuanya mempersiapkan sesaji atau mewakili untuk menghadiri suatu upacara karena orang tuanya sedang berhalangan.

Ketika hendak menjalani hidup berumah-tangga, seorang laki-laki mengambil istri dengan maksud utama *ka napohu kalaja wingiru — kalaja bara* (agar meramu sesaji kuning dan sesaji putih), maksudnya agar ada yang membuat

nasi kuning dan nasi putih yang menjadi persembahan utama kepada *Marapu*, karena tujuan utama dari perkawinan ialah supaya tetap ada yang melayani kepentingan *Marapu*, yang dalam ungkapan dikatakan *mata ka ninggu mapadukulu epi la au — mapakalibuku wai la mbalu* (agar ada yang menghidupkan api di dapur dan yang mengisi air ke tempayan). Suami istri yang masih muda adalah pengganti dan penerus tugas orang tua untuk melayani kepentingan *Marapu*. Secara umum setiap orang wajib memuja *Marapu* dengan memberi persembahan dan bersembahyang. Oleh karena itu dalam suatu *biliku* (keluarga batih), suami dan istri harus bekerja sama menyediakan bahan sajian untuk dipersembahkan kepada *Marapu*. Warga dari *biliku* inilah yang merupakan kelompok keagamaan yang terkecil.

Sebagai pemegang pimpinan utama dalam suatu *biliku* (keluarga batih), seorang *ama* (bapak, kepala keluarga) mempunyai hak dan kewajiban untuk memenuhi segala kebutuhan yang menyangkut kehidupan keluarganya. Dalam bidang keagamaan *ama* inilah yang mengambil prakarsa untuk mengadakan bahan sesaji dengan mengerjakan sawah ladang, memelihara ternak atau melakukan pekerjaan lainnya. Sedangkan istrinya yang mengolah bahan itu. Bila ada peristiwa-peristiwa penting yang terjadi di dalam rumahnya, seperti kehamilan, kelahiran, perkawinan dan kematian, *ama* inilah yang memimpin dan mengurus segala sesuatu yang berhubungan dengan upacara pemujaan. Hak dan kewajiban *ama* tidak terbatas dalam *biliku*-nya saja. Sebagai warga *uma* (rumah keluarga besar) dia pun harus turut berpartisipasi dalam segala kegiatan yang dilakukan warga *uma* lainnya. Warga *uma* adalah kelompok keagamaan lebih besar dari *biliku*, karena tergabung juga anggota *biliku-biliku* lainnya dalam satu *uma*. Setelah menjadi *boku* (kakek) dari cucu-cucunya atau menjadi *ama bokulu* (bapak besar, sesepuh) dalam suatu *uma* maka hak dan kewajibannya akan bertambah pula. Segala urusan yang meliputi kepentingan seluruh warga *uma* berada di bawah tanggung jawabnya. Di dalam *uma* ia diwakili oleh anak laki-lakinya yang tertua.

Seperti telah dikemukakan bahwa kelompok kekerabatan yang terbesar dalam masyarakat Umalulu ialah *kabihu*. *Kabihu* merupakan kelompok kekerabatan yang terdiri dari segabungan *uma-uma* yang merasa diri berasal dan

satu nenek moyang. Setiap *kabihu* mempunyai benda-benda pusaka tertentu yang dianggap keramat dan yang berhubungan dengan asal mula dari *kabihu* itu. Benda-benda yang dikeramatkan itu disebut *tunggu marapu*. Para warga *kabihu* wajib melakukan serangkaian upacara yang berhubungan dengan *tunggu marapu* itu atau yang berhubungan dengan pemujaan kepada arwah leluhurnya. Upacara-upacara biasanya dilakukan di rumah pusat (*uma bokulu*) dari *kabihu* yang bersangkutan, karena rumah bukan saja sebagai tempat tinggal manusia, tetapi yang paling utama adalah tempat melakukan kebaktian kepada *Marapu*. Upacara terpenting yang dilakukan di *uma* ialah upacara *Puru la wai* dan upacara *Nggutingu*. Dalam upacara-upacara itu, anak-anak para warga *kabihu* yang telah mencapai usia tertentu diresmikan menjadi warga *kabihu* yang dewasa.

Setiap *kabihu* tidak pernah berdiri sendiri, dan selalu mempunyai hubungan dengan *kabihu* lain. Hubungan tersebut bisa terjadi karena diantara *kabihu-kabihu* itu mungkin berasal dari satu leluhur, ada hubungan kekerabatan atau karena ada sangkut paut dengan sejarah leluhurnya. Dengan melalui musyawarah, *mangu tanangu* sebagai pemimpin dan penganjur menghimpun semua *kabihu* yang ada di dalam wilayah kekuasaannya dalam suatu parkampungan besar yang disebut *paraingu*. Dalam suatu *paraingu* setiap *kabihu* diwajibkan untuk turut ambil bagian dalam upacara pemujaan terhadap satu *Marapu ratu*. Di Umalulu, *Marapu ratu* dipuja dalam suatu rumah kecil yang tidak dihuni manusia yang disebut *Uma Ndapataungu*. Demikianlah, dapat dikatakan *paraingu* adalah tempat pemujaan, karena setiap upacara pemujaan yang penting harus dilakukan di *paraingu*, misalnya upacara *Pamangu langu paraingu*, *Pamangu kawunga* dan *Pamangu lii ndiawa — lii pahuamba*. Upacara-upacara tersebut dilakukan dengan maksud agar *Marapu ratu* serta *Marapu* lainnya memberi perlindungan, berkat, kesuburan dan kemakmuran. Pemujaan terhadap *Uma Ndapataungu* itulah yang menjadi pusat persekutuan *kabihu-kabihu* yang terdapat dalam *paraingu*. Adapun orang yang khusus melayani upacara pemujaan terhadap *Uma Ndapataungu* ialah para *ratu* dan *paratu*. Demikianlah, seluruh warga dari suatu *paraingu* adalah anggota dari kelompok keagamaan berdasarkan satu saudara seketurunan yang berasal dari satu nenek moyang, dan selalu menghormati dan memujanya, yaitu pada *Marapu*.

5. Perubahan Dewasa Ini

Pada bab terdahulu telah dikemukakan bahwa hampir seluruh segi-segi kehidupan masyarakat Umalulu diliputi oleh rasa keagamaan. Karena itu tidak terlalu mudah mereka melepaskan keagamaannya untuk menjadi penganut agama lain. Walaupun dalam perkembangannya masyarakat Sumba pernah mendapat pengaruh Hindu, namun pengaruh tersebut hampir tidak memberikan bekas di bidang keagamaan. Demikian pula halnya dengan pengaruh agama Islam yang penganutnya hanya terbatas dalam lingkungan penduduk non-Sumba saja. Pekabaran atau penyebaran agama Kristen sudah sejak tahun 1881 dilancarkan, tapi pengaruhnya hanya pada golongan bangsawan dalam kehidupan sosial masyarakat Sumba. Selain itu sekolah-sekolah dari pekabaran Injil (Zending) sudah didirikan pula di Melolo. Meskipun demikian ternyata usaha-usaha tersebut belum mendapat hasil yang memuaskan. Bisa dikatakan sampai dewasa ini agama asli mereka masih mempunyai pengaruh besar terhadap kehidupan mereka terutama di kalangan masyarakat desa.

Berdasarkan asumsi bahwa kehidupan di dunia selalu berubah. Maka dapat dikatakan bahwa tidak ada suatu masyarakat pun yang tidak berubah. Demikian pula tidak ada kebudayaan yang statis secara absolut. Dengan kata lain, perubahan itu konstan dalam kebudayaan manusia. Perbedaannya hanya ada perubahan kebudayaan yang cepat dan ada perubahan yang lambat, hal mana tergantung pada latar belakang stabilitas kebudayaan dan juga hubungannya dengan kemungkinan adanya penolakan akan perubahan. Menurut Geertz (dalam Robertson, 1988: XII) agama pun dapat mengalami perubahan, tetapi yang berubah adalah tradisi-tradisi keagamaan atau sistem-sistem keyakinan keagamaan, sedangkan teks suci atau doktrin agama itu sendiri, sebagaimana tertuang dalam kitab suci, tidak berubah. Mengingat bahwa di dalam masyarakat selalu ada dua macam kekuatan, yaitu kekuatan yang ingin menerima perubahan dan kekuatan yang menolak perubahan, maka di dalam sistem keyakinan yang dianut masyarakat Umalulu pun mungkin saja akan atau dapat berubah sejalan dengan proses dan berkembangnya perubahan sosial-budaya pada masyarakat yang bersangkutan. Proses perubahan

itu sendiri bisa saja dengan jalan damai, atau bisa juga dengan jalan ‘pemaksaan’, dengan kata lain suka atau tidak suka sebagai sesuatu hal yang ‘harus dilakukan’.

Perubahan yang ‘dipaksakan’ ini rupanya sudah sering pula dilakukan pihak luar. Akan tetapi, sejauh itu pula tidak atau belum mendapat hasil yang memuaskan. Hal ini terbukti hingga tahun 1982 hanya 1,1% saja dari seluruh jumlah penduduk Umalulu yang beralih agama menjadi pemeluk agama Kristen, selebihnya masih memeluk agama asli mereka, yaitu *Marapu* (Soeriadiredja,1983:49). Namun perkembangan selanjutnya (terutama sejak tahun 1990-an) agak mengejutkan, karena ternyata data tersebut tidak akurat dan mengungkapkan yang sebaliknya. Kini sebagian besar dari mereka sudah beralih agama menjadi pemeluk agama Kristen. Rupanya dengan beralih ke agama baru ini ternyata menimbulkan masalah baru pula.

Seperti telah dikemukakan sebelumnya bahwa upacara keagamaan dilakukan sebagai jawaban terhadap ketidakpastian alam. Selain itu upacara berfungsi sebagai mekanisme distribusi yang menjamin setiap warga masyarakat mendapat cukup bahan makanan. Setiap ada upacara keagamaan selalu disertai pula dengan upacara kurban, mulai dari ayam, babi atau kerbau. Bagian tertentu dari hewan kurban dipersembahkan kepada para leluhur sebagai sesaji. Sedangkan bagian terbesar didistribusikan kepada keluarga-keluarga yang ada dalam suatu komunitas. Makin sering upacara diadakan, semakin terjamin warga masyarakat akan bahan makanan dan kecukupan gizi. Walaupun kadang kala bahan makanan tersebut terlalu berlebihan sehingga terkesan pemborosan, hanya untuk gengsi semata.⁵

Adanya pelarangan atas serangkaian upacara keagamaan yang merupakan sumber bahan makanan yang terbatas dalam masyarakat, mengakibatkan warga masyarakat tidak lagi mempunyai alternatif lain untuk memenuhi kebutuhan dasar akan gizi. Dahulu mereka memelihara hewan ternak terutama digunakan untuk hewan kurban, tapi kini lebih berfungsi komersial sebagai komoditas

⁵ Menurut seorang birokrat di kantor kecamatan Melolo (RWB), “*upacara adat penghambat kemajuan, pemborosan, hanya untuk gengsi saja. Untuk keperluan upacara, berhutang pun jadi, asal gengsi naik, membuat tidak merasa malu pada keluarga lain. Mereka, terutama para maramba senang memamerkan diri akan kekayaan yang mereka miliki*”. Wawancara pada tgl. 3 Maret 2009.

perdagangan. Hal tersebut sejalan dengan pendapat Lay (t.t:57) yang menyatakan bahwa dalam masyarakat subsistensi di mana produk yang dihasilkan hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan paling mendasar melalui mekanisme ritual, komersialisasi sejumlah hewan ternak berakibat pada hilangnya sumber gizi utama anggota masyarakat. Dalam kondisi kelangkaan sumber bahan pangan yang luar biasa dapat berakibat adanya kemerosotan sumber daya manusia sebagai akibat langsung dari kekurangan gizi. Hal itu bisa merupakan masalah serius di masa yang akan datang.⁶

Akan tetapi, adanya situasi yang kadang terjadi seperti kerawanan pangan tersebut di atas, ada berkahnya pula bagi penyebaran agama Kristen. Situasi tersebut mereka manfaatkan untuk menarik jemaat-jemaat baru. Namun mereka upayakan dengan hati-hati, jangan sampai menyinggung perasaan orang Sumba. Seperti yang diungkapkan oleh Pdt. JW berikut :

“Ketika orang Sumba menerima sesuatu yang baru, mereka terbuka, tapi hati-hati dalam menerima dengan berbagai alasan, misalnya kepercayaan pada nenek moyang, adanya mayat yang belum dikubur dan sebagainya. Mereka kesulitan untuk menolak atau berkata tidak. Karena itu kita harus menghadapi orang Sumba dengan bijaksana, tidak usah terburu-buru, nanti mereka tersinggung. Strateginya kita hadapi dengan pendekatan manusiawi, misalnya memberi bantuan sembako seperlunya pada yang membutuhkannya”.⁷

Bila dilihat dari sudut kesetaraan jender, masuknya agama Kristen ikut mengubah konsep ke-Tuhan-an dalam agama *Marapu*, yaitu konsep *Ina – Ama* yang merupakan karakter ke-Tuhan-an yang dwitunggal. Seperti nama-nama paralel atau kalimat-kalimat kiasan yang ditujukan untuk menyebut Sang Maha Pencipta, antara lain sebagai pencipta seluruh alam semesta, *Na Ina Pakawurungu*

⁶ Pada awal tahun '90-an pernah terjadi mala petaka kekurangan pangan di Sumba Timur. Masalah ternak menjadi bahan pembicaraan utama. Sebagai gudang ternaknya Nusa Tenggara Timur, bagaimana mungkin penduduk kekurangan pangan. Walaupun persediaan pangan sudah tidak ada, masih ada ternak yang bisa dijual untuk membeli bahan makanan. Namun kenyataannya, penduduk bukan mampu membeli pangan dari menjual ternak. Justru mereka lari ke hutan mencari *iwi* (umbi-umbian liar) sebagai pengganti makanan pokok (Sumber : Kompas, Sabtu 5 Pebruari 1994). Sehingga pernah pula diberitakan ada dua pasien di RSUD Imanuel, Waingapu tak dapat diselamatkan jiwanya karena menderita gizi buruk (Sumber : Timor Ekspres, Kamis 8 Januari 2009).

⁷ Wawancara dengan Pdt. JW dari gereja Pantekosta, Tambahaku pada 20 Maret 2009.

– *Na Ama Pakawurungu* (Ibu dan Bapak dari Seluruh Yang Ada), *Na Ina Mbulu – Na Ama Ndaba* (Ibu dan Bapak Seisi Alam); yang maha tinggi dan maha kuasa, *Ina Bai – Ama Bokulu* (Ibu Agung dan Bapak Besar), *Ina Makaluni – Ama Makaluni* (Ibu dan Bapak Yang Kudus); yang telah menciptakan orang tua kita, *La Hupu Ina – La Hupu Ama* (Ibu Segala Ibu dan Bapak Segala Bapak); sebagai sumber hukum dan aturan dalam kehidupan, *Ina Nuku – Ama Hera* (Ibu Hukum dan Bapak Cara); yang memberi perlindungan, *Ina Mahanggubungu Wula Kapana – Ama Namapanyembungu Wulu Kirina* (ibu dan bapak yang melindungi), *Ina Mapaopangu Mandangu – Ama Mamaringgungu* (ibu dan bapak yang merawat orang banyak); dan memberi pendidikan, *Ina Mapaningu – Ama Mapapekangu* (ibu dan bapak yang mendidik).

Nama-nama paralel tersebut, seperti pernah diutarakan pula oleh Onvlee (lihat Djoeroemana, 2002), merupakan kedwitunggalan yang menyatakan suatu kesatuan tak terpisahkan. Penyebutan nama Sang Maha Pencipta secara berpasangan merupakan gagasan ideal orang Sumba tentang adanya kesetaraan, kemitraan, saling ketergantungan antara ibu dan bapak, atau antara perempuan dan laki-laki dalam berbagai segi kehidupan. Bahkan pada setiap upacara keagamaan yang utama, selalu ada wakil perempuan yang duduk dalam upacara persembahan kepada *Marapu*. Menurut Anggraeni (2003:11), penyebutan *Ina* (ibu, perempuan) yang mendahului *Ama* (bapak, laki-laki) memiliki makna tersendiri di tengah budaya masyarakat Sumba yang patriarkis. Hal itu secara filosofis menunjukkan penghargaan terhadap kaum perempuan, tanpa ada kehendak untuk merendahkan kaum pria karena disebut kemudian. Dengan demikian jelaslah bahwa perempuan tidak hanya berperan sebagai penjaga rumah *Marapu* saja, tetapi juga sebagai orang yang duduk sejajar dengan kaum laki-laki untuk mengikuti upacara adat.

Sejalan dengan masuknya agama Kristen, konsep *Ina – Ama* ini terganggu. Adanya perubahan dalam kepercayaan tentunya akan berpengaruh pula terhadap pemaknaan dan pelaksanaan kehidupan beragama. Konsep tertinggi tentang ke-Tuhan-an *Ina – Ama* yang mencerminkan kesetaraan jender, berubah menjadi konsep *Allah Bapa* yang lebih mencitrakan keutamaan laki-laki. Dalam derajat tertentu, bagi Anggraeni (2003:87) konsep ke-Tuhan-an yang mencitrakan laki-

laki (mengutamakan maskulinitas) dalam posisi utama ini sesuai dengan konsep patriarki yang berkembang dalam budaya masyarakat Sumba, sehingga secara teoritis bisa dikemukakan bahwa ideologi patriarki yang mengarah pada subordinasi perempuan menjadi semakin kuat daripada konsep yang menonjolkan kebersamaan antara laki-laki dan perempuan.

Pihak gereja dalam menghadapi situasi semacam itu melakukan refleksi terhadap pelayanan pendeta yang umumnya laki-laki. Mereka mulai membuka diri dengan merekrut kaum perempuan untuk mengisi berbagai jabatan gerejawi, termasuk pendeta, sehingga memungkinkan lebih terakomodasinya kepentingan dan harapan kaum perempuan. Misalnya saja kini di Umalulu, yaitu di Melolo, gereja GKS di sana kini di bawah pimpinan Pdt. Lika Ndjangang, STh., seorang pendeta perempuan yang keturunan *maramba* asal Mangili. Menurut beliau ini, agama *Marapu* dapat mengikat tali solidaritas kekeluargaan dalam masyarakat Umalulu. Namun sayangnya tidak produktif, upacara keagamaan sebagai suatu pemborosan, hanya untuk mempertahankan derajat atau menaikkan gengsi para *maramba* saja. Selain itu mempunyai dampak negatif, seperti menghidupkan perjudian dan meningkatkan pencurian. Baginya adat tetap boleh berjalan selama tidak ada upacara persembahan pada *Marapu*.

B. *Kabihu* : Sistem Kekerabatan

Identitas orang Sumba dikaitkan pula dengan asal-usulnya yang berhubungan dengan kekerabatannya yang disebut *kabihu*. Kapita (1976:82-85;Woha,2007:7) menerangkan bahwa *kabihu* adalah suatu persekutuan hukum yang berdasarkan keturunan (genealogis), yang para warganya terdiri dari orang-orang berasal dari keturunan seorang leluhur. Orang Sumba selalu terikat pada *kabihunya* ini, yang diakuinya sebagai saudara seketurunan yang diurut menurut garis laki-laki. Oleh karena itu, orang Sumba selalu menggolongkan anak-anaknya pada *kabihu* ayahnya. Hal inilah yang mempengaruhi kehidupan orang Sumba, terlebih nyata hal itu dalam perkawinan. *Kabihu* tidak hanya berperan dan berfungsi dalam hidup bermasyarakat saja, tetapi juga dalam bidang ekonomi dan

politik. Di dalam *kabihu* inilah perputaran barang dan hewan diatur dan diorganisasikan. Demikian pula dari segi politis setiap *kabihu* dalam suatu *paraingu* mempunyai hak dan kewajibannya masing-masing berdasarkan aturan-aturan adat yang berlaku sejak nenek moyang mereka.

1. Prinsip Keturunan dan Kelompok-kelompok Keekerabatan

Prinsip keturunan orang Umalulu berdasarkan prinsip patrilineal (*patrilineal descent*), yaitu prinsip keturunan yang menghitung hubungan kekerabatan melalui pihak laki-laki saja (Koentjaraningrat, 1977a:129). Hal itu mengakibatkan bahwa setiap individu dalam masyarakat Umalulu semua kerabat ayahnya termasuk dalam batas hubungan kekerabatannya, sedangkan semua kerabat ibunya berada di luar batas tersebut. Meskipun demikian, keterangan tersebut hanya berlaku dalam hal mewarisi harta, gelar atau menempati suatu kedudukan. Dalam aspek kehidupan lain, misalnya bila salah seorang kerabat ibu atau istrinya meninggal dunia, seorang laki-laki wajib membantu dengan menyumbang hewan kurban.

Di Umalulu terdapat empat kelompok kekerabatan. Kelompok kekerabatan yang terkecil ialah keluarga inti (*nuclear family*) yang disebut *biliku*, yaitu terdiri dari sepasang suami istri dengan anak-anaknya yang belum kawin. Dalam *biliku* itulah setiap individu mendapat bantuan utama dari sesamanya dan keamanan dalam hidupnya, dan bagi seorang anak mendapat pengasuhan serta pendidikan untuk pertama kalinya.

Kelompok kekerabatan lainnya ialah *ukuruma*, yaitu kelompok kekerabatan yang dapat terdiri dari satu keluarga inti saja, tetapi dapat ditambah pula dengan saudara-saudara kandung si suami yang belum menikah, anak-anak saudara si suami yang sudah yatim piatu atau yang dititipkan. Kelompok kekerabatan semacam *ukuruma* ini oleh Robert Jay (dalam Sairin, 1982:1-2)

disebut sebagai *augmented nuclear families*⁸. Pada golongan bangsawan, keluarga inti dalam suatu *ukuruma* ditambah pula dengan para hamba sahaya. *Ukuruma* merupakan kelompok kekerabatan yang menjalankan ekonomi rumah tangga dan sebagai kesatuan yang melakukan usaha-usaha produktif, misalnya dalam bercocok tanam di ladang.

Kelompok kekerabatan yang lebih besar dari *ukuruma* ialah *uma*, yaitu kelompok kekerabatan yang terdiri dari satu keluarga inti senior ditambah dengan keluarga-keluarga inti dari anak-anak laki-lakinya. Mereka berdiam dalam satu rumah panjang yang disebut *Uma* juga. Berdiam dalam *Uma* milik ayahnya adalah hal yang sesuai dengan adat menetap sesudah menikah yang virilokal. Kelompok kekerabatan seperti *uma* tersebut serupa dengan apa yang dimaksudkan oleh Koentjaraningrat (1977a:113) sebagai keluarga luas virilokal.

Pemegang pimpinan dalam *uma* ialah seorang laki-laki yang menjadi *ama* (bapak) dari anak-anaknya dan menjadi *boku* (kakek) dari cucu-cucunya dalam rumah itu. Segala urusan yang meliputi kepentingan seluruh warga *uma* menjadi hak dan kewajibannya, misalnya dalam memimpin upacara persembahyangan, upacara perkawinan dan kematian, pekerjaan di ladang, mengurus ternak, mengurus harta warisan atau mengurus urusan-urusan lainnya yang menyangkut kepentingan hidup warga *uma*. Oleh karena itu, *ama* ini biasanya disebut pula sebagai *ama bokulu* (bapak besar). Dalam *uma* ia diwakili oleh anak laki-lakinya yang tertua (*ana bokulu*), kecuali bila anaknya itu dianggap kurang cakap maka dapat diwakili oleh anak laki-lakinya yang lain.

Setiap keluarga inti mempunyai tanah ladang dan hewan ternak sendiri yang hasilnya dinikmati sendiri pula. Meskipun demikian, hal tersebut tidak terlepas dari kepentingan dan pemanfaatan yang dinikmati bersama oleh seluruh warga *uma*. Dalam lingkungan keluarga luas itu kehidupan bergotong-royong nampak dengan jelas, karena dapat dikatakan hampir tidak ada jenis pekerjaan yang tidak dilakukan secara bersama-sama di bawah pimpinan *ama*. Dalam hal ini tentu saja ada kekecualian, tetapi biasanya hanya menyangkut hal pembagian

⁸ Robert Jay memberi contoh bahwa *augmented nuclear families* tersebut merupakan “*a simple nuclear family plus one or two adult relatives*” (Sairin,1982:1-2).

kerja saja. Mereka merupakan suatu kelompok kekerabatan yang diikat oleh hubungan darah dan sejarah nenek moyangnya serta merupakan satu rumah tangga dan berlaku seperti satu keluarga inti yang besar. Oleh karena itu, bersama dengan *biliku* dan *ukuruma*, *uma* termasuk kelompok kekerabatan berkorporasi, yaitu kelompok kekerabatan yang menurut Koentjaraningrat (1977a:109) antara lain mempunyai unsur-unsur seperti sistem norma-norma yang mengatur kelakuan warga kelompok, rasa kepribadian kelompok, aktivitas-aktivitas berkumpul warga-warga kelompok secara berulang-ulang, suatu sistem hak dan kewajiban yang mengatur interaksi antara warga kelompok, suatu pimpinan yang mengorganisasi aktivitas kelompok dan suatu sistem hak dan kewajiban bagi para individunya terhadap sejumlah harta produktif, harta konsumtif atau harta pusaka tertentu.

Apabila warga *uma* berkembang biak sehingga rumah menjadi penuh sesak, maka satu keluarga inti atau beberapa keluarga inti yang bergabung dapat membuat rumah sendiri di sekitar rumah asal atau di dekat ladang-ladang mereka. Meskipun demikian, hubungan dengan rumah asal tetap berlangsung terutama pada peristiwa-peristiwa tertentu, misalnya bila ada upacara-upacara atau pesta-pesta adat, mereka semua berkumpul di rumah asal itu.

Kelompok kekerabatan yang terbesar ialah *kabihu*,⁹ yaitu kelompok kekerabatan yang terdiri dari segabungan *uma-uma* yang merasa diri berasal dari seorang nenek moyang dan antara satu dengan lainnya terikat melalui garis keturunan laki-laki saja. Kelompok kekerabatan ini serupa seperti yang oleh Koentjaraningrat (1977a:119-121) disebut klen kecil patrilineal (*patrilineal minimal lineage*). Warga dan suatu *kabihu* masih saling mengetahui hubungan kekerabatan masing-masing dan masih saling mengenal walaupun ada kalanya mereka tidak tinggal dalam satu *Uma*.

⁹ Menurut Kapita (1976:85-86), istilah *kabihu* menurut arti aslinya berarti 'siku', atau dapat pula berarti 'kaki kerbau'. Jadi satu *kabihu* dapat berarti satu kaki dari empat kaki kerbau. Dengan demikian pada setiap wilayah *paraingu* selalu terdapat empat *kabihu* utama yang dihormati di dalam wilayah itu. Di Umalulu, kerbau (*karambua*) merupakan binatang yang sangat penting artinya dalam kehidupan sosio-religius orang Umalulu, yaitu sebagai lambang status dan juga hewan kurban yang paling utama dalam berbagai upacara keagamaan.

Berdasarkan paham tersebut, seorang anak menjadi warga *kabihu* ayahnya, dan ia mempunyai hak-hak dan kewajiban-kewajiban tertentu sebagai warga *kabihu* tersebut. Seorang istri dimasukkan ke dalam *kabihu* suaminya. Untuk mengisi kekosongan yang terjadi di *kabihu* si istri, maka kerabat si suami wajib membayar mas kawin (*belis*) yang terdiri dari benda-benda mas perak, kuda dan kerbau. Setelah pembayaran *belis* ini dipenuhi oleh kerabat si suami, maka si istri resmi menjadi warga *kabihu* suaminya dan hubungannya dengan *kabihu* asalnya terputus. Dalam keadaan demikian, bila suaminya meninggal dunia maka ia tetap menjadi warga *kabihu* suaminya itu. Apabila si wanita berniat menikah lagi, maka pihak pengambil wanita (*layia*) wajib membayar mas kawin pada pihak kerabat mantan suaminya itu dan hubungannya dengan *kabihu* mantan suaminya terputus.

Setiap *kabihu* tidak pernah berdiri sendiri dan selalu mempunyai hubungan dengan *kabihu-kabihu* lain. Hubungan tersebut dimungkinkan karena di antara *kabihu-kabihu* itu mungkin berasal dari satu leluhur, ada hubungan kekerabatan atau karena ada sangkut paut dengan sejarah leluhurnya. Setiap warga *kabihu* menganggap diri saling bersaudara, karena itu menikah dengan seseorang dalam *kabihu* sendiri dipantang. Setiap *kabihu* tahu di mana *kabihu* tempat mengambil wanita dan kepada *kabihu* mana harus memberi wanita. *Kabihu* pemberi wanita disebut *yiara*, dan *kabihu* pengambil wanita disebut *layia*. Di dalam kehidupan sehari-hari maupun di dalam upacara-upacara, pihak pemberi wanita mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dan dihormati yang dalam ungkapan dikatakan sebagai *pamotu la yiara* (menghormati tempat mengambil wanita).

Kabihu-kabihu yang ada di Umalulu dapat digolongkan ke dalam empat golongan, yaitu *ratu* (imam, pendeta), *maramba* (bangsawan), *kabihu* (orang bebas, orang biasa) dan *ata* (budak, hamba). Golongan-golongan itu mempunyai adat kawin endogami, tetapi ada pula pria-pria dari golongan *ratu* atau *maramba* yang kawin dengan wanita-wanita dari golongan *kabihu* atau *ata*. Hal itulah sebagai salah satu sebab makin berkurangnya warga *kabihu* dari golongan *ratu* dan *maramba*. Kewargaan di dalam satu *kabihu* tertentu akan menentukan status seseorang dalam masyarakat.

Setiap *kabihu* mempunyai benda-benda pusaka tertentu yang dianggap suci dan dikeramatkan serta berhubungan dengan asal mula dari *kabihu* tersebut. Benda yang dikeramatkan itu disebut *tunggu marapu*. Para warga *kabihu* wajib melakukan serangkaian upacara yang berhubungan dengan benda-benda pusaka itu yang dilakukan di rumah pusat dari *kabihu* yang bersangkutan.

Selain itu setiap *kabihu* dalam kehidupan bermasyarakat mempunyai hak dan kewajiban masing-masing yang tergantung pada sejarah dari leluhur mereka yang disesuaikan pula dengan kepentingan masyarakat yang bersangkutan, misalnya hak pertuanan atas tanah yang dijadikan tempat pemukiman, perladangan atau peternakan oleh para warganya. Hak pertuanan atas tanah tersebut dimiliki secara turun temurun dari leluhurnya. Apabila ada suatu *kabihu* yang tidak memiliki tanah, maka *kabihu* tersebut dapat memintanya kepada *kabihu* yang menjadi *mangu tanangu* (tuan tanah). *Kabihu* yang mendapat hak tanah dari *kabihu mangu tanangu* mendapat kewajiban tertentu, baik yang berhubungan dengan upacara pemujaan maupun yang berhubungan dengan kepentingan umum seluruh warga *paraingu*, misalnya pada waktu diadakan upacara pemujaan atau hendak memperbaiki rumah tempat pemujaan, maka *kabihu-kabihu* yang mendapat hak tanah itu dikenakan pungutan untuk dijadikan barang persembahan. Pungutan itu disebut *mangapangu* yang terdiri dari buah kelapa, sirih pinang, ayam, babi dan hasil bumi atau ternak lainnya. Atas tanah-tanah yang diperoleh itu, oleh *kabihu* yang bersangkutan dipancangkan tugu-tugu tempat sembahyang yang disebut *pahuamba* (tugu pelindung). Dengan pemancangkan tugu-tugu sembahyang itu dapat diketahui *kabihu* mana yang menguasai tanah tersebut.

Kabihu yang mempunyai hak pertuanan atas tanah di wilayah *Paraingu Umalulu* ialah *kabihu* Watuwaya dan *kabihu* Palai Malamba, karena *kabihu-kabihu* itulah yang menjadi *mangu tanangu* (penguasa tanah). *Kabihu* Watuwaya adalah *kabihu ratu* yang berkewajiban memimpin dan mengatur segala urusan keagamaan. Sedangkan *kabihu* Palai Malamba adalah *kabihu maramba* yang berkewajiban memimpin, mengatur dan mengawasi seluruh kehidupan masyarakat Umalulu. Sebagai *kabihu mangu tanangu*, kedua *kabihu* itu berkewajiban membagi-bagikan tanah kepada *kabihu-kabihu* lain yang

membutuhkannya. *Kabihu-kabihu* yang mendapat hak tanah dari *kabihu mangu tanangu* selain berkewajiban untuk menyerahkan persembahan yang berupa *mangapangu*, juga berkewajiban membantu tugas-tugas yang harus dikerjakan oleh *kabihu mangu tanangu* itu.

Setelah kedatangan *kabihu* Watu Pelitu di Umalulu maka *kabihu* ini merupakan pasangan dari *kabihu* Palai Malamba sebagai *maramba* dalam wilayah tersebut. Di *paraingu* Umalulu *kabihu* Palai Malamba menduduki bagian *tundu kambata* (udik), sedangkan *kabihu* Watu Pelitu di bagian *kiku kamuri* (hilir), dan di antara keduanya terdapat *kabihu* Watuwaya yang menduduki bagian *kani padua* (pertengahan) yang dapat dikatakan sebagai pengimbang bagi kedua *kabihu maramba* tersebut. Kedua *kabihu maramba* itu selalu bekerja sama serta saling membantu dalam memimpin, mengatur dan mengawasi seluruh kehidupan masyarakat Umalulu, dan juga memperhatikan serta menyediakan segala kebutuhan yang berhubungan dengan upacara pemujaan terhadap *Uma Ndapataungu*. Selain itu antara kedua *kabihu maramba* tersebut terdapat hubungan kekerabatan, yaitu *kabihu* Palai Malamba sebagai pihak *yiara* (pemberi wanita) dan *kabihu* Watu Pelitu sebagai pihak *layia* (pengambil wanita). Dalam menjalankan tugasnya sebagai *maramba*, *kabihu* Watu Pelitu dibantu oleh empat *kabihu* yang merupakan pendamping utamanya, yaitu *kabihu* Palamidu, Watubara, Katuaraku dan Rurara. *Kabihu* Palamidu sampai kini masih mendampingi *kabihu* Watu Pelitu dalam menjalankan tugasnya, sedangkan tiga *kabihu* terakhir kini hanya tinggal namanya saja.

Kabihu-kabihu lain yang juga membantu tugas-tugas *kabihu maramba* ialah *kabihu-kabihu* yang disebut sebagai *tulaku paraingu — lindiku marada* (penongkat negeri dan pengangkat padang), yaitu *kabihu—kabihu* yang menaikkan gengsi dan mengharumkan nama *paraingu*. Dalam kelompok itu terdapat *mawulu* (hartawan), *makabuarangu* (pahlawan), dan *mapingu* (orang-orang yang ahli dalam bidang tertentu, misalnya dalam bidang kesenian, kerajinan, berbicara sebagai *wunangu* dalam musyawarah adat), yaitu *kabihu* Kadumbulu, Ana Mawa, Maya, Luku Bakalu, Mamburu, Matalu, Tidahu dan Maleri. Selain itu *kabihu-kabihu* tersebut disebut juga *da mangiangu la mangawa uli — la paberi kadu* (mereka yang berada di tengah taring dan di antara tanduk),

dikatakan demikian karena *kabihu-kabihu* itu menempatkan diri diantara *kabihu* Palai Malamba dan *kabihu* Watu Pelitu. Mereka selain selalu melayani kepentingan kedua *kabihu maramba* juga sebagai penengah bila diantara keduanya timbul suatu perselisihan. Adapun tugas-tugas atau keahlian *kabihu-kabihu* itu adalah sebagai berikut; *kabihu* Kadumbulu menangani urusan perburuan, *kabihu* Ana Mawa bertugas sebagai pemegang *kiringu andungu* (tugu perang). *Kabihu* ini dari *kabihu* Palai Malamba mendapat sebuah tombak yang bernama *Hanggarangga* dan dari *kabihu* Watu Pelitu mendapat sebilah pedang yang bernama *Katoba Hau*, dalam luluku keduanya dikatakan sebagai *I Hanggarangga — I Katoba Hau*. Selain itu *kabihu* ini mempunyai keahlian dalam bidang perikanan. Selanjutnya *kabihu* Maya mempunyai keahlian dalam bidang keprajuritan, *kabihu* Luku Bakalu mempunyai sebuah tombak sakti yang disebut *nimbu koja ruku* (tombak tikam tapak). *Kabihu* Mamburu dan *kabihu* Matalu bertugas sebagai *mata makatutu - lima mapandoi* (mata yang mengawasi dan tangan yang mengerjakan), yaitu sebagai ahli pertukangan. Selain itu *kabihu* ini merupakan *mapadukulu epi mambada — mapaka libuku wai mamih* (yang menghidupkan api padam dan menimbulkan air kering), yaitu yang memberi keturunan bagi *kabihu* Palai Malamba bila kehabisan turunan. Kemudian *kabihu* Tidahu, bertugas sebagai *na malawahu li lalei — li mangoma* (menetapkan perkawinan dan derajat), yaitu yang mengatur masalah perkawinan, selain itu *kabihu* ini ditugaskan pula sebagai *makapaji wulangu — makatutu ndaungu* (menghitung bulan dan memperhatikan tahun), yaitu yang menentukan waktu pergantian tahun lama ke tahun baru. *Kabihu* Maleri bertugas sebagai pemberi berkat dalam bidang pertanian (*raingu*).

Pada masa sekarang *kabihu-kabihu* tersebut telah terpecah di beberapa desa, antara lain di desa Watu Puda, Watu Hadangu, Umalulu, Lai Ruru dan Kanaka. Meskipun demikian bila ada peristiwa-peristiwa penting, terutama bila ada musyawarah atau upacara adat, mereka berkumpul dan tetap mendampingi *kabihu ratu* dan *kabihu maramba* dalam menjalankan tugasnya.

2. Sistem Perkawinan

Saat peralihan yang amat penting dalam lingkaran hidup orang Umalulu ialah perkawinan. Perkawinan bagi orang Umalulu merupakan suatu kewajiban dari *Marapu* agar selalu ada yang memberi persembahan kepadanya. Orang yang tidak kawin tidak akan dapat memenuhi kewajiban itu, karena itu nanti di akhirat tidak akan mendapat tempat selayaknya. Selain itu orang yang tidak kawin tidak mendapat tempat yang layak dalam pergaulan masyarakat dan disebut sebagai *kaheli nggala wuala — uma hakapapa* (balai-balai batang pinang hutan dan rumah beratap sebelah, belum sempurna).

Perkawinan dalam masyarakat Umalulu pada dasarnya tidak hanya mengikat seorang laki-laki dengan seorang wanita saja, tetapi juga mengikat hubungan kekerabatan antar *kabihu* dari ke-dua belah pihak. Perkawinan yang dianggap ideal ialah perkawinan antara seorang laki-laki dengan anak perempuan saudara laki-laki ibunya (*crosscousin asimetris*), yang dalam bahasa Sumba dikatakan *mapaana pulangiangu — mapaana laliaba amangu*. Apabila saudara laki-laki ibu tidak mempunyai anak perempuan, maka dapat pula mengambil anak perempuan saudara laki-laki ibu lainnya yang masih dalam lingkungan *kabihu* ibunya. Menurut adat hubungan itu harus dipelihara terus, karena itu seorang laki-laki sangat pantang kawin dengan seorang wanita dari *kabihu*-nya sendiri dan juga dengan anak perempuan dari saudara perempuan ayahnya. Dengan demikian seorang laki-laki harus mengambil wanita sebagai istri dan *kabihu* lain (exogami *kabihu*). Suatu perbuatan sumbang (*incest*) dianggap sangat tercela dan memalukan seluruh keluarga dan warga *kabihu* serta dianggap akan membawa bencana, oleh karena itu orang-orang yang bersangkutan akan diberi hukuman badan hingga mereka mengakui perbuatannya dan kemudian harus mengaku dosa di muka umum serta melakukan upacara *Hawari* (penyucian) dengan mempersembahkan ayam dan babi kepada para *Marapu* agar mendapat pengampunan. Bila membangkang, maka mereka dikucilkan dari keluarganya masing-masing dan ada kalanya dibunuh.

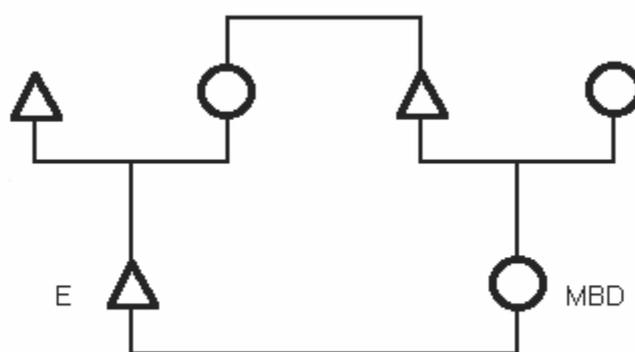


Diagram 1 : Perkawinan yang dianggap ideal, yaitu perkawinan antara **E** (ego) dengan **MBD** (*mother's brother's daughter, ana tuya*).

Pola perkawinan orang Umalulu selain bersifat exogami *kabihu*, juga bersifat endogami *dedi* (golongan, derajat), dalam arti bahwa seorang laki-laki dari suatu *kabihu* harus kawin dengan seorang wanita dari *kabihu* lain, tetapi juga harus mempertahankan *dedi*-nya. Misalnya seorang laki-laki *kabihu* A dari golongan *maramba* (bangsawan) harus kawin dengan seorang wanita *kabihu* B dari golongan *maramba* juga.

Setiap *kabihu* tahu dari *kabihu* mana tempat mengambil wanita dan kepada *kabihu* mana harus memberi wanita. *Kabihu* pemberi wanita disebut *yiara*, dan *kabihu* pengambil wanita disebut *layia*. Dalam kehidupan sehari-hari maupun dalam upacara-upacara, pihak pemberi wanita (*yiara*) mempunyai kedudukan yang lebih tinggi dan dihormati daripada pihak pengambil wanita (*layia*). Pihak *layia* mengakui bahwa pihak *yiara* ialah *ina-ama* dan diandaikan sebagai *pingi ai papungu* — *mata wai pataku* (pokok kayu yang ditebang dan mata air yang ditimba), sumber segala berkat dan kebajikan; *pada njara hamu* — *mata wai amahu* (padang kuda yang gagah dan mata air emas), sumber dari kemuliaan dan kebesaran. Sedangkan pihak *layia* biasa dikatakan *huhu-ana* (cucu dan anak) atau *homu-ana* (penyusu dan anak) yang mengisap berkat dan restu dari ibu dan ayahnya. Selain itu diandaikan pula sebagai *ana la kalunggu lau* — *ana la habibi hinggi* (anak dalam kandungan sarung dan anak dalam lipatan selimut), anak yang selalu di bawah pengawasan dan perlindungan ibu bapaknya; *ana nda luhu liu* —

ana nda puru tana (anak yang tidak terlepas ke luar dan anak yang tidak turun ke tanah), anak yang tetap ada hubungan dengan rumah asalnya; *ana tema kaba — ana rapa nimbu* (anak yang menadah mangkuk dan anak yang mengukur tombak), anak yang bertugas melayani kepentingan pemujaan kepada *Marapu* tempat asalnya.

Seperti telah dikemukakan bahwa prinsip keturunan orang Umalulu berdasarkan prinsip patrilineal. Oleh karena itu, seorang wanita yang telah kawin harus memasuki *kabihu* suaminya dan berhak penuh menjadi pelayan rumah tangga suaminya serta menjadi pelayan *Marapu* yang didewakan di dalam *kabihu* suaminya itu. Karena berpindahannya si wanita ke *kabihu* suaminya, maka terjadilah suatu kekosongan pada *kabihu* asalnya. Kekosongan itu harus diisi dengan benda-benda magis yang berupa mas, perak, tembaga, besi dan hewan untuk menjaga keseimbangan dalam *kabihu* si wanita. Mas, perak dan tembaga itu berupa perhiasan yang disebut *mamuli*, *kanataru*, *laku-lulungu* dan *lulu-amahu*; besi berupa kapak, parang dan tombak, sedangkan hewan terdiri dari kuda dan kerbau. Adapun kuantitas dan kualitas dari benda-benda tersebut tergantung kepada kemampuan orang tua dan keluarga dari kedua belah pihak. Pemberian dari pihak laki-laki disebut *banda wili* (benda nilai) atau *belis* (mas kawin) yang merupakan tanda penilaian terhadap wanita yang akan diambil. Sebaliknya dari pihak wanita untuk menjaga keseimbangan dan penilaian itu maka *banda wili* tersebut diimbangi dengan *kamba wei* (kain dan babi) atau *ngau* (balasan mas kawin) yang terdiri dari kain selimut, sarung, manik-manik, gading dan babi. Orang tua dan keluarga wanita yang tidak mampu memberi imbalan tersebut akan dicela oleh masyarakat sebagai orang yang tidak memberi nilai kepada anaknya sendiri dan dikatakan dengan ungkapan *napakahoru alu mbatanya — napakilu ngohu mberanya na anana* (anak disorong bagai alu patah dan diguling bagai lesung pecah).

Pada kalangan bangsawan dan hartawan, kekosongan tersebut selain diisi dengan *banda wili* ditambah pula dengan hamba sahaya yang disebut dengan ungkapan *hilu kandutuku* (pengganti patok). Karena dengan berpindahannya seorang wanita dalam *kabihu* yang bersangkutan, seakan-akan salah satu patok atau tiang yang meneguhkan sendi rumah tangga dari *kabihu* itu tercabut, jadi harus ada

penggantinya. Kini penggantian yang berupa hamba sahaya itu tidak dilakukan lagi, dan sebagai gantinya diserahkan beberapa kuda yang baik atau kerbau yang besar.

Sistem perkawinan antar kemenakan dalam pola perkawinan yang asimetris itu menempatkan kedudukan paman (*tuya*) dari si wanita sangat penting karena ia sebagai pihak ketiga yang menentukan perimbangan *belis* dan *ngau* tersebut. Menurut adat, *belis* dan *ngau* haruslah seimbang, karena bila tidak maka perkawinan tidak akan selamat. Oleh karena itu, sebelum perkawinan dilangsungkan maka lebih dahulu dilakukan suatu upacara *Lua papangga* (pergi melawat), yaitu pergi ke pihak *layia* untuk memeriksa keadaan mas-mas dan hewan-hewan yang dijadikan *aya wili* (mas kawin utama) dan kemudian pihak *yiara* mengadakan persiapan untuk membalasnya dengan seimbang.

Mas kawin atau *belis* dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu :

I. *Ladi dita* (balai atas) atau *tanggu la hindi* (bagian yang di loteng), yaitu bagian untuk *Marapu*. Jumlah dan mutu dari *ladi dita* ini tergantung dari kemampuan orang yang bersangkutan. Secara sederhana terdiri dari empat buah *mamuli* mas, yaitu dua buah *mapawih* (*mamuli* berukiran) dan dua buah *makumuluku* (*mamuli* biasa); sebuah *kanataru* (rantai mas); sebuah *lakululungu* (rantai perak); dua buah *lulu—amahu* (rantai tembaga) dan empat ekor kuda yang terdiri dari dua ekor jantan dan dua ekor betina. Benda-benda tersebut, kecuali kuda, ditaruh di dalam *mbuala kopi* (Sunda: *bese*), karena itu benda-benda tersebut dinamakan *amahu patu la kopi* (emas di dalam *kopi*), kemudian diletakkan di atas *yarangu* (tempat benda-benda yang dikeramatkan di dalam menara rumah). Selanjutnya sebagai balasan dari pihak *yiara* adalah; dua helai *hinggi* (kain selimut), dua helai *lau* (sarung), dua helai *tiara* (selendang), seuntai kalung manik-manik, sepasang gelang gading dan sebilah keris atau parang. Semua barang itu ditaruh dalam *mbuala* (bakul), karena itu barang-barang tersebut dinamakan *mbuala ngandi — kahidi yiutu* (bakul bawaan dan pisau jinjingan).

II. *Ladi wawa* (balai bawah) atau *tanggu la kaheli* (bagian yang di balai-balai), yaitu bagian manusia yang terdiri dari dua bagian :

1. *Aya wili* (*belis* utama), bagian ini ditujukan kepada :

a. *Tunggu mapalalebangu* (bagian paman), paman dalam hal ini disebut sebagai *na manga mangilungu* — *na maumu mangilungu* (yang makan dan minum lebih dahulu), yaitu yang menerima *belis* lebih dahulu. Dalam urusan perkawinan, paman inilah yang pergi meninjau ke pihak keluarga laki-laki untuk menilai jumlah dan mutu *belis* yang akan diterima keluarga pihak wanita. Pada saat itulah ia menerima *belis* bagiannya yang disebut *kuta rara* — *kaliti pangga* (sirih merah dan tunggangan meninjau). Apabila bagian itu sudah diterima, maka berarti perkawinan sudah boleh dilaksanakan. Pada saat itu juga ditentukan waktu penjemputan si wanita oleh keluarga pihak laki-laki dengan membawa *belis* yang telah ditetapkan. *Belis* yang diterima oleh si paman ini ialah; dua *mamuli* mas (satu *mapawihi* dan satu *makumuluku*) dan dua ekor kuda (satu jantan dan satu betina). Sedangkan balasan dari pihak paman ialah; sehelai *hinggi*, sehelai *lau* dan dua helai *tiara*.

b. *Tunggu mapaanangu* (bagian yang punya anak, orang tua) terdiri dari bagian bapak yaitu *hondu talaru* — *pai witu* (pengikat kayu reng dan pengebat alang) dan bagian ibu yaitu *kundu patina - talaru epi* (penimbun kayu bakar dan penyorong api). Pemberian sebutan itu hanya formalitas saja, sedangkan bagian mereka tidak dipisahkan dan terdiri dari; empat *mamuli* mas (dua *mapawihi* dan dua *makumuluku*), satu *lakululungu rara* (rantai mas), satu *lakululungu bara* (rantai perak), dua *luluamahu* dan empat ekor kuda (dua jantan dan dua betina). Sebagai balasannya ialah; dua helai *hinggi*, dua helai *lau*, dua helai *tiara*, dua untai kalung dan sepasang gelang gading.

2. *Eri wili* (adik *belis*, mas kawin lainnya), bagian ini ditujukan kepada :

a. *Tunggu mapaumbukungu* (bagian yang punya cucu), yaitu bagian untuk kakek dari pihak bapak dan ibu si wanita bila masih hidup, yang terdiri dan satu *mapawihi*, satu *makumuluku*, dua *lulu-amahu*, seekor kuda jantan dan seekor kuda betina. Sebagai balasannya ialah; sehelai *hinggi*, sehelai *lau* dan dua helai *tiara*.

b. *Tunggu mapaanawiningu* (bagian yang punya saudara), yaitu saudara laki-laki si wanita, yang masing-masing terdiri dan dua *mamuli* mas atau perak,

dua *lulu-amahu* dan dua ekor kuda. Sebagai balasannya ialah; sehelai *hinggi*, sehelai *lau* dan sehelai *tiara*.

c. *Tanggu mapaana angu paluhu* (bagian yang punya anak saudara), yaitu saudara laki-laki ayah si wanita, yang terdiri dan dua *mamuli* mas atau perak, dua *lulu-amahu* dan dua ekor kuda. Balasannya ialah; sehelai *hinggi*, sehelai *lau* dan sehelai *tiara*.

d. *Tanggu ina manu - ama rendi* (bagian ibu ayam dan bapak itik), yaitu kepala pemerintahan wilayah atau kampung yang terdiri dari dua *mamuli* mas, dua *lulu-amahu* dan dua ekor kuda. Balasannya ialah; sehelai *hinggi* atau *lau*, dan sehelai *tiara*.

e. *Tanggu mapajurungu — mapandalarungu* (bagian yang berjajar), yaitu orang-orang lain yang diundang dan turut ambil bagian dalam upacara perkawinan. Bagian ini terdiri dari satu *mamuli* perak atau tembaga, satu *lulu-amahu* dan seekor kuda. Balasannya ialah sehelai *hinggi*, *lau* atau *tiara*. Pemberian *wili* bagi golongan ini tergantung pada penerimaan *kamba* (kain-kain), karena itu bagian ini disebut *kamba panjepangu — banda panjepangu* (kain dan benda yang ditukarkan). Apabila kain-kain yang diterima bermutu baik maka benda yang diberikan juga bermutu baik pula, demikian pula sebaliknya. Semua kain, kalung manik-manik dan gelang gading merupakan pembawaan wanita ke rumah suaminya, sedangkan kain-kain adalah bagian dari masing-masing orang yang turut memberi sumbangan.

Pada golongan *maramba* (bangsawan), seorang wanita yang dikawinkan itu diiringi pula oleh dua sampai empat orang *kariana* (pengiring, dayang) atau *ata ngandi* (hamba bawaan). Bahkan ada kalanya ditambah lagi dengan *mahimbu kuta — mahimbu winu* (pengiring laki-laki pencari sirih pinang). Pengiring-pengiring wanita tersebut turut kawin pula dengan laki-laki yang sama derajatnya dalam *kabihu* tempat tuannya kawin.



Gambar 42 : Pembayaran *belis*, mas kawin.

Adat menetap sesudah kawin pada masyarakat Umalulu ialah adat virilokal, yaitu yang menentukan bahwa pengantin baru menetap di *uma* si suami atau di sekitar pusat kediaman kaum kerabat suami. Seorang istri yang telah dipindahkan ke *kabihu* suaminya, apabila ia telah menjadi janda, ia dapat pula kawin dengan salah seorang saudara suaminya. Perkawinan itu disebut *keinya pahapa* (menerima sirih pinang). Hal tersebut bukan sebagai kewajiban, tetapi merupakan hak si janda. Ia bebas menentukan untuk kawin lagi atau tidak. Apabila ada laki-laki dari *kabihu* lain yang hendak mengawininya, maka si laki-laki itu harus memindahkan si wanita ke dalam *kabihu*-nya sendiri dengan membayar *belis* kepada kerabat bekas suami si wanita, dan itu pun harus dengan persetujuan kerabat pihak suaminya. Apabila si janda tidak akan kawin lagi maka ia berhak menikmati harta peninggalan suaminya bersama-sama dengan anak-anaknya.

Perkawinan di Umalulu bersifat monogami, meskipun demikian adat tidak melarang poligini (*parii ruangu*). Poligini terjadi bila dikehendaki atau disetujui

oleh istri pertama.¹⁰ Kemandulan dari si istri adalah suatu alasan yang lazim dipakai untuk melakukan poligini. Poligini dapat pula terjadi karena istri pertama tidak mampu mengurus ladang suaminya yang amat luas. Maka untuk meringankan beban itu, seorang suami dapat mengambil istri kedua. Bahkan ada kalanya justru istri pertama yang karena merasa terlalu berat tugasnya, menyarankan agar suaminya mengambil istri kedua. Seorang istri muda wajib menghormati istri tua sebagai kakaknya. Biasanya mereka tinggal serumah, tapi ada kalanya pula tinggal di rumah yang terpisah. Pada golongan *maramba*, poligini merupakan salah satu cara untuk menyatakan status sosial dan kekuasaannya, karena dengan mempunyai lebih dari seorang istri berarti mereka memiliki banyak harta dan dapat meluaskan pengaruhnya atas *kabihu-kabihu* lain.

Suatu syarat yang penting dalam perkawinan pada masyarakat Umalulu ialah bahwa si istri dapat bergaul baik dengan semua kerabat suaminya. Suatu hubungan yang tidak baik dengan satu atau beberapa saudara dari kaum kerabat si suami yang menjadi serius bisa membawa perceraian. Demikian pula apabila sengketa antara suami istri tidak dapat didamaikan sama sekali oleh kerabat dari kedua belah pihak, misalnya dalam soal permaduan, penganiayaan dan sebagainya. Alasan lain dari perceraian ialah tidak adanya keturunan, perzinahan atau diantara suami istri itu meninggal. Bila terjadi perceraian, *belis* dan balasan (*ngau*) dikembalikan dengan memperhitungkan selisih perimbangannya. Sedangkan anak-anak, apabila mempunyai keturunan, tetap dalam *kabihu* si suami.

3. *Sopan Santun Pergaulan Kekerabatan*

Adat sopan santun pergaulan kekerabatan (*kinship behavior*) merupakan suatu keharusan bagaimana seseorang itu bersikap atau bertingkah laku terhadap kerabatnya yang satu dan terhadap kerabatnya yang lain. Dalam adat sopan

¹⁰ Onvlee mengemukakan bahwa hal ini sesuai dengan kebiasaan Sumba yaitu “sebelum melakukan perkawinan yang kedua, seorang laki-laki perlu mendapat persetujuan dan izin dari istri pertama” (dalam Swellengrebel, 2006:208).

santun pergaulan orang Umalulu terdapat sistem hubungan yang oleh Koentjaraningrat (1977a:147) disebut *avoidance relationship*, yaitu sopan santun pergaulan kekerabatan yang mengharuskan seseorang untuk bersikap amat menghormat atau bersikap sungkan yang menjelma menjadi pantangan-pantangan. Hal tersebut berkorelasi dengan peraturan adat yang melarang kawin sumbang (*incest*). Menurut adat, seseorang harus menjauhkan diri dari mertua atau menantunya yang berlainan jenis kelamin, dan juga diantara saudara sekandung atau saudara lainnya yang berlainan jenis kelamin. Selain itu harus menjauhi pula istri dari saudara laki-laki atau suami dari saudara perempuan (antara ipar laki-laki dengan ipar wanita). Mereka saling tidak boleh bersentuhan badan, tidak boleh menerima sesuatu secara langsung dari tangan tetapi harus diletakkan dahulu atau dengan perantaraan orang lain, tidak boleh menyentuh tempat sirih pinang atau makan sirih pinang dari tempat itu, tidak boleh mendekati tempat tidur atau tidur seranjang (terutama bagi mereka yang telah menginjak usia akil balig). Hal-hal tersebut dinyatakan *palili* (pantang, pemali), dan dilakukan agar jangan kena kutuk dari para *Marapu*.

Di dalam lingkungan kerabat, seseorang hanya boleh bergaul dengan orang yang sama jenis kelaminnya yang sebaya atau yang lebih muda. Mereka dapat menyebut nama mereka masing-masing atau dapat pula dengan menyapa menurut tingkatan usia, yaitu *aya* (kakak) untuk yang lebih tua dan *eri* (adik) untuk yang lebih muda. Selain itu seorang laki-laki boleh juga bergaul atau berkelakar dengan anak perempuan saudara laki-laki ibunya, sedangkan seorang wanita boleh bergaul atau berkelakar dengan anak laki-laki saudara perempuan ayahnya.

Terhadap orang yang jauh lebih tua dilarang untuk menyebut namanya, melainkan harus dipanggil dengan sapaan *aya* (kakak), *ama* (ayah), *ina* (ibu), *boku* (kakek), *apu* (nenek), *tuya* (paman), *mamu* (bibi). Hal tersebut harus diperhatikan benar, terutama bila berhadapan dengan kerabat dari pihak *yiara*, dan dijaga jangan sampai terjadi kesalahpahaman sehingga orang yang bersangkutan merasa dibuat malu atau terhina. Bila terjadi hal yang demikian, maka orang yang berbuat salah itu harus *ndoku* (mengaku salah) dengan memberi kain-kain atau perhiasan mas perak kepada orang yang bersangkutan dan

memotong seekor babi sebagai tanda penyesalan . Demikian pula dalam berbicara atau dalam bertingkah laku, orang yang lebih muda harus menghormati dan mendahulukan orang yang lebih tua.

B. *Paraingu* : Kesatuan Hidup Setempat

Pada bagian sistem kekerabatan telah dikemukakan tentang masyarakat Umalulu yang ditinjau sebagai kesatuan sosial yang terikat oleh hubungan darah, maka pada bagian ini akan ditinjau sebagai kesatuan yang terikat oleh ikatan tempat kehidupan. Suatu wilayah merupakan syarat mutlak bagi adanya suatu kesatuan hidup setempat atau komunitas.

1. *Bentuk-bentuk Kesatuan Hidup Setempat*

Masyarakat Umalulu merupakan suatu komunitas kecil, dan karena tempat tinggalnya di pedesaan, maka kesatuan hidup setempat masyarakat Umalulu dapat dikatakan pula sebagai komunitas pedesaan (*rural community*). Para warga dari kelompok-kelompok dalam komunitas kecil itu saling mengenal dan saling bergaul. Karena sifatnya kecil, maka diantara bagian-bagian dan kelompok-kelompok khusus di dalamnya tidak beraneka ragam yang besar dan para warganya dapat menghayati sebagian besar dari lapangan-lapangan kehidupan secara bulat (Koentjaraningrat,1977a:156).

Bentuk kesatuan hidup setempat yang terbesar pada masyarakat Umalulu ialah *paraingu*. *Paraingu* merupakan suatu perkampungan besar yang dihuni oleh beberapa *kabihu* yang berhimpun di dalamnya. Masing-masing *kabihu* membuat rumah-rumahnya pada suatu bagian *paraingu* yang disebut *kuataku* (kampung). Setiap *kabihu* penting dan berpengaruh membuat *kuataku* sendiri dan didampingi pula *kabihu-kabihu* lain yang di bawah pengaruhnya.

Kuataku-kuataku di Umalulu umumnya terletak di tepi-tepi sungai Umalulu, meskipun demikian ada pula yang terletak di bukit-bukit atau di padang rumput. *Kuataku* Tambahaku dan Pau merupakan *kuataku* induk dari *kuataku-kuataku* lainnya. Perbedaan *kuataku* induk dengan *kuataku-kuataku* lain ialah bahwa pola perkampungan *kuataku* induk adalah padat, dalam arti rumah-rumahnya berkelompok padat, sedangkan pola perkampungan *kuataku-kuataku* lain adalah terpencar. Rumah-rumah di *kuataku* induk tidak selalu berpenghuni, sedangkan pada *kuataku-kuataku* lainnya selalu ada penghuninya. Hal itu disebabkan rumah-rumah di *kuataku* induk hanya didiami pada waktu sesudah panen atau bila ada upacara-upacara penting. Keadaan tersebut disebabkan kebanyakan penduduk *kuataku* induk mengerjakan ladangnya yang jauh dari *kuataku*-nya. Maka untuk praktisnya mereka mendirikan rumah-rumah di ladang. Rumah-rumah serupa itu merupakan pangkal dari *kuataku-kuataku* yang baru.

2. Sistem Pelapisan Sosial

Pada masyarakat Umalulu, dalam pergaulan antar individunya terdapat pembedaan kedudukan dan derajat yang berlapis-lapis. Sistem pelapisan sosial itu didasarkan pada *dedi* (kelahiran, keturunan) dan disusun menurut norma-norma yang diterima oleh semua golongan yang masing-masing mempunyai hak dan kewajiban tersendiri. Menurut tradisi lapisan-lapisan itu terdiri dari empat golongan, yaitu :

1. Ratu

Golongan *ratu* merupakan lapisan teratas yang terdiri dari para pendeta atau imam. Para *ratu* ini berkewajiban untuk memimpin dan mengatur segala urusan upacara keagamaan. Golongan *ratu* dalam ungkapan dinyatakan sebagai *na manda miki — na manda nggaduku* (yang tidak berkutik dan yang tidak bergerak), *na karangga nda lelingu — na kandapu nda ngihirungu* (ranting yang tak bergeser dan batang yang tak beranjak). Ungkapan-ungkapan itu memberikan anggapan bahwa *ratu* diam saja menanti segala sesuatu yang diadakan dan dikerjakan oleh orang lain. Karena anggapan itu, maka makanan, sirih pinang,

hewan dan sebagainya diantarkan orang kepada para *ratu* sehingga ada yang menjadi kaya raya karenanya.

Ada pula *ratu* yang leluhurnya mempunyai kesaktian luar biasa sehingga sering salah satu keturunannya dianggap sebagai *mamarungu* (setengah manusia setengah makhluk halus dan bersifat jahat). Bila terjadi hal yang demikian, keturunannya dipunahkan dan sebagai gantinya untuk menjaga rumah pemujaan ditempatkan hamba sahaya. *Ratu* yang diperlakukan seperti itu disebut *ratu hapi* (patahan). Selain itu karena banyak *ratu* yang tidak dapat memelihara derajat keturunannya dan ditambah pula dengan merosotnya perekonomian para *ratu* yang disebabkan oleh adanya sifat pasif seperti yang telah disebutkan dalam ungkapan di atas, sehingga tidak ada kegiatan untuk meningkatkan perekonomian keluarganya, maka pada masa kini akhirnya banyak *ratu* yang tidak mempunyai wibawa lagi. Kedudukan *ratu* sebagai golongan yang paling disegani menjadi merosot dan hanya berfungsi sebagai pelaksana upacara keagamaan atau penjaga rumah pemujaan saja. Walaupun demikian identitas ke-Sumba-an orang Umalulu bisa dikatakan sebagian dibentuk pula oleh para *ratu* ini, dan yang membantu membentuk kelompok-kelompok etnis-religius yang dapat berpikir serta merasa bahwa mereka terpisah dari kelompok-kelompok lain dalam wilayah yang sama.

2. *Maramba*

Golongan *maramba* ialah golongan para bangsawan dan raja. Lapisan ini secara khusus dibagi lagi menjadi dua sub-lapisan, tergantung pada kemurnian darah, kekayaan dan pengaruhnya dalam masyarakat. Kedua sub-lapisan itu ialah *maramba bokulu* (bangsawan besar) dan *maramba kudu* (bangsawan kecil).

Maramba bokulu adalah bangsawan yang karena turunan, kemampuan dan pengaruhnya tetap memelihara hubungan perkawinannya dengan bangsawan-bangsawan dan *kabihu* lain yang sama tingkatannya. Golongan ini mempunyai banyak orang bawahan baik dari lapisan *kabihu* maupun lapisan *ata* yang berlindung kepadanya. Para *maramba* digelari dengan bermacam-macam ungkapan, antara lain; *Ana wulangu — ana lodu* (anak bulan dan matahari), *Ana kara wulangu — ana wuya rara* (anak penyu bulan dan buaya merah), *Ana*

awangu—paliti (anak langit dan lautan), *Na kaluatu tana — na rii paraingu* (urat tanah dan tulang negeri). Dari kalangan inilah salah seorang yang menduduki hak utama dalam *kabihu* dari *maramba* yang bersangkutan diakui sebagai *Hanganji* (Sang Aji), yaitu raja yang memerintah. Di muka nama-nama mereka diberi gelar yang menunjukkan kebangsawanannya, yaitu *Umbu* atau *Tamu Umbu* untuk pria, dan *Rambu* atau *Tamu Rambu* untuk wanita. Selain itu untuk tidak menyebut langsung nama agar tidak mendatangkan kesialan, digunakan pula *ngara hunga* (gelar nyata), yaitu gelar yang bersifat teknonimi yang menggunakan nama hamba sahayanya. Misalnya bagi pria; Umbuna I Mada (Tuan si Mada) atau Mirina I Ndilu (Majikan si Ndilu), sedangkan untuk wanita; Rambuna I Kahi (Juragan si Kahi) atau Mirina I Rija (Majikan si Rija).

Adapun *maramba kudu* ialah bangsawan yang tetap memelihara kemurnian darah keturunannya, tetapi kemampuan dan pengaruhnya terbatas. Dalam golongan ini termasuk juga di dalamnya *maramba ana mandamu*, yaitu para bangsawan yang terjadi sebagai hasil dari perkawinan antara pria *maramba bokulu* dengan wanita dari golongan *kabihu*.

3. *Kabihu*

Kata *kabihu* harus dibedakan pengertiannya, *pertama* sebagai suatu kelompok kekerabatan yang menguasai suatu wilayah tertentu; *ke-dua*, sebagai salah satu lapisan sosial; *ke-tiga*, sebagai sebutan untuk empat batang balok yang menghubungkan ke-empat sudut rumah. Pengertian yang ke-dua itulah yang dimaksud pada bagian ini meskipun tiga pengertian tersebut tidak terlepas satu sama lainnya. Adapun yang di maksud dengan *kabihu* dalam bagian ini ialah individu-individu yang tetap mempertahankan nama dari *kabihu*-nya, nama kelompok kekerabatannya. *Kabihu*-nya itulah kehormatannya, karena dalam *kabihu*-nya itu terdapat segala hak dan kewajibannya terhadap masyarakat dan terhadap keturunannya kelak. Untuk menjaga kedudukannya sebagai *kabihu* maka setiap individu pada lapisan ini harus selalu menjaga mutu perkawinannya. Seorang wanita *kabihu* harus kawin dengan pria dari *kabihu* pula.

Kabihu dibedakan menjadi dua sub-lapisan, yaitu *kabihu bokulu* (*kabihu* besar) dan *kabihu kudu* (*kabihu* kecil). *Kabihu bokulu* ialah golongan yang tetap memelihara kedudukannya dalam masyarakat sesuai dengan tradisi kelompok kekerabatannya. Perkawinan seorang pria *kabihu* selalu dengan wanita yang sederajat. Sudah tentu hal tersebut dapat terlaksana apabila pria itu beserta kelompok kekerabatannya mempunyai kemampuan dan pengaruh. Oleh karena itu banyak orang yang berlindung kepadanya, baik dari golongan *kabihu kudu* maupun dari golongan *ata*. Di dalam suatu *paraingu*, *kabihu bokulu* ini mendapat tugas-tugas penting sesuai dengan tradisi leluhurnya, yaitu *kabihu-kabihu* yang disebut sebagai *tulaku paraingu — lindiku marada* (penongkat negri dan pengangkat padang). Mereka adalah orang-orang besar yang turut memperhatikan keadaan *paraingu* bersama-sama para *maramba* dan termasuk orang-orang yang selalu harus ada dalam musyawarah-musyawarah atau upacara-upacara keagamaan.

Adapun *kabihu kudu* ialah golongan yang tetap memelihara kemurnian darah keturunannya, tetapi kemampuan dan pengaruhnya tidak seberapa sehingga seringkali melindungi diri kepada golongan *maramba* atau *kabihu bokulu*. Golongan ini dapat dikatakan sebagai golongan orang kebanyakan, dan dengan mudah dapat mengawini wanita atau pria dari golongan *ata* sehingga menyebabkan golongan *ata* itu naik tingkat, sedangkan golongannya sendiri menjadi turun. Di dalam golongan ini termasuk juga ke dalamnya *ana kalawihi*, yaitu orang-orang yang terjadi sebagai hasil dari perkawinan antara pria *maramba* dengan wanita dari golongan *ata*.

4. *Ata*

Di dalam bahasa Sumba, istilah untuk menyebut kata “orang” secara umum dikatakan “*tau*”, misalnya *tau Hunda* (orang Sunda) atau *tau Njawa* (orang Jawa). Sedangkan istilah *ata* tidak berbeda artinya dengan istilah *tau*, tetapi secara khusus ditujukan kepada hamba-hamba. *Tau ata* sama artinya dengan orang yang disuruh, dan disebut sebagai *angu piti - angu hadangu* (kawan yang mengambikkan dan membangunkan), yaitu sebagai pembantu atau pelayan.

Untuk mengetahui asal-usul hamba-hamba yang ada pada masa sekarang, maka hamba-hamba itu dapat dibedakan menjadi dua golongan, yaitu *ata ndai* (hamba pusaka) dan *ata bidi* (hamba baru). *Ata ndai* ialah hamba-hamba yang turun temurun telah bersama-sama dengan majikannya, karena itu golongan ini biasa disebut juga *ata ranja maramba* (hamba yang bersama dengan bangsawan). Mereka adalah hamba-hamba yang dihormati dan disegani. Dari golongan inilah terdapat orang-orang yang disebut *ata bokulu* (hamba besar), yaitu orang yang menjadi kepercayaan, pembicara dan bendahara dari raja atau bangsawan yang bersangkutan. Selain itu ada pula *ata ndai* yang pada masa lampau berasal dari “penduduk asli” atau *kabihu-kabihu* yang ditaklukkan dalam peperangan dan kemudian dijadikan hamba. Seperti diketahui biasanya orang yang kalah perang ditawan atau dijual sebagai budak-budak. Di antara para tawanan itu ada kalanya terdapat pula orang-orang dari kalangan bangsawan. Seringkali orang-orang yang masih dikenal keturunannya dikawinkan dengan hamba-hamba lainnya, tetapi kedudukan mereka dalam masyarakat tidak berbeda dengan *ata ndai* lainnya.

Ata bidi ialah para hamba yang tidak mempunyai hubungan keluarga dengan hamba-hamba dalam rumah raja atau bangsawan yang bersangkutan. Mereka dahulu disebut *ata pakei* (hamba belian), yaitu hamba-hamba yang diperjualbelikan, tetapi karena mereka dapat menunjukkan darma baktinya kepada tuannya, maka mereka mendapat tempat yang layak diantara hamba-hamba lainnya. Selain itu mereka disebut juga *ata buta* (hamba yang tak bertuan), yaitu hamba-hamba yang terus menerus diperjualbelikan dari satu majikan ke majikan lain. Pada masa kini *ata bidi* tersebut sudah tidak ada lagi, karena sudah dibebaskan oleh majikannya atau membebaskan diri sehingga mereka menjadi anggota masyarakat biasa, tetapi kedudukannya tetap sebagai orang bawahan. Sedangkan *ata ndai* sampai kini masih tetap sebagai anggota rumah tangga raja atau bangsawan yang bersangkutan, atau menjadi warga dari suatu *kabihu*. Bahkan ada kalanya bila keturunan suatu keluarga bangsawan punah, maka orang-orang dari *ata ndai* inilah yang menggantikan kedudukannya

3. Pemerintahan Adat ¹¹

Pemerintahan yang berdasarkan adat disebut *nuku hara — huri pangiarangu*, yaitu suatu pemerintahan yang didasarkan pada *Lii Marapu — Lii Ndai* (sabda dan hikayat para leluhur). Hal itulah yang dijadikan *iwi paka lumbutu — kaluara pakawanangu* (rotan pada tempat sirih dan tali di sebelah kanan), yaitu pegangan dari para *ratu-maramba* sebagai pemangku dan pengawas adat. *Nuku hara huri pangiarangu* merupakan adat istiadat yang berfungsi sebagai tata kelakuan yang mengatur, mengendalikan dan memberi arah kepada kelakuan serta perbuatan manusia dalam masyarakat Umalulu dan harus ditaati secara turun temurun. Oleh karena itu, segala adat istiadat tersebut disebut pula *da hupu lii lakunda — da hupu lii lawendi* (sabda yang telah diikat dan telah disumpah). Bila tidak ditaati maka dikatakan *pangga lii pawulu — liti lii pabanjalu* (melangkah kata yang dibuat dan menginjak bicara yang diletakkan), artinya telah melanggar sumpah. Sebagai imbalan dari pelanggaran itu ialah *nda pamalundungu* (tidak berumur panjang, tidak selamat).

Secara tradisi yang menguasai tanah dalam suatu *paraingu* ialah *kabihu-kabihu* yang diakui sebagai *mangu tanangu* (tuan tanah) di wilayah itu. *Kabihu-kabihu mangu tanangu* terdiri dari *kabihu ratu* dan *kabihu maramba* yang keduanya disebut *ratu-maramba*. Kedudukan *ratu-maramba* itu merupakan satu kesatuan sebagai pemegang kekuasaan tertinggi yang meliputi seluruh bidang kehidupan dalam masyarakat. Meskipun demikian *kabihu ratu* dianggap mempunyai kedudukan yang lebih tinggi daripada *kabihu maramba*, karena *kabihu ratu* itulah yang berkewajiban untuk memimpin dan mengatur segala urusan upacara keagamaan. Sedangkan *kabihu maramba* berkewajiban untuk memimpin, mengatur dan mengawasi seluruh kehidupan masyarakat, terutama dalam menjalankan pemerintahan. Dalam bidang keagamaan, *kabihu maramba* hanya bertugas sebagai pelindung dan yang memenuhi segala kebutuhan dalam pelaksanaan upacara pemujaan.

¹¹ Bagan Struktur Pemerintahan Adat dapat dilihat pada halaman selanjutnya.

Sebagai *mangu tanangu* dan juga sebagai pemimpin tertinggi dalam bidang keagamaan, kepala *kabihu ratu* disebut *Ratu Mangu Tanangu* atau *Ratu*. Di dalam menjalankan tugasnya, *Ratu Mangu Tanangu* dibantu oleh empat kepala *kabihu ratu* lainnya yang disebut *Ratu* pula, tetapi kedudukannya lebih rendah dari *Ratu Mangu Tanangu*. Adapun tugas ke-empat *Ratu* itu masing-masing ialah sebagai *mapaaungu* (pemanggil), yaitu yang memanggil para *Ratu* lainnya bila ada musyawarah; *wihi papalewa — lima papalewa* (kaki tangan yang disuruh), yaitu yang melayani segala kebutuhan *Ratu Mangu Tanangu* dalam menjalankan upacara pemujaan; *malunggu marapu* (pembawa *tunggu marapu*), yaitu pembawa mas-mas pusaka yang menjadi lambang kehadiran para arwah leluhur pada saat upacara pemujaan; *maha'ilaru* (pengipas) dan *makanjeku tai ahu — tai wei* (penyapu kotoran anjing dan babi), yaitu sebagai pengipas bila ada *Ratu* lainnya yang jatuh pingsan ketika memperbaiki rumah pemujaan, dan juga memperhatikan kebersihan rumah pemujaan. Dalam menjalankan tugasnya itu, para *Ratu* dibantu pula oleh *Paratu*. Adapun perbedaan antara *Ratu* dengan *Paratu* ialah ; *Ratu* berasal dari *kabihu ratu*, sedangkan *Paratu* bukan berasal dari *kabihu ratu* melainkan dari lapisan *kabihu* yang telah diangkat melalui upacara *hamayang* oleh *Ratu Mangu Tanangu* untuk dapat turut melayani kepentingan upacara pemujaan.

Sebagai *mangu tanangu* dan juga sebagai pemimpin tertinggi dalam bidang pemerintahan, kepala *kabihu maramba* disebut *Maramba Mangu Tanangu* dan biasanya disebut dengan gelar *Umbu* atau *Raja*. Di *Paraingu Umalulu* terdapat dua *kabihu maramba* yang menjadi *mangu tanangu*, yaitu *kabihu* Palai Malamba dan *kabihu* Watu Pelitu. *Kabihu* Palai Malamba memerintah di bagian *tundu-kambata* (udik), dan *kabihu* Watu Pelitu di bagian *kiku-kamuri* (hilir), karena itu di *paraingu* Umalulu terdapat dua orang *Raja*. Kedua *Raja* itu dalam menjalankan pemerintahannya, masing-masing dibantu oleh empat *kabihu* yang disebut sebagai *ai ngaru pindu — watu la hanamba* (kayu di muka pintu dan batu di beranda), yaitu sebagai pendamping dan pembantu utama dari *kabihu maramba* tersebut. Selain itu terdapat pula delapan *kabihu* yang disebut sebagai *tulaku paraingu — lindiku marada* (penangkat negri dan pengangkat padang). Dalam kelompok ini terdapat *makabuarangu* (pahlawan), *mawulu* (hartawan), *mapingu*

(orang yang ahli dalam bidang tertentu) dan *wunangu* (utusan, perantara) . *Kabihu-kabihu* ini disebut juga *da mangiangula la mangawa uli — la paberi kadu* (mereka yang berada di tengah taring dan diantara tanduk), dikatakan demikian karena *kabihu-kabihu* itu menempatkan diri di antara ke-dua *kabihu maramba*. Mereka selain selalu membantu tugas-tugas *kabihu maramba*, juga sebagai penengah bila di antara keduanya timbul suatu perselisihan. Untuk mengurus semua harta benda milik *kabihu maramba*, *Raja* mengangkat seorang *ata ndai* yang menjadi kepercayaannya sebagai bendahara yang disebut *apa banda* (pemegang harta benda). Setiap warga *paraingu* atau warga suatu *kabihu* apabila berurusan dengan masalah harta benda maka berhubungan dengan *apa banda* ini.

Setiap *kabihu* menempati suatu bagian *paraingu* yang disebut *kuataku* (kampung) dan dikepalai oleh seorang *Mangu Kuatakungu*. Dalam suatu *kuataku*, *kabihu* yang mempunyai banyak warga membuat rumahnya lebih dari satu. Setiap *uma* (rumah) dalam suatu *kuataku* dikepalai oleh seorang *ama bokulu*. Segala urusan yang meliputi kepentingan seluruh warga dalam rumah itu menjadi hak dan kewajibannya. Dialah yang menjadi pemimpin dalam urusan upacara keagamaan, perkawinan, kematian, pekerjaan di ladang, mengurus hewan dan urusan lainnya.

Demikianlah, kedudukan dan peranan suatu *kabihu* sangat besar pengaruhnya dalam pola kekuasaan suatu masyarakat *paraingu*. Seperti telah dikemukakan pula oleh van Wouden (1985:129) bahwa di Sumba Timur pembagian atas empat golongan tersebut merupakan salah satu identitas utama dari sistem sosial. Jabatan-jabatan dalam pemerintahan adat selalu dipegang oleh orang-orang dan *kabihu-kabihu* tertentu secara turun temurun. Setiap *kabihu* dalam suatu *paraingu* mempunyai hak dan kewajiban masing-masing yang tergantung pada tradisi serta sejarah leluhurnya. Misalnya jabatan sebagai *ratu* (pendeta) atau *maramba* (raja) yang hubungan di antara keduanya digambarkan sebagai hubungan antara langit dan bumi.

Walaupun kini desa-desa di Umalulu tidak lagi merupakan suatu wilayah yang berada di bawah satu pemerintahan secara adat, akan tetapi bila ada hal-hal yang bersangkutan dengan adat maka sistem pemerintahan secara adat itu masih

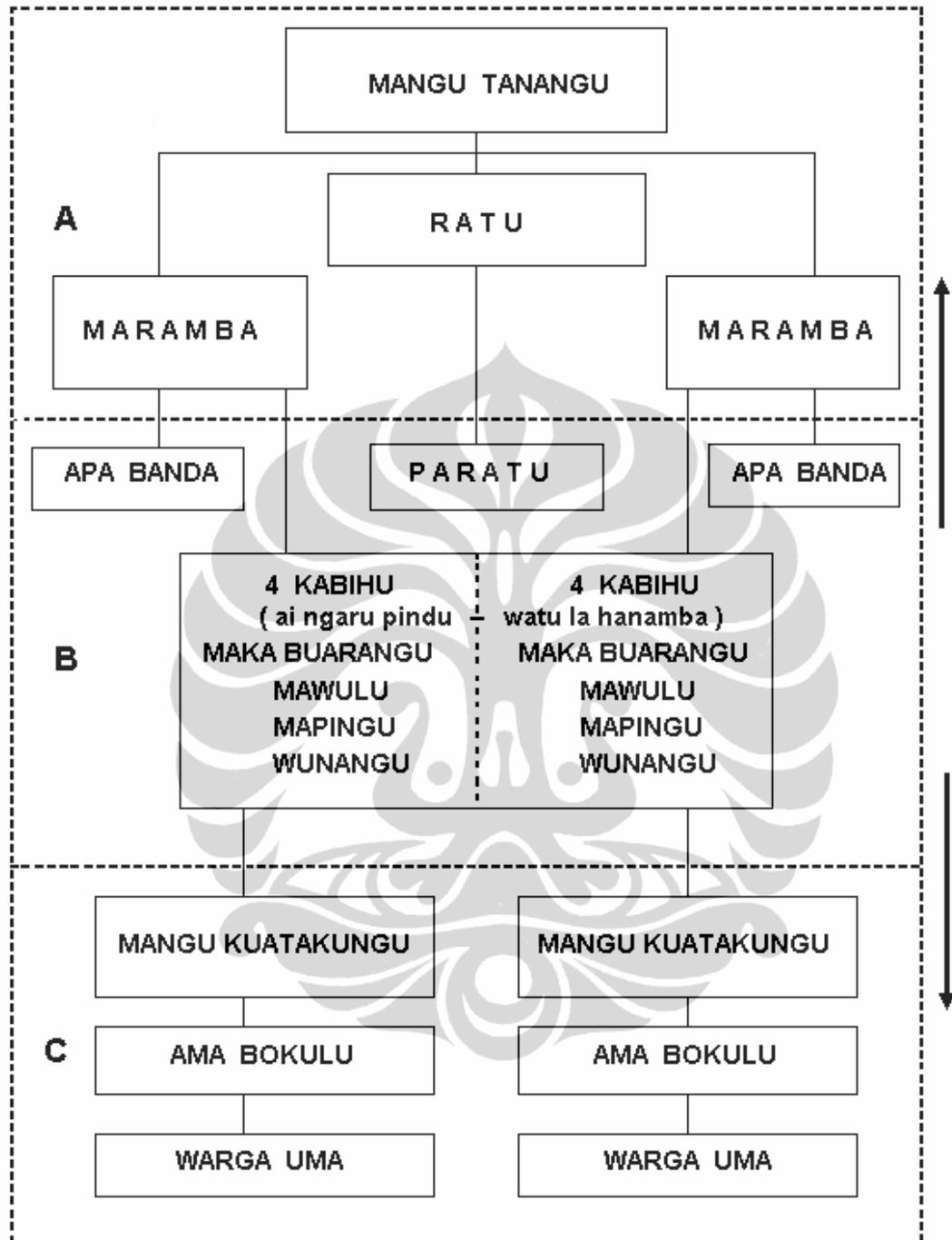
tetap dijalankan. Kini yang menjadi *Raja* untuk wilayah Palai Malamba sudah tidak ada lagi karena Raja Palai Malamba yang terakhir, yaitu Umbu Tunggu Mbili tidak mempunyai keturunan, kemudian kedudukannya untuk sementara digantikan oleh istrinya, yaitu Tamu Rambu Anagambaru. Sedangkan *Raja* untuk wilayah Watu Pelitu bernama Umbu Nggiku. Umbu Nggiku inilah yang sampai kini memegang pimpinan tertinggi dalam pemerintahan adat untuk seluruh bekas wilayah *Paraingu Umalulu*.



Gambar 43 : *Maramba la Pau*, Bapa Raja Umalulu (kiri) dan adik.

Silsilah Para Raja Umalulu

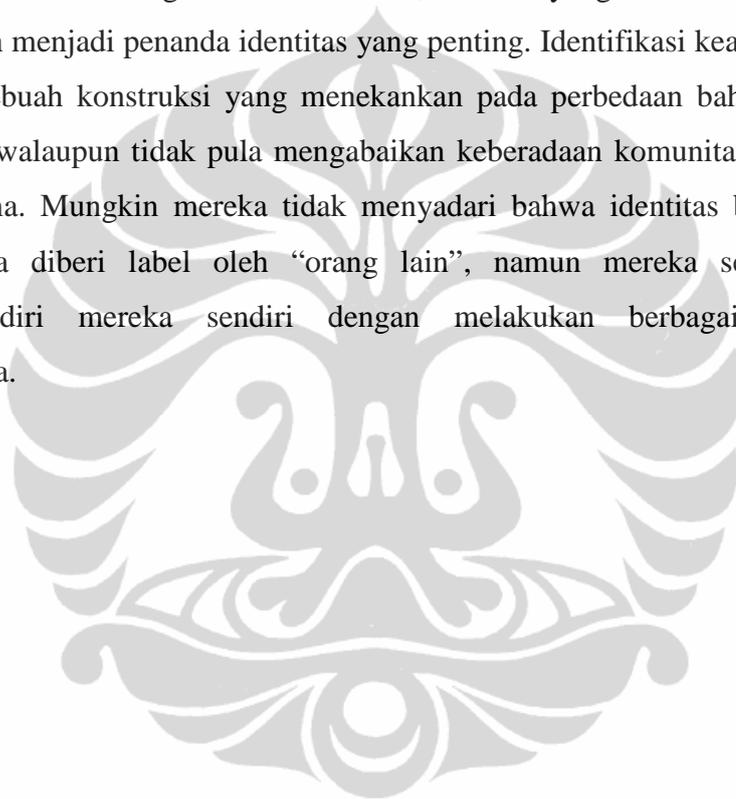
1. Uumbu Hia Tanangundju (.... – 1750).
2. Uumbu Nggala Biha, Raja Gallang, dari Kambera (1750 – 1775).
3. Uumbu Hia Hamataki I (1775-....), beristri (I) Rambu Piangu Mbangi dan (II) Rambu Bandja Uru.
4. Uumbu Nggala Lili (....-1862), putra dari istri pertama U.H. Hamataki I.
5. Uumbu Nggaba Haumara I (1862 – 1866), beristri Mara Hia dari Palai Malamba.
6. Uumbu Tay Tanggu Rami, alias Umbuna i Nggaharu (1866 - 1892), putra dari istri kedua U.H. Hamataki I.
7. Uumbu Hia Hamataki II, alias Uumbu Maramba (1892 – 1930).
8. Uumbu Hina Janggakadu (1930 – 1946).
9. Uumbu Nggaba Haumara II (1946 - 1959), beristri Rambu Kaita Nona dari Tabundungu.
10. Uumbu Windi Tanangundju (1959 - 1981), mempunyai putri Rambu Hamueti.
11. Uumbu Nggiku (1981 – sekarang), adik dari U.W. Tanangundju.



Bagan 2 : Struktur Pemerintahan Adat Umalulu.

IKHTISAR

Bagi orang Umalulu ada tiga hal utama yang berkaitan erat dengan identitas budaya mereka, yaitu tatanan yang berdasarkan keyakinan beragama (*Marapu*), tatanan yang berdasarkan tempat kediaman (*Paraingu*), dan tatanan yang berdasarkan ikatan kekeluargaan (*Kabihu*). Ketiga macam tatanan tersebut merupakan pedoman, nilai-nilai, atau aturan-aturan dalam hidup bermasyarakat orang Umalulu. Dari ketiga tatanan tersebut, tatanan yang berdasarkan agama *Marapu* itulah menjadi penanda identitas yang penting. Identifikasi keagamaan ini merupakan sebuah konstruksi yang menekankan pada perbedaan bahwa “inilah agama kita”, walaupun tidak pula mengabaikan keberadaan komunitas lain yang berbeda agama. Mungkin mereka tidak menyadari bahwa identitas budaya ke-*Marapu*-annya diberi label oleh “orang lain”, namun mereka secara aktif melabelkan diri mereka sendiri dengan melakukan berbagai kegiatan keagamaannya.



BAB V

ISU-ISU PERUBAHAN : KEKUATAN POLITIK & EKONOMI, KOMODIFIKASI KEBUDAYAAN



Gambar 44 : Bhineka Tunggal Ika, di antara puing-puing....

Peran kekuatan politik dan ekonomi mempunyai arti yang penting dalam pembentukan identitas budaya orang Umalulu, karena hal itu berhubungan pula dengan relasi-relasi kekuasaan. Berkaitan dengan hal tersebut Maunati (2004:307) mengemukakan bahwa “pada umumnya pihak yang lebih berkuasa mampu berbicara untuk dan mewakili pihak yang kurang berkuasa. Oleh karena itu, pembentukan identitas kelompok tidaklah lepas dari pengaruh kelompok yang sedang berkuasa dan kelompok-kelompok kuat lainnya”. Kondisi keterpinggiran politik dari kelompok yang kurang berkuasa semacam itu, menurut Reuter (2005:418-419) karena mereka tidak mempunyai hak-hak istimewa dan cenderung menentang wacana-wacana yang dominan serta menentang intervensi luar. Seperti kajian Reuter (2005) tentang masyarakat Bali Aga, menunjukkan identitas Bali Aga dibentuk berdasarkan hubungan yang kooperatif antara kelompok penguasa Bali dengan dunia luar. Pada panggung politik identitas Bali yang lebih luas, orang Bali Aga dianggap sebagai pelaku-pelaku aktif tetapi sering pula sebagai

obyek-obyek perwakilan yang tak berdaya dan diam. Mereka telah diwakili oleh orang-orang Bali lain yang lebih kuat, yang memberi mereka kedudukan sebagai kelompok pinggiran secara politik.

Representasi dan konstruksi serupa tampak jelas di Umalulu. Para pemeluk *Marapu* walaupun dianggap sebagai pelaku-pelaku aktif dalam politik identitas, namun dalam berhubungan dengan dunia luar mereka tak dapat berbuat banyak karena selalu diwakili oleh mereka yang sudah memeluk Kristen. Ada hubungan yang kadangkala saling bertentangan antara politik formal dengan pembentukan identitas orang Umalulu. Misalnya, konstruksi-konstruksi tentang orang Umalulu sebagai masyarakat yang masih “kafir” dan membutuhkan program “pengagamaan”, bertentangan dengan dipromosikannya orang Umalulu di dalam konteks pariwisata dan program-program pembangunan lainnya agar dapat mewakili kebudayaan Sumba Timur yang justru menampilkan ke-*Marapu*-an mereka. Oleh karena itu, dalam bab ini akan dibahas kaitan antara kekuatan politik dan ekonomi di tingkat lokal, dan komodifikasi kebudayaan dalam pembentukan identitas budaya orang Umalulu.

A. KEKUATAN POLITIK dan EKONOMI

1. *Harumnya Cendana dan Ringkikan Kuda Sandel : Once upon a time*

Beding (2003:65) mengungkapkan kekagumannya pada pulau Sumba dengan menyatakan “*sebut Sumba kiranya siapa saja akan langsung membayangkan kuda dan cendana. Jenis flora dan fauna yang dahulu kala paling mengharumkan Sumba ke seluruh penjuru dunia*”. Pernyataan tersebut tentu ada benarnya karena Sumba di masa silam begitu identik dengan label *Pulau Sandalwood* yang adalah Pulau Cendana, kekayaannya berupa kuda yang kemudian menjadi lazim sebagai *kuda Sandalwood*, kuda Pulau Cendana, kuda Sumba. Demikian pula dengan kayu cendana yang oleh Beding (2003:88) diibaratkan sebagai “dara purba nan jelita” yang begitu menggoncang dan menggoda dunia perdagangan antar bangsa, sehingga berdatanganlah mereka ke Sumba untuk mememinangnya. Orang Umalulu sendiri menganggap cendana dan

kuda sebagai sesuatu yang keramat, yang menjadi bagian dari ritus keagamaan mereka.

Pohon cendana (*Santalum album*, *Sandalwood*) yang kayunya berbau wangi merupakan jenis pepohonan di hutan kering yang merupakan hutan monsoon terbuka antara 300 sampai 1.300 m dpl di Sumba, Timor, Flores, Wetar, dan pulau-pulau di sekitarnya. Jenis flora ini begitu menarik perhatian peneliti asing yang salah satu diantaranya, yaitu Willem van Hogendorp S.H. pada tahun 1780 mengunjungi Timor dan pulau-pulau lainnya menulis tentang flora Sumba :

Di Sumba memang ada pohon cendana, tetapi tidak begitu banyak seperti di Timor. Pohon cendana itu pemali. Sangat sulit menyuruh penduduk Sumba untuk menebang pohon tersebut. Karena mereka percaya bahwa jiwa-jiwa orang yang mati tinggal di dalam pohon itu (dalam Beding, 2003:67).

Patut disayangkan bahwa pohon jenis ini menurut Monk (2000:650) sudah hampir punah karena ekstraksi yang tidak berkelanjutan terhadap minyaknya dan sebagai bahan mentah untuk ukir-ukiran.

Pohon cendana diperkirakan berasal dari India, walaupun banyak pula pakar ilmu botani saat ini meyakini bahwa pohon cendana berasal dari Indonesia dan dibawa ke India (Cinanti, Fischer, van Steenis dalam Monk, 2000:650). Monk (2000:650-652) lebih lanjut memaparkan bahwa pembeli utama kayu cendana sepanjang sejarah adalah Cina. Perdagangan awal kayu cendana pada era Dinasti Yuan pada abad ke-12 dan ke-13. Perdagangan pada waktu itu sangat pesat. Lalu lintas perdagangan dikuasai oleh pedagang-pedagang bangsa Portugis, Belanda dan Cina dengan armada kapal-kapal mereka. Khususnya pedagang Cina, kapal-kapal mereka yang mengunjungi Timor dan pulau lain di sekitarnya jauh lebih besar daripada armada Eropa mana pun. Selain itu pada abad ke-15 diduga mereka memperoleh kayu cendana melalui pasar Malaka. Penjualan ke Cina mengalami penurunan pada awal tahun 1800 karena ada persaingan kayu cendana yang berasal dari India dan adanya penebangan ekstensif di kepulauan Pasifik. Di wilayah-wilayah yang dikunjungi pada awalnya perdagangan dilakukan dengan penduduk lokal yang dikendalikan oleh raja-raja setempat. Pada masa-masa

selanjutnya orang Bugis kemudian memegang peranan penting yang mengendalikan perdagangan dari Timor Portugis. Bisa dikatakan pada saat itulah awal dimulainya marjinalisasi peran penduduk lokal dalam bidang perdagangan, karena hanya orang-orang Bugis yang mempunyai kapal-kapal dagang dan menguasai dunia perdagangan di sekitar wilayah Nusa Tenggara Timur. Penduduk lokal hanya berperan sebagai penyedia barang dagangan yang diminta berdasarkan pesanan, dan hal itu pun (segala sesuatu yang menyangkut aturan atau perundangan perdagangan kayu cendana) dikendalikan oleh pemerintah kolonial Portugis atau Belanda. Kayu cendana begitu dieksploitasi, tambahan lagi pohon tersebut sulit tumbuh sehingga Sumba yang tadinya dikenal sebagai pulau kayu cendana, saat itu dilaporkan benar-benar kehilangan hampir semua kayu cendananya.

Hasil hutan alami ini mengalami penurunan dan mungkin saja menghadapi kepunahan. Karenanya pemerintah kolonial Belanda pada tahun 1925 mengeluarkan perundang-undangan untuk mengendalikan eksploitasi kayu cendana di Timor. Demikian pula halnya dengan adanya larangan ekspor oleh pemerintah kolonial Portugis pada tahun yang sama. Pohon cendana ini baru pada tahun 1972 dilindungi oleh pemerintah Indonesia. Semua pohon cendana dan hutan tanamannya adalah milik pemerintah Indonesia. Walau demikian halnya, namun masih tetap banyak kayu cendana di Nusa Tenggara Timur yang terus diambil dari berbagai hutan alami oleh oknum perusahaan yang memiliki ijin untuk memanen kayu cendana. Parahnya mereka bekerjasama dengan para kepala desa setempat untuk mengawasi ekstraksi lokal, dan pemanenan tidak diawasi secara ketat oleh para petugas hingga terjadi penyelundupan kayu cendana.

Berdasar catatan Monk (2000:653), di bawah pemerintah Indonesia kayu cendana diekspor selama Pelita I dan II untuk diambil minyaknya dan sebagai bahan kerajinan kayu. Pada tahun 1994 pajak ekspor sebesar US\$ 2400 dipungut untuk setiap ton kayu cendana cacah dan bubuk yang mengandung minyak lebih dari 0.4%, dan US\$ 4800/ton untuk akar kayu cendana dalam rangka mendorong kerajinan lokal kayu cendana (Keputusan Menteri Keuangan No.336/KMK.017). Namun efek dari pajak tersebut masih belum dirasakan.

Khususnya di Sumba Timur, kini pohon cendana sudah semakin sulit ditemukan. Pohon cendana masih dapat dijumpai di wilayah kecamatan Haharu, Pandawai, Pahunga Lodu dan Wula Waijelu, sedangkan di Umalulu harumnya kayu cendana hanya tinggal kenangan saja. Menurut Kepala Dinas Kehutanan Kabupaten Sumba Timur keadaan tersebut dimungkinkan oleh sulitnya pembudidayaan tanaman cendana. Parahnya lagi dengan banyaknya pencurian pohon-pohon cendana usia muda (5 – 8 tahun), yang seharusnya baru bisa dipanen pada usia tebang 25 – 35 tahun. Ditambah pula dengan adanya oknum aparat penegak hukum yang berperilaku tak terpuji dan tidak bertanggungjawab, seperti menyulap barang bukti sitaan kayu cendana menjadi jenis kayu lain. Padahal, seperti diungkapkan oleh Beding (2003:89) dalam Perda No. 19 Tahun 2000 Tentang Cendana sudah jelas dan tegas mengatur hal itu. Khususnya dalam Bab IV tentang Pembudidayaan dan Pelestarian Cendana, Bab VI tentang Penjualan Kayu Cendana, Bab VIII tentang Pengawasan dan Pengendalian, Bab IX tentang Ketentuan Pidana, dan Bab X tentang Penyidikan.

Teringat Sumba, tentunya teringat pula akan kudanya yang biasa disebut sebagai kuda Sandel. Bagi orang Sumba, khususnya bagi orang Umalulu, kuda adalah binatang ternak yang paling tinggi nilainya. Selain sebagai alat transportasi, yaitu sebagai kuda tunggangan dalam hidup sehari-hari, kuda digunakan pula untuk memenuhi kebutuhan ritual keagamaan dan keperluan adat lainnya. Dalam bidang keagamaan, kuda dipercaya sebagai binatang piaraan dan tunggangan para leluhur mereka. Dengan menunggangi kuda juga kelak arwah orang yang sudah mati menuju *Parai Marapu* (negeri arwah, surga). Karenanya ketika dilakukan upacara penguburan maka akan dikurbankan beberapa ekor kuda. Selain untuk tunggangan arwah si mati, juga untuk bekal kubur mereka di “dunia atas” sana. Di kehidupan sosial kuda digunakan pula lambang status. Makin banyak kuda yang dimiliki, makin terpandanglah dia sebagai orang yang berada. Selain itu digunakan pula sebagai barang hadiah atau sebagai *belis* (mas kawin). Banyaknya kuda yang diperlukan untuk mas kawin tergantung dari tinggi rendahnya status sosial orang yang akan melangsungkan perkawinan. Dalam hal ini pihak laki-laki beserta keluarganya adalah yang bertanggung jawab memenuhi kebutuhan itu. Orang yang berstatus rendah, mungkin cukup dengan dua ekor

kuda saja. Tidak demikian halnya dengan yang berstatus sosial tinggi, misalnya dari keluarga bangsawan (*maramba*) yang bisa mencapai ratusan ekor kuda.



Gambar 45 : Padang sabana dan kuda Sandel.

Pemeliharaan kuda adalah tugas para pria. Mereka mengembalakan kuda di padang sabana dan dibiarkan berkeliaran begitu saja, sehingga tidak sedikit yang menjadi liar atau hilang dicuri orang. Bagi orang yang hanya mempunyai kuda satu atau dua ekor saja biasanya diikat di belakang atau di samping rumah. Setiap pagi dan petang kuda dimandikan dan disikat serta diberi makan.

Kuda Sumba yang biasa disebut kuda Sandel itu, atau lebih lengkap kuda *Sandalwood pony*, adalah kuda pacu asli Indonesia yang dikembangkan di pulau Sumba. Konon kuda ini mempunyai leluhur kuda Arab yang disilangkan dengan kuda poni lokal (*grading up*) untuk meningkatkan penampilannya. Nama "*sandalwood*" sendiri dikaitkan dengan pohon cendana (*sandalwood*) yang pada masa lampau merupakan komoditas ekspor dari pulau Sumba dan pulau-pulau di Nusa Tenggara lainnya. Kuda yang terdapat di Sumba dan wilayah Asia Tenggara umumnya termasuk ras timur. Berbeda dengan kuda ras Eropa dan Amerika yang memiliki tengkorak lebih besar. Bila dilihat dari bentuk wajahnya, kuda ras timur

diduga merupakan keturunan kuda Mongol. Kuda ini merupakan keturunan dari jenis *Przewalski* yang ditemukan pada 1879 di Asia Tengah. Penyebarannya ke wilayah Asia diperkirakan bersama dengan penyebaran agama Hindu. Kuda sandel memiliki postur rendah bila dibandingkan dengan kuda-kuda ras dari Australia atau Amerika. Tinggi punggung kuda antara 130 - 142 Cm. Banyak dipakai orang untuk kuda tarik, kuda tunggang dan kuda pacu. Keistimewaannya terletak pada kaki dan kukunya yang kuat dan leher besar. Ia juga memiliki daya tahan (*endurance*) yang bagus.

Bagaimana proses penyebaran kuda-kuda tersebut hingga sampai ke pulau Sumba sebenarnya masih belum diketahui dengan pasti. Kemungkinan kuda-kuda itu dibawa oleh kapal-kapal dagang orang Portugis ketika mereka datang ke wilayah Indonesia bagian timur pada abad ke-16 untuk mencari rempah-rempah dan mereka sempat singgah di beberapa pelabuhan. Pada saat singgah itulah mereka memperkenalkan jenis kuda yang mereka bawa kepada penduduk setempat. Maka terjadilah tukar-menukar barang dagangan antara penduduk dengan para pedagang Portugis tersebut, yang selanjutnya kuda-kuda bawaan orang Portugis itu kemudian disilangkan dengan kuda lokal. Hasil persilangan ini membuahkan keturunan kuda jenis baru.¹

Menurut catatan J. de Roo pada tahun 1890, kuda telah menjadi komoditi perdagangan orang Sumba ke daerah lain di Nusantara. Paling tidak sejak 1840 perdagangan itu dilakukan melalui Waingapu yang kebanyakan dilakukan oleh bangsawan setempat. Namun seperti halnya perdagangan kayu cendana,

¹ Menurut Palulu P.Ndima (2003), kuda yang lebih dikenal dengan "*Sandel Hout Horse*" atau kuda Sandel itu bukanlah merupakan kuda asli Sumba. Kuda yang ada sekarang adalah bagian dari kuda-kuda yang dahulu kala merupakan kendaraan leluhur dari Asia, yaitu dari India belakang yang menyinggahi Malaysia. Mereka membawa serta kuda dari daratan Cina. Kemudian di jaman Hindia Belanda oleh dokter-dokter hewan diadakan perkawinan silang. Kuda-kuda dari Cina itu tingginya 1,12 atau 1,15 m. Oleh dokter-dokter hewan tersebut didatangkan pula kuda-kuda dari Arab lewat pulau Jawa dari Mauritius pada tahun 1780, dan kuda Australia pada tahun 1870 yang berlangsung hingga tahun 1909. Sejak tahun 1909 terjadi perkawinan silang antara kuda Sandel-Arab dan kuda Sandel-Australia. Bila ada yang mengatakan bahwa pembibitan kuda Sandel itu sudah sejak tahun 1600-an oleh saudagar-saudagar Inggris dari Mauritius, hal itu mungkin saja, karena ada istilah bahasa Sumba Kampera untuk kuda jenis itu, yaitu *Njara Murrihu*. Tetapi yang jelas kuda-kuda yang pernah dimasukan ke pulau Sumba adalah kuda Arab dan kuda Australia. Pemerintah Hindia Belanda mengambil kuda-kuda dari Australia yang aslinya dari Inggris, karena kuda asli di Australia sendiri disebut *Australian Stock Horse*.

perdagangan kuda ini pun akhirnya dikendalikan di bawah aturan atau perundangan pemerintah kolonial. Populasi kuda Sumba sempat menurun menjelang pertengahan abad ke-20 akibat meluasnya penyakit dan juga persaingan dari ternak sapi ongole Sumba. Pada masa kini, perbaikan mutu dan penampilan kuda sandel telah menjadi program nasional. Hal itu dilakukan melalui program pemuliaan murni dan *grading up* dengan persilangan terhadap kuda "*thoroughbred*" asal Australia. Kuda ini sampai sekarang masih merupakan kuda yang ditenakkan di Pulau Sumba dan dikirim ke pulau-pulau lain seperti Jawa, Madura, dan Bali untuk digunakan sebagai kuda tarik, kuda tunggang serta kuda pacu.

Pada masa lalu orang Sumba, khususnya orang Umalulu bangga sebagai pemilik ternak. Seperti yang diungkapkan oleh Bapa Raja Umalulu;

“Waktu itu kita punya ribuan hewan yang dilepas di padang. Bisa dibayangkan tidak ada orang yang tidak punya hewan ternak. Hewan-hewan ini merupakan bagian dari kehidupan orang Sumba, terutama untuk melayani Marapu. Semakin banyak kita punya hewan, makin terpuja kita di mata orang banyak.”

Kepemilikan hewan ternak merupakan status sosial tersendiri bagi orang Umalulu. Semakin banyak mereka mempunyai binatang ternak, semakin tinggi pula status sosial mereka di pandangan masyarakat setempat. Hal tersebut tampak dalam pelaksanaan upacara-upacara keagamaan. Mereka tidak akan merasa sayang mengurbankan sejumlah besar ternak dalam melaksanakan upacara adat tertentu, misalnya dalam perkawinan atau kematian. Oleh sebab itu orang Umalulu yang banyak mempunyai ternak jarang yang bisa memelihara ternak warisan dari orang tuanya dalam jangka panjang, karena tidak dimanfaatkan untuk kepentingan yang bersifat ekonomi, tapi lebih sebagai lambang status sosial yang bersifat non-ekonomi. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila orang Umalulu yang semula menjadi pemilik ternak kini hanya menjadi pengembala ternak milik orang lain, khususnya milik para pengusaha tertentu.

Usaha untuk mengembalikan masyarakat Sumba Timur sebagai pemilik ternak menjadi tekad berbagai pihak di daerah itu. Untuk mengupayakan

pemerataan pemilikan ternak yang intinya memperbaiki kesejahteraan hidup masyarakat, pemerintah daerah setiap tahun mengadakan redistribusi ternak. Namun usaha ini sangat terbatas yang disesuaikan dengan kemampuan dana. Misalnya melalui kredit bank lewat program Panca Usaha Ternak Potong, Pengembangan Kawasan Terpadu, KIK, Kredit Pedesaan dan sebagainya.

Saat ini populasi kuda di Sumba diperkirakan mencapai 50.000-an ekor. Populasi kuda di Sumba Timur tersebar hampir di seluruh kecamatan. Di kabupaten Sumba Timur berdasarkan hasil sensus ternak yang dilakukan Dinas Peternakan Kabupaten Sumba Timur pada 2008 terdata sebanyak 28.804 kuda (betina 18.958 ekor dan jantan 9.846 ekor). Melihat komposisi antara jantan dan betina tersebut, diperkirakan pertumbuhan populasi kuda di Sumba Timur akan terus meningkat. Jaminan peningkatan populasi ini disampaikan Kepala Dinas Peternakan Kabupaten Sumba Timur yang mengatakan bahwa populasi kuda terus meningkat dan pihaknya terus melakukan pengawasan secara ketat dan vaksinasi rutin. Harumnya cendana dan ringkikan kuda Sandel, jangan menjadi tinggal kenangan, karena bagaimana pun keduanya adalah salah satu alasan bangsa asing pada masa lampau datang ke wilayah Nusa Tenggara Timur, termasuk Sumba, dan tentunya bersama agama yang mereka anut.

Demikianlah, keadaan perekonomian di Sumba dan di Nusa Tenggara Timur umumnya setelah wilayah itu ditaklukkan secara keseluruhan pada awal abad ke-20 berubah. Perdagangan kayu cendana yang pada awalnya merupakan primadona, kini mulai tergantikan oleh komoditas baru, misalnya kopra, jagung, kopi, beras, bawang dan kacang hijau. Pada saat itu cara hidup penduduk setempat masih kurang berkembang dan masih bersifat kesukuan. Sementara itu di dalam bidang perdagangan ada dominasi pedagang perantara yang dikuasai oleh orang-orang Cina dan Arab, sehingga penduduk pribumi setempat hanya berperan dalam lapisan bawah dalam proses perdagangan.

2. Perjumpaan dengan Agama-agama Non-Marapu

Hingga kini bisa dikatakan tidak satu pun agama-agama dan kepercayaan asli Nusantara yang diakui di Republik Indonesia sebagai agama dengan hak-hak untuk dicantumkan di KTP, Akta Kelahiran, pencatatan perkawinan di Kantor Catatan Sipil, dsb. Seiring dengan berjalannya waktu dan jaman, agama asli semakin punah dan menghilang. Agama-agama yang diakui Negara secara resmi hanya enam agama, yaitu Hindu, Buddha, Islam, Kristen Protestan, Katolik, dan Konghucu yang notabene semua agama tersebut adalah agama-agama yang datang dari luar Indonesia, sehingga Titaley (2009:xv) menanyakan bahwa Negara ini punya siapa? Punya orang Indonesia atau orang luar Indonesia? Seterusnya Titaley menyatakan bahwa politisasi agama dalam wujud pengakuan Negara terhadap agama secara resmi sudah jelas adalah tindakan tidak manusiawi atau dapat dikatakan bertentangan dengan hak asasi manusia.

Hindu dan Buddha

Agama-agama yang datang dari luar Nusantara tentunya tak lepas dengan kedatangan atau hubungan orang-orang Nusantara ini dengan bangsa-bangsa asing di masa lampau. Misalnya saja dengan agama Hindu. Dalam hal ini Koentjaraningrat (1994:37-38) mengungkapkan bahwa agama Hindu masuk ke Indonesia melalui suatu proses perdagangan antar bangsa, yaitu para pedagang dari India Selatan yang pada abad ke-3 dan ke-4 SM yang membawa agama Hindu dan juga Buddha ke kepulauan Indonesia. Akan tetapi, agama-agama tersebut masuk ke Indonesia hanya terbatas pada kalangan atas atau bangsawan saja. Kehadiran kedua agama itu menurut Kholiludin (2009:136) tidak merupakan sebuah agama yang merakyat, masih dalam wilayah keraton, sehingga merupakan sebuah agama yang elitis, yang merupakan awal dari segala bentuk kolonisasi agama dan budaya.

Di Sumba Timur, khususnya di Umalulu, pengaruh dan penganut agama Hindu dan Buddha dapat dikatakan nyaris tidak ada.² Agama Hindu dianut oleh para pendatang atau penduduk yang berasal dari luar pulau Sumba, yaitu para pendatang dari Bali. Berdasarkan statistik di Kantor Kecamatan Umalulu tahun 2009 pemeluk agama Hindu itu hanya dua orang saja, yaitu orang Bali yang menjadi anggota Polri. Walaupun demikian tidak berarti tidak ada pengaruh sama sekali dari kebudayaan Hindu di masa lampau. Kapita (1976a:16) menerangkan bahwa dalam buku Negara Kartagama karangan Mpu Prapanca tertulis pada masa pemerintahan Maharaja Hayam Wuruk dan Mahapatih Gajah Mada, antara tahun 1357-1389 kekuasaan Majapahit meliputi Nusa Tenggara, termasuk Sumba. Pada masa itu Maharaja Jawa mempunyai kebiasaan menganugerahi kain-kain sutra dewangga dan petola kepada para raja wilayah sebagai tanda kewibawaan dan kekuasaan. Berdasarkan anugerah tersebut raja-raja di Sumba lazim disebut *Hundarangga – Ruupatola* atau *Miri Hundarangga – Miri Ruupatola*, karena hanya merekalah yang boleh memiliki kain-kain sutra anugerah tersebut. Adanya sistem pelapisan sosial dalam masyarakat Umalulu yang membagi menjadi empat golongan, yaitu *ratu*, *maramba*, *kabihu* dan *ata*, diduga mendapat pengaruh dari sistem kasta dalam agama Hindu (Soeriadiredja, 2002:31). Uraian etnologis yang menerangkan bahwa Sumba pernah pula bersinggungan dengan agama Hindu diperoleh dari *Katalog des Ethnographischen Reichmuseums* (1942) karya Fischer dan Rassers, yang menjelaskan antara lain mengenai penyebaran agama Hindu di Sumba Timur melalui orang Bima, Sumbawa (Ardhana,2005:8).³ Sedangkan agama Buddha biasanya dianut oleh para pedagang keturunan Cina, yang kini pun sudah beralih menjadi penganut agama Kristen.

² Dalam perkembangan dan pertumbuhan daerah Nusa Tenggara Timur pernah mendapat pengaruh Hindu melalui kekuasaan kerajaan Kediri, Singosari dan Majapahit, tetapi pengaruh kekuasaan kerajaan Hindu tersebut hampir tidak memberikan bekas di bidang kepercayaan (Widijatmika,1980:3).

³ Ardhana (2005:9) mencatat bahwa daerah-daerah di pulau Sumbawa sebelum kedatangan Islam berada di bawah pengaruh kerajaan Majapahit yang beragama Hindu aliran Shiwa. Bima yang berada di bagian timur Sumbawa merupakan pusat politik pada pertengahan abad ke-14, dimana pengaruh Hindu Jawa cukup menonjol. Wellem (2004:17) menambahkan bahwa pada abad ke-15 Sumba merupakan daerah taklukan kesultanan Bima yang meninggalkan tanda-tandanya pada gelar yang dipakai oleh raja-raja Sumba, yaitu *Hanggula-Hanganji*. *Hanggula* dikenakan kepada mantan raja, sedangkan *Hanganji* dikenakan kepada raja yang sedang memerintah.

Islam

Masa selanjutnya ditandai dengan kehadiran agama Islam di Indonesia. Kehadiran Islam ini (dimulai pada tahun 1200-an) dalam pandangan Ricklefs merupakan babak baru sejarah modern Indonesia, yang menjadi unsur penting dalam membuat berbagai perubahan (Kholiludin,2009:137). Ada beberapa pendapat tentang masuknya Islam ke Indonesia. Salah satu pendapat, yang dikemukakan oleh Crawfurd, menyebutkan bahwa Islam masuk ke Indonesia langsung dari Hadramaut, Arab. Lain pendapat diutarakan oleh Snouck Hurgronje yang menyatakan Islam masuk dari Gujarat, India. Pendapat lain datang dari Sumanto al-Qurtubhy bahwa agama Islam dibawa oleh orang Cina dalam proses Islamisasi di Jawa. Selain itu Kholiludin menambahkan ada juga beberapa komunitas muslim yang telah berjasa mengenalkan Islam di Indonesia, misalnya orang Benggala, peranakan Arab dari Gujarat dan orang Persia (Kholiludin,2009:138-139).

Agama Islam masuk di pulau Sumba tidak terlepas dari peran para pedagang dan ulama dari Arab dan pulau lainnya di Indonesia. Di pulau Sumba, seperti yang diungkapkan oleh Woha (2008:167-168), penyebaran agama Islam dimulai dari pesisir utara pulau Sumba, yaitu di Mamboro pada abad ke-17 oleh pedagang Arab asal Sumbawa bernama Habib Ismail bin Abdulgani Al Maskatif. Di wilayah itu sebelumnya sudah ada juga beberapa pedagang Islam lainnya berasal dari Flores Barat. Para pedagang itu umumnya terkonsentrasi di pesisir karena perdagangan pada saat itu menggunakan transportasi laut. Khususnya di Sumba Timur, agama Islam disebarkan pada tahun 1843 oleh Syarief Abdurachman bin Abubakar Al Gadrie yang sempat bermukim di Kupang (1839-1841) dan di Ende (1842). Selain Al Gadrie ada beberapa pedagang dan ulama keturunan Arab lainnya, antara lain Habib Achmad bin Alwi Alhadad dan Habib Umar bin Abdulgadir Al Jufrie.

Syarief Abdurachman bin Abubakar Al Gadrie awalnya masuk ke Sumba Timur untuk berdagang yang dipercaya oleh pemerintah Hindia Belanda untuk mengembangkan usahanya. Pada saat itu pulau Sumba belum dikuasai pemerintah Hindia Belanda. Semua kebijakan dikendalikan D.J. van den Dungen Gronovius yang menjabat sebagai Residen Timor. Gronovius melihat bahwa Sumba penuh

dengan kemungkinan-kemungkinan ekonomi yang menguntungkan, dan dalam rangka perebutan wilayah jajahan di Nusa Tenggara Timur untuk memonopoli perdagangan di wilayah Indonesia timur dan juga penyebaran agama. Pada saat itu Belanda bersekutu pula dengan kekuasaan Islam di Buton dan pulau Solor dalam persaingannya dengan bangsa Portugis dan Inggris. Kemudian Gronovius menempatkan pengusaha-pengusaha perkebunan Belanda di Sumba. Namun tidak satu pun pengusaha perkebunan Belanda yang mau ke Sumba.

Selanjutnya Gronovius menunjuk Al Gadrie sebagai wakil pribadinya untuk lebih mengembangkan perdagangan. Kedatangan Al Gadrie di Sumba Timur disambut baik oleh para raja setempat. Penerimaan para raja itu merupakan awal dari usaha pembinaan hubungan yang saling menguntungkan, sehingga bagi Al Gadrie selain mengembangkan usaha perdagangannya juga dapat menyebarkan ajaran agamanya sendiri, yaitu agama Islam.

Selama ditugaskan di Sumba Timur, Al Gadrie selain aktif berdagang di wilayah pesisir, juga aktif mengadakan pendekatan dengan raja-raja setempat, para tokoh terkemuka, dan pedagang lainnya yang berasal dari Ende, Bima, Bugis dan Makassar. Hasil dari hubungan baiknya itu, Al Gadrie dianggap sebagai pemimpin dalam menyebarkan agama Islam di Sumba Timur. Oleh para raja setempat Al Gadrie diberikan kekuasaan di wilayah pesisir utara Sumba Timur. Sejak itu Al Gadrie bersama dengan para pedagang Muslim melakukan dakwah-dakwah dan pengajian serta membangun tempat peribadatan. Ternyata kegiatan dakwah dan pengajian itu berpengaruh pada masyarakat setempat yang masih menganut agama *Marapu*. Hal tersebut menurut Woha (2008:169) dapat dibuktikan dengan ucapan-ucapan para *Ratu* (imam agama *Marapu*) dalam setiap doa selalu menyebut kata-kata *juddah*, *makkah*, dan *madina*, yang sebenarnya berasal dari kata Jeddah, Mekkah dan Madinah, yaitu tempat-tempat yang dianggap suci oleh orang Islam. Juga ucapan *wai maningu*, *wai malala* yang berarti air suci dan air wudhu, yang diucapkan para *ratu* ketika membantu ibu-ibu hamil yang akan melahirkan.

Di Umalulu, agama Islam disebarkan oleh Habib Achmad bin Alwi Alhadad. Namun agama Islam di wilayah ini tidak dapat berkembang dengan baik. Bahkan jenis lembaga pendidikan seperti pesantren dan madrasah tidak

dijumpai di Umalulu. Seperti halnya di wilayah lainnya di Sumba Timur, perkembangan agama Islam hampir bersamaan dengan kedatangan bangsa Portugis dan Belanda di wilayah Nusa Tenggara yang dibarengi pula oleh penyebaran agama Katolik dan Kristen Protestan yang mereka anut. Kekuasaan dan pengaruh mereka di wilayah di wilayah-wilayah itu sangat kuat dalam melakukan persaingan dan permusuhan dengan kekuasaan Islam yang ada. Situasi yang tidak menguntungkan itu membuat agama Islam kurang mampu mengembangkan diri. Tambahan lagi perkembangan agama Islam di wilayah ini, khususnya di Umalulu kurang mendapat sambutan masyarakat setempat, terutama yang berhubungan dengan makanan.

*“...aiiih Uumbu...di Sumba sini banyak babi...setiap ada upacara kita tikam babi...dan orang Sumba senang makan babi...kalau tidak boleh makan babi nanti kita makan apa? Kalau bulan puasa kita tidak boleh makan juga...padahal sehari-hari kita sudah kurang makan...bisa mati kelaparan nanti....”*⁴

Begitulah orang Sumba, khususnya di Umalulu yang masyarakatnya masih sering melaksanakan upacara-upacara keagamaan *Marapu*. Pada saat-saat upacara keagamaan itulah selalu dikurbankan hewan-hewan kurban yang salah satu yang terpenting adalah babi, dan karenanya agama Islam tidak diminati. Penganut agama Islam hanya terbatas di wilayah pesisir atau sekitar Melolo yang terdiri dari para pendatang keturunan Arab, Bugis atau Jawa. Hingga saat ini (tahun 2009) di ibu kota kecamatan Melolo hanya ada satu bangunan mesjid saja.

Kristen Protestan dan Katolik

Perkembangan agama Kristen, baik Kristen Protestan maupun Katolik, berkembang seiring dengan kedatangan bangsa Portugis, Inggris dan Belanda ke wilayah Nusa Tenggara di masa lalu. Bangsa Portugis lah yang pertama kali mengunjungi Sumba pada abad ke-16, yang kemudian disusul oleh bangsa Inggris dari kepulauan Mauritius untuk mengadakan perdagangan dengan masyarakat yang dikunjunginya.⁵ Perdagangan dilakukan dengan cara tukar menukar barang.

⁴ Wawancara 26 Februari 2009 dengan Kepala Desa Watu Hadangu.

⁵ Hoskins (1996:221-225) berpendapat bahwa orang Arab, Cina dan Portugis merupakan pendatang pertama yang mengunjungi Sumba. Pada masa itu di Sumba dikenal pula kebiasaan

Mereka datang untuk mencari kayu cendana, kuda dan budak.⁶ Sebagai tukarannya orang Sumba mendapat gading gajah, manik-manik, piring dan berbagai senjata seperti parang, pisau, dan mesiu. Sebelum kedatangan bangsa-bangsa Eropa itu, masyarakat pribumi Sumba dianggap memiliki tingkat peradaban yang rendah. Namun sejak kedatangan bangsa Eropa, secara politik keadaan di Nusa Tenggara malah tidak stabil, tidak ada kekuatan hukum yang menjamin keamanan di wilayah itu. Sumba baru diakui kedaulatannya setelah melepaskan diri dari kekuasaan kesultanan Bima dan pada tahun 1756 mengadakan perjanjian dengan Timor atas bantuan VOC (Ardhana,2005:34,57-58).⁷ Demikianlah, kedatangan bangsa-bangsa asing ke Sumba pada awalnya tidak banyak mempengaruhi kehidupan masyarakat setempat. Hingga pertengahan abad ke-19 pulau Sumba belum mengalami pengaruh Belanda. Masuknya unsur-unsur baru dari luar, termasuk penetrasi agama Kristen tidak berakibat pada merosotnya identitas diri masyarakat Sumba. Pada masa itu orang Sumba tidak tertarik sama sekali dengan agama Kristen yang antara lain mengajarkan tidak boleh adanya perhambaan, tidak boleh percaya akan adanya dewa-dewa atau para *Marapu* yang mereka puja. Selain itu mereka masih sibuk dengan peperangan di antara mereka sendiri.

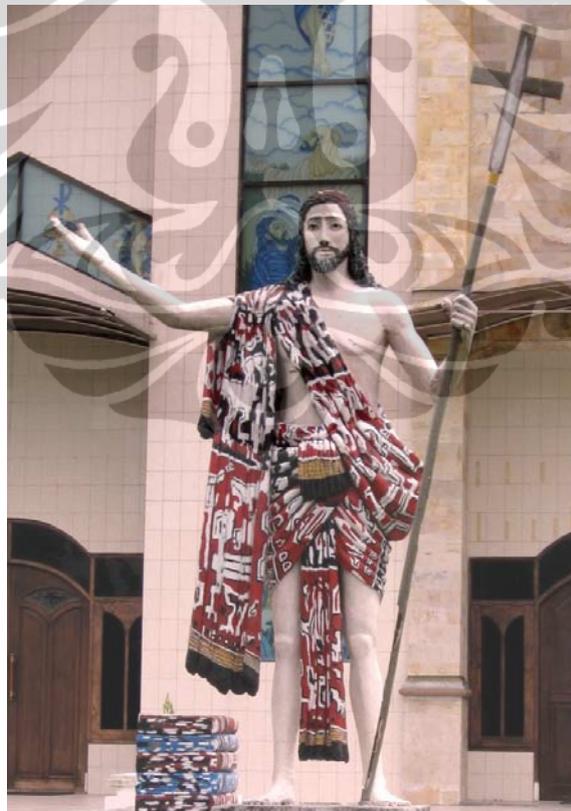
Keadaan Sumba saat itu sangat meresahkan pemerintah Hindia Belanda, mereka berpendapat bahwa perlu diadakan suatu keamanan sehingga perdagangan dan penyebaran agama dapat dilaksanakan dengan aman. Untuk langkah pengamanan, pada tahun 1879 pemerintah Hindia Belanda menempatkan

pengayauan yang bermakna ritual keagamaan, antara lain untuk mengakhiri kesedihan akibat kematian pemimpin mereka. Menurut Hoskins ada perbedaan antara pengayauan di Sumba Timur dengan Sumba Barat. Di Sumba Timur pengayauan dilakukan sebelum berangkat perang, sedangkan di Sumba Barat dilakukan sebagai pengakuan atas kekuasaan raja baru. Adapun riwayat gereja di Nusa Tenggara Timur dimulai tahun 1556 pada saat pater Antonio Taveira dari ordo Dominikan membaptis orang-orang di Timor dan Flores (lihat van den End, 2006:87).

⁶ Pada masa puncaknya (awal abad ke-19), terdapat sekitar 1000 orang budak yang kebanyakan berusia antara 8 - 14 tahun atau orang-orang taklukan dalam peperangan yang dibawa dari Sumba ke berbagai daerah. Harga seorang budak di Bali dan Lombok 40 pikul beras, di Flores seharga 50 gulden Belanda, di Sumba sama dengan harga seekor kuda. Budak-budak tersebut kebanyakan dimiliki oleh penduduk minoritas Cina. Pemerintah kolonial Belanda secara resmi melarang perbudakan pada tahun 1838 (Ardhana, 2005:43-44,58).

⁷ Perjanjian itu ditandatangani oleh delapan raja-raja Sumba, yaitu dari Umalulu, Patawangu, Mangili, Mbatakapidu, Katangu, Lewa, Kapunduku, dan Napu (Ardhana,2005:57).

posthouder di Melolo (wilayah Umalulu, kini menjadi ibukota kecamatan Umalulu) dan di Mamboro, serta seorang *Kontrolir* di Waingapu, bernama J.H.H. Dornseiff. Residen Izaak Esser yang berkedudukan di Timor sangat prihatin dengan keadaan Sumba dan berpendapat bahwa orang Sumba harus dijadikan manusia yang berbudaya. Oleh karena itu, kekristenan harus ditanamkan di pulau Sumba. Kemudian Esser menghimbau sahabat-sahabat Zending di negeri Belanda untuk memberitakan Injil di Sumba. Baru pada tahun 1881 *De Nederlandsche Gereformeerde Zendingsvereeniging* (NGZV) menyambut himbauan tersebut. NGZV mengutus J.J. van Alphen sebagai zending pertama di Sumba yang datang bersama-sama dengan seorang *Kontrolir* baru pengganti Dornseiff, yaitu A.Mellink. Adanya pekabaran Injil di pulau Sumba oleh Zending itu menghasilkan para jemaat yang beribadat di gereja-gereja yang mereka bangun, yang pada saat itu umum disebut “Gereja Tuhan” (Woha,2008:163).



Gambar 46 : Yesus berbusana adat Sumba.

Perpindahan Orang Sawu

Bisa dikatakan bahwa orang Sawu lah yang mengenalkan agama Kristen pada orang Sumba, karena sebelum ada himbauan pemberitaan Injil dari Esser tersebut, di Sumba sejak awal abad ke-19 telah ada kelompok-kelompok orang Kristen asal Sawu.⁸ Baru kemudian diadakan pemindahan orang-orang Sawu ke Sumba untuk membantu pemerintah Hindia Belanda memadamkan peperangan dan mencegah perdagangan budak. Akan tetapi, karena alasan itu pula yang membuat orang Sawu kemudian tidak disukai oleh orang Sumba. Keberadaan orang Kristen asal Sawu inilah oleh lembaga pekabaran Injil dijadikan perantara untuk mengenalkan kekristenan kepada masyarakat Sumba, sehingga orang Sumba dapat dibawa masuk ke dalam kekristenan dan “peradaban”.⁹

Suatu hal yang disayangkan dari orang Sawu Kristen ini adalah kualitas kekristenan mereka saat itu yang dianggap kurang baik. Wellem (2004:132-133) berpendapat hal tersebut disebabkan; pertama, di Sawu orang masuk ke dalam agama Kristen secara massal dan mereka dibaptis dengan tergesa-gesa tanpa persiapan baptisan yang baik. Kedua, walaupun ada guru penginjil bangsa Belanda, namun guru tersebut dibantu pula oleh guru-guru Ambon yang sering berkhotbah dengan bahasa yang tidak dapat dimengerti oleh orang Sawu. Tambahan lagi, para jemaat Sawu itu hanya dikunjungi sekali-kali saja oleh pendeta dari pulau Sawu atau Kupang.

M. Teffer seorang pendeta bangsa Eropa yang ditempatkan di Sawu, pada tahun 1877 mengunjungi para jemaat Sawu di Sumba. Ia melihat para jemaat itu

⁸ Wellem (2004:127) menjelaskan lebih lanjut bahwa orang Sawu adalah suku perantau yang mencari kehidupan yang lebih baik di luar pulau mereka dan pergi ke pulau-pulau di sekitarnya, diantaranya ke Sumba. Di Sumba banyak di antara mereka yang kawin mawin dengan orang Sumba, misalnya anak Raja Mangili dan Umalulu menikah dengan anak Raja Seba (Sawu). Mereka saling membantu dengan memberi tempat tinggal bagi orang Sawu dan memberi bantuan dalam memerangi musuhnya. Perpindahan pertama orang Sawu dalam kelompok yang besar terjadi pada tahun 1848. Mereka pindah beserta keluarganya masing-masing atas inisiatif sendiri. Selain itu pada jaman VOC ada sejumlah tentara VOC yang terdiri dari orang-orang Sawu yang ditempatkan di Sumba untuk mencegah perdagangan budak oleh orang Ende. Menurut anggapan Lay (tt:51) orang-orang Sawu yang mengadopsi agama Kristen mengalami pengucilan di dalam masyarakatnya sendiri, dan mereka mendapat tekanan keras untuk meninggalkan komunitas dan bermigrasi keluar pulau mereka.

⁹ Menurut pendapat Esser (residen Timor) orang Sumba dapat dibawa ke dalam kehidupan yang beradab jika Injil Kristus diberitakan sehingga mereka menjadi Kristen. Oleh karena itu, pemberitaan Injil harus diusahakan di pulau itu. Pemindahan orang Sawu Kristen dapat dijadikan katalisator Injil bagi masyarakat Sumba (lihat Wellem,2004:129-130).

dalam keadaan menyedihkan dan berpendapat perlu adanya pendeta bangsa Eropa di Sumba. Langkah pertama pada tahun 1878 menempatkan guru Ambon bernama Eduard Thenu di Kambaniru dan David Hutuley di Melolo. Akan tetapi, lagi-lagi hal itu pun mengecewakan. Pendeta pembantu di Kupang, J.F. Niks ketika mengunjungi Sumba pada tahun 1884 mendapat kesan buruk terhadap kehidupan para jemaat. Menurutnya perzinahan dan ketidaktaatan beragama adalah dosa-dosa pokok yang merajalela di kalangan jemaat. Ia mengeluhkan pula guru-guru agama yang tidak mau belajar bahasa Sawu atau Sumba. Mereka menggunakan bahasa Melayu dengan memakai penerjemah ke dalam bahasa Sawu. Parahnya lagi diketahui bahwa guru yang ditempatkan di Melolo berzinah dan percaya takhyul, selanjutnya guru tersebut dipecat dan digantikan guru lain dari Sawu.

Utusan Pengkristenan

Telah dikemukakan sebelumnya bahwa pemerintah Hindia Belanda atas himbauan Esser (Residen Timor) pada tahun 1881 mengutus J.J. van Alphen sebagai zendeling pertama di Sumba yang datang bersama-sama dengan seorang *Kontrolir* baru untuk Sumba, yaitu A.Mellink. Dalam melakukan tugasnya untuk memberitakan Injil untuk orang Sumba, van Alphen mendirikan pos kegiatannya di Melolo. Pemilihan itu berdasarkan pertimbangan; pertama, raja Melolo bersikap bersahabat dengan orang Belanda untuk mendapatkan keuntungan-keuntungan tertentu, seperti melancarkan perdagangan kuda dan perolehan senjata serta bantuan menghadapi musuh; kedua, adanya komunitas Sawu di Melolo yang dapat memberikan perlindungan terhadap ancaman orang Sumba dari pedalaman; ketiga, perkampungan orang Sawu berdekatan dengan perkampungan orang Sumba sehingga memungkinkan untuk bergaul lebih dekat dengan orang Sumba.

Van Alphen diterima dengan baik di Umalulu, ia mengadakan persahabatan dengan raja Melolo dan berhubungan baik pula dengan pemuka-pemuka masyarakat lainnya. Walaupun demikian, van Alphen di Umalulu hanya boleh tinggal di Melolo, tidak boleh tinggal di perkampungan orang Sumba yang tak sudi menerima pekabaran Injil. Demikian pula ketika van Alphen membuka sekolah, orang Sumba tidak mau memasukkan anak-anaknya ke sekolah itu. Adapun alasan van Alphen untuk memberitakan Injil dan mendirikan sekolah,

karena peradababan orang Sumba yang primitif masih berada di dalam kegelapan. Di samping itu, ia melihat bahwa struktur sosial masyarakat menyebabkan orang Sumba berada dalam keadaan menyedihkan. Para bangsawan berkuasa dengan sewenang-wenang, yang memperkaya diri dengan memeras rakyat biasa yang tidak mempunyai kuasa apa pun”.¹⁰



Gambar 47 : Sekolah zending di Melolo.
(Sumber : Tropenmuseum Royal Tropical Institute)

Apa pun alasannya, orang Sumba tidak mau menerima Injil. Mereka meragukan kemampuan para imam dalam agama Kristen yang misalnya tidak dapat menjawab pertanyaan mengapa hujan tidak turun, dan kemampuan *Marapu*-nya van Alphen dalam menghadapi *Marapu* orang Sumba.¹¹ Lagi pula hal yang

¹⁰ A.Couvrer (dalam Ardhana,2005:71) berpendapat bahwa pimpinan tradisional berkelakuan seperti perampok yang merusak tanah mereka sendiri.

¹¹ Tentang kemampuan para imam dalam agama Kristen, dan kemampuan “*Marapu van Alphen*” dalam menghadapi *Marapu* orang Sumba ini, ada suatu contoh kejadian yang diceritakan oleh salah satu informan berikut ini. Ada dua orang muda berusia sekitar 28 tahun yang mati karena kecelakaan lalu-lintas. Kedua pemuda yang sudah memeluk agama Kristen itu mengendarai sepeda motor dan bertabrakan dengan sebuah truk hingga keduanya tewas di tempat. Secara agama *Marapu*, bila ada orang yang mati karena kecelakaan dianggap mati tidak wajar. Mati secara tidak wajar ini disebut *meti mbana* (mati panas). Oleh karena itu harus didinginkan dan roh yang masih berada di tempat kejadian harus dipanggil pulang. Akan tetapi mayat orang itu tidak boleh dibawa masuk ke dalam rumah, karena dianggap akan membawa sial, karenanya harus didinginkan dulu pula di balai-balai. Untuk keperluan itu diadakan upacara pemanggilan arwah dengan membawa sesaji sirih pinang di tempat kejadian kecelakaan. Setelah upacara dilaksanakan, barulah mayat dapat masuk ke dalam rumah dan kemudian dikuburkan dengan upacara penguburan. Namun karena kedua pemuda tersebut sudah memeluk agama Kristen, tata cara upacara adat *Marapu*

orang Umalulu butuhkan adalah keamanan dan perlindungan, bukan ajaran Kristen. Van Alphen kecewa akan kekerasan hati orang Sumba, selain itu ia kecewa pula pada keadaan jemaat Kristen Sawu di Melolo yang menyedihkan dan bermusuhan dengan orang Sumba (ven den End,2003:263). Kemudian pada tahun 1883 memutuskan untuk meninggalkan Sumba. Namun pada tahun 1887 van Alphen kembali lagi ke Sumba sebagai utusan *Zending der Christelijke Gereformeerde Kerk (ZChGK)* dan ditempatkan di Waingapu, kemudian tahun 1889 dipindahkan ke Kambaniru. Di Kambaniru, pekerjaan van Alphen melayani jemaat dan sekolah tidak berkembang dengan baik, karenanya pada tahun 1893 dia dipecat karena dipandang tidak cakap sebagai pekabar Injil.

Pada tahun 1889, sebagai pengganti van Alphen di Melolo ditempatkan utusan baru bernama Willem Pos. Ketika mulai melakukan tugasnya, dilaporkan jumlah jemaat mencapai 244 orang, itu pun semuanya terdiri dari orang Sawu. Hingga tahun 1891 jumlah jemaat bertambah hingga 270 orang, 3 (tiga) orang diantaranya adalah jemaat orang Sumba. Pos melihat kualitas kekristenan orang Sawu di Melolo saat itu sangat memprihatinkan. Pos berusaha memperbaiki keadaan itu dengan jalan pendidikan dan pembinaan. Misalnya, pembaptisan tidak dilakukan dengan tergesa-gesa, kebaktian hari Minggu ditingkatkan dari sekali menjadi dua kali, kebaktian dalam bahasa Melayu diterjemahkan ke dalam bahasa Sawu, mengirim tenaga-tenaga muda setempat ke sekolah guru di luar daerah (Jawa), perayaan Natal dilaksanakan setiap tahun, demikian pula kunjungan-kunjungan jemaat di lakukan dengan teratur.

Di Melolo, Pos berusaha keras untuk mengabarkan Injil di kalangan masyarakat Sumba. Wellem (2004:145-149) berpendapat bahwa Pos adalah gembala, organisator dan pekabar Injil yang berbakat, yang meletakkan dasar bagi perkembangan Injil dan jemaat-jemaat di Sumba Timur di kemudian hari. Untuk

diabaikan. Mereka dikuburkan dengan tata cara agama Kristen. Masalah yang terjadi kemudian adalah anggota keluarga mereka yang masih menganut *Marapu* sering mengalami mimpi buruk. Sehingga akhirnya mereka memutuskan untuk meminta petunjuk pada para *Ratu* dan *Maramba* bagaimana seharusnya mereka lakukan. Kemudian diputuskan agar segera diadakan upacara pemanggilan arwah dengan sesaji sirih pinang dan kurban seekor babi. Sedangkan orang yang melakukan upacara pemanggilan arwah itu diberi seekor kuda dan seekor babi. Bila tak mempunyai kuda maka dapat diganti dengan sejumlah uang senilai harga kuda tersebut. Uang pengganti itu disebut *njara dangka duku* (kuda tak berderap). Setelah upacara dilaksanakan, mimpi-mimpi buruk yang sering dialami oleh anggota keluarga si mati tidak terjadi lagi.

itu Pos berusaha dengan berbagai cara; *pertama*, mengadakan hubungan baik dengan para raja dan para pemuka masyarakat setempat. Di mana pun dia datang selalu disambut baik oleh masyarakat bersangkutan, karena Pos selalu mengikuti adat kebiasaan orang Sumba, misalnya mengikuti upacara penyambutan secara adat dengan sirih-pinang dan pengurbanan hewan; *kedua*, hubungan persahabatan yang tercipta memungkinkan Pos dapat menghadiri upacara-upacara keagamaan *Marapu*, misalnya dalam upacara-upacara selingkaran hidup. Kegiatan-kegiatan keagamaan itu dicatatnya dengan teliti, sehingga kemudian dia diangkat menjadi anggota *Koninklijk Instituut voor Taal, Land, en Volkenkunde*, dan bersama lembaga tersebut menerbitkan Kamus Bahasa Sumba; *ketiga*, mengadakan kegiatan pengobatan, karena menurutnya merupakan sarana yang paling efektif untuk mengabarkan Injil. Untuk kepentingan itu Pos mendirikan balai pengobatan di Melolo dan minta agar dikirim tenaga dokter ke Sumba; *keempat*, mendirikan sekolah di kalangan orang Sumba. Pendidikan selain dilakukan di sekolah, khusus untuk anak-anak para raja atau bangsawan, Pos menawarkan pula dilakukan di rumahnya. Namun upaya Pos di bidang pendidikan ini tidak disambut baik oleh orang Sumba. Bisa dikatakan usaha Pos ini kurang berhasil. Jumlah jemaatnya pada akhir tahun 1903 hanya 363 orang, diantaranya hanya ada lima orang Sumba saja yang berhasil dikristenkan. Kemudian pada tahun 1904 Pos pulang ke negara asalnya, Belanda.

Sepeninggal Pos ke Belanda, kegiatan pengabaran Injil diserahkan kepada guru-guru pribumi di bawah pengawasan Cornelis de Bruijn dari Kambaniru, dan Douwe Klaas Wielenga dari Payeti secara bergantian. Di Melolo de Bruijn hanya tinggal sementara saja untuk membantu Pos, kemudian dia dipindahtugaskan ke Kambaniru untuk melayani jemaat orang Sawu di sana. Sedangkan Wielenga sebagai tenaga utusan dari *Zending der Gereformeerde Kerken in Netherland* (ZGKN), adalah tenaga utusan yang berpendidikan teologi akademis dan dibekali pula dengan pendidikan kedokteran. Dalam melaksanakan tugasnya sejak tahun 1902, Wielenga mendirikan pos pekabaran Injil di tengah perkampungan orang Sumba di Payeti, dekat Waingapu, dan mendirikan pula balai pengobatan dan sekolah di sana. Menurut Wielenga berdasarkan pengalaman utusan-utusan terdahulu, jemaat-jemaat orang Sawu tidak bisa dijadikan jembatan dalam

mengabarkan Injil kepada orang Sumba, karena hubungan antara orang Sawu dengan orang Sumba buruk dan kehidupan kekristenan orang Sawu dianggap kurang baik sehingga tidak dapat menarik orang Sumba ke dalam kekristenan.

Selama di Payeti, Wielenga menjalin hubungan baik dengan para raja dan pemuka masyarakat. Dia mempelajari adat-istiadat Sumba, agama *Marapu* dan bahasa Sumba. Bagi Wielenga bahasa Sumba harus dikuasai dengan fasih sehingga Injil dapat diberitakan dalam bahasa Sumba, karena itu ia menyusun Kamus Bahasa Sumba, Tata Bahasa Sumba, menterjemahkan Cerita Alkitab dan Injil Lukas ke dalam bahasa Sumba. Pada waktu itu Wielenga menyadari bahwa seorang pendeta utusan tidak mempunyai cukup waktu dan perhatian untuk mempelajari bahasa Sumba. Oleh karena itu, Wielenga mendesak *Nederlands Bijbelgenootschap* (NBG, Lembaga Alkitab Belanda) agar menempatkan seorang ahli bahasa yang akan mendampingi tenaga zending di Sumba. Kemudian NBG menunjuk Louis Onvlee sebagai calon utusan, dan baru pada tahun 1926 Onvlee mulai bertugas di Sumba.

Di pulau Sumba, Onvlee mengadakan perjalanan-perjalanan bersama beberapa pekabar Injil sambil mempelajari bahasa Sumba dalam berbagai dialek dan bentuk-bentuk lain bahasa Sumba. Selain itu Onvlee mempelajari pula adat istiadat dan tradisi yang sejak tahun 1929 kegiatannya itu dibantu oleh seorang guru Sumba bernama Oemboe Hina Kapita. Dalam ceramah-ceramahnya dengan para utusan Injil di Sumba, Onvlee menjelaskan visinya mengenai arti bahasa Sumba bagi pekerjaan pekabaran Injil di bandingkan dengan bahasa Melayu. Onvlee dengan tegas menganjurkan penggunaan bahasa daerah. Ia mengemukakan bahwa bahasa Sumba “dalam keseluruhannya merupakan kesatuan berhadapan dengan segala sesuatu yang bukan Sumba”, dan bahwa dialek apa pun, jika diperhatikan dengan seksama, dari ciri-ciri umumnya dapat segera dikenali sebagai sebuah dialek Sumba. Berdasarkan kesatuan hakiki itu, upaya mempersatukan kedua kelompok dialek dapat dilakukan, dengan syarat adanya pergaulan intensif di antara para penuturnya, atau salah satu dari kedua kelompok itu benar-benar dominan, misalnya karena pusat kebudayaan bersama terletak di wilayahnya. Dalam bidang pendidikan Onvlee memberi saran agar pengajaran dilakukan dalam bahasa setempat dengan dialek mereka sendiri. Ia

menghendaki agar pendidikan guru dapat mengarahkan seluruh pengajarannya pada tugas yang akan diemban kelak di tengah bangsa mereka, dan membangkitkan hasrat untuk mengungkapkan amanat Injil dalam bahasa mereka sendiri (Swellengrebel,2006:221-225).

Adapun keadaan para jemaat Melolo sepeninggal Pos sangat mundur. Kemudian pada tahun 1909 di Melolo ditempatkan Johan Fredrik Colenbrander sebagai utusan pengganti Pos. Dalam melaksanakan tugasnya di kalangan orang Sumba, Colenbrander melanjutkan cara-cara yang telah dirintis oleh Pos. Ia mengadakan hubungan baik dengan para raja dan pemuka masyarakat. Kunjungan ke rumah-rumah jemaat dilakukan dengan cara intensif, dan hampir setiap malam diadakan kebaktian di kampung-kampung. Selain itu ia melayani pula pengobatan di balai pengobatan yang didirikan oleh pemerintah swapraja, dan juga membuka sekolah. Atas hasil kerja kerasnya, Melolo menjadi pos pekabaran Injil yang penting di Sumba Timur. *“Benih-benih Injil yang ditaburkan oleh van Alphen dan Pos kini mulai memperlihatkan hasilnya”* (Wellem,2004:160). Selama masa pelayanannya di Melolo, tercatat jumlah jemaat meningkat menjadi 379 (tahun 1912).¹² Sayangnya tidak ada catatan berapa jumlah jemaat orang Sumba, karena jumlah tersebut di atas meliputi jumlah seluruh jemaat di Melolo, termasuk orang Sawu.

Pekerjaan pekabaran Injil makin meluas di Sumba Timur ketika pemerintah Belanda menyerahkan penyelenggaraan pendidikan kepada Zending. Colenbrander membuka sekolah-sekolah baru di berbagai daerah di Sumba Timur. Di Umalulu dia membuka pos-pos pekabaran Injil di beberapa tempat, yaitu di Petawang, Kandangbokul, Pau, Lai Handang dan Maujawa. Colenbrander memusatkan perhatian pekabaran Injil kepada orang Sumba dan mengadakan kunjungan ke kampung-kampung secara teratur.

Colenbrander meninggalkan Umalulu pada tahun 1927, dan tugasnya dibawah pengawasan Lambooi dari Payeti sebagai pendeta konsulen. Pekerjaan pelayanan jemaat di wilayah Umalulu ditangani oleh para guru Injil dan guru

¹² Jumlah jemaat pada tahun 1903 adalah 363, dan pada tahun 1912 menjadi 379 (Colenbrander, dalam Wellem,2004:159). Namun menurut van den End (2003:263) baru pada tahun 1915 dibaptis orang-orang Sumba yang pertama.

sekolah. Setelah itu pada tahun 1931 tugas pekabaran Injil di Melolo dipegang oleh S.J.P. Goossens yang mengerahkan seluruh kemampuannya untuk mengorganisir pekerjaan pekabaran Injil di Sumba Timur. Walaupun merasa gembira melihat perkembangan dari hasil kerjanya, namun Goossens gelisah terhadap mutu kekristenan orang Sumba di Umalulu. Menurutnya kekafiran masih merajalela dalam kehidupan jemaat. Dia menolak dengan keras adat istiadat Sumba. Menurutnya disiplin gereja harus ditegakkan, dan kekafiran harus diberantas dari kehidupan jemaat. Anggota jemaat yang makan daging persembahkan untuk *Marapu*, menghadiri upacara keagamaan *Marapu*, memotong hewan kurban, hidup bersama tanpa ikatan pernikahan, perceraian yang tidak sah, menerima dan membayar *belis* (mas kawin), oleh Goossens dikucilkan. Namun tindakan Goossens itu mendapat reaksi keras dari sekelompok anggota jemaat Melolo dan mengakibatkan hubungan dengan pendeta utusan lainnya menjadi buruk. Akhirnya Goossens diberhentikan dan kembali pulang ke Belanda, demikian pula guru-guru Injil yang berpihak padanya dipecat pula. Pada saat itu pertentangan antara jemaat zending dengan pengikut Goossens terus berlangsung hingga masuknya orang Jepang ke Sumba.¹³

Balantentara Jepang mendarat di Waingapu pada 14 Mei 1942. Para pekerja Zending dan orang Belanda lainnya ditangkap dan dipenjarakan di Waingapu yang kemudian dipindahkan ke Makassar. Penangkapan-penangkapan itu membuat para jemaat di Sumba kehilangan pemimpinnya. Mereka hanya dilayani oleh guru-guru Injil dan satu-satunya pendeta pribumi yang ditasbihkan dengan tergesa-gesa, yaitu pendeta Mbay yang memimpin seluruh jemaat di Sumba Timur dan Sumba Tengah. Pelaksanaan peribadatan masih dijalankan namun dengan pengawasan ketat pemerintah pendudukan Jepang. Pada saat itu orang-orang Kristen diawasi dan dicurigai sebagai pihak yang membela Belanda, sehingga akhirnya pendeta Mbay ditangkap dan dibunuh tentara Jepang. Sekolah-sekolah dilarang mengajarkan pelajaran agama Kristen, selain itu simbol-simbol kekristenan harus dihilangkan. Guru-guru Injil didorong menata organisasi gereja untuk menjadi gereja yang berdiri sendiri. Pendudukan Jepang ini ternyata ada

¹³ Perpecahan ini merupakan lembaran hitam dalam sejarah zending di Sumba (Wellem, 2004:188-192).

hikmahnya juga. Para jemaat di Sumba Timur mulai belajar menata, membiayai dan memberitakan Injil sendiri tanpa bergantung pada kehadiran pendeta utusan.

Setelah Perang Dunia II berakhir dan tentara Jepang menyerah pada Sekutu, para pekerja Zending kembali lagi ke Sumba dan mulai melakukan tugasnya. Di Melolo tugas pengabaran Injil dipimpin oleh P.G. van Berge sebagai pengganti Goossens. Van Berge melihat bahwa kini ada perkembangan baru di kalangan jemaat dan pekerja pribumi Sumba. Kini mereka mempunyai kesadaran untuk berdiri sendiri dan gereja di Sumba sudah berada di jalan menuju gereja yang berdiri sendiri. Kemudian pada tahun 1947 jemaat Payeti mengadakan persidangan-persidangan Sinode yang diantaranya menghasilkan penetapan nama umum Gereja-gereja Tuhan di Sumba menjadi Gereja Kristen Sumba (GKS), dan Peraturan Sementara GKS yang menjadi pedoman kerja selanjutnya.

Gereja Kristen Sumba (GKS) terbentuk, pada periode ini perjumpaan antara pekabaran Injil dengan masyarakat Sumba makin intensif. Para pekerja pribumi kini dapat berdiri sendiri, berperan sebagai penanggung jawab, penentu kebijakan dan pelaksana kegiatan pekabaran Injil kepada sukunya sendiri. Sedangkan pendeta-pendeta utusan mendapat kedudukan sebagai penasihat GKS dan bekerja sebagai pendeta pekabar Injil dalam beberapa wilayah yang ditetapkan sinode GKS.

Tugas utama GKS adalah memberitakan Injil. Oleh karena itu, GKS telah merundingkan dan memutuskan prinsip-prinsip pekabaran Injilnya sendiri. Walaupun demikian kegiatan pekabaran Injil menggunakan bermacam bentuk sehingga dapat dimengerti oleh masyarakat penerima pekabaran itu. Bentuk-bentuk pekabaran Injil itu antara lain; 1) khotbah yang disampaikan dengan bahasa Sumba; 2) nyanyian, ada kalanya diiringi dengan melodi Sumba; 3) sandiwara, cerita-cerita yang dipentaskan berasal dari Alkitab; 4) kunjungan dan percakapan¹⁴; 5) tari-tarian¹⁵; 6) menggunakan bentuk komunikasi tradisional

¹⁴ Wellem menjelaskan bahwa kunjungan itu ditujukan kepada orang-orang yang menganut agama *Marapu*, biasanya para bangsawan, imam *Marapu*, dan tokoh masyarakat. Para guru Injil menjelaskan bahwa agama Kristen merupakan satu-satunya agama yang benar. Para penganut *Marapu* adalah orang yang sedang mencari Allah yang menciptakan langit dan bumi, namun mereka belum menemukan-Nya sehingga mereka menyembah arwah-arwah nenek moyang.

Sumba (Wellem,2004:257-260).¹⁶ Sejalan dengan makin suburnya “benih-benih” ke-Kristen-an di Sumba Timur itu, bisa dikatakan sejak masa itulah keagamaan masyarakat Sumba Timur terpecah menjadi dua, di satu pihak sebagai “pemeluk *Marapu*” dan di lain pihak sebagai “pemeluk Kristen Sumba”.¹⁷

B. KOMODIFIKASI KEBUDAYAAN

1. Pariwisata : Menikmati Budaya Sumba

Pariwisata adalah medium bertemunya orang-orang dari beragam latar belakang kebudayaan. Munculnya industri pariwisata tidak dapat dipisahkan dari komsumsi di pasar global maupun lokal. Maunati (2004:233) menjelaskan bahwa pandangan tentang berpergian (*travelling*) sebagai pengalaman yang modern telah menyebabkan terjadinya ekspansi pasar ini. Dalam hal ini, komodifikasi kebudayaan sering terjadi,¹⁸ di mana kebudayaan diubah menjadi suatu komoditi dan direproduksi oleh pasar guna memenuhi kebutuhan konsumsi para wisatawan, sehingga pada gilirannya identitas budaya dalam interaksi ini dibentuk dan direka ulang oleh pihak-pihak yang berkepentingan, misalnya perusahaan atau agen pariwisata dan pemerintah daerah setempat.

¹⁵ Zending memandang tari-tarian sebagai bersifat kafir, namun pada masa GKS tari-tarian digunakan sebagai bentuk pekabaran Injil yang menampilkan cerita-cerita dari Alkitab.

¹⁶ Komunikasi tradisional berupa tanya jawab yang menjelaskan tujuan suatu kegiatan diadakan. Bentuk tanya jawab itu sendiri berupa seni sastra tradisional Sumba yang disebut *lii ndai* atau *luluku*, yaitu seni bertutur yang berupa baitan yang membentuk puisi yang terdiri dari dua kalimat berpasangan (lihat Kapita,1976:203-204).

¹⁷ Istilah “Kristen Sumba” ini saya gunakan untuk menunjuk kepada para pemeluk agama Kristen berasal dari suku Sumba yang mengadopsi ke-Kristen-an dengan konteks budaya mereka, dalam arti bahwa keyakinan yang universal itu menjadi operasional dalam kehidupan masyarakat bersangkutan mengacu pula pada kebudayaannya, yang membedakannya dengan pemeluk Kristen dari suku-suku lainnya, misalnya Kristen Jawa, Kristen Sunda, Kristen Batak dsb., dan hal tersebut disesuaikan pula dengan nama sebutan gereja mereka yaitu Gereja Kristen Sumba (GKS). (Lihat Suparlan,2005:69-73).

¹⁸ Komodifikasi kebudayaan adalah “proses mengemas dan menjual obyek-obyek kebudayaan, seperti pertunjukan-pertunjukan dan berbagai macam gaya hidup masyarakat. Proses ini termasuk menetapkan sebuah nilai moneter terhadap aspek-aspek kehidupan suatu masyarakat yang semula memiliki nilai yang berdiri sendiri terlepas dari pasar pariwisata” (Maunati, 2004:245).

Berkembangnya kepariwisataan mungkin saja akan mempengaruhi kehidupan orang Umalulu, karena adanya kekuatan-kekuatan eksternal seperti bentuk-bentuk baru sumber mata pencaharian akan menambah kerumitan pembentukan identitas. Dalam hal ini Maunati (2004:235) mengemukakan bahwa “untuk memahami pariwisata tidaklah cukup membatasi pengkajiannya hanya pada apakah pariwisata berdampak positif atau negatif terhadap masyarakat. Kedua dampak itu tampaknya diperlukan untuk memahami pariwisata itu sendiri”. Hal yang harus diperhatikan adalah peran individu-individu atau kelompok-kelompok di dalam masyarakat yang berpartisipasi dan mempengaruhi pembentukan identitas mereka di dalam konteks pariwisata itu sendiri. Karakteristik suatu etnik tertentu, misalnya sebutan primitif, terbelakang atau kafir, mungkin saja awalnya dibuat oleh kalangan ilmuwan Barat yang kemudian citra tersebut dijual oleh agen-agen pariwisata yang mempromosikan “Sumba yang otentik” untuk tujuan-tujuan wisata. Identitas budaya penduduk setempat yang terlibat dalam bentuk pembangunan kepariwisataan ini lama kelamaan bisa menyerupai citra yang dikonstruksi itu. Dalam hal ini saya akan melihat bagaimana interaksi antara pariwisata dan identitas budaya dalam kehidupan orang Umalulu.

Kepariwisataan di Umalulu tidak terlepas dari perkembangan kepariwisataan Sumba Timur, karena Umalulu merupakan satu “paket wisata” yang ditawarkan oleh pemerintah daerah setempat. Sejalan dengan berkembangnya kepariwisataan di Indonesia, di Bali khususnya, Sumba Timur pun bebenah diri. Guna mengembangkan industri pariwisata di Sumba Timur, pemerintah daerah setempat menampilkan kekayaan budaya atau sesuatu hal yang dianggap unik, eksotik, “primitif”. Pemerintah daerah mempromosikan citra daerah itu sebagai “*Tana Marapu*” atau “*Bumi Marapu*” dan juga “*Island of Spirit*” (Pulau Keramat) yang masih memegang teguh adat istiadat yang berlandaskan kepercayaan asli Sumba, yaitu *Marapu* dalam kehidupan masyarakat sehari-hari. Segala sesuatu berhubungan dengan budaya *Marapu* yang begitu mengakar dan mendorong masyarakat untuk memelihara tradisi dipromosikan untuk kepentingan pariwisata. Dalam hal ini pemerintah daerah setempat telah mendorong agar setiap daerah di wilayahnya untuk merekonstruksi tradisi-tradisi

ritual untuk konsumsi wisatawan. Alasan yang dikemukakan bersangkutan dengan pelestarian tradisi dan tetap menghargai kebudayaan tradisional, misalnya saja dengan penggiatan upacara adat *Repitu*, yang dipromosikan Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Sumba Timur sebagai upacara adat yang dapat meneropong masa depan melalui ramalan kain kuno. Upacara adat itu diselenggarakan di Desa Lairara, kecamatan Katala Hamulingu, Sumba Timur.¹⁹

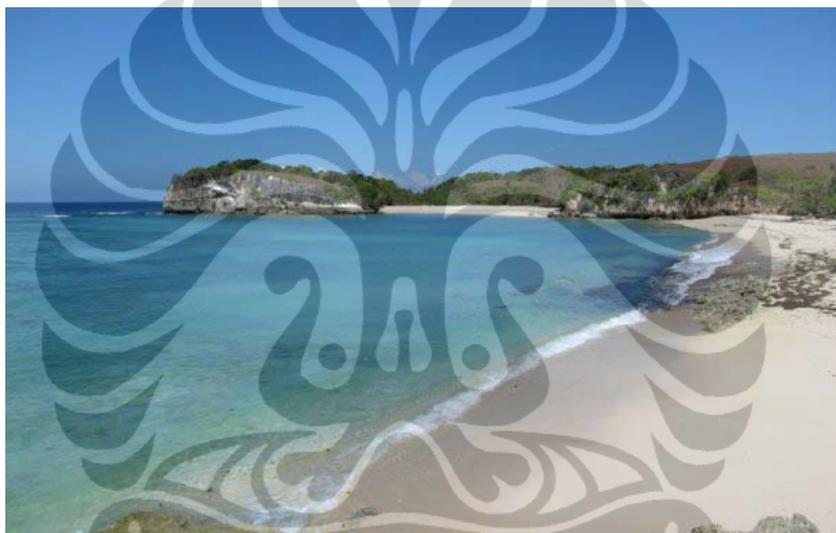
Kemegahan masa lalu pun diungkit kembali, seperti keterkenalan pulau Sumba sebagai pulau penghasil cendana dan juga kuda Sumba yang gagah mempesona. Bentuk arsitektur rumah tradisional mereka yang anggun, yang disebutkan bukan saja sebagai tempat kediaman manusia tetapi juga merupakan tempat ibadah dan pusat persekutuan sosial dan ekonomi. Selain itu adanya budaya megalitik berupa kubur-kubur batu besar berbagai bentuk dengan ukiran indah sebagai manifestasi kejayaan masa lampau. Begitu juga dengan berbagai tarian tradisional yang bisa ditemui di seluruh daerah Sumba Timur yang disajikan dalam upacara ritual yang diiringi oleh nyanyian adat dan alat musik tradisional. Sanggar-sanggar seni pun dikembangkan dan digiatkan kembali.²⁰ Demikian pula dengan pengembangan kain tenun tradisional Sumba yang mungkin tak ada duanya di dunia ini dari segi keindahannya.

Adapun aset wisata lainnya yang ditawarkan di Sumba Timur adalah wisata lingkungan untuk menikmati keindahan alam beserta flora dan fauna yang ada di wilayah itu. Wisata alam andalan kabupaten Sumba Timur antara lain *Taman Nasional Laiwangi Wanggameti*. Terletak di bagian selatan pulau Sumba,

¹⁹ Upacara *Repitu* yang diselenggarakan di desa Lairara adalah suatu upacara untuk memperingati pengalaman manusia pertama, yaitu *Ama Ndaba-Ina Ndaba*, ketika mendapat dosa karena perbuatannya. Pada saat itu manusia belum mengenal pakaian, karenanya Sang Pencipta memerintahkan *Umbu Ngginggi* (laba-laba) untuk menenun dua macam kain yaitu *hinggi* (selimut) dan *lau* (sarung), untuk dikenakan dan menutupi badannya. Kemudian Sang Pencipta memerintahkan lagi *Umbu Ngginggi* untuk kedua kalinya membuat kain-kain tersebut untuk diberikan pada keturunan manusia pertama itu. Masyarakat desa Lairara percaya bahwa kain-kain kuno yang mereka simpan itulah yang merupakan kain-kain dari manusia pertama yang dianggap sebagai nenek moyang mereka. Mereka percaya bahwa bila melihat kain kuno itu kita dapat melihat atau meramal masa depan. Boleh percaya, boleh tidak.

²⁰ Menurut Hendrik Pali, pendiri dan pemimpin *Sanggar Seni Ori Angu* di desa Lambanapu, sanggar seni asuhannya ini sering diminta pihak pemerintah daerah Sumba Timur untuk mengadakan pertunjukkan tari-tarian adat dalam rangka menyambut tamu-tamu kehormatan, atau pada acara-acara penting tertentu. Ada kalanya pula mengadakan pertunjukkan tari-tarian atau pameran hasil kerajinan baik di kota-kota besar di Indonesia atau di luar negeri untuk mempromosikan kepariwisataan daerah Sumba.

berjarak sekitar 100 km dari ibu kota kabupaten, Waingapu. Taman nasional ini memiliki keanekaragaman hayati yang unik dan merupakan habitat satwa yang langka serta hanya dijumpai di pulau Sumba. *Air terjun Laputi* yang terletak di desa Praingkareha, Tabundungu, berjarak 115 km dari Waingapu menjadi obyek wisata yang ditawarkan pula. Di air terjun Laputi ini airnya mengalir sepanjang tahun melalui hamparan bebatuan yang bertingkat-tingkat, di puncaknya terdapat sebuah danau yang dianggap keramat, yang dihuni oleh belut. Belut-belut di danau itu tidak boleh ditangkap atau dimakan. Menurut kepercayaan masyarakat setempat, jika dimakan maka orang yang memakannya akan mati.



Gambar 48 : Pantai Tarimbangu.

Pulau Sumba memiliki banyak pantai yang indah. *Pantai Londa*, sering juga disebut pantai *Kuta* (sirih) karena terletak di desa Kuta, sekitar 12 km dari Waingapu, dan merupakan tempat melakukan upacara adat *Hamayangu*, yaitu upacara keagamaan *Marapu*. Pantai berpasir putih yang ramai dikunjungi masyarakat untuk berekreasi, berjemur dan memancing ikan. *Pantai Purukambera*, bagi yang senang menyelam, bisa dicapai sekitar satu jam perjalanan dari Waingapu menggunakan kendaraan umum. *Pantai Tarimbangu*, pantai berpasir putih berbentuk setengah lingkaran dengan pemandangan laut yang indah, terletak di desa Tarimbangu, Tabundungu, berjarak 120 km dari Waingapu. Pantai ini dipromosikan sebagai pantai yang cocok untuk melakukan kegiatan

renang, menyelam, berselancar, dan berjemur. Di obyek wisata ini dapat dinikmati gulungan ombak sembilan tingkat. *Pantai Walakiri*, terletak di Watumbaka, Pandawai, sekitar 24 km arah selatan dari Waingapu, untuk bersantai sambil menikmati matahari terbit di pagi hari. *Pantai Kalala*, berjarak 124 km dari Waingapu. Pantai berpasir putih yang cocok untuk memancing, menyelam atau berselancar di atas ombak yang berkejaran.

Komodifikasi kebudayaan secara khusus telah menjadi ciri pariwisata, karena kebudayaanlah yang ditawarkan sebagai obyek daya tarik wisata. Di Sumba Timur, orang Umalulu merupakan salah satu sasaran wisata etnik yang ditawarkan. Mereka selalu dicitrakan sebagai masyarakat yang tetap memegang teguh adat, yang masih menjalankan upacara-upacara “kafir”. Mereka masih menyimpan mayat-mayat keluarganya yang meninggal di dalam rumah-rumah mereka, dan membuat kuburan dari batu besar dengan berbagai upacara yang menyertainya. Walau kesan “angker” dilekatkan dalam kehidupan mereka, namun tak dapat dipungkiri bahwa kaum perempuan Umalulu merupakan pembuat kain tenun yang sulit dicariandingannya. Hasil seni kerajinan yang berupa kain tenun songket yang biasa disebut *lau pahikungu* merupakan benda budaya andalan utama di Umalulu. Hasil kerajinan tenun inilah yang hingga saat ini bisa dikatakan sebagai penunjang utama perekonomian orang Umalulu.

Pada tahun 2007, berkat kerjasama beberapa instansi kedinasan di Pemerintah Daerah Kabupaten Sumba Timur, dikerjakan pembuatan *lau pahikungu* yang panjangnya 24 m oleh Rambu Pakki, seorang putri bangsawan Umalulu. Sarung sulam yang menggambarkan 25 corak sulam dan diberi nama *Lau Pahikungu Maranongu* (sarung songket dewata) ini telah memecahkan rekor Museum Rekor Dunia Indonesia (MURI) pada tahun 2008. Pemberian nama *Lau Pahikungu Maranongu* mempunyai arti bahwa kain sarung itu dipersembahkan kepada dewata, kepada *Mawulu Tau-Majii Tau* (Yang mencipta dan membuat manusia, Tuhan YME).²¹ Menurut tradisi Sumba yang berdasarkan ajaran *Marapu*, segala sesuatu yang berupa harta benda yang terbaik dan terindah harus

²¹ Menurut Pdt. Elias Rawambani, kain sarung tersebut mempunyai panjang 24 m, karena itu tidak mungkin dipakai untuk sarung wanita, maka sewajarnya kain itu dipersembahkan bagi dewata dan diberi nama *Lau Pahikungu Maranongu*.

dipersembahkan bagi kepada Sang Pencipta, karena sebagai sumber segala berkat, baik jasmani maupun rohani.

Wisata alam yang ditawarkan di Umalulu sebenarnya tidak banyak, misalnya mengunjungi goa-goa bekas tempat perlindungan tentara Jepang pada Perang Dunia II yang terletak di kampung Pau, atau mengunjungi goa kelelawar di desa Lairuru, sekitar 10 km dari Melolo. Ada rencana dari Kepala Desa setempat untuk mengembangkan wisata alam dengan berkuda menyusuri sungai Umalulu ke arah udik, karena menurutnya banyak pemandangan indah di sekitarnya. Wisatawan bisa diajak bermalam (*camping*) dan melihat kehidupan di padang sabana dengan kuda-kuda liarnya. Untuk menunjang kegiatan tersebut, ada rencana pula untuk membuat pemondokan di kampung Pau agar wisatawan bisa pula merasakan kehidupan “asli” orang-orang yang tinggal di kampung. Namun rencana tersebut belum terlaksana sampai kini.

Pembangunan kepariwisataan memang dapat dikaitkan dengan pembangunan lainnya. Di Umalulu ada usaha-usaha dari pemerintah daerah setempat untuk mengkonservasi situs-situs peninggalan bersejarah yang penting berkaitan langsung dengan maksud pemerintah untuk menunjukkan kepada masyarakat luar (nasional maupun internasional) bahwa Sumba adalah daerah yang layak dikunjungi. Jalan-jalan menuju obyek-obyek wisata, termasuk juga ke Umalulu, yang tadinya hanya jalan batu atau pengerasan segera diperbaiki. Bangunan tua bekas “istana” raja Umalulu yang disebut *uma tambaka* ada rencana tahun ini (2012) direnovasi dan akan dijadikan museum kebudayaan. Pihak orang Umalulu sendiri pun tak tinggal diam. Atas prakarsa Umbu Manggana, adik Bapa Raja Umalulu, di kampung Pau telah didirikan bangunan rumah adat yang besar, karena besarnya lebih dari ukuran rumah adat umumnya maka sering rumah adat itu disebut *uma jangga*. Rumah adat itu tidak digunakan sebagai rumah tinggal, namun kini sering digunakan sebagai tempat untuk bermusyawarah atau melakukan kegiatan upacara keagamaan.

Umalulu, khususnya kampung Pau dan Umabara, walaupun sering dipromosikan untuk dikunjungi karena keunikan masyarakat dan budayanya, namun di wilayah itu tak ditemui adanya hotel atau penginapan. Demikian pula dengan urusan makanan. Hampir tidak ada makanan khas Sumba yang dijual.

Ditambah lagi, tidak ada restoran atau warung yang menjual makanan. Tempat makan ini hanya ada di pusat kota saja, yaitu di Melolo. Meski sebagian besar penduduk beragama Kristen atau *Marapu* yang biasa pula mengkonsumsi daging babi yang dianggap oleh penganut agama tertentu “haram”, namun makanan “halal” masih bisa diperoleh di warung makan orang Jawa. Bagi wisatawan yang ingin pergi jauh seharian ke daerah pedalaman sangat disarankan untuk membawa bekal sendiri.

2. *Kesenian sebagai Penunjang Pariwisata*

Pembangunan kepariwisataan di Sumba Timur, khususnya di Umalulu sering pula dihubungkan dengan kesenian. Kesenian adalah salah satu unsur kebudayaan yang universal dan merupakan ekspresi hasrat manusia akan keindahan. Bagi orang Umalulu sendiri, kesenian sudah merupakan bagian dari hidup mereka. Ekspresi hasrat manusia akan keindahan orang Umalulu dapat dibagi menjadi tiga golongan besar, yaitu seni rupa, seni suara dan seni tari.²²

Seni Rupa

Dalam lapangan seni rupa ini antara lain terdapat seni patung, seni relief, seni lukis dan seni kerajinan.

- ***Seni patung***. Seni patung yang terdapat di Umalulu berupa patung-patung yang terbuat dari bahan kayu dan batu. Patung-patung itu menggambarkan leluhur atau arwah leluhur yang dibuat dalam sikap berdiri. Pada umumnya patung-patung dibuat dalam keadaan telanjang bulat, walaupun ada pula yang diberi busana lengkap. Di Umalulu seni patung ini belum dikembangkan secara masal dan hanya dikerjakan berdasarkan pesanan (terutama untuk batu nisan) atau pekerjaan sambil lalu saja. Malah ada kecenderungan seni patung ini ditinggalkan karena bagi yang sudah memeluk agama Kristen dianggap berhala dari budaya orang “kafir”.

²² Seni rupa ialah kesenian yang dapat dinikmati oleh manusia dengan mata. Seni suara ialah kesenian yang dapat dinikmati oleh manusia dengan telinga. Sedangkan seni tari ialah kesenian yang dapat dinikmati oleh manusia dengan mata dan telinga. Koentjaraningrat (1980:395 – 396) .

- *Seni relief*. Relief umumnya dibuat pada batu nisan dan batu penutup kubur. Dalam seni relief ini termasuk pula ukiran-ukiran atau pahatan-pahatan yang terdapat pada tiang-tiang rumah, hulu parang, tempat kapur sirih, sisir, piring atau mangkuk kayu, tempat minum dari tempurung kelapa dan lumpang kayu. Adapun bentuk ornamen dari relief atau pahatan itu ialah ornamen geometris yang berupa garis-garis, tumpal, pilin berganda, meander; dan ornamen *stylering* yang bermotif bagian kepala manusia, kuda, kepala kerbau, rusa, kura-kura, ikan, udang, ayam, burung kakatua, *mamuli*, lidah api, pohon *andungu* daun pohon sukun.

Suatu hal yang memprihatinkan bahwa budaya megalitik berupa kubur-kubur batu besar kini banyak yang dirusak atau dibongkar. Maksud pembongkaran tersebut dilakukan para penjarah atau pencuri yang mencari barang-barang berharga di dalam kuburan tersebut, misalnya piring-piring antik, perhiasan mas perak, manik-manik dan berbagai benda bekal kubur lainnya. Hal itu terjadi sejalan dengan pertumbuhan pariwisata yang berkaitan pula dengan segala sesuatu yang dianggap “antik” atau “tradisional” banyak diburu kolektor atau wisatawan. Lebih menyedihkan lagi perjarahan tersebut banyak pula dilakukan oleh oknum warga setempat yang tergiur oleh sejumlah banyak uang sebagai penggantinya. Oknum penjarah setempat ini sudah tidak lagi mengindahkan adat istiadat setempat yang sangat menghormati orang tua atau *Marapu* mereka. Batu-batu nisan (*reti*) yang dekoratif itu mereka bongkar dan dijual kepada para penadah yang membawanya ke pulau Bali sebagai pasarnya.²³ Hal penjarahan ini meresahkan orang Umalulu yang masih setia pada adat dan tradisi mereka. Menurut salah seorang pemuka adat setempat ;

“...orang Sumba lebih baik ketika masih menganut Marapu, karena lebih berdisiplin, tidak seperti sekarang setelah menjadi Kristen berlaku seenaknya saja, tidak lagi takut pada adat, tidak menghormati orang tua, kuburan dulu-dulu saja mereka bongkar,

²³ Di Bali, batu-batu nisan ini dihargai atau dijual seharga mulai dari Rp. 50.000.000,- sampai dengan Rp. 300.000.000,- per buah tergantung dari ukuran dan keindahan ukirannya.

padahal itu pemali, mereka cari barang-barang antik yang banyak dicari toris-toris”.²⁴

Selain membongkar batu nisan yang sudah ada, kini ada pula pemahat yang melayani pesanan batu nisan ukir. Walaupun gaya ukiran dan motif ukir masih bergaya tradisional Sumba, tapi sudah disesuaikan pula dengan keinginan si pemesan, tidak lagi mengikuti pakem pemahatan tradisional yang menggambarkan atau menunjukkan siapa yang di kubur di tempat itu (berhubungan dengan status sosialnya di masyarakat), dan cerita hidupnya.

- **Seni lukis.** Seni lukis yang terdapat di Umalulu ialah lukisan cacah kulit tubuh (*tattoo*) yang diberi warna hitam atau biru dengan menggunakan larutan tepung arang atau larutan tepung buah kemiri yang dicampur air. Seni cacah tubuh ini dilakukan baik oleh kaum pria maupun kaum wanita. Cacah kulit tubuh itu umumnya melukiskan kuda, singa, rusa, ayam, burung kakatua, udang dan api. Lukisan-lukisan itu meskipun telah distilisasikan, namun masih tampak realistis. Bagian kulit tubuh yang diberi lukisan biasanya pada bagian lengan atas sampai batas pergelangan tangan dan bagian betis kaki. Lukisan cacah kulit tubuh orang Umalulu dan juga masyarakat Sumba Timur umumnya mempunyai fungsi yang bersifat religius. Menurut pandangan mereka bila seseorang yang tidak dicacah kulit tubuhnya, maka kelak setelah mati, arwahnya tidak akan diterima di *Parai Marapu* (negeri arwah, surga) dan akan diusir oleh anjing karena tidak diketahui identitasnya. Seni cacah tubuh ini dengan berjalannya waktu dan makin berkembangnya agama Kristen makin ditinggalkan, khususnya oleh kaum wanita. Mereka menganggap seni cacah tubuh hanya mengotori badan saja dan ketinggalan jaman.

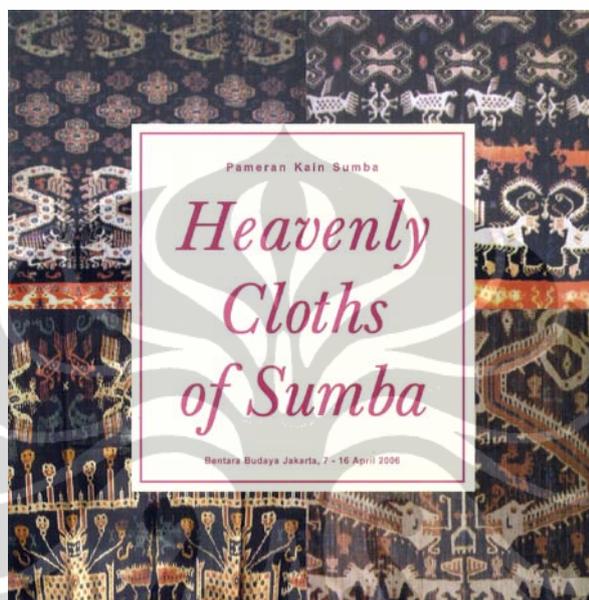
²⁴ Wawancara dengan salah satu pemuka masyarakat (UK) pada 6 Maret 2009. Tentang segi baik dari penganut *Marapu* dikemukakan pula oleh pemuka masyarakat Islam di Melolo (DA) yang mengatakan bahwa “*orang Marapu itu lebih jujur. Orang Marapu yang menjadi Kristen tidak bisa dipercaya, seperti halnya orang Cina*”. Wawancara pada 16 Maret 2009.

- *Seni kerajinan*. Bentuk seni kerajinan yang juga merupakan kebudayaan materi ialah seni anyam. Anyam-anyaman ini dibuat dari bahan dasar daun lontar, daun gewang, bambu dan rotan. Adapun anyam-anyaman ini berupa tikar, tempat sirih pinang, tempat makanan, tempat kain atau pakaian, tempat perhiasan yang diberi hiasan dekoratif berupa manusia dalam posisi berdiri, ayam, kuda, rusa, singa, ikan, pohon *andungu*, *mamuli*, garis-garis, segi empat dan tumpal. Seni kerajinan lainnya ialah seni lebur dan tempa yang antara lain membuat *mamuli*, *kanataru*, *lulu amahu* (rantai tembaga), *lakululungu* (rantai perak), *tabilu* (perhiasan mas lambang matahari), *lamba* (perhiasan mas lambang bulan), *pula* (anting-anting), *kara* (gelang), *tawuru* (cincin), *njipa* (perhiasan yang berbentuk silang) dan *hada amahu* (manik-manik mas atau perak). Perhiasan-perhiasan tersebut umumnya diberi hiasan titik-titik, pilin berganda, bulat-bulat, bunga, kuda, kerbau, rusa, monyet, ayam, itik, burung kakatua dan udang. Selain itu dalam seni kerajinan ini dibuat pula alat-alat senjata yang berupa parang, pisau dan tombak yang pada permukaannya diberi hiasan gambar sisik ikan atau garis-garis, dan alat bunyi-bunyian (gong, giring-giring). Seni kerajinan yang berupa seni anyam dibuat oleh wanita, sedangkan seni lebur dan tempa dibuat oleh laki-laki .

Salah satu bentuk seni kerajinan yang dihasilkan kaum wanita Umalulu, dan umumnya di Sumba Timur (Nusa Tenggara Timur), adalah kain tenun yang dikenal dengan sebutan “*Kain Sumba*”. Kerajinan tenun itu penuh hiasan dekoratif yang indah, dengan disain menarik, komposisi harmonis, dan bentuk-bentuk ragam hiasnya mempunyai karakteristik tersendiri. Demikian pula dalam proses pembuatannya, baik dalam pengadaan bahan, teknik pembuatan ragam hias, pemakaian warna, cara menenun, dan juga fungsi kain itu dalam kehidupan masyarakat Sumba menimbulkan kekaguman. Kain Sumba merupakan benda budaya yang mempunyai “isi” yang mengekspresikan nilai-nilai tertentu dan merupakan kekayaan budaya suatu bangsa.

Kaum wanita di Umalulu umumnya mempunyai keahlian membuat kain tenun. Keahlian itu mereka peroleh melalui pendidikan praktis di lingkungan

keluarganya secara turun-temurun. Dengan masa belajar bertahun-tahun, penuh kesungguhan dan ketekunan untuk mencapai kesuksesan, karena untuk menghasilkan sehelai kain yang bermutu mereka harus memiliki daya imajinasi dan intuisi yang kuat. Hal itu disebabkan oleh seluruh pola dan disain dari kain itu hanya direkam dalam ingatan saja.



Gambar 49 : Brosur pameran kain Sumba.

Proses pembuatan sehelai kain memerlukan waktu yang cukup lama, antara dua sampai enam bulan dengan masa kerja sekitar empat jam setiap harinya. Bahkan untuk kain berkualitas prima ada kalanya diperlukan waktu bertahun-tahun. Proses tersebut dilakukan secara bertahap, dimulai dari tahap pengadaan bahan baku, pengaturan lungsi, pembuatan ragam hias, pemberian warna dan menenun. Jenis kain tenun yang dibuat kaum wanita Umalulu adalah *hinggi* (selimut), *lau* (sarung), *tiara* (ikat kepala), dan *tamelingu* (tudung kepala).

Pada dasarnya proses pembuatan berbagai jenis kain tenun tersebut di atas sama saja. Perbedaannya dalam teknik pembuatan ragam hias. Pada kain *hinggi* digunakan teknik pembuatan ragam hias yang disebut teknik “ikat”, yaitu suatu teknik memberi warna pada benang-benang tenun dengan cara mengikatnya sebelum ditenun. Teknik ikat diduga berasal dari daerah Uzbekistan. Dari tempat

itu teknik ikat ini dibawa oleh suku-suku bangsa yang berasal dari Kaukasia, Danube, dan Rusia Selatan pada zaman kebudayaan Dong-Son. Mereka bermigrasi ke arah timur dan juga ke kepulauan Nusantara melalui Szechwan, Yunnan, dan Indocina pada abad ketujuh sebelum Masehi (Soerjadi-redja, 1983:303).

Ada bermacam-macam ragam hias yang dibuat pada kain *hinggi*, tergantung pada kemahiran wanita pembuatnya. Motif ragam hias yang umum digambarkan pada kedua bidang akhir *hinggi* ialah motif binatang, manusia dan *andungu* (pohon tengkorak). Sedangkan untuk bidang tengah ialah motif tumbuh-tumbuhan, motif geometris, dan motif skematis. Kain *hinggi* diberi nama menurut ragam hias yang menjadi hiasan utama dalam kain itu, misalnya *hinggi tau* (kain manusia), *hinggi andungu* (kain pohon tengkorak), *hinggi kurangu* (kain udang), *hinggi ruha* (kain rusa) dan sebagainya.

Kain *hinggi* terbagi atas dua *nai* (lirang, separuh kain) yang dijahit menjadi sehelai kain. Tiap lirang ditenun tersendiri. Menenun *hinggi* dapat dibedakan atas dua cara tenun, yaitu *hinggi panda paingu* dan *hinggi paingu*. *Hinggi panda paingu* ialah kain *hinggi* yang ditenun dari benang yang tidak diikat. Ada yang polos (*hinggi patinu mbulungu*) dan ada pula yang terbuat dari beraneka warna benang (*hinggi papabetingu*). Sedangkan *hinggi paingu* ialah kain *hinggi* yang ditenun dari benang yang diikat, dan terdiri dari dua macam yaitu *hinggi kawuru* (kain biru) dan *hinggi kombu* (kain merah).

Kain tenun yang dibuat kaum wanita Umalulu dirancang dengan baik dan setiap bidang dihiasi ragam hias yang diatur dalam komposisi yang harmonis. Dalam mengatur komposisi, garis merupakan unsur penting karena dapat menentukan bidang dan bentuk. Garis-garis itu merupakan garis horizontal dan membagi kain itu menjadi beberapa jalur. Setiap jalur merupakan bidang-bidang yang dihiasi dengan berbagai motif ragam hias. Jalur melintang di bagian tengah kain merupakan bidang pusat (*padua*). Jalur-jalur lainnya, sebelah-menyebelah merupakan bidang akhir (*kiku*). Garis-garis pada kain tenun dapat berupa garis lurus, lengkung, patah-patah, atau titik-titik.

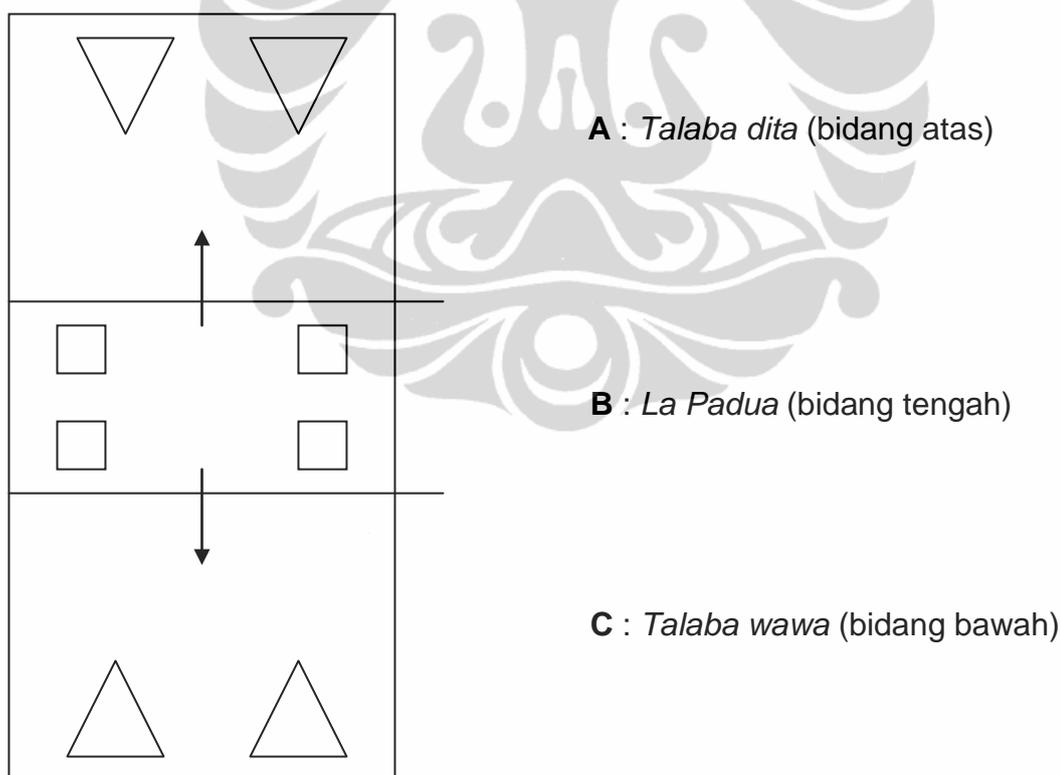
Untuk mendapat keserasian dalam menempatkan motif-motif ragam hias yang akan digambarkan, komposisinya diatur secara simetris. Dalam komposisi simetris ini, ragam hias yang berbentuk sama pada salah satu bidang akhir digambarkan pula pada bidang akhir lainnya secara berlawanan. Komposisi ragam hias pada kedua bidang akhir umumnya menampilkan bentuk imajiner segi tiga, sedangkan pada bidang pusat menampilkan bentuk imajiner segi empat.

Ketika membuat disain kain tenun ada beberapa prinsip yang secara tetap menunjukkan suatu keseluruhan yang terstruktur. *Prinsip pertama* ialah pengaturan komposisi yang membagi permukaan kain tenun menjadi tiga bidang, yaitu satu bidang pusat dan dua bidang akhir (atas dan bawah) yang berisikan rancangan sama tetapi terletak pada arah berlawanan secara simetris. Apabila kain itu digantung pada bagian tengahnya, maka kedua bidang akhir masing-masing menghadap ke satu arah, sedangkan bidang pusat menghadap kedua arah. Dapat dikatakan bahwa dalam sehelai kain terdapat satu pasangan yang berlawanan tapi serupa pada bidang akhir, dan ditambah satu bidang pusat yang bersifat ‘bermuka dua’ (netral, ambivalen). Sifat ambivalen itu menunjukkan bahwa bidang pusat mempunyai hubungan yang sama dengan bidang-bidang lainnya.

Prinsip kedua dalam pengaturan komposisi pada kain tenun ialah prinsip bayangan dalam cermin (*mirror image*). Untuk busana resmi, khususnya bagi laki-laki, ada dua helai kain yang dikenakan, yaitu yang dikenakan secara horizontal di pinggang, dan yang dikenakan secara vertikal di pundak. Setiap kain akan mempunyai dua muka yang identik, yaitu pada bagian kiri dan kanan. Baik bagian atas maupun bagian bawah akan membentuk setengah lingkaran atau lekukan pada bidang tengahnya, sedangkan disain pada bidang-bidang akhir akan saling berhadapan. Sehingga kedua kain itu, walaupun berbeda cara pemakainnya, tetapi mempunyai karakteristik yang sama. Hal itulah yang dimaksud dengan prinsip bayangan dalam cermin.

Prinsip bayangan dalam cermin merupakan konsep utama suatu komunitas dalam hubungannya dengan alam supranatural (alam gaib). Suatu komunitas diorganisasikan berdasarkan nyanyian-nyanyian ritual, seperti *Na mauna la mara*

- *Na ninuna la wai* (pantulan pada tanah kering dan bayangan dalam air). Dapat dikatakan bahwa kehidupan di dunia nyata merupakan bayangan dari kehidupan di dunia gaib yang dianggap lebih tinggi. Prinsip bayangan dalam cermin ini tergambar pula dalam bahasa upacara yang disebut *luluku*. Bahasa upacara merupakan kalimat kiasan berpasangan (paralel) yang berbait-bait untuk menyampaikan pengertian yang lebih luas. Setiap bait terdiri dari dua kalimat yang mempunyai arti yang hampir sama atau berlawanan. Misalnya, *Na Mawulu Tau - Na Majii Tau* (Yang Membentuk Manusia dan Yang Membuat Manusia), dan *Ina Mangu Tanangu - Ama Mangu Lukungu* (Ibu yang punya tanah dan Bapak yang punya sungai). Ekspresi paralelisme dalam bahasa upacara merupakan suatu aturan yang berlaku pula pada aspek lainnya dalam kehidupan orang Umalulu.



Gambar 50 : Prinsip *dyadic-triadic* dalam desain kain *hinggi kombu*, menunjukkan hubungan antara bidang tengah (B) dengan bidang-bidang lainnya yang saling berlawanan (A dan C).

Prinsip ketiga dalam pengaturan komposisi pada kain tenun ialah penggunaan angka-angka yang paling disukai masyarakat dalam mengklasifikasikan atau menilai sesuatu. Angka-angka atau hilangan-bilangan itu ialah 2, 4, 8, dan 16 (2 x 8). Bilangan dua mempunyai arti penting dalam konsep bayangan dalam cermin, bilangan empat mempunyai arti penting dalam pengaturan kehidupan sosial, bilangan delapan merupakan bilangan yang dianggap sempurna, terutama segala sesuatu yang berhubungan dengan upacara-upacara keagamaan, dan bilangan enam belas menandakan pada hal-hal yang sangat istimewa (biasanya yang bersangkutan dengan keagamaan, raja, dan alam gaib). Orang Umalulu percaya bahwa segala aturan yang mengatur kehidupan mereka ditetapkan oleh delapan *marapu* (arwah nenek moyang yang didewakan) yang kini dipuja di delapan rumah pemujaan yang tersebar di berbagai daerah di Sumba Timur. Konsepsi orang Umalulu mengenai alam semesta menunjukkan hubungan bilangan antara dua kali delapan. Menurut pandangan mereka, langit (alam atas) terdiri dari delapan tingkat yang disebut *Awangu walu-ndani*, bumi dan laut (alam bawah) terdiri dari delapan lapis yang disebut *Tana walu ndawa*, sedangkan tanah yang ditempati manusia (alam tengah) merupakan pusat yang disebut *Ina tanangu - Ama lukungu*.

Bilangan-bilangan yang terdapat dalam kain tenun ialah pada disain yang berpasangan, yaitu pada dua panil yang merupakan bayangan dalam cermin, dan pada empat sudut yang membentuk bidang pada setiap helai kain. Bilangan delapan berhubungan dengan jalur-jalur dan bidang-bidang dari setiap disain. Secara umum, dalam separuh kain *hinggi* terdapat *empat* bagian (empat jalur) yang dihiasi ragam hias, yaitu *padua* (bagian tengah), *talaba dita* (bagian atas), *tau* (badan), dan *talaba wawa* (bagian bawah). Bila ternyata terdapat lebih dari empat jalur, mereka tetap berpendirian bahwa dalam separuh kain itu terdapat empat jalur saja. Jalur-jalur selebihnya dianggap sebagai bagian *padua* atau *talaba dita*. Ragam hias yang digambarkan pada bagian *tau* merupakan ragam hias utama yang menentukan nama dari kain itu. Bagian *talaba dita* dan *talaba wawa* merupakan jalur-jalur pengapit bagian *tau*. Sedangkan bagian *padua* merupakan bagian yang terpenting karena mempunyai disain yang ada hubungannya dengan

status sosial tertentu atau hal-hal yang dianggap sakral. Bagian *padua* ini disebut juga *kundu duku* (bahu pemikul).

Adapun tujuan utama dari pembuatan kain, baik *hinggi* maupun *lau*, ialah untuk dipakai oleh pria atau wanita sebagai alat untuk menahan pengaruh dari sekitaran alam. Akan tetapi, masih ada lagi fungsi lain yang penting artinya bagi kehidupan orang Umalulu, yaitu sebagai busana adat, tanda hubungan kekeluargaan, pembungkus jenazah dan bekal kubur, harta benda, alat tukar menukar, barang hadiah dan elemen dekorasi ruangan.

1. Busana Adat

Adapun yang dimaksud dengan busana adat ialah pakaian yang dikenakan menurut aturan-aturan tertentu dan telah dilakukan secara turun-temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Menurut ketentuan adat, kelengkapan pakaian pria terdiri dari *tiara* (ikat kepala) atau disebut juga *kambala*; dua helai *hinggi*, sehelai dililitkan di pinggang dan disebut *kalambungu*, sehelai digantungkan di pundak dan disebut *paduku*; *ruhu banggi* (ikat pinggang) yang merupakan lilitan tali, ikat pinggang kulit atau kain tenun; *kabiala* (parang) yang diselipkan di sebelah kiri pinggang; *kalumbutu* (tempat sirih pinang) yang digantungkan di sebelah kanan pundak. Sebagai perlengkapan tambahan pada *ruhu banggi* diikatkan sebuah *tuangalu*, yaitu sebuah kotak kayu tempat menyimpan *mamuli* (perhiasan mas, perak).

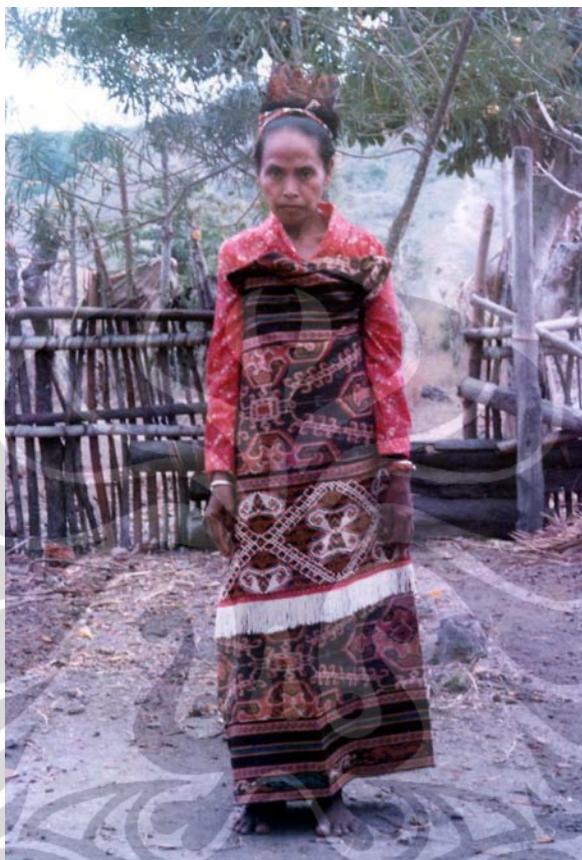
Pakaian yang biasa dipakai sehari-hari ialah *hinggi patinu mbulungu*, *hinggi papabetingu*, atau *hinggi kawuru*. Sedangkan *hinggi kombu* tidak dipakai sehari-hari, melainkan bila ada peristiwa-peristiwa penting atau upacara. Apabila dipakai juga *hinggi kombu* sebagai pakaian sehari-hari, biasanya *hinggi kombu* yang sudah tidak baik atau kumal yang disebut *katari hinggi* (selimut usang). Tapi sangat disayangkan bahwa kini kain-kain tenun tradisional sudah jarang dipakai oleh orang Sumba Timur. Mereka lebih menyukai kain buatan pabrik (*hinggi tiara*), karena lebih murah dan mudah didapat di toko-toko. Bagus tidaknya atau bermutu tidaknya bahan kain itu tergantung kepada kesanggupan membeli dari orang yang bersangkutan.

Pakaian yang dikenakan pada peristiwa-peristiwa penting, seperti pada pesta-pesta atau upacara-upacara religius, harus pakaian yang baik dan bersih. Pakaian yang terbaik ialah *hinggi kawuru* atau *hinggi kombu*. Pada umumnya tidak ada perbedaan antara pakaian yang dikenakan oleh *ratu* atau *maramba* dengan pakaian yang dikenakan oleh *kabihu* dan *ata*. Bila ada, hal itu hanya menyangkut kualitas saja dan kain yang mempunyai motif ragam hias tertentu, seperti motif *ruu patola* yang disebut juga *patola ratu*. Kain tenun yang mempunyai motif *patola ratu* ini hanya boleh dikenakan oleh para *ratu* dan *maramba* saja.

Perlengkapan pakaian wanita hanya terdiri dari *lau* saja. Cara mengenakan *lau* ialah dengan mengepitnya di ketiak sebelah kiri, disangkutkan di pundak kiri, atau dilipat di pinggang. Kini selain *lau*, para wanita mengenakan juga kebaya atau pakaian atas lainnya. Dahulu sebelum dikenal pemakaian kebaya atau pakaian atas lainnya, mereka hanya memakai *lau* saja dengan bertelanjang dada. Kain sarung yang dipakai sehari-hari ialah *lau patinu mbulungu* atau *lau papabetingu* dan *lau tiara*. Bila hendak bepergian atau pada pesta dan upacara mereka mengenakan *lau ruukadama*, *lau kawau*, atau *lau kombu*. Akan tetapi, karena sarung-sarung itu terasa agak berat bila dipakai, maka lebih disukai sarung yang dibuat dari kain yang dibeli dari toko. Kain sarung semacam itu disebut *lau tiara hatingu* (sarung kain satin) atau *lau tiara hutaru* (sarung kain sutera). Agar menjadi bagus, sarung-sarung itu mereka hiasi dengan sulaman dari berbagai motif ragam hias seperti ayam, burung-burung, bunga-bunga dan sebagainya. Kain sarung yang dihiasi sulaman ini disebut *lau pabunga* (sarung yang dihiasi) atau *lau pakambuli* (sarung yang disulam).

Para wanita bangsawan atau hartawan ada yang menghiasi sarung-sarung mereka dengan uang logam Belanda terbuat dari perak bernilai dua setengah gulden atau uang emas Inggris (*poundsterling*), sarung demikian disebut *lau utu amahu* (sarung jahitan emas atau perak). Ada pula kain sarung yang dihiasi dengan manik-manik (*lau utu hada*) dan sejenis kerang kecil (*lau wihi kau*). Selain kain-kain sarung tersebut di atas, pada pesta dan upacara dapat pula dikenakan *lau pahikungu* atau *lau pahudu*. Perlengkapan lain yang harus dibawa

ialah *buala hapa* (tempat sirih pinang untuk wanita), sebagai perhiasan biasanya mereka memakai sisir yang terbuat dari kulit penyu (*hai*) di sanggulnya, kalung dan gelang manik-manik (*muti ana hida*) serta anting-anting mas.



Gambar 51 : Wanita *maramba* berbusana adat.

2. Tanda Hubungan Kekeluargaan

Menurut pandangan orang Umalulu, hidup berkerabat atau *payiara-palayiangu* merupakan *ngia parengga la handuka* (tujuan tercepat dalam susah), artinya bila dalam kesusahan kepada kerabatlah tempat kita dengan segera meminta pertolongan. Memberi sesuatu kepada kaum keluarga tidak dinilai menurut barang yang akan diberikan atau menurut barang yang akan diterima. Paling utama memenuhi apa yang dibutuhkan dan tidak ada tawar-menawar seperti yang dilakukan terhadap orang bukan keluarga. Lalu-lintas barang-barang atau hewan selalu diperhatikan arahnya. Suatu aturan tetap ialah bila arahnya kepada pihak *yiara* (keluarga wanita), maka harus berupa mas perak, kuda, dan

kerbau. Sebaliknya bila arahnya kepada pihak *layia* (keluarga laki-laki), harus berupa *hinggi* (kain selimut), *lau* (sarung), *tiara* (ikat kepala), *hada* (manik-manik), *nggedingu* (gading) dan *wei* (babi).

Dalam hal perkawinan, pihak *layia* akan memberi mas kawin berupa barang-barang mas perak dan hewan. Sebagai balasannya pihak *yiara* memberi *hinggi*, *lau* dan sebagainya yang banyaknya tergantung kepada kesanggupan dan kemampuan keluarga yang bersangkutan. Ada kalanya sebelum perkawinan dilaksanakan, untuk mengikat persetujuan kedua keluarga, mereka saling memberi *kawuku* (tanda bukti). Dari pihak keluarga wanita memberi *hinggi*, *lau* dan *tiara* kepada pihak keluarga laki-laki, dan dari pihak keluarga laki-laki akan memberi dua *mamuli*, dua *lulu amahu* serta dua ekor kuda.

Pada saat kematian, bila yang meninggal dari pihak *yiara*, maka pihak *layia* harus membawa emas perak, kuda atau kerbau. Bila yang meninggal dan pihak *layia*, pihak *yiara* harus membawa *hinggi* (kalau yang meninggal laki-laki) atau *lau* (kalau yang meninggal wanita). Demikian pula dalam *mandara* (mencari bahan makanan). Bila hendak meminta padi atau jagung ke pihak *yiara*, maka harus membawa emas perak. Sebaliknya bila ke pihak *layia* harus membawa *hinggi* atau *lau*. Demikianlah, bukan saja dalam urusan perkawinan atau kematian, tanda perhubungan ini nyata pula dalam hubungan kekeluargaan sehari-hari. Kedua pihak itu selalu saling memberi dan menerima. Bila pihak *layia* membutuhkan *hinggi* atau *lau*, maka dapat memintanya pada pihak *yiara*, sebaliknya bila pihak *yiara* membutuhkan *mamuli* atau hewan, mereka dapat memintanya kepada pihak *layia*. Tujuan barang-barang dan hewan itu selalu tetap dan tidak dapat ditukar arahnya.

Selain dapat memelihara hubungan kekeluargaan, kain tenun dapat pula digunakan untuk memelihara hubungan baik dengan yang bukan keluarga. Misalnya dalam suatu pesta atau keramaian, tuan rumah ketika membagi sirih pinang atau dalam melayani makan minum para tamu hendaknya memperhatikan kedudukan seseorang dalam masyarakat, yaitu harus disesuaikan dengan tingkatan derajat dan tingkatan usia. Apabila terjadi kekeliruan, dan orang yang

bersangkutan merasa dihina atau dipermalukan, maka ia akan menuntut atau meninggalkan pesta itu. Untuk memperbaiki kembali keadaan itu, tuan rumah harus *ndoku* (mengaku salah) dengan memberi sejumlah kain kepada orang yang bersangkutan dan memotong seekor kerbau atau babi. Bila ia tidak melakukan hal itu maka hubungan akan menjadi tidak baik, bahkan dapat putus sama sekali atau mungkin saja ia akan diperlakukan dengan cara yang sama.

3. Pembungkus Jenazah dan Bekal Kubur

Kain tenun selain dikenakan oleh orang yang masih hidup, dikenakan juga pada orang yang sudah mati sebagai pembungkus jenazahnya. Pembungkus jenazah pria terdiri dari kain-kain selimut yang dibawa oleh kaum kerabatnya, sedangkan untuk wanita terdiri dari kain-kain sarung. Kain-kain pembungkus jenazah disebut *yubuhu*, dibedakan menjadi dua bagian, yaitu *yubuhu la tana* (kain jenazah di tanah) dan *yubuhu la kaheli* (kain jenazah di balai). *Yubuhu la tana* dibawa oleh si mati ke dalam kubur, sedangkan *yubuhu la kaheli* disumbangkan kepada keluarga si mati. *Yubuhu* dikenakan pada jenazah ketika dilakukan upacara *Pahadangu* (membangunkan), yaitu ketika jenazah dimasukkan ke dalam keranda secara duduk dengan lutut ditekuk dan bertopang dagu. Pada saat itulah segala kain yang dibawa kaum kerabat si mati dikenakan dan diselubungkan pada jenazah. Hal tersebut dilakukan karena menurut pandangan orang Sumba Timur, kehidupan di alam akhirat identik dengan kehidupan di alam nyata. Oleh karena itu, agar arwah si mati tidak hidup sengsara di alam akhirat, maka perlu diberi bekal secukupnya antara lain berupa *dangangu ihi ngaru*, yaitu mas perak serta hewan korban, dan *yubuhu-karandi* yang terdiri dari kain-kain selimut atau sarung serta ikat kepala. Jadi selain sebagai pembungkus jenazah, kain tenun berfungsi pula sebagai bekal kubur.

Masih berhubungan dengan hal kematian, kain tenun dapat digunakan pula sebagai lambang kehadiran arwah seseorang yang telah mati. Orang yang mati karena kemalangan atau kecelakaan (*meti manjurangu*), mayatnya tidak boleh dibawa masuk ke dalam rumah dan harus segera dikuburkan. Penguburan itu merupakan penguburan sementara, dan arwah si mati dianggap masih berada di

tempat kecelakaan itu terjadi. Oleh karena itu, sebelum upacara penguburan dilaksanakan, maka terlebih dahulu dilakukan upacara *Lua papiti hamangu*, yaitu upacara untuk menjemput arwah di tempat terjadinya kecelakaan dengan maksud agar arwah si mati dapat berkumpul dahulu dengan keluarganya dan tidak menjadi arwah penasaran. Arwah yang dijemput itu dilambangkan dengan sehelai kain. Bila orang yang mati itu laki-laki maka kain yang digunakan adalah kain selimut, dan bila wanita digunakan kain sarung. Setelah itu dilakukan penggalian untuk mengambil mayat atau tulang belulang si mati yang kemudian dibungkus oleh kain itu dan dibawa ke dalam rumah. Sesudah *wai maringu* (pemberi berkat) mendinginkan mayat atau tulang belulang dengan percikan air mantera, barulah dilakukan upacara penguburan seperti yang lazim dilakukan pada kematian biasa.

Kain tenun, khususnya *hinggi*, dapat pula melambangkan orang yang masih hidup. Hal itu dapat dilihat pada saat kelahiran seorang anak. Apabila ada seorang ibu hendak melahirkan dan suaminya tidak dapat hadir karena sedang bepergian atau hal lainnya, maka kehadiran si suami dapat diwakili oleh kain selimutnya. Hal itu dianggap penting sekali, karena menurut anggapan mereka si bayi akan sulit keluar dari rahim ibu bila tidak ditunggu oleh ayahnya. Dengan adanya kain selimut itu, si bayi diharapkan dapat lahir dengan selamat. Cara seperti tersebut disebut *rambangu hinggi*.

4. Harta Benda

Orang Umalulu menilai kain-kain selimut dan sarung sama dengan benda-benda yang terbuat dari emas dan perak serta hewan-hewan ternak, yaitu sebagai harta benda. Harta benda yang berupa kain merupakan kekayaan pihak wanita dan juga merupakan lambang kewanitaan. Sedangkan harta benda yang berupa emas perak dan hewan ternak merupakan kekayaan pihak laki-laki dan juga sebagai lambang kelaki-lakian. Seorang gadis yang mempunyai banyak simpanan kain selimut dan sarung akan menjadi idam-idaman para pemuda, apalagi bila kain-kain simpanannya itu adalah hasil karyanya sendiri. Demikian pula halnya dengan seorang istri, ia akan menjadi kebanggaan suaminya.

Kaum wanita dalam masyarakat Umalulu berperan sebagai *tungu pani manu - tungu uhu wei* (pemelihara ayam dan babi), yaitu sebagai pengurus rumah tangga, maka harus pula *pingu patinungu* (pandai menenun), *pingu papaingu* (pandai mengikat kain) dan *pingu pahikungu* (pandai menyungkit sarung). Seorang wanita yang memiliki salah satu kepandaian itu, sudah tentu mendapat perhatian pria bila dibandingkan dengan wanita yang sama sekali tidak tahu apa-apa. Apalagi bila wanita itu dapat menguasai seluruh kepandaian itu. Itulah sebabnya para orang tua Umalulu mendidik dan melatih puteri-puteri mereka sejak masa kanak-kanak, sehingga pada masa dewasa mereka sudah cakap menggunakan kepandaiannya itu dan menjadi kebanggaan keluarga.

5. Alat Tukar Menukar

Telah dikemukakan bahwa bila pihak *layia* membutuhkan sesuatu, mereka dapat memintanya kepada pihak *yiara* dengan membawa barang-barang yang sudah ditentukan sebagai tukarannya, demikian pula sebaliknya. Akan tetapi, apa yang dibutuhkan tidak selamanya ada pada kaum kerabat. Karenanya harus diusahakan pula dari orang lain. Misalnya bila seseorang membutuhkan kain maka ia dapat pergi kepada orang yang mempunyai kain dengan tukaran ternak atau benda mas perak. Sebaliknya bila membutuhkan hewan ternak atau emas perak, maka ia pergi kepada orang yang mempunyainya dengan tukaran kain. Nilai barang-barang yang ditukarkan biasanya tergantung pada kualitas barang-barang itu dan didasarkan pada kesepakatan bersama antara orang-orang yang hendak tukar menukar.

6. Barang Hadiah

Memberi hadiah, baik kepada orang-orang yang masih ada hubungan kerabat maupun kepada orang-orang yang bukan kerabat, merupakan suatu hal yang biasa dilakukan orang Umalulu. Barang-barang yang dihadiahkan umumnya berupa kain selimut atau kain sarung, ada kalanya pula berupa benda-benda mas perak atau hewan ternak. Kain-kain tenun dihadiahkan bukan pada setiap saat, melainkan bila ada peristiwa-peristiwa penting seperti pada kelahiran seorang anak, perkawinan, kematian, atau dihadiahkan kepada orang-orang yang dianggap

berjasa dan kepada tamu-tamu yang dihormati. Untuk pria dihadihkan kain selimut, sedangkan untuk wanita dihadihkan kain sarung.

Uraian tentang kain tenun tradisional di atas adalah kain tenun yang dibuat untuk kepentingan masyarakat setempat, atau kepentingan pasar internal, dalam arti pembuatan kain tenun guna memenuhi kebutuhan adati masyarakat pembuatnya. Adanya pertumbuhan pariwisata di Indonesia memicu pula pertumbuhan pasar eksternal, yaitu pembuatan kain tenun guna kebutuhan ekonomi yang bersifat komersial. Pertumbuhan pasar eksternal ini disebabkan akses langsung produk kain tersebut ke pasar eksternal sejak dibukanya hubungan laut ke pulau Jawa pada tahun 1912 (lihat Anas, 2006:2; Adams,1969). Pengaruhnya kemudian adalah pada perubahan corak motif dan standar kualifikasi pembuatan dari kain tenun itu sendiri.

7. Elemen Dekorasi Ruang

Kain tenun tradisional Sumba Timur sebagai warisan budaya ternyata mempunyai kemampuan adaptif menghadapi perubahan. Hal itulah yang menyebabkan produk material kebudayaan masyarakat Sumba Timur masih tetap bertahan dan berkembang. Berbagai upaya efisiensi produksi dilakukan guna mengejar tuntutan permintaan pasar eksternal. Hal itu mengakibatkan terjadi perubahan signifikan tidak saja pada segi formal estetis corak desain motif, tapi juga segi teknis dan fungsinya. Perubahan pada corak tampak adanya tindakan reduktif seperti pengurangan bahkan penghilangan detail, perbesaran motif, perenggangan jarak antar motif. Penyederhanaan motif dan warna serta pengurangan komponen motif menjadi semakin realistis dan lazim dilakukan. Perubahan ini bersifat substansial, yaitu penyimpangan menyeluruh dari standar-standar adati (tradisional). Hal ini terkait dengan fungsi baru yang dimanfaatkan sebagai elemen dekorasi ruangan (Anas,2006:6-9). Perubahan fungsi yang sebelumnya digunakan untuk keperluan adat yang sakral spiritual, kini digunakan pula untuk hiasan dekoratif yang sekuler berdasarkan pesanan. Misalnya dalam penggunaan motif *habaku* dan *patola ratu*. Dulu kedua motif itu hanya boleh

dibuat oleh para *ratu* atau *maramba* saja dalam kesempatan tertentu. Kini kedua motif itu oleh siapa pun dan pada saat kapan pun digunakan tanpa keraguan.

Adapun perubahan secara teknis tampak dalam penggunaan warna yang semula memakai zat pewarna alami yang dibuat sendiri, kini menggunakan zat pewarna sintetis yang dibeli di toko. Demikian pula penggunaan benang pital, semula menggunakan benang pital tangan, kini benang pital mesin. Sebelumnya hanya kaum perempuan saja yang membuat kain tenun, kini kaum pria pun turut berpartisipasi untuk menambah penghasilan.

Kain tenun tradisional Sumba diakui dan dikagumi banyak orang. Tapi para pengrajinnya sendiri menghadapi kesulitan serius. Para pengrajin itu selalu berusaha mempertahankan hasil budayanya dan sekaligus memanfaatkannya sebagai pendorong pengembangan ekonomi keluarga. Namun ternyata mereka sulit memiliki modal usaha. Harga sehelai kain tenun tidak sebanding dengan lamanya waktu yang mereka perlukan untuk proses pembuatannya. Tambahan lagi hasil tenun mereka sering dibeli dengan harga rendah oleh para tengkulak. Perhatian dari pemerintah yang mereka harapkan pun tak kunjung tiba. Seandainya ada, itu pun hanya bantuan dana yang kecil jumlahnya dan pada kelompok tertentu saja. Lagi pula mereka perlu ada alternatif bagaimana memasarkan hasil tenun mereka itu. Kendala modal usaha dan pemasaran rupanya belum cukup membebani para pengrajin tenun. Makin menurunnya jumlah wisatawan yang berkunjung turut andil pula, terlebih setelah terjadi peledakan bom di Bali pada tahun 2002.²⁵ Mereka benar-benar kesulitan dalam menghadapi beberapa permasalahan tersebut. Pemerintah daerah diharapkan dapat mempromosikan kekayaan budaya ini seluas mungkin.

Berkaitan dengan masalah pelestarian dan kesinambungan budaya material yang berupa tenun tradisional ini, Ndima (2007:235) merekomendasikan suatu kebijakan bahwa perlu diadakan pendidikan non-formal kerajinan tenun ikat bagi generasi muda Sumba. Kemudian, mengingat banyak tiruan corak kain Sumba pada kain buatan pabrik, perlu upaya perlindungan hak cipta terhadap corak kain

²⁵ Selama penulis mengadakan penelitian lapangan di Umalulu, hanya dua kali saja melihat adanya wisatawan yang berkunjung, itu pun mereka hanya melihat-lihat kubur batu saja.

tenun khas Sumba Timur yang telah membentuk citra khas pengrajin dan wilayah produksinya.

Seni Suara

Dalam lapangan seni suara dibagi dalam seni vokal, seni instrumental dan seni sastra.

- **Seni vokal.** Pernyataan estetis kehidupan manusia dalam seni vokal diungkapkan melalui nyanyian-nyanyian yang mempunyai ciri karakteristik pada pengulangan irama. Pengulangan irama itu bila dilihat dari segi kepercayaan yang melembaga dalam kehidupan masyarakat Umalulu mempunyai fungsi magis-religius yang mampu menciptakan suasana yang dikehendaki oleh suatu tema dalam setiap lagu. Bila dilihat dari fungsi lagu-lagu itu sebagai sebuah ungkapan rasa keindahan dalam seni vokal, maka pengulangan irama itu merupakan suatu sifat estetis yang fundamental dari seni vokal itu sendiri. Secara teknis, antara melodi dan komposisi lagu-lagunya memadukan pengulangan irama itu dalam warna suara yang harmonis. Terlepas dari kedua fungsi pengulangan irama yang menjadi ciri karakteristik lagu-lagu tradisional tersebut, ada dua fungsi lain dalam seni vokal tradisional Umalulu; pertama, fungsi spiritual yang bersifat sakral dan hanya boleh dinyanyikan pada waktu-waktu tertentu dalam upacara-upacara serta di tempat-tempat tertentu pula; dan kedua, fungsi hiburan yang bersifat profan. Meskipun lagu-lagu hiburan bersifat profan, tapi tidak boleh dinyanyikan sembarangan. Dalam arti masih terikat pada ketentuan-ketentuan adat, yaitu tidak boleh dinyanyikan di tempat-tempat yang dianggap terlarang dan juga pada waktu-waktu terlarang. Adapun lagu-lagu spiritual itu biasanya dinyanyikan khusus untuk suatu peristiwa dengan tema yang tetap yang antara lain ialah :

1. *Ludu Ndai*, yaitu nyanyian sejarah yang berisi kisah para leluhur (*lii marapu*) atau mengenai hal silsilah (*ruku dedi*).
2. *Ludu Ratu*, nyanyian imamat yang dinyanyikan hanya oleh para

ratu (imam) pada waktu ada kematian raja dan pada waktu membuat rumah pemujaan.

3. *Ludu Karambua*, nyanyian kerbau, yang dinyanyikan pada waktu kematian raja-raja.
4. *Ludu Langu Paraingu*, nyanyian pesta tahun baru .
5. *Ludu Pamau Papa*, nyanyian pada pesta perkawinan.
6. *Ludu Pabiara*, nyanyian perang.
7. *Ludu Kanduku Wuaka*, nyanyian pada pesta penutupan panen yang dinyanyikan di ladang atau di sawah.
8. *Ludu Muti*, nyanyian manuai padi dan disebut juga *panggaiyangu*, karena temanya tetap *nggaiya* (di mana dia) dan penyanyi boleh menyanyi dengan bermacam-macam lagu. Mula-mula seorang penyanyi menyanyikan suatu lagu kemudian disahut orang banyak dengan mengulang tema nyanyian itu.
9. *Ludu Parina*, nyanyian untuk mengiringi tarian *Parina* (injak padi) pada waktu pesta panen.
10. *Panawa*, pantun yang dinyanyikan sebagai inti cerita yang diceritakan oleh pencerita pada waktu pesta panen. Dalam satu cerita dapat dua, tiga orang atau lebih yang berpantun dan dilakukan semalam suntuk.
11. *Ludu Padira Analalu*, nyanyian yang biasa dinyanyikan sesudah suatu cerita berakhir satu babak. Para penyanyi terdiri dari pemuda-pemudi yang menyanyi untuk merangsang pencerita agar bercerita terus.
12. *Ludu Hiama*, nyanyian yang bersahut-sahutan dan mempunyai tema-tema tertentu -sebagai selingan suatu cerita.
13. *Ludu Yila Ai, Yila Watu*, nyanyian pada waktu menarik kayu atau batu yang dinyanyikan dengan tema-tema tertentu.

Sedangkan lagu-lagu yang bersifat hiburan antara lain ada yang diiringi dengan *jungga* (kecapi) yang disebut *Ludu Jungga*, dan nyanyian yang tidak diiringi *jungga* yang disebut *Ludu Pahangu* (nyanyian kelakar). Nyanyian yang

termasuk *Ludu Jungga* ialah *Ludu Hali* (nyanyian kidung), misalnya *Hali Mameti* (kidung meratapi orang mati) *Hali Angumbuha* (kidung mengenang kekasih), *Hali Ura Wiki* (kidung mengenang nasib diri); *Ludu Pangiarangu*, yaitu nyanyian perumpamaan yang berisi nasihat; *Ludu Pajenggi*, nyanyian senda gurau. Adapun yang termasuk *Ludu Pahangu*, misalnya *Pahangu La Remi* (nyanyian kelakar pada pesta-pesta) dan *Pahangu La Anda* (nyanyian kelakar di jalan). Nyanyian lain yang juga dapat dimasukkan dalam golongan ini ialah nyanyian nina-bobo yang disebut *Ludu Uwa Ana - kiada*, yang mempunyai beberapa variasi dan dinyanyikan sesuai dengan keadaan tertentu.

Sebagian dari kedua jenis lagu-lagu tersebut (lagu-lagu spiritual dan hiburan), misalnya dalam *Ludu Langu Paraingu*, *Ludu Pamau Papa*, *Ludu Kanduku Wuaka*, *Ludu Muti*, *Ludu Parina*, harus dinyanyikan secara serentak dalam irama suara dan irama gerak. Dalam hal ini tarian merupakan bagian integral dari nyanyian. Nyanyian bukan sekedar ilustrasi untuk memperoleh efek estetis suatu tarian, akan tetapi justru tarian menjadi unsur penunjang imajinasi yang dikehendaki oleh tema sebuah lagu.

- ***Seni instrumental.*** Seni instrumental merupakan salah satu sarana utama dalam kehidupan spiritual orang Umalulu. Irama yang dihasilkan oleh alat-alat bunyi-bunyian yang mereka gunakan menjadi media antara manusia dengan para arwah leluhur. Suara manusia dapat langsung kepada para *Marapu* bila diiringi dengan irama musik, karena itu alat bunyi-bunyian (terutama gong dan kecapi) bila hendak dimainkan, lebih dahulu dipersembahkan sirih pinang dan keratan mas perak kepada para *Marapu*. Selain itu irama musik dapat membangkitkan suasana yang dibutuhkan dalam suatu upacara atau untuk mengiringi nyanyian dan tarian yang merupakan bagian dari suatu upacara dan pesta adat. Adapun alat-alat musik itu antara lain :
 1. *Anamongu* (gong). Gong terbuat dari bahan perunggu (*anamongu wudu*) dan kuningan (*anamongu kaliangu*). Selain itu ada pula yang terbuat dari besi (*anamongu bahi*) dan bekas drum (*anamongu tongu*). Akan tetapi kedua macam gong yang disebut terakhir kurang disukai karena kualitas

suaranya kurang baik. Oleh karena itu, orang Umalulu hanya menilai gong perunggu dan kuningan sajalah yang layak dijadikan benda pusaka yang berharga. Gong-gong yang demikian sering dijadikan barang pameran untuk memperlihatkan kedudukan serta kekayaan pemiliknya, bahkan ada kalanya dijadikan bekal kubur. Satu perangkat gong terdiri dari beberapa buah gong yang jumlahnya berbeda tergantung pada peristiwa apa gong-gong tersebut dimainkan. Gong dimainkan secara kolektif dengan menggunakan alat pemukul yang terbuat dari kayu yang disebut *patundungu* atau *patumbungu*. Pada waktu bersuka-ria, misalnya pada pesta perkawinan, satu perangkat gong terdiri dari :

- *Katala*, sepasang gong besar (Jawa: *gulu*).
- *Nggaha*, sepasang gong sedang (Jawa: *dada*) yang berfungsi sebagai pengantar lagu.
- *Kabolulu*, sebuah gong kecil (Jawa: *bende*) yang menyertai gong *nggaha*.
- *Parajangu*, gong kecil yang menyertai tambur.

Sedangkan pada waktu duka, misalnya pada upacara kematian, satu perangkat gong itu terdiri dari : *Katala*, *Nggaha*, *Kadambungu* (gong kecil dua buah yang selalu harus ditabuh), *Hakahaungu* (gong kecil yang menyertai *kadambungu*).

2. *Lamba* (gendang, tambur). *Lamba* ialah alat bunyi-bunyian yang berupa gendang atau tambur. Berbentuk bulat pipih, garis tengah bagian atas sama ukurannya dengan bagian bawah (+/- 50 cm) dan ditutup kulit kerbau. Kerangka gendang terbuat dari kayu, sedangkan tali pengikatnya dari rotan. Bila hendak dibunyikan harus digantung atau disandarkan pada tonggak kayu, kemudian dipukul dengan telapak tangan dan pemukul kayu. *Lamba* biasanya menyertai satu perangkat gong sebagai pelengkap.
3. *Jungga* (kecapi). Kecapi Sumba merupakan alat musik yang menyerupai bentuk kecapi tradisional Batak (*hasapi*). Kecapi terbuat dari kayu *hureni*, *hambuli* atau kayu *hanjakaru taki* dan mempunyai dua buah senar

kuningan. *Jungga* dimainkan secara perseorangan dan dipakai sehari-hari pada waktu senggang terutama pada malam hari. Pada saat-saat tertentu, misalnya pada upacara perkawinan, kelahiran anak, kematian, panen, membuat rumah baru, *jungga* dipakai juga sebagai pengiring nyanyian. *Jungga* biasanya dimainkan oleh laki-laki, namun ada pula perempuan yang pandai memainkannya, yaitu dengan mengutik kedua buah senarnya dengan jari kelingking kanan dan menekan empat jari tangan sebelah kiri secara berganti-ganti. Ada pula dua macam *jungga* lainnya, yaitu *jungga kaba* dan *jungga ruru*. Kedua macam *jungga* itu terbuat dari tempurung kelapa atau dari *tambala* (semacam labu) yang ditutup kulit kambing atau lembaran batang pinang yang digunakan sebagai tabung suara. Perentang tali senar terbuat dari kayu atau bambu, sedangkan tali senar terbuat dari bulu kuda atau ijuk pohon enau. Jumlah tali senar hanya satu saja. Cara memainkannya selain dipetik dengan jari kelingking kanan, juga digesek dengan alat penggesek yang terbuat dari bilah bambu yang dilengkungkan serupa busur untuk merentangkan bulu kuda. Kedua macam *jungga* ini kini sudah tidak dibuat dan tidak digunakan lagi.

4. *Taleli* (suling). Suling dibuat dari seruas bambu yang diberi empat buah lubang. Cara memainkannya dengan ditiup dari pangkalnya yang diberi lubang juga, dengan mulut atau hidung. Seperti halnya *jungga kaba* dan *jungga ruru*, kini suling sudah tidak dibuat dan dimainkan lagi.
5. *Nggunggi* (genggong). *Nggunggi* dibuat dari kulit pelepah enau yang dikikis tipis. Di bagian tengah dibuat suatu lidah untuk menghasilkan getaran suara bila ditiup. Genggong ini hanya sebagian saja yang dimasukkan ke dalam mulut, dan sebagian lagi berada di luar mulut untuk digesek dengan tali ijuk yang halus. Dari kombinasi antara tiupan dan gesekan itu keluarlah suara berirama yang dapat diatur tinggi rendah nadanya yang biasanya meniru bunyi gong atau irama lain yang sederhana.
6. *Langgiri* (giring-giring, lonceng kecil). Giring-giring terbuat dari kuningan atau perunggu yang bentuk dan besarnya seperti buah kapas yang sedang merekah. Giring-giring ini biasanya dipakai oleh kaum wanita atau pria ketika menari. Pada wanita diikat pada pergelangan kaki, sedangkan pada

pria diikat di bawah lutut. Bunyi giring-giring sesuai dengan hentakan kaki ketika menari dan seirama dengan bunyi gong dan tambur pengiring suatu tarian.

- **Seni sastra.** Sastra tradisional di Umalulu berupa syair-syair dan cerita-cerita yang disampaikan turun temurun secara lisan hingga tetap terpelihara dan dijadikan leluhur dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Sastra lisan itu ada yang diucapkan dalam bahasa berirama dan ada pula yang dinyanyikan. Bentuk sastra tradisional yang utama ialah puisi dan disebut *luluku* atau disebut pula *pandekilungu*, yaitu dua kalimat dalam satu bait yang mempunyai anti yang hampir sama dan mengandung pengertian yang lebih luas. Misalnya, *danda duangu - dendi ukurungu* (mengangkat berdua - mengangkat bersama), yang mengandung pengertian saling bekerja sama dengan bergotong royong. Ada dua cara mengucapkan atau menyampaikan *luluku*; **pertama**, apa yang disebut *palaku tanangu*, yaitu diucapkan dengan suara datar dan biasa; **kedua**, disebut *pawotu la njarangu*, yaitu dengan suara tinggi dan lantang. Bentuk sastra tradisional lainnya ialah prosa dan disebut *kareuku*. Kedua bentuk sastra tradisional tersebut umumnya bersifat sakral dan berfungsi religius. Walaupun demikian ada pula yang bersifat profan dan berfungsi sebagai pelipur lara, tetapi isinya tetap bertepatan ajaran moral.

Secara keseluruhan sastra tradisional di Umalulu dapat dibedakan dalam lima bagian, yaitu ;

1. *Lii ndai* (hikayat jaman dahulu). Pada hakekatnya *lii ndai* ialah mite dan legenda mengenai penciptaan alam semesta, manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan serta asal-usul berbagai adat istiadat. *Lii ndai* berbentuk puisi dan prosa, akan tetapi yang terbanyak berbentuk puisi, sedangkan bentuk prosa hanya untuk menghubungkan atau menerangkan. Dalam golongan ini antara lain ;

- *Lii marapu*, yaitu hikayat tentang para leluhur, dewa-dewa,

atau asal-usul suatu *kabihu*.

- *Lii ndiawa lii pahuamba*, hikayat para dewa dan tentang berbagai upacara kebaktian.
- *Lii heda lii meti*, hikayat mengenai hal maut dan kematian.
- *Lii konda lii ratu*, hikayat raja-raja dan para *ratu* (imam).
- *Lii lalei lii manguama*, hikayat mengenai hal bersuami dan beristri (perkawinan).

Lii ndai biasanya diresitasikan atau dinyanyikan pada upacara-upacara religius secara duet oleh dua orang yang masing-masing disebut *atauna* (pembicara) dan *matangu hema* (penjawab) atau disebut juga *kandehangu* (pemberi alasan). Revitasi disertai pula oleh iringan pukulan gong dan gendang yang dibunyikan hanya pada saat interval (sebagai penyeling). Karena sifatnya sakral dan berfungsi religius, maka *lii ndai* apabila hendak diresitasikan harus disertai sesajian sirih pinang dan harus dibawakan oleh *ratu*. Selain itu *lii ndai* baru boleh diresitasikan menjelang tengah malam dan harus diakhiri sebelum matahari terbit.

2. *Lii pangiarangu* (cerita perumpamaan). Sebagian besar dari cerita-cerita perumpamaan yang di sebut *lii pangiarangu* ini bersifat sakral dan hanya dapat diceritakan pada saat-saat tertentu saja, misalnya pada waktu musim menuai padi (panen). *Lii pangiarangu* berkaitan erat dengan mite mengenai asal-usul suatu *kabihu*, para *marapu* penjaga tanah, hewan dan tanaman. Karena sifatnya yang sakral itu maka seperti halnya *lii ndai*, bila hendak diceritakan harus disertai dengan sesajian sirih pinang, diresitasikan menjelang tengah malam dan diakhiri sebelum matahari terbit serta hanya boleh dibawakan oleh *ama bokulu* (orang-orang tua) yang benar-benar menguasai materi cerita. *Lii pangiarangu* dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu *pangiarangu bokulu* (cerita besar) dan *pangiarangu kudu* (cerita kecil). *Pangiarangu bokulu* berbentuk prosa dan diselingi dengan puisi yang disebut *panawa*. *Pangiarangu bokulu* selalu dibawakan oleh dua orang secara bergantian dengan gaya bahasa

berirama dan biasa pula disebut *analalu*, karena isinya menceritakan tentang seorang anak yang telah ditinggal mati kedua orang tuanya. Dalam golongan *pangiarangu kudu* terdapat cerita-cerita atau dongeng-dongeng mengenai hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan dan benda-benda alam yang isinya mengandung ajaran moral.

3. *Luluku*. *Luluku* adalah sastra tradisional yang berbentuk puisi dan selalu terdiri dari dua kalimat yang mempunyai arti yang hampir sama. Tema dari *luluku* selalu tetap dan merupakan kiasan-kiasan atau peribahasa. *Luluku* dipakai hanya dalam saat-saat tertentu saja, yaitu dalam upacara-upacara religius dan pembicaraan-pembicaraan adat, serta dibawakan oleh orang-orang tertentu pula yang disebut *wunangu*.

4. *Lawiti*. Sastra tradisional yang disebut *lawiti* ialah suatu rangkaian kata-kata secara metafora mengenai suatu benda atau peristiwa. *Lawiti* berbentuk puisi yang diselingi bentuk prosa, dan dapat dibedakan menjadi dua bagian, yaitu *lawiti malai* dan *lawiti kababa*. *Lawiti malai* (sanjak panjang) melukiskan inti sari dari suatu cerita sejarah dan hanya dapat dibawakan oleh orang-orang dewasa secara deklamasi. Sedangkan *lawiti kababa* (sanjak pendek) melukiskan suatu benda atau manusia yang mengandung nasehat atau kiasan dan dibawakan oleh anak-anak sebagai latihan untuk fasih berbicara.

5. *Dedaku*, ialah sastra tradisional yang berbentuk puisi dan biasa disebut juga *dekangu* (terka), karena isinya merupakan suatu teka-teki. *Dedaku* biasanya dilakukan pada malam hari ketika musim memetik jagung atau menuai padi.

Seni Tari

Seni tari tradisional di Umalulu pada umumnya merupakan tarian bersama dengan pola tarian keliling dan sebagian besar merupakan tarian sakral untuk

kepentingan upacara-upacara adat. Segi terpenting dalam seni tari tradisional dan yang menentukan bobot estetis tarian ialah gerak simbolis (*symbolic movement*). Gerak simbolis para penari dinyatakan dengan gerak ritmis tangan dan kaki serta tidak mengenal gerak ritmis pinggul dan juga gerak jari-jemari tangan. Gerak simbolis itu tampak pada gerakan kaki yang menghentak-hentak dan bertumpu pada lutut, gerakan telapak tangan yang membentuk lingkaran atau setengah lingkaran dan ayunan lengan ke atas ke bawah sambil memegang ujung-ujung selendang atau memegang jambul kuda putih. Gerak simbolis tarian yang dibawakan oleh penari wanita lebih halus daripada penari pria dan lebih bervariasi. Apabila dalam seni suara pengulangan irama merupakan sifat estetis yang fundamental, maka dalam seni tari adalah pengulangan gerak.



Gambar 52 : Gadis Penari dalam Tarian *Kandikangu*.
(Sumber: Koleksi Sanggar Tari Ori Angu)

Para penari dalam seni tari tradisional umumnya pemuda-pemudi yang telah terlatih, akan tetapi ada kalanya pula orang tua (terutama pada upacara-upacara religius) baik laki-laki maupun perempuan, dan juga anak-anak. Penari laki-laki dan perempuan harus mempunyai pakaian menari yang baik. Bagi penari laki-laki biasanya mengenakan kain *hinggi kombu*, boleh berwarna merah atau berwarna biru, dengan ikat kepala berbagai warna yang dililitkan di kepala dan

terjulang panjang di belakang kepala hingga di bawah pinggang. Bila ada, dapat pula memakai perhiasan mas atau perak. Bagi penari perempuan mengenakan *lau pahudu* atau dapat pula sarung sutera hitam yang telah disulam. Ikat kepala dari kain sutera berbagai warna, memakai *hai kara* (sisir dari kulit penyu), mengenakan kalung manik-manik atau kalung mas dan jambul bulu kuda putih di tangan. Baik laki-laki maupun perempuan memakai giring-giring di kedua belah kakinya. Selain itu untuk tarian tertentu, misalnya dalam *Rianja Harama* (tari perang), diperlukan juga parang, tombak dan perisai.

Seni tari tradisional dipertunjukkan di halaman rumah dengan diiringi musik yang terdiri dari seperangkat gong dan gendang. Selain itu ada pula yang diiringi oleh nyanyian. Dalam seni tari tradisional ini, antara musik, nyanyian dan tarian dinyatakan secara simultan. Dalam hal ini tarian merupakan unsur penunjang musik dan nyanyian. Irama gerak tarian harus selalu mengikuti irama musik atau nyanyian. Tarian dimulai dengan bunyi pukulan gong serta gendang atau syair lagu yang dinyanyikan. Pertunjukan seni tari biasanya diselenggarakan pada malam hari dan berlangsung hampir sepanjang malam ketika ada upacara-upacara atau pesta-pesta adat.

Adapun macam tarian tradisional yang terdapat di Umalulu adalah sebagai berikut :

1. *Rianja Kandikangu*, tarian upacara menyambut tamu yang diiringi oleh pukulan gong dengan irama cepat dan ditarikan oleh penari-penari perempuan.
2. *Rianja Kabokangu*, tarian dalam upacara perkawinan yang diiringi pukulan gong dengan irama lambat dan ditarikan oleh penari-penari perempuan.
3. *Rianja Hiringu Lamba*, tarian mengelilingi gendang dan dibunyikan sendiri oleh para penari yang terdiri dari empat orang laki-laki yang secara berganti-ganti menabuh gendang dengan tangan kirinya, sedangkan tangan kanan memainkan parang atau jambul bulu kuda putih. Tarian ini dimaksudkan untuk mengundang para arwah leluhur agar turut serta dalam merayakan suatu pesta adat.
4. *Rianja Pata Lamba*, tarian untuk mengundang para arwah leluhur agar

turut menyaksikan upacara yang akan dilaksanakan, misalnya dalam upacara tutup panen. Para penari membunyikan giring-giring dengan menghentakkan kaki menurut irama gendang yang ditabuh oleh para penari itu sendiri. Para penari terdiri dari penari laki-laki dan penari perempuan.

5. *Rianja Ikitu*, tarian untuk mendatangkan para arwah leluhur yang dipersonifikasikan sebagai burung elang. Tarian ini ditarikan oleh penari-penari perempuan dan diiringi dengan irama gong.
6. *Rianja Wulu Manu*, tarian yang melambangkan kesuburan yang dipersonifikasikan sebagai ayam. Tarian ini ditarikan oleh dua sampai empat penari perempuan yang memakai hiasan bulu ayam di kepalanya dan diiringi dengan irama gong.
7. *Rianja Pajurungu*, tarian yang ditarikan oleh penari-penari perempuan dengan sikap berbaris dan diiringi irama gong.
8. *Rianja Parina*, tarian injak padi yang dilakukan pada masa panen padi. Tarian ini ditarikan oleh para pemuda dan diiringi nyanyian *Ludu Parina* yang dinyanyikan oleh para pemuda.
9. *Rianja Ninggu*, tarian dalam upacara menyambut kedatangan para pahlawan dari medan perang yang ditarikan oleh penari-penari perempuan dengan iringan irama gong. Penari-penari perempuan itu dianggap sebagai dewi-dewi yang turun dari kahyangan untuk menyambut kedatangan para pahlawan.
10. *Rianja Harama*, tari perang dan ditarikan oleh penari laki-laki yang bersenjatakan tombak dan perisai. Tarian ini diiringi dengan irama gong dan biasanya ditarikan bersama-sama dengan *Rianja Ninggu*.
11. *Rianja Katangga*, tari perang dan ditarikan oleh penari laki-laki yang bersenjatakan parang dan perisai. Para penari paling sedikit berjumlah delapan orang. Mereka berbaris dan bergerak maju mundur sambil mengayunkan parang dan menggerakkan perisai seirama dengan pukulan gong.
12. *Rianja Hiri*, tarian yang melambangkan kedatangan para arwah leluhur yang turun menghadiri suatu upacara. Tarian ini ditarikan oleh penari

laki-laki yang berjumlah dua sampai empat orang dan diiringi dengan irama gong.

13. *Rianja Yapa*, tari pegang, dikatakan demikian karena ketika hendak menari para penari dipegangi dahulu kemudian setelah gong berbunyi baru dilepaskan. Para penari terdiri dari laki-laki yang memakai perhiasan mas sebagai tanda kebesaran.
14. *Rianja Kalelahu*, tarian yang melambangkan dewi turun dari kahyangan untuk menghadiri suatu upacara. Tarian ini ditarikan oleh dua orang perempuan yang memakai kain berupa sayap dengan perhiasan mas dan memegang parang.
15. *Rianja Kanduku Wuaka*, tarian yang diiringi dengan irama pukulan batu pada pesta menjelang upacara penutupan panen dan diiringi pula oleh nyanyian. Tarian ini ditarikan oleh penari-penari laki-laki dan perempuan pada malam hari ketika bulan purnama.
16. *Rianja Nduakali Au*, tarian yang diiringi nyanyian dan irama pukulan bambu yang diketuk-ketukan ke tanah. Tarian ini ditarikan oleh penari laki-laki, boleh seorang atau lebih, pada pesta menjelang upacara penutupan panen atau pada pesta adat lainnya.
17. *Rianja Pamau Papa*, tari-tarian pada pesta dan upacara perkawinan yang diiringi oleh nyanyian dengan tema-tema tertentu yang isinya mengandung ajakan, pujian dan sindiran. Para penari dapat terdiri dari penari laki-laki dan dapat pula penari perempuan.
18. *Rianja Langu Paraingu*, tari-tarian pada pesta dan upacara tahun baru yang diiringi oleh nyanyian dengan tema-tema tertentu dan dapat ditarikan baik oleh penari laki-laki maupun penari perempuan.

Adapun pertunjukkan tari pada setiap pesta atau upacara adat mempunyai babak-babak sebagai berikut :

1. *Rianja Anamongu*, tari-tarian yang diiringi dengan irama gong dan ditarikan baik oleh penari laki-laki maupun penari perempuan.
2. *Pai*, berpawai, yaitu barisan perempuan yang bergandeng-gandengan, berputar-putar sambil menari dengan diiringi irama nyanyian yang

mempunyai tema-tema tertentu untuk masing-masing pesta atau upacara.

3. *Rianjangu Ludu*, tari-tarian yang diiringi dengan irama nyanyian dan ditarikan baik oleh penari laki-laki maupun penari perempuan.
4. *Pamalangu*, nyanyian penutup yang dinyanyikan oleh satu atau dua orang penyanyi yang isinya mengandung permohonan maaf dan berkat kepada para arwah leluhur dan juga permohonan maaf kepada para hadirin. Sementara itu barisan perempuan menari berputar-putar di halaman hingga upacara selesai.

Pertunjukan seni tari tersebut di atas pada masa kini untuk kepentingan ritual keagamaan sudah jarang dilakukan lagi. Hanya beberapa jenis tarian saja yang ditarikan, itu pun bila ada acara penyambutan tamu-tamu yang dihormati, misalnya bila ada kunjungan resmi para pejabat tinggi pemerintahan seperti bupati, gubernur dan lainnya. Memang sudah ada pula usaha untuk menghidupkan kembali bentuk kesenian ini dalam rangka menanggapi himbauan dan anjuran pemerintah daerah untuk melestarikan aset budaya setempat, misalnya melalui mata pelajaran kesenian di sekolah-sekolah dasar hingga sekolah menengah, berbagai perlombaan kesenian antar desa atau kecamatan. Namun sejauh ini hasilnya belum memuaskan. Hal tersebut disebabkan kurang diminatinya lagi bentuk kesenian ini oleh generasi muda sekarang.

*“Aaahh...anak-anak ini sekarang pemalas semua...tidak seperti kita dulu...mereka maunya main-main saja...yang laki-laki kalau tidak pajulu (berjudi) mereka duduk-duduk minum laru (sejenis miras dari pohon lontar)...yang perempuan saja yang masih mau...tapi mereka sibuk juga...habis pulang sekolah mereka tenun kain....atau bantu-bantu di ladang..”*²⁶

Begitu keluh seorang bapak ketika ditanya bagaimana pendapatnya tentang anak muda sekarang dan minatnya di bidang kesenian. Menurutnya anak muda jaman sekarang, khususnya laki-laki, lebih suka keluyuran ke sana ke mari sambil tidak jelas apa maunya. Diberi modal sepeda motor untuk *ngojek*, malah sering pula digunakan untuk melakukan hal-hal yang tidak berguna, seperti kebut-kebutan

²⁶ Wawancara 4 Maret 2009 dengan UHg.

atau cari *tau kawini* (perempuan) di luar daerah. Sedangkan anak perempuan lebih suka nonton sinetron dan mengikuti gaya kehidupan kota seperti dalam cerita-cerita sinetron yang ditontonnya. Kesenian tradisional dianggap sudah ketinggalan jaman.

IKHTISAR

Paparan sebelumnya memperlihatkan bahwa orang Umalulu telah menjalani suatu proses sejarah di mana mereka tidak pernah benar-benar menjadi pelaku utamanya. Serangkaian gelombang kekuatan yang lebih kuat dari “luar” telah mengambil alih peran tersebut, yang kemudian menjadikan mereka hanya sebagai peran pelengkap bahkan penderita. Orang Umalulu, khususnya para penganut agama *Marapu*, dalam proses yang panjang tersebut akhirnya hanya sebagai penonton saja yang secara sistematis tersingkir ke luar panggung dan semakin terasing justru di tanah leluhur mereka sendiri.

Sistem kapitalisme dunia, dengan pelaku utamanya silih berganti yang menguasai perekonomian Sumba, demikian pula dengan pemusatan kekuasaan yang menerapkan sistem administrasi pemerintahan baru, berlangsung sejak jaman VOC dalam rangka melindungi monopoli perdagangan. Kemudian dilanjutkan pemerintah kolonial Belanda yang mengurangi bahkan menghapus kekuasaan para penguasa tradisional setempat. Selain itu membatasi pula pengaruh lembaga-lembaga adat yang menjadi tiang utama dari tatanan masyarakat Umalulu. Otonomi penguasa wilayah secara adat dikurangi dengan cara menggabungkan dengan wilayah-wilayah lainnya menjadi satu wilayah administratif menurut hukum kolonial. Hal itu dilakukan untuk memudahkan pengawasan atas wilayah yang dikuasai. Demikian pula pada masa administrasi pemerintah Republik Indonesia, di mana otonomi pemerintahan daerah setempat dan lembaga adat hanya berfungsi sebagai pelaksana ritus seremonial. Penguasa tradisional setempat tetap dipertahankan hanya untuk kepentingan politis tertentu belaka.

Terpaan gelombang terbesar tiba pada saat agama-agama besar mulai memaksakan nilai-nilai yang mereka bawa kepada penduduk setempat.

Pemaksaan nilai-nilai baru ini yang paling menonjol dilakukan oleh para pekabar Injil yang menganggap semua bentuk dan sistem kepercayaan asli setempat sebagai terbelakang dan kafir. Mereka menganggap diri mereka sebagai pembawa kebenaran mutlak, yang membebaskan dari dunia kegelapan. Para penganut agama leluhur dianggap tidak beragama dan harus diagamakan. Semua proses tersebut sudah tentu saling berkaitan dan saling mempengaruhi satu sama lainnya, yang secara keseluruhan melingkupi kehidupan orang Umalulu, adat istiadat dan tradisi mereka. Namun rupanya hal yang terakhir ini pun mulai tersisihkan, karena sumber dari nilai-nilai yang mereka pegang teguh selama ini, yaitu agama *Marapu*, mulai tergantikan oleh agama baru. Namun apakah identitas budaya mereka itu seiring dengan perkembangan jaman, sekulerisasi dan penyebaran pendidikan akan menghilang? Tampaknya dengan adanya perubahan atau modernisasi justru memperjelas posisi identitas tersebut. Proses-proses komodifikasi kebudayaan, diskriminasi dan isu tentang kekafiran tidak meluluhlantakan identitas dan kebudayaan Sumba. Walaupun hal-hal tersebut bisa merupakan potensi-potensi konflik karena ada bermacam kepentingan yang bermain di dalamnya.

BAB VI

ARENA PEMBENTUKAN IDENTITAS BUDAYA

A. Strategi Pengembangan Ke-Kristen-an : Terbentuknya Ketidaksetaraan Posisi Sosial

Perjalanan sejarah orang Umalulu memperlihatkan bahwa adanya isu-isu perubahan dengan kekuatan politik dan ekonomi telah turut mengubah kehidupan keagamaan mereka sehingga terbentuk dua kelompok keagamaan, yaitu kelompok pemeluk agama *Marapu* dan kelompok pemeluk agama Kristen (Kristen Sumba). Kemudian pemeluk Kristen Sumba ini selalu membuat perbedaan identitasnya dengan memberi posisi sosial yang merendahkan bagi pemeluk *Marapu*, misalnya berlakunya ucapan “masih kafir”, melabel mereka sebagai orang bodoh dan malas. Pemberian label yang merendahkan dari pemeluk Kristen Sumba kepada pemeluk *Marapu* mendapat lampu hijau yang dilegitimasi oleh negara bahwa pemeluk *Marapu* “belum beragama”, karena tidak termasuk “agama resmi” sehingga hanya dianggap sebagai “aliran kepercayaan” saja. Hal tersebut menjadi senjata paling ampuh bagi pemeluk Kristen Sumba untuk membuat pemeluk *Marapu* merasa tidak nyaman, karena akan berhadapan pula dengan kekuatan Negara.

Proses pembentukan ketidaksetaraan posisi sosial yang diberikan kepada pemeluk *Marapu* selama ini akan dipaparkan untuk mengetahui bahwa adanya ketidaksetaraan itu merupakan produk kultural yang menjadi bagian dari sejarah kehidupan orang Umalulu itu sendiri. Proses ini akan melihat relasi sosial antara pemeluk Kristen Sumba dengan pemeluk *Marapu* dalam kesejarahan dan kehidupan sehari-hari untuk mengetahui dinamika internal yang terbangun dan berbagai strategi yang dilakukan melalui pengembangan ke-Kristen-an dari pihak pemeluk Kristen Sumba, dan usaha *survive* (bertahan) dari pemeluk *Marapu* di pihak yang lain.

1. Meningkatkan Pelayanan Gereja

Pada Bab V telah dipaparkan bahwa tugas utama Gereja Kristen Sumba (GKS) adalah memberitakan Injil dan pekerjaan pekabaran Injil itu semakin intensif serta meluas di Sumba Timur. Pekerjaan tersebut tidak dapat dipisahkan dari peranan para pekerja pribumi. Pendeta utusan tidak dapat bekerja sendiri tanpa bantuan mereka. Oleh karena itu, para pendeta utusan diinstruksikan untuk mendidik pembantu-pembantu pekerja pribumi. Para pekerja pribumi ini dididik sehingga mereka bisa bekerja sebagai guru jemaat dan guru sekolah. Untuk kepentingan itu, pada masa pemerintahan Hindia Belanda telah didirikan sekolah teologi, *Theologische Opleidings School (TOS)*, di Karuni untuk memperoleh calon tenaga pekerja pribumi. Kurikulum sekolah ini menurut Wellem (2004:220) sangat menekankan tafsiran Alkitab dan dogmatik, serta tidak terdapat mata pelajaran yang secara khusus membahas tentang konteks masyarakat Sumba. Penyajian agama *Marapu* ditempatkan dalam kelompok agama-agama palsu yang sia-sia berhadapan dengan agama Kristen sebagai satu-satunya agama yang benar. Para calon guru Injil dibentuk untuk mempertahankan kebenaran ajaran-ajaran di dalam gereja yang bertumpu pada Alkitab, namun sikap negatif terhadap agama *Marapu* tetap diteruskan.

Secara umum ada kecenderungan untuk menerima murid yang berasal dari keturunan raja atau bangsawan. Kebijakan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa bila seorang anak raja menjadi guru Injil, maka ia akan mempunyai pengaruh yang besar pada masyarakat. Selain itu agar Injil tidak dipandang hina karena diberitakan oleh seorang keturunan bangsawan. Para tamatan sekolah ini diangkat dan mendapat sebutan “guru Injil” yang bertugas memimpin kebaktian, mengadakan kunjungan dan memberitakan Injil. Dalam melakukan tugas-tugas tersebut, para guru Injil dihimbau agar melaksanakannya sebijaksana mungkin. Hal yang perlu diperhatikan ialah cara bagaimana agar penganut *Marapu* tidak tersinggung dan marah. Injil harus diberitakan dengan lemah lembut.

Para penganut agama *Marapu* tidak menolak kedatangan guru Injil di tengah mereka. Karena guru Injil bukan orang asing bagi mereka. Guru Injil yang biasanya dari keturunan bangsawan itu adalah orang yang disegani dalam

masyarakat, dan ada kalanya masih mempunyai hubungan keluarga. Namun meskipun tidak selamanya tegas terekspresikan, hubungan konflik antara Kristen Sumba dengan *Marapu* sering timbul pula, mungkin hal tersebut dipendam dalam hati saja. Seperti yang dikeluhkan seorang informan berikut ini;

“Begitulah Marapu pak, kadang-kadang bikin repot saja, harus ini harus itu, padahal kita ini sibuk juga cari makan. Tapi susah juga, kalau tidak ikut kegiatan rasanya tidak enak juga, malu sama orang, dan tidak baik juga buat keluarga”.

Hubungan konflik tampaknya bersumber pada karakter ritual keagamaan *Marapu* yang membutuhkan partisipasi total dari seluruh warga masyarakat. Hal itu adalah kepentingan seluruh warga *paraingu* dan para *kabihu* yang terhimpun di dalamnya, bukan kepentingan individual. Ritual keagamaan *Marapu* mengharuskan keikutsertaan setiap individu dalam komunitas. Solidaritas dalam komunitas adalah unsur yang mendasar dari sistem ritual keagamaan orang Umalulu. Dengan masuknya unsur kekristenan yang bermakna “pembebasan” bagi setiap anggota komunitas *kabihu* dari kewajiban-kewajiban kultural keagamaan berikut sangsi-sangsi kulturalnya, dengan sendirinya akan melahirkan golongan non-partisipan yang akan memerosotkan nilai sakral dari ritual keagamaan yang ada. Karena alasan itulah mudah dimengerti apabila penolakan terhadap hal yang dianggap asing (termasuk gagasan Kristen), terutama yang bisa melahirkan golongan masyarakat non-partisipan, menjadi kuat.

Sifat kemutlakan (dalam sistem ritual keagamaan orang Umalulu yang menolak adanya golongan dan budaya non-partisipan) itu akan terguncang oleh pendekatan gereja yang menempatkan *Marapu* sebagai “lawan” yang harus “ditaklukan”. Demikian pula dengan menempatkan agama *Marapu* beserta rangkaian upacara keagamaan yang melekat dalam budaya Sumba sebagai “kafir” dan karenanya harus “dibina” atau “diagamakan” akan menciptakan kesulitan tersendiri dalam relasi antara keduanya. Lay (t.t:51) dalam penelitiannya di pulau Sawu melaporkan bahwa orang-orang yang mengadopsi agama Kristen, dan karenanya menjadi golongan non-partisipan, mengalami pengucilan yang akhirnya “terpaksa” (atau “dipaksa”) meninggalkan komunitas dan pulaunya. Namun di Umalulu, kini situasi semacam itu justru kebalikannya. Orang-orang

Sumba yang menjadi Kristen itulah yang mengucilkan atau mendiskriminasi para penganut agama *Marapu*.

Sebenarnya bukan dari pihak GKS saja yang telah meluaskan pengaruh ke-Kristen-an pada masyarakat Sumba, ada beberapa aliran gereja yang turut pula berpartisipasi, salah satu diantaranya ialah Kemah Injil Gereja Masehi Indonesia Timur (KINGMIT) yang biasa disebut pula sebagai Gereja Kemah Injil (GKI).¹ Pada akhir tahun 1955, Pdt. D.S. Setty meresmikan KINGMIT “untuk memenangkan orang-orang yang belum diselamatkan dari kekafiran” di Sumba. Sejak didirikannya, GKI dibawah pimpinan Pdt. Thomas Laykotta berkembang pesat dengan mengenalkan sistem “Sekolah Minggu” yang dikagumi oleh gereja-gereja lainnya.² Dari jumlah 12 orang penganut agama *Marapu* yang dibaptis pada tahun 1955, pada tahun 1966 meningkat menjadi 890 orang, pada tahun 1987 menjadi 1.189 orang, tahun 1989 menjadi 1.973 orang, dan tahun 1991 menjadi lebih dari 10.000 orang (Lewis,t.t.:308-311). Terjadinya peningkatan tersebut menurut Lewis antara lain disebabkan oleh; (1) Pemerintah menganjurkan agar penganut agama *Marapu* memilih salah satu agama resmi, (2) Pemerintah memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada gereja untuk mengabarkan Injil dan membawa penganut *Marapu* kepada Kristus. Gereja diikutsertakan dalam program-program pemerintah setempat untuk membentuk manusia seutuhnya, (3) Para pemimpin di antara orang-orang kafir itu, yang mengetahui ilmu agama *Marapu* dan sanggup mempraktikkan adat istiadat yang cukup rumit, semakin lama semakin berkurang. Apabila generasi tua telah berlalu, diharapkan penyembahan kepada *Marapu* akan semakin berkurang, (4) Adanya ketidaksanggupan kelompok-kelompok etnis dan rumpun-rumpun di Sumba yang berbeda dalam cara-cara, dialek bahasa, adat istiadat lokal untuk bersatu sehingga mereka tidak dapat bersama-sama menentang pengaruh-pengaruh dari luar. Lewis

¹ Di Umalulu selain GKS terdapat pula gereja-gereja lainnya, yaitu Pentakosta, Bethel, Advent Hari Ketujuh, Gereja-gereja Bebas Sumba Timur, Bethel Tabernakel, Masehi Injil, Kemah Injil, Sidang Jemaat Allah, Elois, dan Katolik. Hubungan di antara gereja-gereja tersebut ditanda dengan sikap saling curiga dan bermusuhan sehingga memberikan kesan buruk dan membingungkan penganut agama *Marapu*. Mereka saling “mencuri domba” di “padang penggembalaan” lainnya.

² Sekolah Minggu ini merupakan kegiatan pelayanan gereja dalam rangka menyebarluaskan pekabaran Injil melalui pendidikan ekstra yang dilakukan pada hari Minggu.

menerangkan bahwa banyak pemeluk *Marapu* yang miskin akibat memiliki lahan yang tidak menghasilkan, sehingga mereka memilih agama Kristen karena melihat adanya bantuan-bantuan di beberapa bidang yang diberikan oleh pihak gereja.

Bantuan dari pihak pemerintah pun turut andil dalam proses pendiskriminasian ini. Pemerintah daerah memberikan tanah untuk membangun gereja dan lembaga pendidikan sebagai ganti kursus-kursus Alkitab yang sering diadakan di NTT. Pada tahun 1966 Sekolah Guru Injil Sumba (SGIS) dibuka dengan masa belajar sembilan bulan, kemudian pada tahun 1974 sekolah tersebut dikembangkan menjadi Sekolah Alkitab Menengah (SAM). Tahun 1976 sekolah ini pun diganti menjadi Sekolah Alkitab Kupang (SAK) dengan masa pendidikan empat tahun. Kemudian dengan bantuan *Australian Baptist Missionary Society* (ABMS), pada tahun 1983 SAK menjadi Sekolah Alkitab dan Kejuruan Kupang (SAKK). Pendidikan ini selain mendapat pendidikan keagamaan, juga mendapat pendidikan keterampilan sehingga para lulusannya dapat mandiri dan menyumbangkan pengetahuan praktis kepada jemaat-jemaat yang dilayaninya. Para siswa lulusan SAKK ini dimanfaatkan dalam pelayanan Gereja Kemah Injil bukan saja di Sumba, tapi juga di seluruh wilayah NTT.

Rupanya kebijakan diskriminatif terhadap penganut *Marapu* selain sudah berlangsung sejak kolonialisme Belanda, berlangsung pula hingga masa kemerdekaan. Parahnya lagi, hal tersebut dilegitimasi oleh negara. Penetapan pemerintah yang hanya mengakui enam “agama resmi” di Indonesia, dan begitu gencarnya pengabaran Injil menyebabkan banyak penganut agama *Marapu* memilih untuk menjadi Kristen. Terlebih lagi ketika jaman Orde Baru, para penganut agama *Marapu* banyak beralih atau mengaku dirinya beragama Kristen karena takut dikira tidak beragama dan terlibat kegiatan Partai Komunis Indonesia (PKI). Menganut agama resmi tertentu menjadi suatu keharusan. Adanya kata-kata yang merendahkan atau menghina dengan sebutan “kafir” bagi pemeluk agama *Marapu* sudah menjadi hal yang biasa untuk diucapkan. Begitu pula stereotip-stereotip lain seperti malas dan bodoh, yang selanjutnya akan menyulitkan mereka untuk mendapat pendidikan formal dan memperoleh pekerjaan di kantor pemerintahan. Situasi tersebut diperparah lagi dengan situasi ekonomi yang tidak menentu sehingga menimbulkan kelaparan di berbagai

wilayah di Sumba. Kesempatan tersebut membawa berkah bagi para pengabar Injil, karena selain mereka mengadakan banyak kegiatan sosial untuk membantu masyarakat, sekaligus “memanen” jemaat-jemaat baru.

Pemerintah terlalu ikut campur urusan keyakinan seseorang. Saya menjadi Kristen karena orang tua (anggota polisi), karena untuk menjadi polisi atau PNS harus menganut agama tertentu. Sekarang agama Kristen sudah merambah hampir di semua wilayah di Sumba Timur, kecuali di Umalulu dan Rindi yang Marapu nya masih kuat, walau sekarang pun sudah mulai terdesak atau tersingkir karena makin gencarnya Kristenisasi di kedua wilayah tersebut.³

Suatu hal yang tak dapat dipungkiri lagi, bahwa pemerintah memainkan peranan penting dalam perkembangan penyebaran agama Kristen di Sumba Timur, dan mendukung usaha-usaha GKS dalam bidang pelayanan,⁴ pendidikan, kesehatan dan bidang lainnya seperti pertanian dan peternakan. Demikian pula dengan adanya perluasan jaringan komunikasi yang membuat komunikasi antara pelayanan gereja dengan para jemaat menjadi lebih cepat. Adanya proyek-proyek pemukiman kembali penduduk yang tersebar di pedalaman ke pemukiman di sepanjang jalan utama untuk meningkatkan kehidupan yang lebih baik. Hal ini secara tidak langsung merenggankan pula ikatan mereka pada *paraingu*. Pembangunan dalam bidang pertanian dan peternakan, misalnya di bidang pengairan dan berbagai penyuluhun yang memberi informasi bahwa kesuburan atau pencegah wabah penyakit bukan berasal dari *Marapu*, tapi bisa diatasi dengan berbagai hasil teknologi seperti penggunaan traktor pembajak sawah, mesin pemisah padi dari kulitnya, pemakaian pupuk atau insektisida dan sebagainya.

Kemerosotan kepercayaan terhadap agama *Marapu* semakin buruk pula karena memudarnya kepemimpinan karismatik tradisional. Hal tersebut diakibatkan oleh adanya penataan dan penerapan sistem administrasi pemerintahan baru yang tidak lagi tergantung pada pemerintahan adat. Seorang

³ Wawancara dengan Wakabag Perijinan, Kantor Dinas Sos-Pol, Waingapu, 17 Pebruari 2009.

⁴ Berdasarkan Catatan Kependudukan Kecamatan Umalulu Th. 2009, terdapat 41 bangunan tempat peribadatan (gereja) agama Kristen Protestan, 4 bangunan gereja Katolik, dan hanya 1 (satu) bangunan (yang sangat memprihatinkan) saja tempat peribadatan untuk agama *Marapu* di seluruh wilayah kecamatan Umalulu.

pemimpin tidak lagi berdasarkan keturunannya, tapi pada tingkat pendidikan dan kemampuannya. Konsekuensinya, mau tidak mau masyarakat harus bisa menyesuaikan diri dengan berbagai perubahan yang terjadi. Suatu hal sulit tentunya, apalagi seperti yang terjadi dalam masyarakat Umalulu yang hingga sekarang masih teguh berpegang pada adat istiadat mereka. Bagi orang Umalulu, Raja lah pemimpin mereka yang selalu harus dituruti kehendaknya. Citra tentang kebodohan, kemalasan, keterbelakangan, kekafiran pun masih sering dilontarkan terhadap mereka, walaupun dari sisi lain ada pula segi baiknya. Seperti yang dikemukakan oleh Kepala Daerah (Camat) setempat :

Orang Sumba, khususnya di Umalulu yang masih menganut Marapu itu masih terbelakang. Bila berbicara dengan mereka tentang Marapu harus hati-hati, jangan sampai mereka tersinggung. Mereka merasa disisihkan. Mereka masih pegang teguh adat, hal tersebut terutama pengaruh dari Raja mereka yang dianggap sebagai Miri (Tuhan). Jadi mereka hanya mengikuti apa-apa yang dikatakan oleh Raja mereka. Dalam suatu perjamuan adat, ketika makan bersama, Raja yang memulai makan, demikian juga ketika berhenti walaupun orang-orang belum selesai makan, tapi bila Raja sudah selesai makan maka orang-orang lain pun harus berhenti makan.

Umumnya mereka (orang Umalulu) berpendidikan rendah, mereka menjadi Kristen hanya ikut-ikutan saja, tidak menghayati agama barunya itu. Mereka tetap pada keyakinannya semula, dan sebenarnya mereka bingung harus memilih agama apa. Agama Marapu ini lambat laun akan terkikis karena perkembangan jaman. Apalagi sekarang anak-anak mereka sudah mulai sekolah dan banyak orang-orang tua sudah mulai habis, demikian juga Raja yang jadi panutan sudah tua, sedangkan penggantinya (adiknya, Umbu Manggana) mungkin juga tidak melanjutkan tradisi adatnya karena dia sudah berpendidikan tinggi. Orang Sumba orangnya keras, susah diatur, dan juga jorok, tidak seperti orang Sawu yang hidupnya bersih.

Orang-orang penganut Marapu merasa diri lebih baik, karena tidak banyak di antara mereka yang masuk penjara, tidak seperti halnya orang-orang Kristen dan Islam banyak yang dipenjara karena perbuatan jahat mereka. Kalau ada masalah biasanya berhubungan dengan pencurian ternak, perselingkuhan, dan hak waris pengolahan tanah. Semua masalah sebisa mungkin mereka selesaikan secara musyawarah adat, walaupun kadang-kadang agak berlebihan, misalnya dalam memenuhi perjanjian adat, bila terlambat harus membayar kesalahan dengan kurban seekor babi untuk pernyataan maaf. Bila tidak, akan diusir pulang.⁵

⁵ Wawancara pada 19 dan 20 Pebruari 2009 dengan Camat, Kecamatan Umalulu, keturunan suku Sawu, dibesarkan di Kupang, Timor.

Hal senada diutarakan pula oleh salah seorang pendeta GKS di Melolo yang mengatakan;

*“...dalam masyarakat Umalulu, peran Raja sangat besar. Dia lah yang mengatur segalanya, termasuk terlaksananya peribadatan Marapu. Raja inilah yang menyatukan kabihu-kabihu untuk bekerja sama dalam suatu kegiatan. Bisa dikatakan dengan Marapu ini dapat mengikat tali solidaritas kekeluargaan. Sayangnya dalam pelaksanaan upacara-upacara Marapu terkesan tidak produktif, pemborosan, dan mempunyai dampak negatif, seperti perjudian dan pencurian, padahal mereka itu walaupun mudah tersinggung sebenarnya orang yang jujur”.*⁶

Adapun perkembangan agama Katolik diawali oleh Gereja Katolik ketika melakukan misi pekabaran Injil pada tahun 1887 melalui seorang keturunan Indo bernama J.R. Theendens di Laura, Sumba Barat. Kemudian didatangkan pula dua orang pastor dari Larantuka, Flores. Berbeda dengan sikap gereja Kristen Protestan yang melarang orang Umalulu melakukan tradisi keagamaan *Marapu* karena dianggap kafir. Gereja Katolik bersikap lebih terbuka dan tidak menghalangi kegiatan adat atau tradisi masyarakat setempat. Sikap toleransi terhadap adat istiadat setempat itu dilakukan Gereja Katolik berdasarkan aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh pihak gereja itu sendiri, yang menganjurkan agar pihak gereja menjalin hubungan baik dengan masyarakat dan kebudayaan bersangkutan. Keterbukaan Gereja Katolik ini dalam usaha untuk memberi peluang kepada orang Umalulu untuk tetap melestarikan tradisi yang telah mereka lakukan selama ini dari nenek moyangnya. Dalam hal ini sebenarnya pihak gereja bersikap netral, hanya memberi suatu kesadaran kepada para jemaatnya yang sudah beragama Katolik agar secara bijak untuk memilah mana peribadatan agama barunya itu, dan mana yang berhubungan dengan tradisi.

Sejak itu agama Katolik berkembang cepat, antara lain karena ada beberapa bagian dari ajaran agama atau simbol-simbol keagamaan yang dianggap mirip dengan ajaran atau simbol-simbol agama *Marapu* dan lebih mudah diterima oleh orang Umalulu. Hal itu memberi keuntungan bagi pihak Gereja Katolik, namun tidak demikian halnya dengan pihak Protestan. Kaum penginjil Protestan

⁶ Wawancara pada 3 Maret 2009 dengan Pdt. LNd, di Melolo.

segera memprotes pemerintah Hindia Belanda yang telah memberikan ijin masuknya gereja Katolik ke Sumba. Akhirnya pada tahun 1913 pemerintah Hindia Belanda di bawah pimpinan Gubernur Jenderal van Idenburg mengeluarkan keputusan *Staadblad* No.44 tahun 1913 yang disebut *Flores Sumba Contract* yang menetapkan pemberian hak penuh kepada Misi Katolik pengembangannya hanya di pulau Flores, dan Zending Protestan di pulau Sumba dan Timor. Namun perjanjian ini hanya berlaku dua tahun saja. Pada tahun 1915 melalui *Staadblad* No.620 tahun 1915 perjanjian tersebut dicabut.

Pada masa pemerintahan Republik Indonesia segala macam bentuk pengkaplingan penyebaran agama semacam itu tidak diberlakukan lagi. Kini gereja Katolik di pulau Sumba merupakan agama besar kedua setelah agama Kristen Protestan. Wilayah pelayanannya terutama berpusat di Sumba Barat, sedangkan di Sumba Timur berpusat di Waingapu. Adapun di Umalulu hanya terdapat satu gereja saja di Melolo, di bawah pimpinan pastor Gregorius Geroda dan Fransiskus Babo, serta tiga gereja lainnya di Patawangu, Wanga dan Lumbu Kore.

2. Perluasan Pendidikan dan Peluang Kerja

Berkembangnya pendidikan di daerah Nusa Tenggara Timur umumnya, dan khususnya di Sumba Timur sejak awal tidak terlepas dari usaha pengembangan agama Katolik dan Kristen Protestan. Hal tersebut berkaitan dengan kedatangan bangsa Portugis dan Belanda yang selain bertujuan untuk berdagang, juga penyebaran agama yang mereka anut. Pada tahun 1556 diketahui telah ada Misionaris bangsa Portugis yang mengunjungi wilayah Nusa Tenggara Timur. Pada waktu itu kekuasaan bangsa Portugis berpusat di Solor, selain itu mereka berkedudukan pula di Ende (Flores) dan Kupang (Timor). Untuk kepentingan penyebaran agama Katolik, pada tahun 1566 didirikanlah sekolah pertama semacam seminari di Solor. Seminari ini menurut Widijatmika (1980:26) berupa suatu seminari rendah yang merupakan lembaga pendidikan yang tertua di Nusa Tenggara Timur.

Portugis dalam menjalankan kekuasaannya di Nusa Tenggara Timur mendapat saingan dan perlawanan dari bangsa Belanda (VOC). Akhirnya pada tahun 1653 kekuasaan Portugis di Solor jatuh ke tangan Belanda, dan kemudian pada tahun 1657 pusat kekuasaan Belanda dipindahkan ke Kupang. Pada tahun 1701 dirintis pembukaan sekolah dasar untuk kepentingan pekabaran Injil, yang kemudian meluas pula ke pulau Rote dan Sawu. Sedangkan di Sumba Timur, baru tahun 1875 dibuka sekolah dasar di Kambaniru, dan tahun 1892 di Melolo (Umalulu), karena di kedua daerah itu pekabaran Injil telah dirintis sejak tahun 1877.

Seperti yang telah dipaparkan sebelumnya bahwa Willem Pos sebagai utusan ZChGK di Melolo, dalam menjalankan tugasnya menyebarkan ajaran Kristen pada tahun 1892 mendirikan sekolah di kalangan orang Sumba. Selama beberapa tahun Pos berusaha keras agar anak-anak Sumba dapat disekolahkan, karena pada saat itu masyarakat pribumi setempat dianggap memiliki tingkat peradaban yang rendah. Tetapi tidak ada seorang pun anak Sumba yang memasuki sekolah. Selain itu Pos meminta agar anak-anak dari para raja dan bangsawan lainnya untuk dididik di rumahnya, tapi permintaan itu pun ditolak. Menghadapi kenyataan tersebut Pos merasa kecewa karena pekerjaannya kurang berhasil, selain itu tidak ada tenaga pendeta utusan yang mau ditempatkan di Sumba untuk membantunya.

Sepeninggalnya, jemaat Melolo hanya dilayani oleh guru-guru pribumi yang diawasi oleh de Bruijn dan Wielenga. Wielenga inilah yang sering mengunjungi berbagai daerah di Sumba dan membuka sekolah-sekolah baru di daerah itu, seperti di Payeti pada tahun 1909, kemudian di Napu, Mamboro, Laura, Waimangura dan Lauuli. Namun demikian Wielenga menghadapi kesulitan mendapatkan anak-anak Sumba yang mau bersekolah. Wellem (2004:156) mengungkapkan alasan orang Sumba pada waktu itu tidak suka menyekolahkan anaknya adalah; a) masuk sekolah berarti langkah pertama untuk menjadi Kristen sehingga mereka akan melupakan *Marapu*; b) anak mereka bodoh seperti kerbau; c) rambut mereka akan digunting; d) tidak mempunyai baju; e) jika anaknya pintar akan dikirim ke Jawa atau ke Belanda; f) orang tua akan kehilangan anaknya.

Beberapa alasan tersebut di atas (a, d, f) hingga kini masih berlaku di Umalulu, terutama bagi orang tua yang masih kuat kepercayaannya pada *Marapu*. Alasan lain yang perlu ditambahkan adalah diperlukannya tenaga anak-anak untuk membantu pekerjaan orang tua mereka di ladang atau mengurus ternak. Seperti yang diutarakan oleh UH berikut ;

*“...eeee...dulu anak nyungga (saya) sekolah juga...tapi sampe klas tiga saja....cukup sudah....yang penting bisa baca tulis....dia harus bisa kerja...bantu-bantu cari rumput dan mandikan sapi atau kuda”.*⁷

Pada masa berikutnya, pengganti Pos, yaitu Colenbrander pada tahun 1910 membuka sekolah di tengah perkampungan orang Sumba, yaitu Lai Handang, Umalulu. Ada 29 anak orang Sumba di sekolah tersebut. Selain itu Colenbrander menampung anak-anak tiga raja di Sumba Timur untuk dididiknya dengan harapan anak-anak raja itu kelak akan menarik orang Sumba lainnya menjadi Kristen. Di bawah pelayanan Colenbrander, masyarakat Sumba Timur, khususnya di Umalulu mulai terbuka terhadap pendidikan. Hal tersebut berarti pula adanya peluang lapangan kerja baru bagi orang Sumba untuk menjadi pemberita Injil. Dapat dikatakan pada periode ini pekerjaan pelayanan di bidang pendidikan mengalami perkembangan yang pesat. Terjadi perubahan sikap masyarakat terhadap pendidikan yang diusahakan oleh Zending. Para raja meminta agar sekolah dibuka di wilayahnya dan mereka bersedia membantu untuk mendirikan bangunan sekolah. Sekolah-sekolah itu berupa Sekolah Rakyat (*Volksschool*) dengan lama pendidikan selama empat tahun. Namun setelahnya agar ada keseragaman di seluruh wilayah Hindia Belanda, lama pendidikan menjadi tiga tahun saja.

Pada masa kemerdekaan, setelah Gereja Kristen Sumba (GKS) terbentuk pada tahun 1947, kepengurusan sekolah masih berada di tangan Zending. Baru pada tahun 1950 dibentuk Yayasan Pendidikan Masehi Sumba (Yapmas) yang dipimpin oleh orang Sumba untuk menyelenggarakan sekolah-sekolah milik GKS. Yapmas inilah yang membuka sekolah-sekolah dasar baru, sekolah menengah umum, sekolah kejuruan di seluruh Sumba. Pada sekolah-sekolah itu anak-anak

⁷ Wawancara 6 Mei 2009 dengan UK.

Sumba belajar agama Kristen dan hidup dalam suasana kekristenan. Jumlah sekolah di Sumba pada tahun 1974 ; sekolah dasar Yapmas 138, Pemerintah RI (Negeri) 112, Gereja Katolik Roma 73, Gereja-gereja Bebas Sumba Timur 5. Sedangkan untuk sekolah menengah umum, yaitu SMP Yapmas pada tahun 1980 berjumlah 17 buah.⁸ Kini jumlah tersebut berkembang lebih banyak lagi. Untuk seluruh kabupaten Sumba Timur saja terdapat 158 SD Negeri, 70 SD Swasta, 48 SMP Negeri, 7 SMP Swasta, 11 SMA Negeri, 6 SMA Swasta. Sedangkan di Umalulu sendiri terdapat 8 SD Negeri, 7 SD Swasta, 3 SMP Negeri, 1 SMP Swasta, dan 1 SMA Negeri.⁹

Terlepas dari angka-angka di atas, tampaknya ekspansi sistem pendidikan yang disponsori negara dan juga gereja membawa konsekuensi ke arah konversi dari agama *Marapu* ke agama Kristen. Hal tersebut dimungkinkan karena akses ke pendidikan mengharuskan seseorang memeluk salah satu agama resmi yang ada. Bila tidak, maka konsekuensinya tidak dapat mengikuti pendidikan. Beragama resmi adalah suatu keharusan, walaupun tidak dijumpai aturan resmi tentang hal itu. Hal ini dikemukakan oleh Wakil Kepala Dinas Pendidikan di Waingapu bahwa :

“...sebenarnya tidak ada hukum atau aturan resmi yang mengharuskan anak-anak calon didik untuk beragama tertentu atau tidak. Hal tersebut diserahkan pada kebijaksanaan sekolah yang bersangkutan”.¹⁰

Oleh karena semua kebijaksanaan diserahkan pada sekolah-sekolah yang bersangkutan, maka tak heran bila ada keharusan dari sekolah tersebut untuk setiap anak didik harus tunduk pada aturan-aturan yang ada di sekolah itu. Seperti diketahui bahwa pengelola dan penyelenggara sekolah-sekolah tersebut adalah dari pihak gereja Kristen. Namun selanjutnya sekolah-sekolah negeri pun yang seharusnya “netral” ikut-ikutan pula menerapkan kebijaksanaan itu. Tambahan lagi dalam Undang-Undang Pendidikan Nasional 1989, pasal 20 ayat 2 yang menjadikan mata pelajaran agama sebagai kurikulum wajib menyatakan; *“Tenaga pengajar agama harus beragama sesuai dengan agama yang diajarkan dan agama peserta didik yang bersangkutan”*. Kemudian alasan itulah yang

⁸ Laporan Yapmas pada Sidang GKS ke-272 di Lailunggi (dalam Wellem,2004:261).

⁹ Laporan Badan Pusat Statistik Kabupaten Sumba Timur tahun 2009.

¹⁰ Wawancara dengan Waka Dinas Pendidikan, Kab. Sumba Timur pada 5 Maret 2009.

dikemukakan karena tidak tersedianya guru-guru agama yang mengajarkan agama *Marapu*.

“Jangankan guru-guru untuk agama Marapu. Guru-guru untuk agama resmi lainnya seperti Hindu dan Buddha saja kita kesulitan mendapatkannya. Kalau untuk guru agama Islam, walaupun jarang, kita masih bisa mengusahakannya. Jadi mau tidak mau anak-anak yang Marapu itu kita anjurkan mengikuti pelajaran agama Kristen saja”.¹¹

Oleh karena itu, anak-anak *Marapu* tidak mempunyai pilihan lain. Pilih salah satu agama resmi atau tidak sekolah. Iklim kebijaksanaan pendidikan Orde Baru inilah yang membuat anak-anak *Marapu* tetap mendapat tuduhan “kafir” atau “tidak beragama” itu.

Era baru muncul. Era reformasi yang menghembuskan angin pembaharuan dalam kehidupan masyarakat dengan Undang-undang No.22 Tahun 1999 tentang pemerintahan daerah yang disebut otonomi daerah. Namun apakah era baru itu melahirkan sesuatu yang baru pula dalam bidang pendidikan? Rupanya pengaruh pemerintah pusat terhadap pendidikan di daerah sama saja seperti pada jaman Orde Baru. Masih banyak praktek pendidikan yang konvensional nyaris tanpa sentuhan reformasi. Sebenarnya sudah saatnya setiap daerah diberi kesempatan untuk mengelola pendidikan sesuai dengan kebutuhan dan karakteristik daerah bersangkutan. Misalnya saja untuk Sumba yang berpotensi besar di peternakan atau industri kerajinan tenun, seharusnya pada bidang itulah pendidikan diarahkan. Demikian pula dalam bidang keagamaan. Semestinya agama asli setempat pun dapat berkembang dengan leluasa tanpa tekanan dari agama-agama resmi yang notabene berasal dari luar. Tapi apa daya, agama asli setempat, dalam hal ini agama *Marapu*, tidak mendapat dukungan sama sekali bahkan oleh pemerintah daerah setempat.

“Agama Marapu tidak bernilai positif. Tidak produktif dan banyak melakukan pemborosan melalui upacara-upacaranya. Hanya untuk gengsi saja, terutama bagi golongan maramba. Secara ekonomi merugikan, mendorong kemiskinan, kriminal dan kemalasan. Mereka harus diberi penyadaran dan pengertian, melalui pendidikan sekolah, guru-guru, guru agama, pendeta dan sebagainya. Anak didik harus diarahkan supaya lebih bermoral”.¹²

¹¹ Wawancara dengan Kepala Sekolah Dasar di Pau, Umalulu pada 12 Maret 2009.

¹² Wawancara dengan Kepala Dinas Departemen Agama Sumba Timur, 6 Maret 2009.

Rupanya agama masih terjebak dalam formalisme, sehingga pendidikan akan absah bila “diagamakan”. Akan tetapi, bagaimana mewujudkan moralitas anak didik bila ada rekayasa sistematis dari negara untuk memaksakan mekanisme pendidikan agama tertentu kepada anak didik. Bila demikian adanya, maka kebebasan masyarakat untuk menentukan pola pendidikannya terpolusi oleh kepentingan-kepentingan politik sesaat saja. Demikian halnya dengan birokrasi yang perlu “diagamakan” pula. Birokrasi di kawasan pedesaan, seperti yang dijumpai Lay (t.t:49) di pulau Sawu, merupakan suatu proses ganda, yaitu “memasukkan negara ke dalam desa-desa”, dan sekaligus “memasukkan desa-desa ke dalam negara”. Hal itu terungkap dengan adanya keharusan bagi semua warga negara untuk memiliki Kartu Tanda Penduduk (KTP) dengan mengisi juga kolom agama resmi, surat izin bepergian, dan sebagainya. Kesemuanya itu tampaknya mempercepat proses konversi agama asli ke agama-agama resmi. Dengan kata lain, penetrasi negara ke dalam masyarakat pedesaan Sumba telah memacu terjadinya konversi agama dalam masyarakat Sumba.

Pendidikan telah menyebabkan kepercayaan terhadap agama *Marapu* memudar. Orang Umalulu yang telah mendengar atau mengikuti pemberitaan Injil mulai menyadari bahwa agama *Marapu* tidak dapat lagi memenuhi kebutuhan-kebutuhan mereka. Upacara-upacara keagamaan *Marapu* yang sering menuntut pengorbanan banyak hewan dirasakan memberatkan kehidupan mereka. Pendidikan pula yang membuat mereka menjadi kritis terhadap agama *Marapu*. Orang yang telah mengenyam pendidikan berpandangan tidak pantas lagi untuk tetap menganut agama *Marapu*, sehingga ada pemahaman bahwa agama *Marapu* merupakan agama orang yang tidak berpendidikan. Sedangkan agama Kristen adalah agama orang yang berpendidikan. Pemahaman-pemahaman tersebut dikonstruksikan oleh pengajaran pendeta utusan pekerja GKS sendiri yang menyatakan bahwa agama *Marapu* adalah agama primitif. Selain itu kemerosotan kepercayaan terhadap agama *Marapu* didorong pula oleh ketidaktahuan mereka

tentang agama *Marapu* itu sendiri berikut ritus-ritusnya.¹³ Kelemahan sistem pengajaran agama *Marapu* ini dikemukakan pula Pdt. JW dari gereja Pantekosta yang mengatakan :

“Itulah kelemahan agama asli orang Sumba. Agama ini tidak sistematis, tidak ada pengajaran secara langsung dan juga tidak ada regenerasi. Jadi ketika orang-orang tua mereka meninggal maka pengetahuan mereka di bawa pula ke liang kubur. Kelemahan lainnya ialah tidak ada aturan adat yang tertulis. Semua aturan atau hukum hanya berdasarkan ingatan saja. Kadang-kadang pengetahuan mereka juga terbatas. Ditambah lagi banyak orang tua tidak menunjang pendidikan anak-anaknya. Anak-anak diminta membantu mereka bekerja di ladang atau mengembalakan ternak”.¹⁴

Banyaknya orang tua yang dianggap tidak turut menunjang pendidikan anaknya pun menjadi permasalahan tersendiri.

“Orang tua di sini kurang menunjang pendidikan. Anak-anak disuruh bekerja. Mereka berlaku seenaknya saja. Anak-anak sering diperlakukan buruk, sering dibentak dan dipukul, kadang-kadang di kepalanya. Mereka disuruh melakukan pekerjaan yang seharusnya dilakukan orang dewasa, misalnya mengangkat barang-barang berat. Selain itu mereka kurang memperhatikan kebersihan”.¹⁵

Saling salah menyalahkan antara orang tua murid dan pihak sekolah kerap terjadi. Karena di lain pihak banyak orang tua yang mengeluhkan tentang kegiatan pendidikan ini yang mereka anggap tidak tahu waktu. Misalnya dengan adanya “Sekolah Minggu”, yang juga menyita waktu anak-anak untuk mengikuti kegiatan pengajaran agama Kristen di sekolah atau di gereja. Padahal anak-anak ini diperlukan juga oleh orang tua mereka untuk membantu bekerja. Pada setiap keluarga di Umalulu, seluruh anggota keluarga sangat diharapkan tenaganya untuk berpartisipasi menunjang kehidupan mereka. Anak-anak sejak kecil sudah dilatih untuk membantu orang tuanya bekerja, baik pekerjaan di rumah, di kebun atau pun di padang penggembalaan. Pendidikan masih menjadi kendala utama dalam memajukan anak-anak Umalulu, khususnya bagi anak-anak pemeluk agama

¹³ Wellem (2004:280) menjelaskan bahwa anak-anak dan remaja dilarang untuk mengetahui isi kepercayaan *Marapu* dan ritus-ritusnya. Masuknya anak-anak para penganut *Marapu* ke sekolah juga menyebabkan mereka makin terasing dari kepercayaan asli Sumba.

¹⁴ Wawancara pada tgl. 22 Maret 2009 di Tambahaku.

¹⁵ Wawancara dengan salah seorang guru SD di Pau, 2 Maret 2009.

Marapu, apalagi bila dihubungkan dengan peluang kerjanya kelak di kemudian hari.

Adanya penyebaran agama Kristen Protestan dan Katolik serta campur tangan pemerintah kolonial Belanda, sistem pemerintahan tradisional pun mengalami perubahan. Dalam hal ini penduduk pribumi tidak lagi digolongkan secara geografis, melainkan melalui kewajibannya terhadap raja (Mantja,1984, dalam Ardhana,2005:79). Untuk menciptakan perkembangan masyarakat yang lebih baik, pemerintah kolonial Belanda memberi bantuan finansial kepada gereja untuk mengadakan pendidikan bagi masyarakat, antara lain mendirikan lebih banyak lagi sekolah. Hal tersebut menghasilkan sebuah kelas baru dalam masyarakat, seperti pegawai pamong praja, guru dan pendeta, yang kerap bekerjasama dengan penguasa setempat (raja,bangsawan). Dapat dikatakan mereka mempunyai hak istimewa di antara warga masyarakat lainnya. Mereka inilah yang diprioritaskan untuk menduduki jabatan-jabatan tertentu dalam masyarakat. Untuk merasionalisasikan struktur administrasi, pemerintah kolonial Belanda mengatur posisi pemimpin tradisional atau para elite lokal dalam susunan birokrasi sebagai jalan untuk memasukkan pengaruh mereka di tengah-tengah penduduk setempat, misalnya seorang Raja yang menjadi pimpinan daerah diberi gelar *Zelfbestuurder*. *Zelfbestuurder* ini di Umalulu dibantu pula oleh seorang Raja Bantu. Pemerintah kolonial Belanda mempercayai para pemimpin lokal itu dan bersandar pada reorganisasi otoritas kepemimpinan. Mereka beranggapan bahwa penduduk setempat akan tunduk dan menerima sesuatu yang baru tanpa menimbulkan masalah besar. Namun kemudian mereka kecewa karena rupanya penduduk mau bekerjasama bila hal yang baru itu menguntungkan mereka secara materi, dan mulai menyadari bahwa banyak para bangsawan kurang mendapat pendidikan.

Para pendeta utusan yang bertugas dalam mendidik dan menyiarkan ajaran Kristen di Sumba Timur umumnya tidak bisa bekerja sendiri saja, dan memerlukan bantuan. Karena itu mereka mendidik penduduk pribumi untuk membantu mereka di berbagai bidang, seperti pekabaran Injil, sekolah dan pengobatan. Para pembantu pribumi itulah yang dapat menjadi penghubung antara pendeta utusan dengan masyarakat setempat. Selain itu biasanya pendeta utusan

mempunyai orang-orang muda yang tinggal di rumahnya. Anak-anak itu diasuh dan dididik untuk nantinya dijadikan pembantu mereka menjalankan tugas. Mereka disekolahkan, yang pintar dikirim belajar di lembaga pendidikan formal ke luar daerah, kemudian setelah kembali pulang akan bekerja sebagai pembantu pribumi. Sering kali pembantu-pembantu pribumi ini didatangkan dari luar daerah, misalnya dari Sawu, Timor dan Ambon.

Kebanyakan dari pembantu pribumi itu dididik dan dipekerjakan sebagai guru-guru penyebar Injil atau guru sekolah. Bekerja sebagai guru mempunyai peranan penting dalam pemberitaan Injil. Semua tanggung jawab pekerjaan dalam jemaat dan sekolah berada dalam genggaman mereka. Mereka memimpin kebaktian, mengunjungi jemaat, mengadakan kunjungan ke rumah-rumah penduduk, memberi ceramah-ceramah, memberi pertolongan dalam bidang pengobatan dan sebagainya. Guru-guru itu menjadi pengantara antara pendeta utusan dengan masyarakat, sehingga mereka banyak dikenal dan dihormati oleh masyarakat. Mereka inilah yang menjadi tangan kanan pendeta utusan.

Suatu hal yang mengganjal dalam hati orang Sumba adalah bagaimanapun para pekerja pribumi yang menjadi guru tersebut sering kali terdiri dari pendatang, bukan orang Sumba. Mereka sering memandang dirinya lebih tinggi daripada orang Sumba. Adapun alasan mengapa pekerja pribumi itu bersikap demikian, yaitu; mempunyai hubungan erat dengan pendeta utusan dan para penguasa kolonial Belanda, mempunyai tingkat pendidikan dan ekonomi lebih tinggi. Karenanya pula banyak para pendatang ini yang dengan mudahnya menduduki berbagai jabatan di pemerintahan.

Demikian pula halnya di lapangan kerja lainnya, misalnya dalam bidang perdagangan. Sudah sejak lama di bidang perdagangan pun didominasi orang luar, seperti oleh bangsa Belanda, orang Bugis, Cina dan Arab. Keadaan itu membuat penduduk pribumi hanya berperan dalam lapisan bawah dalam proses perdagangan. Penduduk pribumi kehilangan kesempatan untuk ambil bagian dalam aktivitas perekonomian. Satu-satunya yang masih bernilai ekonomis tinggi ialah hasil penjualan kain tenun tradisional mereka, namun itu pun sudah dikuasai para tengkulak yang membeli dengan harga murah.

Pada jaman kemerdekaan, di bawah pemerintahan Republik Indonesia sekalipun, masalah kesempatan kerja ini, khususnya di kantor-kantor pemerintahan, bagi para penganut *Marapu* bukan suatu hal yang mudah. Kendalanya masih tetap sama, yaitu masalah kurangnya pendidikan formal yang diperoleh warga pribumi. Mereka kalah bersaing dengan warga pendatang yang relatif berpendidikan. Mereka menghadapi lingkaran setan yang tak habis-habisnya. Untuk mendapat pekerjaan yang layak mereka harus berpendidikan. Untuk memperoleh pendidikan mereka harus menanggalkan ke-*Marapu*-an mereka. Sedangkan *Marapu* adalah hidup mereka, sejak dari jaman leluhur dulu.

3. Stereotip : Kekafiran

Ke-*Marapu*-an yang dijadikan dasar identitas ke-Sumba-an tampaknya menguatkan kebijakan pemerintah tentang keagamaan agar orang Umalulu yang masih menganut *Marapu* harus “diagamakan”. Selain itu ke-*Marapu*-an selalu diidentikan dengan kekafiran. “Kafir” adalah sebuah kata yang merendahkan, menghina kepada orang-orang yang dianggap tidak beragama.¹⁶ Tentang kekafiran ini di Sumba, khususnya di Umalulu, sudah dihembuskan sejak jaman kolonial dahulu hingga sekarang ini. Bukan saja oleh orang luar, sekalipun oleh orang Sumba sendiri yang sudah beralih agama lain.

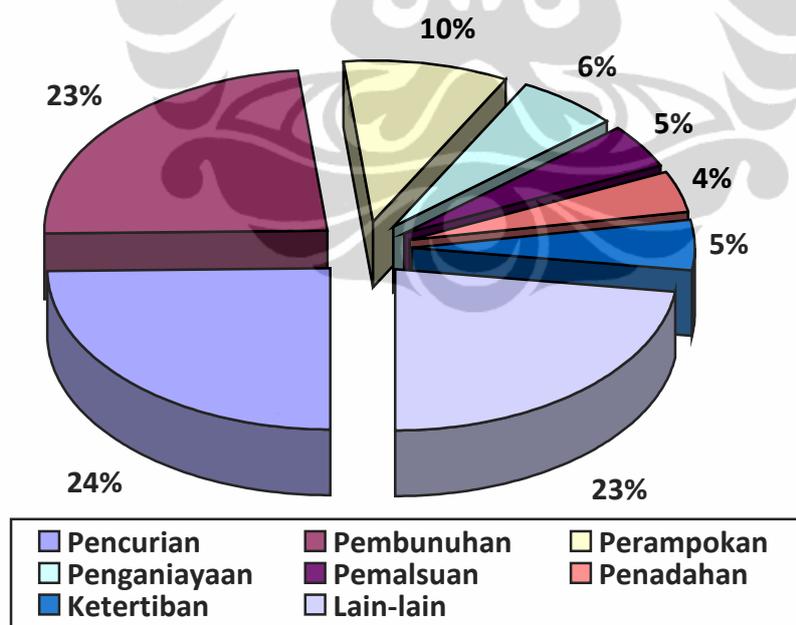
Konsep kekafiran seringkali digunakan sebagai acuan dalam menghadapi warga suatu kelompok lain, terutama yang menganut *Marapu*. Warga masyarakat

¹⁶ “Kafir” adalah orang yang tidak meyakini atau memeluk keyakinan agama tertentu (Harris,2006:3).

Asal kata ‘kafir’ dan ‘kufur’ adalah dari bahasa Arab ‘*kafara*’ yang artinya ‘tertutup’ (kata ini kemudian diserap ke dalam bahasa Inggris menjadi ‘*cover*’ artinya penutup). Definisi Qur’aniyyah dari kata kafir, al-kafiriin, atau orang-orang kafir, adalah mereka yang matanya tertutup dari tanda-tanda kebesaran Allah, dan telinganya tidak sanggup mendengar yang ada dalam kalbu, yang ada pada level jiwa spiritual seperti nurani. Bisa dikatakan bahwa ‘kafir’ adalah mereka yang telinga dan mata dalam kalbunya belum berfungsi, sehingga tertutup dari Al-Haqq (kebenaran mutlak, kebenaran Illahiyah). Jadi yang disebut ‘kafir’ bukanlah orang yang berbeda agama. <http://netlog.wordpress.com/category/makna-kafir-dan-syuhada/>

non-*Marapu* mempunyai kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas yang dihadapinya berupa pengetahuan yang amat terbatas dan subyektif terhadap penganut *Marapu*. Stereotip terhadap penganut *Marapu* yang selalu diidentikan dengan kekafiran itu, selanjutnya berkembang menjadi stereotip-stereotip lainnya. Pada awalnya para penganut *Marapu* dianggap kafir, selanjutnya mereka juga dianggap bodoh, malas, jorok, suka berjudi dan bermabuk-mabukan. Kemudian berkembang pula menjadi prasangka-prasangka yang sering ditimpakan kepada mereka, misalnya sebagai pencuri, pembuat onar, pembunuh dan sebagainya yang sangat menyudutkan para penganut *Marapu* dalam hidup bermasyarakat. Stereotip-stereotip semacam itulah yang berkembang dalam masyarakat Umalulu.

Pada Figur 5 bisa dilihat bahwa porsi terbesar penghuni LP Waingapu 24% terkena kasus pencurian, kemudian 23% kasus pembunuhan dan juga lainnya, 10% kasus perampokan, 6% kasus penganiayaan, disusul oleh kasus pemalsuan, penadahan dan ketertiban.



Figur 5 : Penghuni LP Waingapu menurut Jenis Kejahatan Tahun 2008 (Total penghuni 242 orang). Sumber : BPS Kabupaten Sumba Timur.

Akan tetapi, apakah benar bahwa para penghuni LP itu adalah para penganut *Marapu*? Setelah dikonfirmasi ke LP Waingapu, ternyata tidak satu pun penghuni LP tersebut beragama *Marapu*. Seperti yang pernah pula diutarakan oleh Ketua DPRD Kabupaten Sumba Timur, bahwa; *“Bisa dikatakan tidak ada pemeluk agama Marapu yang jahat. Karena mereka sangat menghargai alam, menghargai manusia dan lingkungannya”*. Mudah-mudahan saja selalu demikian adanya.

Kembali ke masalah stereotip yang menganggap pemeluk *Marapu* itu bodoh dan malas, saya teringat pada percakapan dengan salah satu informan, UNd seorang pekerja serabutan yang bekerja dibidang pertukangan di Melolo, menjelaskan sambil menunjuk seorang pemuda yang sedang tidur-tiduran di balai-balai depan rumahnya;

“Lihat dia itu, pemalas benar. Kerjanya tidur saja. Kalau tidak, pergi pajulu (berjudi) atau minum wolu (tuak) di warung sebelah. Paling sebentar sore pergi cari rumput untuk kasih makan sapi. Itu juga kalau sudah dimarahi bapaknya. Disuruh sekolah juga dia tidak mau, makanya bodoh begitu. Itulah Uumbu, kalau masih Marapu, kafir dan tetap bodoh. Nyungga (saya) juga tidak sekolah tinggi, tapi pernah sekolah sampai tamat SD, sekarang bantu-bantu orang tua”.

Suatu hal yang perlu diperhatikan, bagi para orang tua di Umalulu anak-anak adalah juga tenaga utama dalam membantu mereka dalam bekerja. Bekerja di ladang atau mengembalakan hewan ternak adalah pekerjaan sehari-hari sebagian besar orang Umalulu. Bagi orang Umalulu ada anggapan bila bersekolah tidak bisa membantu orang tua bekerja. Selain itu banyak orang tua yang khawatir bila anaknya disekolahkan akan menjadi Kristen, karena adanya keharusan “beragama”, yang pada akhirnya tidak lagi dapat mengikuti adat istiadat mereka. Jadi sudah sewajarnya bila banyak orang Umalulu menjadi bodoh karena tidak pernah mendapat kesempatan untuk mengenyam pendidikan. Tidak adanya kesempatan untuk bersekolah itu pun sering dihubungkan dengan kemalasan. Karena seperti yang dijelaskan UNd selanjutnya bahwa kalau tidak malas mengapa tidak mau sekolah dan hanya tidur-tiduran saja. Hal itu diutarakan pula oleh Mb, seorang pensiunan guru suku Sawu di Melolo;

“Orang Sumba memang bodoh dan pemalas. Lihat saja, tidak seperti orang Sawu. Orang Sawu sudah Kristen, dan anak-anak Sawu memang disuruh sekolah oleh orang tuanya. Mereka sukanya duduk-duduk saja, atau pergi kesana-kemari tidak ada tujuan. Kalau hari pasar mereka pergi

ke parangangu (pasar), minum-minum, lalu bikin onar di sana, berkelahi. Kalau rajin, bisa saja mereka itu bikin kebun di sekitar rumah, seperti orang Sawu. Bisa tanam sayur, atau apa saja yang menghasilkan uang, bisa dijual di pasar”.

Orang Sumba sebenarnya berkebun juga di tanah ladang mereka, tapi tidak seperti orang Sawu yang biasanya berkebun di sekitar rumahnya saja. Kebun umumnya jauh dari tempat pemukiman mereka. Karena itu pula seringkali mereka membuat rumah kecil (*uma wuaka*) di dekat kebun. Ketika bekerja di kebun, mereka dibantu pula oleh anak-anaknya. Hal ini tentunya menyulitkan buat anak-anak yang juga bersekolah, sehingga banyak ditemui anak-anak Umalulu dianggap kurang cerdas bila dibandingkan dengan anak-anak dari kelompok suku lain yang tinggal di dekat kota Melolo yang mempunyai fasilitas pendidikan memadai. Ada stereotip mereka bodoh dan malas itu pula lah sehingga orang Umalulu dituduh sebagai orang jorok, karena tidak berpendidikan sehingga tidak mempunyai pengetahuan tentang kebersihan. Kondisi itulah yang sering menjadi bahan olok-olokan terhadap anak-anak Umalulu penganut *Marapu*.

Seperti bola salju, dari kafir berkembang menjadi bodoh, malas dan jorok, yang pada ujungnya berkembang menjadi prasangka. Orang Umalulu, terutama dari pedalaman, sering dituduh sebagai penyebab beberapa aksi kriminalitas, seperti pembuat keonaran, pencurian, perampokan dan pembunuhan. Hal tersebut sering dihubungkan dengan kemalasan mereka untuk bekerja, hanya suka duduk-duduk minum tuak dan bermabuk-mabukan saja. Seperti yang dilakukan sebagian pemuda mereka di warung tuak pada hari pasar. Mereka bermabuk-mabukan yang kemudian berkelahi membuat onar di keramaian pasar. Ada kalanya pula karena tidak punya uang untuk berjudi atau minum tuak, mereka mencuri atau merampok hewan ternak di padang penggembalaan yang jauh dari kampungnya. Pencurian biasanya dilakukan pada malam hari secara berkelompok. Karena biasanya hewan-hewan ternak di Umalulu di lepas liar begitu saja di padang, maka tak begitu sulit untuk mencurinya. Akan tetapi, agar tidak diketahui, hewan-hewan curian dipotong lalu kulitnya dikubur atau dibuang ke dalam jurang, dan hanya dagingnya saja yang diambil untuk dijual dan sebagian digunakan sendiri. Walaupun demikian, menurut informan saya, UTMng, ada kode etik di antara para pencuri ini, yaitu tidak boleh melakukan pencurian ternak milik orang-orang

dari kampung yang sekerabat atau ada hubungan kerabat. Harus dilakukan di tempat-tempat yang sangat jauh letaknya dari kampung mereka.

Kasus pembunuhan pun sering dituduhkan kepada mereka. Biasanya pembunuhan ini terjadi berhubungan dengan pencurian barang-barang berharga atau benda-benda pusaka yang diperoleh dengan pembongkaran kuburan kuno milik suatu keluarga tertentu. Seperti diketahui, ketika ada orang Umalulu meninggal maka orang tersebut diberi bekal sejumlah barang-barang berharga untuk kehidupannya di dunia lain. Terutama bagi kalangan bangsawan jaman dulu, barang-barang berharga ini banyak berupa piring-piring Cina kuno, kain-kain, perhiasan-perhiasan mas perak, manik-manik, gading dan sebagainya yang bernilai tinggi. Barang-barang itulah yang menjadi target pencurian. Menurut UTMng, pencurian dilakukan pada malam hari dengan membuat lubang tembus dari samping kuburan ke lubang tempat mayat diletakkan. Setelah berhasil mengambil barang-barang berharga itu, lubang ditutup kembali, kemudian hasilnya dijual ke pedagang-pedagang barang antik di kota Waingapu, atau di bawa langsung ke Bali untuk dijual di sana. Orang yang ketahuan ketika melakukan pembongkaran kuburan dan pencurian, biasanya langsung dibunuh di tempat kejadian, lalu mayatnya dikuburkan langsung bersama mayat di kuburan itu. *“Untuk dijadikan budaknya”*, katanya. Oleh karena itu, kini banyak kuburan-kuburan orang bangsawan atau orang kaya dibuat dari beton sekelilingnya, semacam ruang khusus di dalam tanah berdinding beton, agar tidak mudah dibongkar pencuri.

Adanya berbagai tuduhan yang menimpa mereka, orang Umalulu tak banyak berkomentar. Menurut mereka, orang jahat ada di mana-mana, bukan di Umalulu saja. Demikian pula orang baik. Mereka menuduh balik orang-orang luar yang justru telah mendiskriminasikan dan merugikan mereka. Seperti yang dikatakan oleh UDg, seorang tokoh adat di Umalulu menyatakan kekesalannya;

“Kalau mereka baik, kenapa anak-anak kita tidak boleh sekolah karena Marapu? Apa ada yang salah kita memeluk Marapu? Mereka tuduh kita pencuri dan pembunuh. Kalau kita tidak lapar, kita tidak akan mencuri. Kenapa mereka bongkar kuburan nenek kita? Penjahat sudah sepatutnya di hukum. Yang bongkar kuburan berarti sudah membuka pintu kematiannya sendiri. Jadi siapa yang salah?”

Demikianlah, menjadi orang Umalulu adalah pengalaman berdimensi banyak. Ke-Sumba-an atau ke-*Marapu*-an merupakan masalah yang dinamis dan dialektis. Bukan saja di tingkat individu dan masyarakat, tapi juga dalam pengertian dinamika kelompok yang melintasi ruang dan waktu. Kekuatan-kekuatan politik dan ekonomi turut memperumit kedinamikaan itu dalam memberi konteks bagi konstruksi identitas budaya orang Umalulu.

B. Strategi Mempertahankan Ke-*Marapu*-an : Usaha Memperoleh Kesetaraan Posisi Sosial

Republik Indonesia bukanlah sebuah negara yang berdasarkan suatu agama tertentu. Oleh karena itu, agama-agama resmi yang diakui pemerintah mempunyai hak untuk tumbuh dan berkembang di Indonesia, termasuk Sumba tentunya. Namun bagaimana dengan nasib agama asli Indonesia seperti agama *Marapu* di Umalulu, Sumba Timur? Penetapan pemerintah yang hanya mengakui enam agama resmi di Indonesia, dan begitu gencarnya pengabaran Injil menyebabkan banyak penganut agama *Marapu*, untuk beberapa alasan, akhirnya memilih untuk menjadi Kristen. Umumnya mereka memilih menjadi anggota GKS daripada anggota gereja atau agama lainnya, karena GKS merupakan gereja yang mereka kenal lama dan sudah banyak saudara-saudara yang menjadi anggota sebelumnya. GKS inilah yang terus menerus berjuang untuk menghilangkan adat istiadat dan kebiasaan-kebiasaan yang dianggap bertentangan dengan ajaran Kristen.

Kedatangan bangsa Eropa dengan dalih mencari, rempah-rempah, kayu cendana dan kuda tidak bisa mengesampingkan dualitas kepentingan profan dan sakral sekaligus. Karena mereka membawa pula misi penyebaran ajaran Kristen. Seperti yang disinggung pula oleh Nurkhoiron (2005:52-53) bahwa agama sebagai proyek kebudayaan pada satu sisi, harus dapat memuluskan proses dominasi ekonomi politik di sisi yang lain, sehingga bisa menciptakan kejayaan bagi peradaban dan kebudayaan Eropa pada sisi berikutnya. Itulah sebabnya dalam banyak hal proyek kolonisasi ditunggangi oleh pemikiran teologis dalam melihat kebudayaan-kebudayaan di wilayah koloni. Orang-orang lokal sering dilihat sebagai sedang berada di dalam “dunia kegelapan”, belum beragama dan primitif,

sehingga perlu ditaklukan dan dibawa ke peradaban. Hingga masa kini pun julukan tersebut masih saja mereka alami khususnya bagi yang masih menganut *Marapu* sebagai “*manusia yang hidup dalam gelap, sesat dan tidak benar*”.¹⁷

Akan tetapi, apakah mereka menyerah begitu saja? Sampai kini orang Umalulu mungkin merupakan kasus yang paling menarik tentang bagaimana agama-agama resmi belum mampu menaklukan mereka sepenuhnya walaupun usaha tersebut sudah dilakukan dalam beberapa periode. Orang Umalulu mempunyai ikatan kuat dengan adat istiadatnya yang berakar pada keyakinan mereka, *Marapu*. Agama *Marapu* itulah identitas budaya mereka. Oommen (2009:31) mengemukakan bahwa “identitas tidak akan layu, jika identitas lama menghilang atau mengalami kemunduran, identitas baru akan ditemukan dan dibangun. Manusia adalah makhluk pencari identitas, baik sebagai individu ataupun kolektif. Namun demikian ada pula pencarian yang sama kuatnya yang terjadi untuk mencapai kesetaraan. Proses pencarian kesetaraan dan identitas dilakukan secara berdampingan dan saling bersaing antara satu sama lain, dan isu yang terpenting adalah bagaimana bisa mendamaikan antara keduanya”.

Bagi orang Umalulu, khususnya bagi pemeluk *Marapu*, mereka memiliki sikap militan untuk mempertahankan tradisi keagamaannya berhadapan dengan kelompok-kelompok lain. Riwayat keberadaan mereka yang jauh lebih tua daripada negara Republik Indonesia cukup membuktikan kesanggupan mereka menghadapi berbagai tantangan historisnya. Dalam usaha untuk memperoleh kesetaraan tentunya mereka pun mempunyai strategi tertentu yang akan dilakukan.

1. Memberdayakan Peran Lembaga Adat

Masyarakat Umalulu adalah masyarakat yang berbudaya dan beragama. Implikasi dari pernyataan tersebut dapat dimaknai sebagai bentuk yang bersifat integral dan tidak dapat dipisahkan dari masyarakat Umalulu. Pada masa pemerintahan kolonial Hindia Belanda di pulau Sumba, walaupun penetrasi ajaran agama Kristen sudah diusahakan hingga ke pelosok-pelosok wilayah itu, namun

¹⁷ Wawancara dengan agamawan dari gereja Bethel, Patawangu, pada 3 April 2009.

penyebaran agama Kristen tidak dicapai dengan mudah begitu saja. Di Umalulu, hal tersebut tidak lepas dari peran lembaga adat yang mereka punya. Menurut UMgn, salah seorang pemuka masyarakat Umalulu, dalam rangka mewujudkan visi masyarakat Umalulu yang mandiri, maka salah satu aspek pendukungnya adalah ketahanan budaya, yaitu yang meliputi agama dan adat istiadat. Oleh karena itu, strategi pembangunan sektor budaya dan agama ini harus diarahkan pada upaya; (1) peningkatan peran lembaga adat, (2) peningkatan peran tokoh-tokoh adat dalam perumusan kebijakan, (3) peningkatan kapasitas situs-situs budaya dan kesenian, (4) peningkatan peran pemuda melalui forum pemuda lintas agama, (5) peningkatan sarana dan prasarana rumah ibadah, dan (6) peningkatan peran tokoh agama dalam bentuk kemitraan dalam pembangunan daerah.

Lembaga adat di Umalulu tercakup dalam dua pengelompokan yang merupakan satu kesatuan, yaitu secara teritorial (terikat oleh ikatan tempat kehidupan) yang disebut *paraingu*, dan secara geneologis (terikat oleh hubungan darah) yang disebut *kabihu*. *Paraingu* merupakan suatu perkampungan besar yang dihuni oleh beberapa *kabihu* yang berhimpun di dalamnya. Sedangkan *kabihu* merupakan kelompok kekerabatan yang merasa diri berasal dari seorang nenek moyang dan antara satu dengan lainnya terikat melalui garis keturunan laki-laki saja. Setiap *kabihu* tidak pernah berdiri sendiri dan selalu mempunyai hubungan dengan *kabihu-kabihu* lain. Hubungan tersebut dimungkinkan karena di antara *kabihu-kabihu* itu mungkin berasal dari satu leluhur, ada hubungan kekerabatan atau karena ada sangkut paut dengan sejarah leluhurnya.

Segala sesuatu yang berhubungan dengan tata hidup dan kehidupan bermasyarakat untuk kepentingan *kabihu-kabihu* dalam satu *paraingu* selalu dibicarakan dalam suatu musyawarah adat, yang dalam bahasa Sumba disebut *Pulu pamba*, *Bata bokulu* (bicara rapat, perbincangan besar). Di dalam musyawarah adat inilah ditetapkan segala keputusan yang dibutuhkan dalam menghadapi berbagai permasalahan. Orang Sumba umumnya, dan orang Umalulu khususnya sangat menghormati segala keputusan yang diambil dalam musyawarah. Di dalam musyawarah setiap *kabihu* dalam *paraingu* diwakili oleh para pemuka masing-masing untuk memberikan pendapatnya.

Pemberdayaan lembaga adat merupakan peluang baru bagi para pemuka masyarakat Umalulu untuk meningkatkan posisi tawar mereka dalam politik lokal. Orang Umalulu berusaha untuk meningkatkan partisipasi mereka dalam politik daerah yang membawa sebuah dimensi baru bagi konstruksi publik tentang “ke-Sumba-an” mereka. Mereka berusaha melawan representasi-representasi lama dengan menolak pandangan-pandangan eksternal mengenai tradisi mereka yang dianggap terbelakang. Sejalan dengan itu pula mempertahankan identitas mereka yang unik dalam kerangka kebudayaan mereka, sekaligus mencitrakan diri sebagai masyarakat yang maju.

*“Saya berkeinginan selalu dapat mengumpulkan para tetua adat untuk membicarakan hal adat istiadat ini. Kita selalu kebingungan menjawab masalah keagamaan bila ditanya oleh anak-anak kita. Tapi kita tidak punya pilihan lain. Apakah harus menyerah begitu saja? Kita harus tetap menjalankan upacara-upacara Marapu dan mendorong agar masyarakat tetap melaksanakannya juga. Memberikan tambahan uang lelah bagi para imam dan penyelenggara adat lainnya. Selain itu akan diusahakan pula pencatatan kembali tata cara upacara keagamaan dan doa-doanya agar tidak hilang. Dulu tidak ada alat tulis, karena itu kita hanya pakai bahasa lisan. Tapi sekarang sudah ada alat tulis, sudah jaman komputer. Kita bisa catat dan bukukan semua adat istiadat itu ”.*¹⁸

Demikian keluhan dan harapan salah seorang pemuka adat di Umalulu yang sangat menyayangkan mulai tergesernya agama *Marapu*, dengan mempertanyakan: “*Hendak di kemanakan adat istiadat Sumba warisan nenek moyang ini?*”. Selain itu dia menyesalkan pula cara-cara kekuasaan yang memaksakan kehendak melalui anak-anak mereka melalui jalur pendidikan, dan juga dalam masalah penerimaan pegawai. Karena untuk kepentingan itu harus mengisi kolom agama resmi tertentu. Bila mereka mengisi kolom tersebut dengan agama *Marapu* maka secara langsung ditolak, dengan alasan bahwa *Marapu* bukan agama.

Di masa pemerintahan Orde Baru, orang Umalulu masih tetap terdiskriminasi dalam pemerintahan daerah. Memang pada saat itu Raja Umalulu Umbu Windi Tanangunju menjabat sebagai Camat Kecamatan Umalulu, namun hal itu pun dirasakan hanya sebagai simbol belaka. Padahal sebenarnya mereka

¹⁸ Wawancara dengan salah seorang pemuka adat dari golongan *Maramba* (UNd) pada 23 Pebruari 2009.

mengharapkan bahwa situasi itu memungkinkan untuk melakukan negosiasi guna memperoleh hak atas partisipasi politik yang lebih besar. Negosiasi-negosiasi politik menuntut terbentuknya kembali identitas orang Umalulu sejalan dengan pandangan tentang modernitas orang Umalulu. Namun kenyataannya tidak mudah untuk dilaksanakan. Di pemerintahan dan politik saat itu didominasi oleh orang-orang Sawu dan orang-orang Sumba yang sudah menganut agama Kristen.

Untuk membahas berbagai permasalahan yang dihadapi, ada kalanya orang Umalulu mengadakan suatu musyawarah adat, di mana para pemuka masyarakat berkumpul untuk membicarakan hal-hal yang akan mereka selesaikan bersama. Misalnya saja musyawarah yang diadakan pada tanggal 17 Maret 2009 di kampung Pau, dalam rangka menghadapi kegiatan Pilkada tahun 2010. Tujuan dari musyawarah tersebut adalah untuk membangun citra kepada seluruh warga masyarakat Umalulu bahwa para pemuka atau pemimpin mereka tetap bersatu padu. Demikian pula yang diharapkan agar seluruh warga masyarakat tetap bersatu pada dalam kebersamaan. Jangan sampai masyarakat terpecah belah hanya karena ada perbedaan agama atau perbedaan aliran politik.

Perpecahan dalam hidup bermasyarakat dirasakan pula oleh orang Umalulu. Hal itu di bidang internal keagamaan sebagian besar dari mereka adalah penganut agama *Marapu*, di lain pihak mereka mendapat tekanan dengan penyebaran agama Kristen. Suatu hal yang sebelumnya tidak mereka ketahui adalah begitu banyaknya aliran atau sekte agama Kristen yang mengepung mereka. Suatu hal yang membingungkan, karena awalnya mereka pikir Kristen itu hanya satu saja. Berbagai aliran dalam agama Kristen itu seperti saling berebut lahan baru, berebut “domba-domba” yang akan digembalakan. Di tambah lagi ketika rezim Orde Baru runtuh yang kemudian pada era Reformasi begitu banyak partai politik yang mengincar pengikut sampai ke pelosok-pelosok kampung, yang kesemuanya itu sangat membingungkan orang Umalulu, terutama bagi mereka yang tinggal di pedalaman yang dapat dikatakan tidak mengerti apa-apa. Banyak di antara mereka yang terjebak oleh situasi itu sehingga ada kalanya berselisih pendapat hingga menimbulkan permusuhan di antara warga sekampung, bahkan dengan keluarga sendiri. Untunglah masih ada para pemuka atau tokoh-tokoh adat setempat yang selalu mengingatkan bahwa mereka saling bersaudara. Selain itu

berinisiatif mengadakan berbagai pertemuan dan mengajak warga masyarakat bermusyawarah untuk membahas bagaimana mengatasi situasi yang buruk itu.

Bermusyawarah bagi orang Umalulu merupakan suatu kewajiban yang sudah ditetapkan oleh *Marapu*. Tidak ada permasalahan yang tidak dipecahkan melalui musyawarah. Hal tersebut sudah dilakukan sejak jaman leluhur dahulu. Menurut Wora (2007:251) musyawarah-musyawarah besar yang dilakukan para leluhur berlangsung enam kali dan sangat menyatu dengan ajaran agama *Marapu*, sehingga semua keputusan bersifat sakral, karenanya masyarakat takut untuk melanggarnya. Bila melanggar akan kena hukuman *Nda malundungu* (tidak selamat).

Musyawarah pertama dihadiri oleh semua leluhur dari tiap-tiap *kabihu* untuk merumuskan dan memutuskan adat istiadat yang akan digunakan dalam kehidupan para leluhur di pulau Sumba. Musyawarah ke-dua membahas tentang bagaimana meningkatkan kesejahteraan di bidang mata pencaharian hidup. Musyawarah ke-tiga membahas dan menetapkan hal-hal yang berhubungan dengan pertahanan dan pertanian. Musyawarah ke-empat membahas tentang adat perkawinan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan perlengkapan busana adat. Musyawarah ke-lima membahas tentang tata cara hidup bermasyarakat dan tata cara yang berhubungan dengan kematian, serta pengadaan bibit tanaman pangan. Musyawarah ke-enam membahas tentang pemancangan tugu untuk memperingati para pahlawan, tugas para mediator (*wunangu*, duta), tanaman perdagangan, dan perpajakan. Setelah musyawarah para leluhur tersebut berakhir diadakanlah ikrar bersama agar segala keputusan yang telah ditetapkan dalam musyawarah tersebut dihayati, dijalankan dan diamalkan sampai generasi mendatang.

Adapun ikrar para leluhur itu sebagai berikut :

Da nuku, da hara

Da ngguti kalaratu, da huri pangerangu

Na hupu lii lakunda, na hupu lii lawadinda.

Matawa kata kalumbutu la iwinya, kata kaloru pakawananya.

(Inilah hukum dan cara

Adat istiadat dan suri teladan

Batas sejauhnyanya kita berjalan dan lingkaran kita pergi.

Marilah kita simpan dalam *kalumbutu* rotan yang kuat, kita pegang kuat dengan tangan kanan).¹⁹

Kemudian musyawarah ditutup dengan doa :

*Mala nanjaka na Umbu da pahapa pakanata – da amahu padatu,
Toma tuna nahu dangu – mananya-ka
Na piti nggana – na li kamawa-nggunya,
Ba kujamba jijiku-nya – ba kupiti waihaku-nya,
Na mangiangungu la makapa – la mamamitu,
La makaurungu – la makambelingu,
Jaka nadangu – kaika
Na ngaru peka ndokunggu – na lima piti njarangunggu,
Panulanya-ka larana – panapunya-ka jubuluna,
Ngaha-anaka pakanuturu karaingu – pakandaharu kandapungu,
Lii ndai – pangerangu memangu wanggu ba wana,
Na inama la wai – na amama la wai,
Jia hi mademi puri mataya – jia hi mapeka pulu horaya.
Ambu malukapu – ambu mananjalu wanya,
Buringu wai kamboka malala – buringu wai manjaku maringu,
Na nyuna tunggama-ka la eti dihama – la ngaru pekama,
Kaminaku – manggana, kateuru – kataraku.
Janggaka ura – mbalaru-ka hamangu,
Nda ngaha liinggunya – nda wuku pekanggunya,
Ngerangu parongu-anggunya – hamangu pangita-anggunya,
La mapingu li wunangu – la mapingu li ngoda,
Ka luka nahiliru la hangatu – ka luka nakanyautu la hira,
Patunggulunya-ka rehi – padeninya-ka pangiana,
Wanggu walahunggau lii – batanggau peka,
Uhemaya na liinggu !*

(Inilah Umbu, sirih dan pinang yang diatur, emas dan perak yang diiris. Sampai saat ini, sudah banyak yang kami angkat dan ungkap serta urai dan bahas, hal-hal yang berasal dari tempat-tempat yang tersembunyi, dari tempat-tempat yang tidak kelihatan.

Kalau banyak hal-hal yang tidak pada tempatnya, yang kami salah ucap, salah ungkap, maka tutuplah dengan bantal dan lupakan, karena kami

¹⁹ Menurut Woha (2007:252) makna dari ikrar para leluhur tersebut ialah agar segala keputusan adat istiadat yang telah ditetapkan dihayati dalam-dalam dan diamalkan sungguh-sungguh dalam segala peri kehidupan mulai dari para leluhur sampai turun temurun.

hanya menuruti apa yang telah diperintahkan oleh sejarah dan perumpamaan yang dulu-dulu, yang dititahkan oleh Ibu Yang di Air, Bapak Yang di Air, sehingga kami membicarakannya dengan mengantuk, menyebutnya dengan bermimpi.

Janganlah menjadi sedih, janganlah menjadi lelah karena hal ini,
Berikanlah curahan air minyak, curahan berkat dan air dingin,
Tetapi juga penuhi kami dengan pikiran jernih, kearifan, pandai bicara dan ketangguhan serta kekebalan, besar jiwa dan semangat yang tinggi,
Bukan karena kepintaran, bukan pula karena dengan sengaja untuk menyampaikan, tetapi hanya karena kami mendengar, dan hanya karena semangat yang didapat saja, dari yang tahu hal *wunangu*, yang tahu cara berbicara.

Kalau seandainya menyimpang dari jalan, kalau sulit dalam anyamannya, maka dudukkanlah pada tempatnya.

Begitulah kami bawakan permintaan, kami sampaikan pesan.

Terimalah permintaanku !)²⁰



Gambar 53 : Semoga menjadi dingin bumi ini

Sangat disayangkan bahwa keputusan-keputusan musyawarah para leluhur itu mulai dilanggar. Pada mulanya masih dipatuhi masyarakat, mungkin karena takut dengan segala sangsi adatnya, namun dengan berjalannya waktu mulai ditinggalkan. Penetrasi agama Kristen dan juga berbagai tekanan dari para birokrat pemerintah yang memaksakan nilai-nilai mereka, makin melumpuhkan

²⁰ Lihat Kapita (1979:334-335) dan Woha (2007:236-237).

peran adat istiadat terhadap masyarakat. Tujuannya mungkin ingin melindungi masyarakat dari pelaksanaan adat yang dianggap menyimpang dan sering kali merupakan pemborosan sehingga memberatkan masyarakat. Namun bukan rahasia lagi bahwa para penguasa politik dan pemilik modal sering berlindung di balik fatwa-fatwa dan karisma para pemimpin atau lembaga keagamaan untuk membungkus kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Seperti dikemukakan oleh Topatimasang (2004:29) bahwa pemaksaan nilai-nilai itu berkaitan dengan kepentingan ekonomi dan politik, yaitu untuk menciptakan suatu basis legitimasi kultural bagi ekspansi modal dan kekuasaan pemerintah.

Sejauh ini orang Umalulu masih beruntung memiliki para pemuka atau tokoh-tokoh adat setempat yang selalu mengingatkan bahwa mereka saling bersaudara, saudara yang berasal dari nenek moyang yang sama. Adanya berbagai tantangan hidup yang tidak dapat dihadapi sendiri, diharapkan dapat dipecahkan dengan jalan bermusyawarah untuk membahas bagaimana mengatasi berbagai masalah yang dihadapi itu.

2. Meningkatkan Pendidikan Keterampilan

Bukan suatu hal yang mudah untuk mewujudkan kehidupan masyarakat Umalulu yang lebih mandiri untuk memperbaiki kondisi sosial-ekonomi tanpa harus banyak bergantung kepada pihak lain. Suatu hal yang nyata adalah sentralisasi pendidikan yang selama 32 tahun diterapkan oleh pemerintah Orde Baru sudah berhasil menginternalisasikan suatu pendekatan kekuasaan kepada seluruh jajaran pengelola pendidikan. Dominasi kekuasaan pemerintah yang berlebihan itu telah melumpuhkan inisiatif dan kreatifitas masyarakat bersangkutan. Situasi yang memprihatinkan. Mereka hanya bisa pasrah menerima keadaan bahwa menjadi pemeluk *Marapu* akan sulit memperoleh pendidikan formal. Suatu tantangan berat yang harus dihadapi untuk memperoleh pengetahuan yang bermanfaat bagi kehidupan mereka. Sebagai akibatnya mereka mendapat stereotip tentang kebodohan.

Seperti diketahui bahwa pendidikan merupakan kata kunci bagi upaya peningkatan kualitas sumber daya manusia, dan diharapkan akan membuka peluang-peluang ekonomi yang lebih baik serta memberi pendapatan lebih besar

pula bagi mereka. Pada setiap keluarga di Umalulu, seluruh anggota keluarga sangat diharapkan tenaganya untuk berpartisipasi menunjang kehidupan mereka. Anak-anak sejak kecil sudah dilatih untuk membantu orang tuanya bekerja, baik pekerjaan di rumah, di kebun atau pun di padang penggembalaan. Namun pendidikan yang diterima dalam keluarga itu dirasa belum mencukupi. Oleh karena itu, strategi orang Umalulu dalam rangka mewujudkan pembangunan pendidikan adalah dengan meningkatkan kapasitas pendidikan dan usaha-usaha pelatihan keterampilan yang sesuai dengan minat dan bakat anak didik. Pembangunan pendidikan itu diarahkan pada pendidikan dan pelatihan praktis yang memungkinkan mereka untuk mendapat pekerjaan atau membuka lapangan kerja baru. Misalnya, bagi anak laki-laki atau pemuda, pendidikan keterampilan diarahkan pada hal yang berhubungan dengan bidang pertukangan, pertanian, peternakan dan kerajinan tangan. Sedangkan bagi anak perempuan atau gadis diarahkan pada hal yang berhubungan dengan bidang kewanitaan, seperti pengetahuan tentang masak-memasak, menjahit, membuat kerajinan tangan, kesenian dsb. Namun sejauh ini usaha tersebut belum dapat berjalan lancar, karena baru dilaksanakan secara perorangan dalam kelompok kecil saja, belum merupakan lembaga pendidikan yang formal. Selain itu semua lembaga pendidikan yang ada berbasis pada lembaga ke-Kristen-an.

Sebenarnya bukan tidak ada inisiatif dari masyarakat Umalulu untuk mendirikan lembaga pendidikan sendiri yang berbasiskan ajaran *Marapu*. Tetapi terlalu banyak kendala yang harus dihadapi, seperti adanya berbagai undang-undang atau aturan yang mengharuskan mengikuti agama resmi tertentu, tidak tersedianya tenaga pendidik keagamaan, dan berbagai fasilitas penunjang pendidikan lainnya. Hal tersebut diutarakan oleh RHEt, seorang putri bangsawan yang giat melakukan berbagai aktivitas kewanitaan, yaitu ;

“Kita sebenarnya sangat ingin mempunyai lembaga pendidikan sendiri. Ingin supaya keyakinan Marapu dan adat istiadat kita ini tetap lestari, tidak punah. Tapi bagaimana? Banyak aturan dari pemerintah yang menghalanginya. Belum lagi dari pihak Gereja. Kalau masalah tempat dan gedung bisa kita usahakan, tapi tenaga pengajar agama Marapu ini susah juga. Banyak orang yang tahu tentang ajaran Marapu, tapi mereka bukan lulusan sekolah, tambah lagi banyak orang tua-tua adat yang sudah tua atau mati, dan banyak juga orang-orang dari keturunan “ratu” yang sudah menjadi Kristen. Yang bisa saya ajarkan kepada anak-anak muda

sekarang, khususnya anak gadis, adalah membuat kerajinan anyaman dan menenun kain. Bukan sekedar membuat saja, tapi juga arti dari motif-motif kain itu. Saya pelajari lagi motif-motif lama yang hampir punah, supaya pengetahuan yang ada hubungan dengan kepercayaan atau adat kita tidak hilang”.

Lingkaran setan yang tidak diketahui di mana ujungnya. Adanya guru agama dan buku pelajaran agama yang merupakan simbol penanda penting bagi keberadaan *Marapu* sebagai agama sulit untuk diwujudkan. Agama yang resmi adalah agama yang diajarkan dan tercantum dalam kurikulum sekolah. Ada guru agama dan buku pelajaran agamanya. Hal tersebut tentunya mengharuskan ada suatu lembaga yang menghasilkan guru agama yang bersangkutan. Sedangkan untuk menjadi seorang guru berarti harus mengikuti pendidikan formal yang ada terlebih dahulu, dan yang berarti pula harus menanggalkan ke-*Marapu*-an.

3. *Mengukuhkan Solidaritas*

Danda duangu-dendi ukurungu (memikul berdua dan mengangkat bersama) adalah ungkapan yang tepat untuk menggambarkan kebersamaan mereka dalam menghadapi segala persoalan. Partisipasi setiap warga *kabihu* dalam suatu *paraingu* dalam melakukan suatu kegiatan bersifat mutlak. Rasa solidaritas komunitas harus selalu dijaga keutuhannya untuk kerukunan. Oleh karena itu, sifat kemutlakan akan menolak adanya golongan dan budaya non-partisipan.

Walaupun pernah ada pemusnahan secara sistematis oleh para pengabar Injil terhadap kepercayaan yang berhubungan dengan para leluhur dan penghancuran struktur adat *paraingu* oleh rezim Orde Baru, *danda duangu-dendi ukurungu* sebagai simbol solidaritas orang Umalulu tetap bertahan. Fungsi pengikat erat rasa kebersamaan ini terasa kuat di pedesaan, namun mulai mengendur di antara mereka yang tinggal di perkotaan ketika persaingan untuk kerja di perkantoran makin meningkat. Walaupun demikian bila ada pesta dan upacara keagamaan yang menyangkut kepentingan *kabihu*, mereka berusaha menyempatkan diri untuk menghadirinya.

Bagaimana pun orang Umalulu tetap erat berpegang pada adat istiadat dan keyakinan *Marapu*. Sekalipun sudah mendapat pendidikan di sekolah Kristen dan memiliki pengetahuan yang cukup baik tentang Alkitab, serta sering menghadiri kebaktian, tapi dia belum tentu mau dibaptis menjadi orang Kristen. Hal itu disebabkan mereka masih mempunyai tanggung jawab secara adat terhadap keluarganya yang mungkin saja masih menjadi penganut *Marapu*.

Sikap seperti itu muncul apabila seorang individu akan menjadi Kristen, dan dengan ajaran agama barunya dia merasa cemas tidak bisa lagi melakukan adat istiadat yang bertumpu pada agama *Marapu*. Mereka mempunyai kesadaran bahwa keyakinan Kristen berbeda dengan keyakinan *Marapu*. Tapi bagaimana pun dia ingin tetap ikut berpartisipasi dalam kegiatan adat yang dilakukan dalam komunitasnya. Bagi seorang individu hal tersebut membingungkan, tidak tahu apa sebaiknya yang harus diperbuat, seperti diutarakan oleh UHg ;

*“Nyungga (saya) banyak tahu tentang Kristus....malah tadinya mau dibaptis sama bapa pendeta....tapi tidak jadi...nyungga takut tidak bisa ikut cara adat...harus bagaimana ini....kalau ikut cara adat dibilang kafir...kalau tidak ikut nanti orang tidak suka sama nyungga...begitu sudah...”*²¹

Bagi orang Umalulu, mengikuti setiap kegiatan yang merangkul seluruh warga suatu *kabihu* adalah suatu keharusan yang sulit ditolak. Penolakan untuk bekerja bersama dalam suatu kegiatan merupakan hal yang memalukan, aib bagi keluarga.

C. Pembentukan Identitas Budaya Baru

Tidak ada yang abadi dalam kehidupan manusia di dunia ini. Selalu ada tarik ulur dalam merajut benang-benang kehidupan itu. Demikian pula keberlangsungan hubungan antar-warga Umalulu, baik pemeluk *Marapu* maupun pemeluk Kristen Sumba, dalam kurun waktu yang lama telah mengalami pasang surut. Pada suatu kurun waktu tertentu, para pemeluk *Marapu* pernah dalam posisi sosial yang bisa dikatakan tak tergoyahkan dan akan selalu dipertahankan. Namun

²¹ Wawancara 18 Maret 2009 dengan UHg.

dengan berjalannya waktu, pemeluk Kristen Sumba sebagai “pendatang baru” secara perlahan telah merebut posisi istimewa itu. Jika dahulu pemeluk Kristen Sumba dipandang rendah dan dianggap berkhianat karena memeluk agama para kolonialis asing, kini hal sebaliknya menimpa para pemeluk *Marapu* yang tetap dipandang sebagai kaum kafir dan bodoh. Stereotip tentang kebodohan itu sebagai akibat adanya ketimpangan atau ketidaksetaraan dalam memperoleh pengetahuan melalui pendidikan formal yang pada gilirannya menyangkut pula perolehan peluang kerja. Setiap pihak tentunya tidak mau memiliki posisi “tidak setara” dalam “pertarungan” ini. Dengan adanya “kesetaraan”, semua pihak dalam kelompok sosial itu akan berusaha menampilkan dan mengembangkan segala kemampuan terbaiknya sehingga dapat memuaskan kedua belah pihak. Dengan demikian, relasi yang bertentangan di antara kedua kontestan dan ketegangan yang dihasilkan dari kontestasi serta negosiasi antar-warga Umalulu dapat dilihat sebagai gerak dinamis dalam rangka membangun hubungan yang harmonis, seperti yang dikemukakan oleh Segara (2011:272) sebagai “cara mereka menjadikan hidup sebagai ruang dialogis”.

1. Pemeluk Marapu : Sikap Mengalah

Pendidikan dan lapangan pekerjaan merupakan faktor-faktor kritis dalam menentukan tingkat partisipasi orang Umalulu di dalam politik lokal dan lapangan pekerjaan di pemerintahan. Bagi para penganut agama *Marapu* pada masa lalu mungkin tidak terlalu sulit untuk mengenyam pendidikan di sekolah-sekolah yang didirikan oleh para pendeta utusan penyebar Injil. Asalkan mereka mau bersekolah dan menerima ajaran Kristen. Namun mereka sulit melakukan hal itu karena tidak diijinkan oleh orang tua mereka untuk bersekolah. Pada gilirannya hal tersebut ikut menentukan kurangnya partisipasi mereka dalam lapangan pekerjaan di pemerintahan. Hal ini masih berlaku pula hingga masa kini, karena bagi penganut agama *Marapu* baru akan bisa mengenyam pendidikan bila mereka menanggalkan ke-*Marapu*-annya. Pencantuman salah satu agama resmi yang diakui negara adalah syarat utama untuk mendapatkan pendidikan. Tidak ada pilihan lain, selain “melacurkan diri” atau “mengalah” untuk memperoleh

pendidikan dan pekerjaan. Mereka harus merelakan diri dan juga anak-anaknya untuk beralih agama agar dapat memperoleh kesetaraan dalam bidang pendidikan dan pekerjaan yang dianggap layak.

Sikap mengalah, menurut Bapa Raja merupakan salah satu sikap hidup orang Umalulu, dan umumnya orang Sumba, dalam berhubungan dengan sesama manusia lainnya. Sikap hidup kemanusiaan yang disebut *Na hada huri luri-kawori tau rara* ini merupakan nilai dasar yang diturunkan *Marapu* dan wajib dijadikan tuntunan moral dalam hidup bermasyarakat yang selaras. Keselarasan ini dalam bahasa baitan dikatakan bahwa *Na katala hamu lingu – na nggaha ori angu* (gong besar bersuara selaras, gong sedang berirama serasi). Ungkapan tradisional itu mempunyai makna tentang kesadaran pribadi manusia sebagai makhluk ciptaan *Na Mawulu Tau-Na Majii Tau* (Yang Membuat Manusia dan Pencipta Manusia, Tuhan YME) yang berhubungan dengan manusia lain dalam hidupnya, juga berhubungan dengan alam sekitarnya, sebaiknya mengembangkan sikap mengasihi satu sama lain. Selanjutnya dari sikap kasih ini berkembang sikap yang suka menolong dan bertenggang rasa. Bersikap toleran kepada siapa saja dan selalu berusaha mendahulukan kepentingan bersama. Untuk itu, setiap manusia diharapkan lebih banyak mengutamakan kepentingan orang lain daripada kepentingan dirinya sendiri. Karenanya, apa salahnya bila kita (orang Umalulu) mempunyai sikap mengalah untuk kepentingan bersama yang lebih utama.

Adanya stereotip tentang kebodohan menjadi alasan tersendiri yang memotivasi orang Umalulu untuk menyekolahkan anak-anaknya. Walaupun di lain pihak mereka sangat membutuhkan pula tenaga anak-anaknya itu untuk membantu pekerjaan mereka. Kesadaran akan pentingnya pendidikan ini tak lepas pula dari peran Bapa Raja Umalulu yang selalu menyarankan para orang tua untuk menyekolahkan anak-anaknya, sekalipun harus menjual hartanya, misalnya menjual ternak atau kain tenun untuk biaya pendidikan. Motivasi untuk bersekolah ini terlebih lagi terdorong melihat keberhasilan salah satu pemuka masyarakat mereka, yaitu UMgn mejadi pejabat tinggi di salah satu kantor dinas dalam Pemerintahan Daerah Sumba Timur di Waingapu. Hanya sayang pada PILKADA tahun 2010 lalu UMgn gagal dalam usahanya untuk menjadi orang nomor satu di kabupaten Sumba Timur.

2. Pemeluk Kristen Sumba : Turut Berpartisipasi

Unsur pengikat ke-Sumba-an, bagi orang Sumba umumnya dan juga orang Sumba di Umalulu adalah bahasa Sumba dan (dahulu) ke-Marapu-an. Hal itu menunjukkan bahwa orang-orang yang bukan pemeluk Marapu dan tidak berbahasa Sumba tidak termasuk orang Sumba. Namun bagaimana dengan orang Sumba yang sudah beralih agama menjadi Kristen, apakah mereka berarti tidak menjadi orang Sumba lagi?



Gambar 54 : Dari Umalulu untuk Sumba Timur.

“Orang Sumba tetap orang Sumba. Walaupun mereka sudah menjadi Kristen tetap saja menjadi orang Sumba. Menjadi orang Sumba atau ke-Sumba-an bukan berarti harus memeluk Marapu, tapi orang Sumba yang Kristen. Ke-Kristen-an di sini dalam arti keyakinan yang kita anut berdasarkan ajaran-ajaran Kristiani, sedangkan ke-Marapu-an merupakan adat istiadat yang diwariskan dari nenek moyang. Selama adat istiadat tersebut tidak bertentangan dengan nilai-nilai Kristiani maka adat

istiadat itu akan tetap lestari dalam kehidupan orang Sumba. Menjadi orang Kristen dalam konteks kebudayaan Sumba”.

Demikian UMgn, salah seorang pemuka masyarakat Umalulu keturunan *Maramba* memberi penjelasan tentang ke-*Marapu*-an di Umalulu. Memang adanya penggabungan antara Sumba dengan *Marapu* dan juga Kristen perlu dipahami dari proses perkembangan budaya Sumba sejak jaman kolonial. Perlawanan terhadap penetrasi bangsa Belanda beserta misi keagamaannya telah menggalang kesatuan kesukuan dengan mengaktifkan simbol keagamaan yang masih melekat dalam budaya orang Umalulu. Bagi UMgn, ke-*Marapu*-an atau ke-Kristen-an orang Umalulu tidak perlu dipermasalahkan lagi. Menurutnya yang terpenting adalah bagaimana para penganut agama itu mengamalkan ajaran agama mereka dengan benar untuk menunjang kesejahteraan dan keselarasan hidup bermasyarakat.

Penafsiran konsep ke-*Marapu*-an semacam itu ternyata mengundang resiko besar dan tidak menguntungkan bagi penggalangan kekuatan politik. Oleh lawan politiknya, pada Pemilihan Kepala Daerah Kabupaten Sumba Timur yang lalu, UMgn disudutkan dengan isu bahwa dia adalah feodalis yang masih menjunjung tinggi adat ke-*Marapu*-an, dan juga diartikan sebagai bukan orang Kristen yang baik. Akibatnya kelompok-kelompok masyarakat di luar Umalulu yang termasuk kelas bawah (orang-orang yang tidak menyukai kaum bangsawan karena dianggap sering menindas walaupun bagi pemeluk *Marapu* sekali pun) tidak menjadi pendukungnya lagi. Padahal kelompok-kelompok itulah yang berpotensi besar dan sangat penting untuk isu tawar menawar politik. Dalam hal ini orang Umalulu, terutama yang sudah masuk agama Kristen, harus dapat membedakan hal mana yang menyangkut agama dan hal mana pula yang bersangkutan dengan tradisi. Oleh karena itu, menjadi suatu hal yang umum kita jumpai bila seseorang secara formal menempatkan Kristen sebagai agama yang mereka anut, tetapi secara substansial ritual keagamaan *Marapu* menjadi bagian dari perilaku mereka juga. Seperti yang di katakan oleh UTK berikut :

“Kita semua harus ikut kerja gotong royong. Mau Kristen kah, mau Marapu kah. Semua sama-sama. Begitu cara orang Sumba. Kita semua kan masih bersaudara. Tidak ada salah tolong saudara”.²²

Seperti yang sudah dipaparkan sebelumnya bahwa bagaimana pun orang Umalulu tetap erat berpegang pada adat istiadatnya sekalipun sudah menjadi orang Kristen. Hal itu disebabkan mereka masih mempunyai tanggung jawab secara adat terhadap keluarganya yang masih menjadi penganut *Marapu*. Mereka mempunyai kesadaran bahwa keyakinan Kristen berbeda dengan keyakinan *Marapu*. Namun dia ingin tetap ikut berpartisipasi dalam kegiatan adat yang dilakukan dalam komunitasnya. Bagi orang Umalulu, mengikuti setiap kegiatan yang merangkul seluruh warga suatu *kabihu* dalam suatu *paraingu* adalah suatu keharusan yang sulit ditolak. Rasa persatuan dan kebersamaan itu didasarkan pada loyalitas kepada saudara seketurunan dan wilayah di mana mereka tinggal. Penolakan merupakan hal yang memalukan dan membawa aib bagi keluarga.

Hal tersebut di atas rupanya berkaitan erat pula dengan sikap hidup mereka yang mengutamakan kebersamaan dan persatuan. Sikap hidup bermasyarakat yang disebut *Na luri hakahaungu* ini timbul dari rasa kebersamaan dan penekanan pada bahwa mereka masih saudara seketurunan. Hal itulah yang selalu dipelihara dan dianjurkan oleh para pemuka adat orang Umalulu. Partisipasi setiap warga *paraingu* dalam setiap kegiatan sangat diharapkan, yang mana hal itu akan menjalin erat tali kekerabatan dan rasa persatuan di antara mereka. Seluruh warga masyarakat yang tergabung dalam *kabihu*-nya masing-masing merupakan kesatuan tekad untuk hidup bersama terlepas dari perbedaan-perbedaan latar belakangnya untuk mencapai cita-cita dan tujuan bersama. Sikap hidup ini sebagaimana yang tertuang dalam salah satu ungkapan tradisional mereka, yaitu *Kadu uma pera – Toku uma nduangu* (tanduk rumah yang sejajar, tongkat rumah yang sepasang). Ungkapan tersebut mempunyai pengertian bahwa agar setiap *kabihu* yang menyembah *Marapu* jangan merendahkan pihak lain karena satu sama lain mempunyai tujuan yang sama yaitu kepada Yang Maha Kuasa. Sikap

²² Wawancara 14 April 2009 dengan UTK.

inilah yang menjadi sikap toleransi beragama orang Umalulu dan orang Sumba umumnya.

IKHTISAR

Seperti diketahui setiap warga atau kelompok dalam suatu masyarakat akan mempunyai kepentingan-kepentingan yang harus dipenuhi. Dalam pemenuhan kepentingan itu mungkin harus mengorbankan kepentingan warga masyarakat lainnya. Apalagi bila dalam permainan kepentingan itu ada ketidakadilan atau kesewenang-wenangan yang merugikan pihak lain. Pihak yang tidak mampu melawan atau tersudutkan, seperti yang dialami oleh para pemeluk agama *Marapu* di Umalulu, akan memendam perasaan benci yang pada akhirnya akan menimbulkan konflik. Hal itu pula telah disadari oleh para pemuka-pemuka adat orang Umalulu.

Dalam upaya memperkokoh kesatuan dan menggalang persatuan di antara warganya, orang Umalulu dalam menghadapi berbagai masalah yang menghadang selalu mengembalikannya lagi ke ruang musyawarah. Segala sesuatu yang berhubungan dengan tata hidup dan kehidupan bermasyarakat untuk kepentingan *kabihu-kabihu* dalam satu *paraingu* selalu dibicarakan dalam suatu musyawarah adat. Bermusyawarah bagi orang Umalulu merupakan suatu kewajiban yang sudah ditetapkan oleh *Marapu*. Selain itu partisipasi setiap warga *kabihu* dalam suatu *paraingu* yang menjunjung tinggi nilai solidaritas *danda duangu-dendi ukurungu* dalam melakukan suatu kegiatan bersifat mutlak, tidak peduli apakah orang itu pemeluk *Marapu* atau bukan.

Telah dipaparkan sebelumnya bahwa identitas tidak akan layu, jika identitas lama menghilang, identitas baru akan ditemukan dan dibangun. Manusia adalah makhluk pencari identitas, baik sebagai individu ataupun kolektif. Walaupun demikian ada pencarian yang sama kuatnya yang terjadi untuk mencapai kesetaraan. Proses pencarian identitas dan kesetaraan dilakukan secara berdampingan serta saling bersaing antara satu sama lain. Dalam proses-proses yang terjadi, masyarakat setempat tentunya memberi tanggapan dalam

menghadapi nilai-nilai serta norma-norma baru yang diterapkan kepada mereka oleh kekuasaan yang lebih besar di sekelilingnya. Seperti yang dikemukakan oleh Soerjadiredja (2004, lihat juga Fox,1996) yang melihat negosiasi orang Sumba terhadap administrasi negara diperantarai oleh relasi etniknya dengan orang Sawu. Di satu pihak, orang Sumba cenderung mengetahui pemerintah nasional melalui petugas-petugas regional. Bagi orang Sumba, perbedaan antara petugas dari Jawa (pusat) dan Sawu tidak begitu penting, karena sama-sama "orang luar". Di lain pihak, pentingnya Kristen dalam identitas regional (khususnya di Nusa Tenggara Timur), seperti dipahami orang Sawu, menciptakan kategori yang tegas atas pendiskriminasian agama *Marapu*. Orang Sawu menggambarkan dirinya sebagai orang Kristen yang beragama lebih baik daripada orang pusat yang menguasai bangsa Indonesia. Bila orang pusat melihat orang Umalulu sebagai orang sederhana yang malas dan hanya cocok untuk studi wilayah atau kunjungan wisata, orang Sawu mengkonstruksi orang yang masih menganut agama *Marapu* sebagai orang kafir, belum beragama. Banyak orang Umalulu yang sadar bahwa perendahan etnik-religius ini bukan hanya satu-satunya kemungkinan dalam kebijakan nasional, masih ada kemungkinan lainnya. Oleh karena itu, orang Umalulu berbicara tentang dukungan pemerintah nasional sebagai pelindung yang diharapkan atas pluralisme etnik dan keagamaan. Namun, karena status mereka sebagai "minoritas", upaya untuk mendapatkan perlindungan nasional dalam model etnik tetap terbatas.

Bagaimanapun, orang-orang Umalulu tidak akan tinggal diam menghadapi konstruksi ini. Dengan menggunakan kebudayaannya,²³ mereka akan aktif dalam mendekonstruksi, mendefinisikan ulang, dan menafsirkan wacana dominan yang menghingapi mereka. Menurut saya diskriminasi keagamaan orang Umalulu ini terbentuk dari pengawasan negara, formasi regional dan identitas etnik, dan diferensiasi agama. Secara khusus, kehidupan keagamaan inilah sebagai pusat analisis. Saya melihat banyak orang Umalulu yang menganggap diri mereka tak mengetahui politik. Akan tetapi, mereka berusaha untuk memimpin dirinya sendiri

²³ Dalam hal ini saya merujuk pada penjelasan Suparlan (2005,12-13) bahwa interpretasi manusia terhadap lingkungan dan memanfaatkan lingkungannya tersebut demi memenuhi kebutuhan hidupnya, berpedoman pada kebudayaan. Interpretasi ini menghasilkan siasat-siasat untuk menghadapi lingkungan, yang pada gilirannya terwujud dalam tindakan.

dan menyebarkan pandangan mereka. Jadi mereka tidak sebodoh seperti yang dicitrakan.

Sebagai "orang kampung" rupanya sikap mereka itu cukup mengganggu kesadaran kaum urban, karena cara mereka yang relatif berbeda. Wacana politik nasional turut berperan dalam proses diskriminasi keagamaan orang Umalulu. Orang Umalulu yang masih menganut agama *Marapu* bukannya diintegrasikan ke dalam politik Indonesia sebagai warganegara, tapi dibatasi sebagai "orang kafir" yang berada di luar jangkauan negara. Inilah marjinalitas yang dibentuk oleh negara. Dalam berbagai tanggapan warga Umalulu, saya melihat bahwa sebagai sebuah komunitas, mereka tidak bisa dilihat sebagai bentuk kesadaran yang homogen, sebab di kalangan mereka sendiri selalu berlangsung percakapan yang dinamis dan banyak gagasan yang tak pernah mencapai kesepakatan penuh. Dalam konteks Indonesia, pendiskriminasian memiliki signifikansi tertentu karena pengawasan negara dipandang memancar dari potensi yang terkonsentrasi dari "pusat" yang semakin meluas ke kawasan yang tak terawasi. Kemudian, kelompok-kelompok yang terdiskriminasi itu harus meleburkan diri ke dalam kekuasaan negara.

Konstruksi ketundukan pada „pusat“ ini sebagian berakar pada masa kolonial. Dalam sistem politik Indonesia, jurang yang terbentuk antara pemerintah dan masyarakat adalah peniruan dari gagasan orang Eropa tentang adanya jurang pemisah antara negara dan masyarakat. Pada masa itu, pemerintahan kolonial melembagakan undang-undang yang membedakan antara hukum "nasional" dan "adat". Bahwa masyarakat pedesaan dihubungkan dengan "adat" yang secara konseptual terpisah dari administrator kolonial. Para birokrat kampung kemudian berperan sebagai lembaga mediasi antara "pemerintah" dan "masyarakat". Karena Umalulu merupakan wilayah yang "jauh di sana", maka keterpisahan antara pemerintah dan politik lokal tampak lebar.

Kedatangan bangsa Eropa pada abad ke-19 telah membawa pergolakan dan meningkatkan dinamika di pulau Sumba. Proses pembentukan identitas yang berangsur-angsur dan terjadinya masa krisis yang juga membawa unsur-unsur baru akan menghasilkan sesuatu baru yang lain. Seperti dikemukakan oleh Erikson (1989:186) bahwa identitas adalah suatu proses restrukturisasi segala

identifikasi dan gambaran diri terdahulu, di mana seluruh identitas fragmenter yang dahulu diolah dalam perspektif suatu masa depan yang diantisipasi. Demikian pula halnya dengan tradisi pendirian bangunan batu kubur besar yang dahulu berkaitan dengan status sosial tertentu saja (*ratu* atau *maramba*) untuk melegitimasi kekuasaan mereka, namun kini banyak pula orang dari kalangan "bawah" yang melakukan tradisi itu untuk menaikkan status sosial yang mereka. Walaupun demikian bukan berarti mereka meninggalkan identitas lama.

Pada kasus orang Umalulu, sekalipun kini sebagian dari mereka mungkin tidak lagi menganut *Marapu*, atau para wanitanya tidak lagi menghitamkan gigi mereka, mereka tetap saja orang Umalulu dengan segala atribut yang melekat padanya. Tidak adanya perbedaan gaya hidup dari para warga setiap lapisan sosial, bukan berarti tidak ada perbedaan dalam hak dan kewajiban dalam pergaulan sehari-hari dalam masyarakat. Hal ini nyata terlihat terutama dalam musyawarah-musyawarah atau upacara-upacara adat. Bisa dikatakan pengaruh penggolongan dalam masyarakat Sumba masih kuat. Pertanyaan "anak siapa" adalah pertanyaan yang sangat umum apabila seorang pemimpin akan dipilih atau petugas baru ditempatkan. Pertanyaan tersebut menurut Wellem (2004:40) bertujuan untuk mengetahui asal-usul pemimpin itu, yang berdampak terhadap penghormatan dan ketaatan mereka terhadap pemimpin yang baru. Selain itu, ada kecenderungan baru untuk memandang dan memperlakukan seorang pejabat sebagai seorang bangsawan karena jabatan dan pendidikannya.

Adanya suatu perubahan atau modernisasi tidak membuat orang Umalulu kehilangan identitas budayanya. Suatu identitas baru yang selaras dengan perkembangan jaman itu tampaknya muncul ke permukaan. Ke-*Marapu*-an yang dulu (hingga sekarang pun masih berlangsung) jadi bahan ejekan dan perlakuan diskriminatif, tidak lagi menjadi beban. Malah dari segi ekonomis menguntungkan. Hadirnya pariwisata yang berfokus pada kebudayaan Sumba dengan ke-*Marapu*-annya, sudah mendorong pencarian akan hal-hal yang berhubungan dengan ketradisional Sumba. Hal tersebut turut pula membentuk cara orang-orang Umalulu mengidentifikasi diri mereka sendiri. Identitas lama dari kedua belah pihak melebur dalam suatu identitas baru yang ditumbuhkembangkan bersama yang pada gilirannya menjadi aset budaya yang berharga.

BAB VII

KESIMPULAN

Proses pembentukan identitas merupakan suatu hal yang kompleks. Dalam mengkaji dinamika pembentukan identitas budaya orang Umalulu tidak dapat hanya difokuskan pada kehidupan mereka sebagai individu atau kelompok saja. Pada kenyataannya ada hal-hal lain yang juga mempengaruhi sehingga proses pembentukan identitasnya menjadi lebih kompleks lagi. Berdasarkan temuan penelitian ini, batasan obyektif untuk menentukan siapa orang Umalulu sebenarnya tidak ada. Identitas orang Umalulu tampil dalam ekspresi yang berbeda-beda, dalam arti identitas mereka bukan sesuatu yang stabil, tidak ada jaminan bahwa identitas mereka akan tetap sama dengan berjalannya waktu dan peristiwa. Untuk menentukan siapa orang Umalulu sebagian besar terletak pada orang yang bersangkutan sebagai “orang dalam”, walaupun hal tersebut tidak pula mengabaikan pandangan “orang luar” terhadap mereka. Seperti yang direpresentasikan oleh orang Umalulu sendiri bahwa mereka juga beragama dan percaya pada Tuhan YME serta menyukai keharmonisan hidup. Namun sebaliknya oleh “orang luar” mereka dianggap sebagai penyembah berhala dan suka berperang.

Hal tersebut menunjukkan bahwa mereka pun ditentukan oleh pandangan-pandangan orang luar. Bila dilihat dari sisi lain, hal-hal yang menandai kebudayaan Sumba sebagai sesuatu yang unik lambat laun memudar bersama lajunya modernisasi. Kedatangan bangsa Eropa pada abad ke-19 telah membawa pergolakan dan meningkatkan dinamika di pulau Sumba. Proses pembentukan identitas yang berangsur-angsur dan terjadinya masa krisis yang juga membawa unsur-unsur baru akan menghasilkan sesuatu baru yang lain.

Pada kasus orang Umalulu, sekalipun kini sebagian dari mereka tidak lagi menganut *Marapu*, mereka tetap saja orang Umalulu dengan segala atribut yang melekat padanya. Walau tidak ada perbedaan gaya hidup dari para warga setiap lapisan sosial, bukan berarti tidak ada perbedaan dalam hak dan kewajiban dalam pergaulan sehari-hari dalam masyarakat. Hal ini nyata terlihat terutama dalam

musyawarah-musyawarah atau upacara-upacara adat. Adanya suatu perubahan atau modernisasi tidak membuat orang Umalulu kehilangan sama sekali identitas budayanya yang lama. Suatu identitas baru yang selaras dengan perkembangan jaman itu tampaknya muncul ke permukaan. Ke-*Marapu*-an yang dulu jadi bahan ejekan dan perlakuan diskriminatif, tidak lagi menjadi beban. Malah dari segi ekonomis menguntungkan. Hadirnya pariwisata yang berfokus pada kebudayaan Sumba dengan ke-*Marapu*-annya, sudah mendorong pencarian akan hal-hal yang berhubungan dengan ketradisional Sumba, yang turut pula membentuk cara orang-orang Umalulu mengidentifikasi diri mereka sendiri yang pada gilirannya menjadi aset budaya yang berharga.

Hal tersebut membuktikan bahwa orang Umalulu cukup tanggap dan aktif menghadapi berbagai tantangan itu, yang justru makin meneguhkan ke-Sumba-an mereka. Arti penting makna budaya dan penanda-penanda simbolik ke-Sumba-an dalam pembahasan ini, menjelaskan bahwa masalah identitas di kalangan orang Sumba, khususnya orang Umalulu, tetap relevan. Sebagai suatu kelompok sosial, orang Umalulu secara biologis mampu berkembang dan lestari. Mereka mempunyai kebudayaan serta pranata-paranata yang dimiliki bersama yang merupakan pedoman bagi kehidupan mereka yang secara umum berbeda dari kelompok atau masyarakat lain. Dengan kata lain, pada dasarnya setiap kebudayaan mempunyai hak yang sama untuk mengekspresikan dirinya sendiri secara berbeda. Dalam hal ini pengertian kebudayaan ditujukan kepada para pelaku kebudayaan itu sendiri, yaitu orang-orang Umalulu.

Bagi orang Umalulu ada tiga hal utama yang berkaitan erat dengan identitas budaya mereka, yaitu tatanan yang berdasarkan keyakinan beragama (*Marapu*), tatanan yang berdasarkan tempat kediaman (*Paraingu*), dan tatanan yang berdasarkan ikatan kekeluargaan (*Kabihu*). Ketiga macam tatanan tersebut merupakan pedoman, nilai-nilai, atau aturan-aturan dalam hidup bermasyarakat orang Umalulu. Dari ketiga tatanan tersebut, tatanan yang berdasarkan agama *Marapu* itulah menjadi penanda identitas yang terpenting. Identifikasi keagamaan ini merupakan sebuah konstruksi yang menekankan pada perbedaan bahwa “inilah agama kita”, walaupun tidak pula mengabaikan keberadaan komunitas lain yang berbeda agama. Mungkin mereka tidak menyadari bahwa identitas budaya ke-

Marapu-annya diberi label oleh “orang lain”, namun mereka secara aktif melabelkan diri mereka sendiri dengan tetap melakukan berbagai kegiatan keagamaannya. Proses dinamis itu berlanjut dan memperkuat rasa memiliki adanya satu identitas di kalangan orang Umalulu yang bukan merupakan suatu realitas yang dipaksakan, namun mengalir sendirinya sesuai dengan perkembangan jaman.

Tampaknya dengan adanya perubahan atau modernisasi justru memperjelas posisi identitas tersebut. Identitas budaya orang Umalulu bisa dipahami sebagai bagian dari proses sosial dan sejarah, yaitu sesuatu yang dikonstruksikan dan ditransformasikan sebagai hasil dari interaksi serta perjumpaan. Adanya kekuatan politik dan ekonomi yang menerpa, diskriminasi, komodifikasi kebudayaan dan stereotip tentang kekafiran tidak meluluh-lantakan identitas budaya mereka. Walaupun hal-hal tersebut bisa merupakan potensi-potensi konflik. Konflik ini bisa bersumber dengan adanya klaim sepihak dari golongan atau kelompok tertentu yang merasa lebih baik atau superior dibanding dengan kelompok lainnya, atau dapat pula berasal dari kebijakan negara yang mendiskriminasi kelompok tertentu itu. Kondisi yang tidak menguntungkan itu disadari pula oleh para pemuka adat orang Umalulu.

Orang Umalulu dalam upaya memperkokoh kesatuan dan menggalang persatuan di antara warganya, juga dalam menghadapi berbagai masalah yang menghadang, mereka selalu mengembalikannya lagi ke ruang musyawarah. Segala sesuatu yang berhubungan dengan tata hidup dan kehidupan bermasyarakat untuk kepentingan *kabihu-kabihu* dalam satu *paraingu* selalu dibicarakan dalam suatu musyawarah adat. Bermusyawarah bagi orang Umalulu merupakan suatu kewajiban yang sudah ditetapkan oleh *Marapu*. Partisipasi setiap warga *kabihu* dalam suatu *paraingu* dan menjunjung tinggi nilai solidaritas *danda duangu-dendi ukurungu* dalam melakukan suatu kegiatan adalah bersifat mutlak, tidak peduli apakah orang itu pemeluk *Marapu* atau bukan. Bagi orang Umalulu, khususnya bagi pemeluk agama *Marapu*, *Marapu* adalah keyakinan mereka. Sedangkan bagi orang Umalulu yang telah beralih ke agama Kristen, ke-Kristen-an bukan suatu hal yang perlu dipermasalahkan lagi karena mereka masih tetap dapat menjalankan adat istiadat mereka sendiri sebagai orang Sumba. *Marapu* adalah

adat istiadat warisan nenek moyang mereka, yang merupakan identitas budaya mereka. “*Inilah kita, orang Umalulu !*” begitu kata mereka. Bagi mereka *Yehu Karetu* (Yesus Kristus) adalah *Marapu* juga, walaupun sebagai *Marapu*-nya orang Kristen. Selain itu dengan menjadi seorang Kristen, mereka mendapat jaminan bahwa anak-anak mereka dapat bersekolah. Suatu hal yang memprihatinkan karena mereka „terpaksa“ beralih agama untuk alasan tersebut, tapi rupanya mereka tak banyak punya pilihan.

Implikasi Teoritis

Berdasarkan kesimpulan di atas, dalam penulisan ini memperlihatkan bahwa identitas budaya orang Umalulu adalah hasil dari suatu proses dan intersubyektif sejarah yang di dalamnya orang Umalulu berpartisipasi dengan sikap mendua, yaitu bersaing dan sekaligus bekerjasama. Sebenarnya sikap mereka tersebut merupakan tindakan mencari “aman” sebagai jalan yang “kompromistis”. Bagi para pemeluk *Marapu* untuk menghindari tekanan-tekanan pihak pemerintah yang mengharuskan mereka agar “beragama” dan tuduhan sebagai atheis, kafir, primitif, tidak mendukung program pembangunan, dapat mengakibatkan putra-putrinya tidak diterima masuk sekolah dan sebagainya. Sedangkan bagi pemeluk Kristen Sumba menghindari konflik dengan sesama saudara dan tetap menghormati adat sebagai warisan orang tuanya. Sikap dan tindakan yang kompromistis itu merupakan proses inversi pada masyarakat yang pada kebudayaannya mempunyai prinsip atau nilai-nilai yang tidak dapat menerima pertentangan-pertentangan yang tajam, karena awalnya berakar pada kebudayaan yang dihayati bersama secara kolektif. Kemudian di antara kedua lingkungan yang bertentangan itu tumbuh suatu media penengah yang bersifat ambivalen, yang merupakan panggung tempat penganut *Marapu* dan Kristen Sumba berkontestasi dan bernegosiasi. Melalui inversi akan tercakuplah lingkungan yang satu ke dalam lingkungan yang lain, dan ambivalensi media penengah mempunyai fungsi sosial yang merupakan sumber serta gagasan

keseimbangan yang bersifat kompromistis, yang pada gilirannya membentuk *compromised cultural identity* mereka yang baru.

Adanya keseimbangan yang bersifat kompromistis tidak berarti bahwa setelah hal itu tercapai orang Umalulu menjadi *stagnant*. Namun untuk merancang masa depan yang diantisipasi. Bagi orang Umalulu, beralih agama merupakan salah satu bentuk “perlindungan budaya” atau “penyesuaian diri” yang dapat meredam ketakutan dan agresi yang timbul di antara individu dan masyarakat. Di satu pihak mereka ingin tetap dengan agama dan tradisi mereka, tapi di pihak lain mereka ingin pula melepaskan belenggu-belenggu adat atau kepercayaan yang dianggap sudah usang, sehingga mereka terbuka pula dengan perubahan-perubahan yang terjadi di sekitarnya. Budaya yang bersifat kompromistis ini diaktifkan melalui lembaga adat yang tetap selalu mengedepankan musyawarah dan memegang teguh konsep kebersamaan dan solidaritas. Hal itu menjadi sesuatu yang utama dalam mengedepankan segala tuntutan orang Umalulu akan pengakuan publik atas hak-hak mereka berdasarkan kekhasan budayanya.

Implikasi Praktis

Adanya perubahan dalam banyak aspek kehidupan orang Umalulu tidak dapat lagi dilihat dengan cara pandang bahwa bahwa mereka hanya sebagai pihak yang selalu bersikap pasif saja, karena dalam batas tertentu mereka mempunyai kebebasan untuk menentukan arah kehidupan mereka sendiri. Hal itu tentunya menuntut cara pandang baru dalam melihat orang Umalulu, khususnya terhadap pemeluk agama *Marapu*. Selama ini memang belum ada permohonan dari pihak pemeluk agama *Marapu* untuk diakui keyakinannya sebagai agama yang otonom atau “agama resmi” dari Negara. Namun perlu diingat bahwa pada hakikatnya setiap kelompok mempunyai hak yang sama untuk mengekspresikan identitas mereka tanpa perlu takut terhadap tekanan kelompok lain. Dengan demikian, orang Umalulu yang menganut agama *Marapu* mempunyai hak pula dalam melaksanakan kegiatan keagamaan mereka tanpa keraguan karena merasa dihormati dan dihargai haknya sebagai warga negara.

Adanya keragaman budaya di Indonesia bisa merupakan suatu hal yang sangat berharga bagi pembentukan masyarakat Indonesia yang demokratis menuju masyarakat yang adil dan beradab. Suatu hal yang perlu diperhatikan adalah adanya usaha-usaha untuk menemukan persamaan kategori identitas antarbudaya tanpa menghilangkan perbedaan yang ada, karenanya pemaknaan etnik secara kontekstual masih dibutuhkan.

Salam sejahtera bagi para *Marapu*.



DAFTAR PUSTAKA

- Adams, Marie Jeanne
1969 *System and Meaning in East Sumba Textile Design : a study in traditional Indonesian art*, New Haven : Yale University.
1980 Structural Aspects of East Sumbanese Art, dalam *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*, J.J.Fox (ed.), p.208-220, Cambridge : Harvard University Press.
- Adhan, Syamsurijal
2005 Islam dan Patung di Tanah Toa Kajang : Pergulatan Tiada Akhir, dalam *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, H. Budiman (ed.), Jakarta : The Interseksi Foundation.
- Adlin, Alfathri
2003 Representation, dalam *Hipersemiotika : Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Y.A. Piliang, Yogyakarta : Jalasutra.
- Anas, Biranul
2006 *Morfologi Corak Kain Tradisional Indonesia: Pencorakan Hingga Sumba Timur dalam Perspektif Pengaruh Eksternal*, makalah, Jakarta : Bentara Budaya.
- Andrain, Charles F.
1992 *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, terjemahan L. Hakim, Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Anggraeni, Sylvia A. (ed.)
2003 *Perempuan Sumba dan Belis*, Waingapu : Lembaga Pro Millenio Center dan Bappeda Kabupaten Sumba Timur.
2005 *East Sumba : A Hidden Treasure in the Archipelago*, Waingapu : The Government of East Sumba District, East Nusa Tenggara.
- Ardhana, I Ketut
2005 *Penataan Nusa Tenggara Pada Masa Kolonial 1915-1950*, Jakarta : PT RajaGrafindo Persada.
- Barker, Chris
2005 *Cultural Studies, Teori dan Praktik*, Yogyakarta : Bentang.
- Beatty, Andrew
2001 *Variasi Agama di Jawa : Suatu Pendekatan Antropologi*, terjemahan A.F.Saifuddin, Jakarta : Murai Kencana.
- Beding, B. Michael dan S.I.L. Beding
2003 *Ringkiknya Sandel Harumnya Cendana*, Waingapu : Pemda Kabupaten Sumba Timur.

- Bellwood, Peter
2000 *Prasejarah Kepulauan Indo-Malaysia*, edisi revisi, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- Bocock, Robert
2007 *Pengantar Komprehensif untuk Memahami Hegemoni*, terjemahan Mahyuddin, Yogyakarta : Jalasutra.
- Boulding, Kenneth E.
1969 *The Image, Ann Arbor Paperback*, Michigan : The University of Michigan.
1972 *The Image*, dalam *Culture and Cognition : Rules, Maps, and Plans*, James P. Spradley (ed.), Chandler Publishing Company.
- Buchari, Muh. Saleh
2004 *Patuntung Sebagai Pandangan Hidup di Kajang*, dalam *Religi Lokal dan Pandangan Hidup*, Ibnu Qoyim (ed.), Jakarta : PMB – LIPI.
- Budiman, Hikmat (ed)
2005 *Hak Minoritas, Dilema Multikulturalisme Di Indonesia*, Jakarta : The Interseksi Foundation – TIFA.
- Budiwanti, Erni
2000 *Islam Sasak : Wetu Telu versus Waktu Lima*, Yogyakarta : LkiS.
- Bungin, Burhan
2003 *Pornomedia : Konstruksi Sosial Teknologi Telematika & Perayaan Seks di Media Massa*, Jakarta : Kencana.
- Cavallaro, Dani
2004 *Teori Kritis dan Teori Budaya*, terjemahan L. Rahmawati, Yogyakarta: Penerbit Niagara.
- Cederroth, Sven
1996 *From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok*, Temenos 32, via H. Prasetia, *Masyarakat Adat Wet Semokan*, IF-TIFA.
- Clifford, James
1986 *Introduction : Partial Truths*, dalam *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, James Clifford and George Marcus (ed.), Berkeley : University of California Press.
- Danandjaja, James
1984 *Folklor Indonesia : Ilmu Gosip, Dongeng, dan lain-lain*, Jakarta : Grafitipers.

- Denzin, Norman K., & Yvonna S. Lincoln
1998 *The Landscape of Qualitative Research : Theories and Issues*, London: Sage Publications.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,
t.t *Sejarah Daerah Nusa Tenggara Timur*, Jakarta : Proyek Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Dept. P dan K.
- Djoeroemana, Siliwoloe
2002 *Peran Tokoh Masyarakat dalam Pemberdayaan Perempuan dalam Konteks Kebijakan Nasional*, makalah, disampaikan pada Sosialisasi Jender, 5 September 2002, Waingapu : Pemda Sumba Timur.
- Durkheim, Emile
1961 *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York : Free Press.
- Emerson, Robert M., R.I. Fretz & L.L. Shaw
1995 *Writing Ethnography Fieldnotes*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Erikson, Erik H.
1989 *Identitas dan Siklus Hidup Manusia*, Bunga Rampai I, Jakarta : PT Gramedia.
- Fauzan, M. Uzair
2005 *Politik Representasi dan Wacana Multikulturalisme dalam Praktek Program Komunitas Adat Terpencil, Kasus Komunitas Sedulur Sikep Bombong-Bacem*, dalam *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, H. Budiman (ed.), Jakarta : The Interseksi Foundation.
- Forth, Gregory L.
1981 *Rindi : An Ethnographic Study of a Tradisional Domain in Eastern Sumba*, Leiden : The Hague-Martinus Nijhoff.
- Foucault, Michel
1972 *The Archeology of Knowledge*, London : Verso.
- Fox, James J.
1996 *Panen Lontar : Perubahan Ekologi dalam Kehidupan Masyarakat Pulau Rote dan Sawu*, Jakarta : Pustaka Sinar Harapan.
- Fox, James J. (ed.)
1980 *The Flow of Life : Essays on Eastern Indonesia*, Cambridge: Harvard University Press.
- Geertz, Clifford
1983 *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terjemahan A. Mahasin, Jakarta : Pustaka Jaya.
1992 *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta : Penerbit Kanisius.

- Goodall, Jr.H.L.
2000 *Writing the New Ethnography*, Lanham : Altamira Press.
- Graafland, N.
1991 *Minahasa : Negeri, Rakyat, dan Budayanya*, penerjemah Lucy R. Montolalu, edisi II, Jakarta : Pustaka Utama Grafiti.
- Guillot, Claude
1985 *Kiai Sadrach : Riwayat Kristenisasi di Jawa*, Jakarta : Grafiti Pers.
- Hadiwijono, Harun
2006 *Religi Suku Murba di Indonesia*, Jakarta : BPK Gunung Mulia.
- Harris, Sam
2006 *Terbenamnya Iman : Agama, Teror dan Masa Depan Nalar*, Jakarta : Penerbit Abdi Tandur.
- Haviland, William A.
1985 *Anthropology*, 4th edition, jilid 1, terjemahan Soekadijo, Jakarta : Penerbit Erlangga.
- Hefner, Robert W.
1999 *Geger Tengger : Perubahan Sosial dan Pekelahiran Politik*, Yogyakarta : LKIS.
- Hertz, R.
1907 Contribution a Une Etude Sur la Representation Collective de la Mort, *l'Annee Sociologique*, X : p. 48-137, dalam *Sejarah Teori Antropologi I*, Koentjaraningrat, 1981, Jakarta : UI Press.
- Hidayat, Z.M.
1976 *Masyarakat dan Kebudayaan Suku-suku Bangsa di Nusa Tenggara Timur*, Bandung : Penerbit Tarsito.
- Hisyam, Muhamad
2006 Komunitas Sodong, dalam *Agama, Religi & Kepercayaan Lokal, Penelitian di Jawa Timur dan Nusa Tenggara Timur*, A.R. Patji (ed.), Jakarta : LIPI Press.
- Hoskins, Janet
1996 *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, Stanford/California : Stanford University Press.
- Hughes, Everett C.
1949 Social Change and Status Protest: An Essay on the Marginal Man, *Phylon 10*, p. 58-65.

- Jensen, A.E.
 1951 *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, dalam *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, J. van Baal, 1988, jilid 2, hlm.192-193, Jakarta : Penerbit PT. Gramedia.
- Kahn, Joel. S
 1995 *Culture, Multiculture, Postculture*, London : SAGE Publications.
- Kapita, Oemboe Hina
 1976 *Masyarakat Sumba dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: BPK Gunung Mulia.
 1976a *Sumba Di Dalam Jangkauan Jaman*, Jakarta : BPK Gunung Mulia.
 1979 *Lii Ndai : Rukuda Da Kabihu Dangu La Pahunga Lodu*, Jakarta : BPK Gunung Mulia
- Kartodirdjo, Sartono
 1975 *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta : Dep. P dan K, PT Brafitas.
- Keesing, Roger M.
 1989 *Antropologi Budaya: suatu perspektif kontemporer*, edisi kedua, jilid 1, Terjemahan S.Gunawan, Jakarta : Penerbit Erlangga.
- Kholiludin, Tedi
 2009 *Kuasa Negara Atas Agama*, Semarang : RaSAIL Media Grup.
- Kieffer, C.H.
 1984 *Citizen Empowerment: A Developmental Perspective, Prevention in Human Service, vol. 3, USA*.
- Kruyt, A.C.
 1906 *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 's-Gravenhage : M. Nijhoff.
 1918-20 *Measa, Eene Bijdrage tot het Dynamisme der Bare'e Sprekende Toradja's en Enkele Omwonende Volken, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, LXXIV: pp. 233-260; LXXV : pp. 36-133; LXXVI : pp. 1-116.
 1922 *De Soembaneezen, Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, LXXVIII : pp. 466-608.
 2008 *Keluar dari Agama Suku Masuk ke Agama Kristen*, terjemahan Th. van den End, edisi kedua, Jakarta : BPK Gunung Mulia.
- Koentjaraningrat
 1974 *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, Jakarta : PT. Gramedia.
 1977 *Metode Wawancara, dalam Metode-metode Penelitian Masyarakat*, Koentjaraningrat (red.), Jakarta : PT. Gramedia.
 1977a *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta : P.T. Dian Rakyat.
 1980 *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta : Aksara Baru.
 1981 *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta : Penerbit Universitas Indonesia.

- Lambooi, P.J.
1937 *Het Begrip Marapoe in den Godsdienst van Oost Soemba, dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, pp. 425-426.
- Langness, L.L.
1981 *Lives : An Anthropological Approach to Biography*, Navato, California:Chandler and Sharp Publishers.
- Lauer, Robert H.
2003 *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, Jakarta : Rineka Cipta.
- Lawler, Steph
2008 *Identity : Sociological Perspectives*, Cambridge : Polity Press.
- Lay, Cornelis
t.t. *Potret Kemiskinan di Indonesia*, Yogyakarta : Pusat Antar Universitas Studi Sosial Universitas Gadjah Mada.
- Lewis, Pdt. Rodger
t.t. *Karya Kristus di Indonesia: Sejarah Gereja Kemah Injil Indonesia Sejak 1930*, Bandung : Yayasan Kalam Hidup.
- Liliweri, Prof.Dr. Alo
2005 *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, Yogyakarta : LKiS.
- Maunati, Yekti
2004 *Identitas Dayak : Komoditas dan Politik Kebudayaan*, Yogyakarta : LKiS.
- Monk, Kathryn A
2000 *Ekologi Nusa Tenggara dan Maluku*, Seri Ekologi Indonesia, Buku V, Jakarta : Prenhallindo.
- Ndima, Palulu P.
2003 *Membangun Sub Sektor Peternakan Sebagai Leading Sektor Pertanian Untuk Anak Cucu, dalam Ringkiknya Sandel Harumnya Cendana, Beding*, Waingapu : Pemda Kabupaten Sumba Timur.
- Needham, R.
1985 *Sumba and The Slave Trade*, Clayton : Monash University (Centre of Southeast Asian Studies).
- Nieuwenhuis, Anton W.
1917 *Die Wurzeln des Animismus, eine Studie uber die Anfange der naiven Religion, nach den unter Primitiven Malaien beobachteten Erscheinu -*

- ngen, *Internationales Archiv fur Ethnographie*, Supplement to Band XXIV, Leiden : E.J. Brill.
- 1994 *Di Pedalaman Borneo: Perjalanan dari Pontianak ke Samarinda 1894*, Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama.
- Noor, M.
1996 *Padi Lahan Marginal*, Jakarta : PT. Penebar Swadaya.
- Nottingham, Elizabeth K.
1985 *Agama dan Masyarakat*, Jakarta : C.V. Rajawali.
- Nooteboom, C.
1940 *Oost Soemba, Een Volkenkundigde Studie*, S-Gravenhage : Martinus Nijhoff.
- Nurkhoiron, Mochammad
2005 *Agama dan Kebudayaan: Menjelajah Isu Minoritas dan Multikulturalisme di Indonesia*, dalam *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Hikmat Budiman (ed.), Jakarta : Yayasan Interseksi.
- Obeyesekere, Gananath
1981 *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago : University of Chicago Press.
- O'dea, Thomas F.
1985 *Sosiologi Agama*, Jakarta : C.V. Rajawali.
- Oommen, T.K.
2009 *Kewarganagaraan, Kebangsaan dan Etnisitas: Mendamaikan Persaingan Identitas*, Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Onvlee, L.
1973 *Cultuur als Antwoord*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, `s-Gravenhage : Martinus Nijhoff.
- Panjaitan, Erwin
2004 *Orang Buru: Legenda Kekalahan Menjadi Kenyataan*, dalam *Orang-orang Kalah*, Topatimasang (ed.), Yogyakarta : Insist Press.
- Parimarta, I Gde
2002 *Perdagangan dan Politik di Nusa Tenggara 1815-1915*, Jakarta : Perwakilan KITLV- Penerbit Djambatan.
- Patji, Abdul Rachman
2004 *Agama dan Pandangan Hidup Masyarakat Towani Tolotang*, dalam *Religi Lokal dan Pandangan Hidup*, Ibnu Qoyim (ed.), Jakarta : PMB-LIPI.

- Petebang, Edi (ed)
2001 *Masyarakat Adat Di Dunia : Eksistensi dan Perjuangannya*, Pontianak: IWGIA – Institut Dayakologi.
- Phinney, J.S.
1990 Ethnic Identity in Adolescents and Adults: Review of the Litterature, dalam *Psychological Bulletin*, 108, III, p.499-514.
- Picard, Michel
2006 *Bali : Pariwisata Budaya dan Budaya Pariwisata*, terjemahan Couteau Dan Wisatsana, Jakarta : KPG.
- Piliang, Yasraf Amir
2003 *Hipersemiotika : Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta : Jalasutra.
2003b *Hiper-Moralitas : Mengadili Bayang-bayang*, Yogyakarta : Penerbit Belukar.
- Prasetia, Heru
2005 Masyarakat Adat Wet Semokan : Di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran, dalam *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, H. Budiman (ed.), Jakarta : The Interseksi Foundation.
- Pelras, Christian
1996 *The Bugis*, Oxford : Blackwell Publishers Ltd.
- Pelto, Pertti J. & Gretel H. Pelto
1984 *Anthropological Research : The Structure of Inquiry*, Second Edition, Cambridge, New York : Cambridge University Press.
- Peluso, Nancy Lee
1992 *Rich Forest Poor People : Resource Control and Resistance in Java*, Berkeley : University of California Press.
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Notosusanto
1984 *Sejarah Nasional Indonesia I*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta : PN Balai Pustaka.
- Prins, J
1973 *Pengaruh Kristen Terhadap Hukum Adat*, terjemahan LIPI-KITLV, Jakarta : Bhratara.
- Qoyim, Ibnu, & Dwi Purwoko
2004 Religi Permalin pada Masyarakat Batak, dalam *Religi Lokal dan Pandangan Hidup*, Ibnu Qoyim (ed.), Jakarta : PMB – LIPI.
- Reuter, Thomas A.
2005 *Custodian of the Sacred Mountains : Budaya dan Masyarakat di*

Pegunungan Bali, terjemahan A.R.Zainuddin, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.

Ritzer, George

2005 *Teori Sosial Postmodern*, terjemahan M. Taufik, Yogyakarta : Kreasi Wacana – Juxtapose.

Riawanti, Selly

2002 *Kehidupan Orang Pinggiran Kota di Cipaheut Kaler, Bandung Utara*, disertasi, Depok : Program Studi Pascasarjana, Departemen Antropologi, FISIP – UI.

Robertson, Roland (ed)

1988 *Agama : Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, Jakarta : C.V. Rajawali.

Rosaldo, Michelle

1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*, New York : Cambridge University Press.

Roo van Alderwerelt, J. de

1906 *Bijdrage tot de kennis van taal, land en volk op het eiland Soemba*, Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 36:1-126.

Rozak, Abdul

2005 *Teologi Kebatinan Sunda : Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan*, Bandung : Kiblat Buku Utama.

Said, Edward W.

1978 *Orientalisme*, terjemahan A.Hikmat, 2001, Bandung : Penerbit Pustaka.

Sanjek, Roger

1990 *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Ithaca and London : Cornell University Press.

Sarjadi, S.

1994 *Kaum Pinggiran Kelas Menengah Quo Vadis?*, Jakarta : Gramedia.

Sairin, Sjafri

1982 *Javanese Trah : Kin-Based Social Organization*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.

Scharer, Hans

1963 *Ngaju Religion : The Conception of God Among A South Borneo People*, translated by R. Needham, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, The Hague : Martinus Nijhoff.

- Scheper-Hughes, Nancy
1992 *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley : University of California Press.
- Scott, James C.
1985 *Weapons of the Weak: Everyday Form of Peasant Resistance*, New Haven and London : Yale University Press.
- Segara, I Nyoman Yoga
2011 *Perkawinan Nyerod : Studi Tentang Dinamika Relasi Jaba-Triwangsa Di Bali*, disertasi, Depok : FISIP UI.
- Shostak, Majorie
1981 *Nisa : The Life and Words of a !Kung Woman*, Cambridge : Harvard University Press.
- Sihombing, Justin M.
2005 *Kekerasan Terhadap Masyarakat Marginal*, Yogyakarta : Penerbit Narasi.
- Smith, Donald Eugene
1985 *Agama dan Modernisasi Politik, suatu kajian analitis*, Jakarta : CV Rajawali.
- Smith, Philip
2001 *Cultural Theory: An Introduction*, Oxford : Blackwell Publishers.
- Soekmono,
1973 *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, jilid 1, Jakarta : Penerbitan Yayasan Kanisius,
- Soelarto, B.
t.t. *Pustaka Budaya Sumba*, Jakarta : PPMK Dep.P&K.
- Soeriadiredja, P.
1983 *Simbolisme dalam Desain Kain di Watupuda, Sumba Timur*, Bandung : Fakultas Sastra, Universitas Padjadjaran.
2002 *Prinsip-prinsip Struktural dalam Rumah Tradisional Sumba di Umalulu*, Yogyakarta : Universitas Gadjah Mada.
2004 *Marapu : Agama Asli Orang Sumba*, dalam *Budaya Sana-Sini*, Denpasar : Labant – FS UNUD.
2006 *Marapu dan Perubahan Sosial di Sumba Timur*, Seminar Seri Sastra, Sosial Budaya, Denpasar : FS – UNUD.
- Spradley, James P.
1997 *Metode Etnografi*, terjemahan Misbah Z. Elizabeth, Yogyakarta : Tiara Wacana.

Subagya, Rahmat

- 1976 *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama*, Yogyakarta : Yayasan Kanisius.
 1979 *Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia*, Jakarta : Yayasan Cipta Loka Caraka – Nusa Indah.

Sudaryanto, Ignatius Yuli

- 2005 Kesukuan dan Pertentangan Agama di Cagar Alam Morowali, Kasus Orang-orang Wana di Kayupoli Sulawesi Tengah, dalam *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, H. Budiman (ed.), Jakarta : *The Interseksi Foundation*.

Sugiharto, Bambang

- 1996 *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, Yogyakarta : Kanisius.

Suharto, Edi

- 1997 *Pembangunan, Kebijakan Sosial dan Pekerjaan Sosial: Spektrum Pemikiran*, Bandung : LSP – STKS.
 2005 *Membangun Masyarakat Memberdayakan Rakyat*, Bandung : Refika Aditama.

Suparlan, Parsudi (1983:vii-xiv)

- 1983 Kata Pengantar, dalam *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, C. Geertz, hl.vii-xiv, terjemahan A.Mahasin, Jakarta : Pustaka Jaya.
 2005 *Sukubangsa dan Hubungan Antar-Sukubangsa*, edisi kedua, Jakarta: YPKIK Press.

Sutrisno, Mudji dan Hendar Putranto (ed.)

- 2005 *Teori-teori Kebudayaan*, Yogyakarta : Kanisius.

Swellengrebel, J.L.

- 2006 *Mengikuti Jejak Leijdecker : Satu Setengah Abad Penerjemahan Alkitab dan Penelitian Bahasa dalam Bahasa-bahasa Nusantara*, Jilid 2, Jakarta : Lembaga Alkitab Indonesia.

Tambunan, Sihol Farida

- 2004 Saminisme, dalam *Religi Lokal dan Pandangan Hidup*, Ibnu Qoyim (ed.), Jakarta : PMB – LIPI.
 2005 Kepercayaan Sabuk Belo di Pulau Lombok Propinsi Nusa Tenggara Barat, dalam *Agama dan Pandangan Hidup : Kajian tentang Religi Lokal di Bali dan Lombok*, A.R. Patji (ed.), Jakarta : LIPI Press.
 2006 Agama Suku : Kepercayaan Uis Neno dan Uis Pah di Pulau Timor Nusa Tenggara Timur, dalam *Agama, Religi & Kepercayaan Lokal, Penelitian di Jawa Timur dan Nusa Tenggara Timur*, A.R. Patji (ed.), Jakarta : LIPI Press.

- Tanggok, M. Ikhsan
 2003 *Pemujaan Leluhur dalam Keluarga dan Masyarakat Cina-Hakka di Singkawang*, disertasi, Depok : Program Pascasarjana Departemen Antropologi FISIP UI.
- 2005 *Mengenal Lebih Dekat Agama Konghucu di Indonesia*, Jakarta : Penerbit Pelita Kebajikan.
- Tedjoworo, H
 2001 *Imaji dan Imajinasi : Suatu Telaah Filsafat Postmodern*, Yogyakarta : Penerbit Kanisius.
- Teniwut, Robby
 2004a *Orang Modole : Peramu Sejati yang Kian Terdesak*, dalam *Orang-orang Kalah*, Roem Topatimasang (ed.), Yogyakarta : Insist Press.
- 2004b *Orang Sawai dan Orang Bacan : Pecundang yang Tetap Bingung*, dalam *Orang-orang Kalah*, Roem Topatimasang (ed.), Yogyakarta : Insist Press.
- Titaley, John A
 2009 *Kala Tuhan Dipolitisasi; Pengakuan Atas Agama dan Masalah Kebebasan Beragama di Indonesia*, dalam *Kuasa Negara Atas Agama*, Tedi Kholiludin, Semarang : RaSAIL Media Grup.
- Topatimasang, Roem (ed.)
 2004 *Orang-orang Kalah; Kisah Penyingkiran Masyarakat Adat Kepulauan Maluku*, Yogyakarta : Insist Press.
- Tsing, Anna L.
 1998 *Di Bawah Bayang-bayang Ratu Intan : Proses Marjinalisasi Pada Masyarakat Terasing*, Terjemahan A.F.Saifuddin, Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Tunggal, Hadi Setia
 2003 *Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional: Undang-undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003*, Jakarta : Harvarindo.
- Tunggul, Nggodu
 2003 *Etika dan Moralitas dalam Budaya Sumba*, Waingapu : Pro Millenio Center.
- Turner, Bryan S.
 2006 *Runtuhnya Universalitas Sosiologi Barat: Bongkar Wacana atas Islam vis a vis Barat, Orientalisme, Postmodernisme, dan Globalisme*, Yogyakarta : Penerbit Ar-Ruzz.
- Turner, Victor
 1974 *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, Harmondsworth : Pelican Books.

- 1982 *The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca & London : Cornell University Press.
- 1983 *Dramas, Fields, and Methaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca & London : Cornell University Press.
- 1988 *Passages, Margins, and Poverty: Religious Symbols of Communitas*, dalam *High Points in Athropology*, 2nd edition, Paul Bohannan and Mark Glazer (ed.), New York : McGraw-Hill, Inc.

Ukur, Fridolin

- 2002 *Tuaiannya Sungguh Banyak : Sejarah Gereja Kalimantan Evangelis Sejak Tahun 1835*, cetakan ketiga, Jakarta : BPK Gunung Mulia.

van Baal, J.

- 1988 *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya*, jilid 2, Jakarta : Penerbit PT. Gramedia.

van den End, Dr. Th.

- 2003 *Ragi Carita : Sejarah Gereja di Indonesia*, jilid 2, Jakarta : BPK Gunung Mulia.
- 2006 *Ragi Carita : Sejarah Gereja di Indonesia*, jilid 1, Jakarta : BPK Gunung Mulia.

Venema, Henk

- 2006 *Hidup Baru : Orang Kristen dalam Konteks Kebudayaan Setempat*, Jakarta : Yayasan Komunikasi Bina Kasih / OMF.

Verhaar, J.M.W.

- 1981 *Pengantar Linguistik*, Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.

Verheijen, Jilis A. J.

- 1991 *Manggarai dan Wujud Tertinggi*, terjemahan Alex & Marcel Beding, Jakarta : LIPI – RUL.

Vredembregt, Jacob

- 1978 *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat*, Jakarta : PT Gramedia.

Wellem, F. D.

- 2004 *Injil dan Marapu, Suatu Studi Historis-Teologis tentang Perjumpaan Injil dengan Masyarakat Sumba pada Periode 1876-1990*, Jakarta : BPK Gunung Mulia.

Widijatmika, Munandjar

- 1978 *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Timur*, Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- 1980 *Sejarah Pendidikan Daerah Nusa Tenggara Timur*, Kupang : LP Undana.

- Wilken, G.A.
 1884-85 Het Animisme bij de Volken van den Indischen Archipel, Chapters I-VI, *De Indische Gids*, VI, I: pp.925-1000; VI, II: pp.19-100; VII, I: pp.13-58, 191-242; dalam *Anthropology in Indonesia*, Koentjaraningrat, 1975, p. 39-41, Martinus Nijhoff : 's-Gravenhage.
- Wiradnyana, Ketut
 2010 *Legitimasi Kekuasaan Pada Budaya Nias*, Paduan Penelitian Arkeologi dan Antropologi, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.
- Woha, Umbu Pura
 2007 *Sejarah, Musyawarah dan Adat Istiadat Sumba Timur*, Waingapu: Pemerintah Daerah Kabupaten Sumba Timur.
 2008 *Sejarah Pemerintahan di Pulau Sumba*, Kupang : Undana Press.
- Wouden, F.A.E. van
 1981 *Kelompok-kelompok Setempat dan Garis Keturunan Kembar di Kodi, Sumba Barat*, Jakarta : Bhratara Karya Aksara.
 1985 *Klen, Mitos, dan Kekuasaan : Struktur Sosial Indonesia Bagian Timur*, terjemahan, Jakarta : PT Grafiti Pers.

<http://netlog.wordpress.com/category/makna-kafir-dan-syuhada/>

LAMPIRAN :

DAFTAR KATA-KATA DAN ISTILAH BAHASA SUMBA

A

ahu, anjing

ai, kayu

ama, bapak

ama bokulu, bapak besar, orang tua, sesepuh

amahu, emas

ambu, jangan

ana, anak

ana kawini, anak perempuan

ana mini, anak laki-laki

ana matua, anak tertua

ana rara, anak merah, bayi

anahida, manik-manik

anakiada, anak-anak

anamongu, gong

andungu, tugu

uma andungu, rumah tugu tempat memuja dewa perang

ata, hamba sahaya, budak

ata bokulu, hamba besar

ata bidi, hamba baru

ata ndai, hamba pusaka, hamba turunan

ata ngandi, hamba bawaan

au, perapian, dapur, bambu

awangu, awan, langit

awangu tana, langit dan bumi

awangu walu ndani, delapan lapis langit

aya, kakak

aya wili, mas kawin utama

apu, nenek

B

banda, harta

apa banda, bendahara

banda wili, benda bernilai

bangga, balai-balai, bangku

bangga hanamba, balai-balai depan, beranda depan

bangga kiri ullu, balai-balai belakang, beranda belakang

banggi, pinggang

ruhu banggi, ikat pinggang

bara, putih, suci

belis, mas kawin

biarakurru, jarak dari ujung jari tengah hingga pertengahan dada
biliku, keluarga batih
boku, kakek
bokulu, besar
 uma bokulu, rumah besar, rumah pusat
buamangu, bagian kolong rumah
bumbu, makhluk halus berbentuk kambing dan bersifat jahat

D

dal, dalam
dandangu, angkut
 dandangu duangu dendi ukurungu, mengangkut berdua dan
 mengangkat bersama, gotong royong
dedi, derajat, keturunan
dendi, angkat
dia, atas, bagian hulu
diha, satu
dita, atas, naik
dua, dua
 padua, pertengahan, bagi dua
dundangu, panggil, undang

E

epi, api
eri, adik
eti, hati

G

gowangu, pohon aren

H

hadangu, bangun, berdiri
hailaru, kipas
 uma hailaru, rumah kipas
hakambulu, sepuluh
 hakambulu nomu, enam belas
hakangaduku, sejengkal
halili, ketiak
hamangu, semangat, jiwa
hamayang, sembahyang, berdoa
hanamba, depan
hapapa, sebelah
hapi, sapi
hara, cara, kebiasaan

nuku hara, adat istiadat
haruma, selaput
hau, satu
hindi, loteng, para-para, rak
 hindi marapu, para-para tempat menyimpan benda-benda keramat
 hindi maringu, para-para tempat menaruh sesaji
hinggi, kain selimut
huaba, mayang kelapa
huku, balok usuk
hunga, terbit
 pahunga lodu, arah matahari terbit, timur
huppu katiku, jarak dari telapak kaki hingga ujung bagian atas kepala
huppu kundu, jarak dari telapak kaki hingga bahu
huppu halili, jarak dari telapak kaki hingga ketiak
huppu banggi, jarak dari telapak kaki hingga pusar, sepinggang
huppu winju bokulu, jarak dari telapak kaki hingga pangkal paha
huppu winju kudu, jarak dari telapak kaki hingga pertengahan paha
huppu kambaku, jarak dari telapak kaki hingga lutut kaki, selutut
huri, teladan

I

ikitu, burung elang
ina, ibu
 ina-ama, ibu bapak, orang tua
iwi, rotan, ubi hutan

J

jangga, tinggi
 uma jangga, rumah tinggi
jawa, orang Jawa, orang luar daerah, asing

K

kabangu, keranda
kabihi, klen, marga, orang bebas
kadu, tanduk
 kadu uma, tanduk rumah, kayu penahan atap bagian atas menara
 hapapa kadu, pasangan tanduk, sebutan untuk pasangan klen
 paberi kadu, di tengah tanduk, sebutan untuk klen ketiga dalam sistem
 dualisme
kaheli, balai-balai bagian dalam rumah
kalai, kiri
kalala, kaktus
kamaru, pohon asam
kambaniru, tiang rumah
kambata, udik, bagian hulu sungai

kamba wei, balasan mas kawin berupa kain-kain dan babi
kamiti, menghitamkan gigi
kamuri, bagian hilir sungai
kanawa, pohon angsana
kanataru, perhiasan emas atau perak lambang laki-laki
kangaduku, jarak dari pangkal lengan hingga ujung jari tengah
kani padua, bagian tengah
karambua, kerbau
karangga langadi, akar bahar
kareuku, cerita prosa rakyat
katatu, rajah tubuh
katiku, kepala
 katiku kamawa, makhluk halus berbentuk kepala manusia dan bersifat jahat
katuada, tugu persembahyangan
 katuada pahuamba, tugu pelindung
kapai, kemaluan wanita
kapuka, bagian atas atau ujung batang pohon
kapukalima, jarak dari telapak kaki hingga ujung jari tengah tangan yang terangkat
karanja hada, jarak dari ujung jari tengah hingga pergelangan tangan
karuaka lima, jarak dari ujung jari tengah hingga siku tangan
kawadaku, sesaji keratan emas atau perak
kawalu, jarak seruas jari telunjuk
kawana, kanan
kawindu, halaman rumah
kawini, perempuan
kawudu kawita, jarak dari telapak kaki hingga mata kaki
kiku, ekor, hilir
kikiru, cukur
kuataku, kampung
 mangu kuatakungu, pemimpin kampung
kunjuru, pohon teniring
kundu kalira, jarak dari telapak kaki hingga betis
kuru, kamar
 kuru kawini, kamar wanita
 kuru mangu umangu, kamar tuan rumah
 kuru marapu, kamar nenek moyang
 kuru mini, kamar laki-laki
kuta, sirih
kuu, burung alap-alap

L

ladi, lantai
 ladi dita, lantai atas
 ladi padua, lantai tengah

ladi wawa, rantai bawah
lau, kain sarung wanita
lau pahikungu, kain sarung yang disulam
layia, klen penerima wanita
lii ndai, hikayat purba
lodu, hari
 mata lodu, matahari
 pahunga lodu, matahari terbit
 patama lodu, matahari terbenam
lua, pergi, luar
ludu, nyanyian
 ludu karambua, nyanyian kerbau, nyanyian pada upacara kematian
 ludu pamau papa, nyanyian pertemuan, nyanyian pada upacara perkawinan
luku, sungai
luluku, seni bahasa ber bait-bait berpasangan
lunggi, rambut
luru, turun

M

makabuarangu, pahlawan
mamu, bibi
mamuli, perhiasan emas atau perak lambang wanita
mananga, muara sungai
mangu, pemilik, penguasa, pemimpin
 mangu tanangu, penguasa tanah, tuan tanah
 mangu paraingu, pemimpin negeri
manu, ayam
Marapu, nenek moyang, agama berdasarkan pemujaan pada arwah nenek moyang
 Marapu ratu, arwah leluhur yang paling utama dan didewakan
 pangiang marapu, kediaman para arwah leluhur
 tanggu marapu, benda-benda yang dikeramatkan
mamarungu, makhluk halus bersifat jahat
mangapangu, pungutan, pajak
mapingu, cendekiawan, orang yang ahli dalam suatu bidang
maranongu, makhluk halus bersifat baik
maringu, dingin
mawulu, hartawan, pemilik segala
 Mawulu Tau- Majii Tau, Pemilik dan Pembuat Manusia, Tuhan YME
mbana, panas
mbuala, bakul
meti, mati
mini, laki-laki
menggitu, pohon lontar

N

ndai, tua, lama, kuno
lii ndai, hikayat kuno, mite
ndiawa, dewa
ndoku, pengakuan dosa
ngau, mas kawin balasan
nggala anamongu, ruang penyimpanan gong pusaka
nggala aria, ruang tidur tamu
nggangga, burung gagak
njara, kuda
njulu, kekal, abadi

O

oka, pagar
omangu, hutan

P

padarangu, ruang melahirkan anak
pahamburungu, pertemuan, penyatuan
palili, pantangan, pemali
pamau papa, perkawinan
parii ruangu, perkawinan poligini
pahapa, sirih dan pinang
pahe, tangga tengkorak kepala kerbau
pahomba, upacara keagamaan
pamula, tanam
palakundu, jarak dari ujung jari tengah hingga pangkal leher
palakundu rihi, jarak dari ujung jari tengah tangan kanan hingga ketiak kiri
palindi, tangga
panganji, ludah
paoka, kandang
patengangu, balok-balok rusuk rumah
patu, empat
parai, paraingu, perkampungan besar, negeri
mangu paraingu, pemimpin negeri, raja
pindingu, penyekat ruangan
pindu, pintu
pindu mini, pintu laki-laki
pindu kawini, pintu perempuan
pingi, bagian bawah batang pohon
puhu, pusat, bagian tengah batang pohon
putu kapu, jarak dari pangkal jempol sebelah dalam hingga ujung jari telunjuk

R

rappa, jarak dari ujung jari tengah lengan kanan hingga ujung jari tengah lengan kiri terpentang

ratu, pendeta, imam

kabihu ratu, klen pendeta

marapu ratu, nenek moyang yang terpenting atau tertinggi

rauhalili, jarak dari ujung jari tengah hingga ketiak

reti, kuburan

penji reti, batu nisan

watu reti, batu kubur

rondangu, potong gigi

rowa, bidang antara

T

tada, kulit

talaba, salah satu bidang kain

talaru, kayu reng

taludara, halaman kampung

tana, tanah, alam

mangu tanangu, tuan tanah, penguasa tanah

tana dita, alam atas

tana padua, alam tengah, bumi

tana wawa, alam bawah

tana walu ndawa, delapan lapis bumi

tanda wulangu, tanda bulan, kalender

tau, manusia, orang

tau Hau, orang Sawu

tau Humba, orang Sumba

tau matukangu, ahli pembuat rumah, tukang

tau Marenggi, orang Portugis

tau Murihu, orang Inggris

tau Njawa, orang Jawa, orang asing

patau tana, makhluk halus

tena, perahu

tiara, selendang, kain penutup kepala laki-laki

tualaku, tiang penyangga menara

tuya, paman

U

uma, rumah, keluarga luas

uma ndapataungu, rumah tak berpenghuni, sebutan bagi arwah nenek moyang yang paling dipuja di Umalulu

uma bungguru, rumah persekutuan

uma kamudungu, rumah gundul, rumah tak bermenara

uma kambu lulu, rumah pondok panjang

uma mbatangu, rumah bermenara
uma ruu kalamaku, rumah beratap daun kelapa
uma tana, rumah berlantai tanah
mangu umangu, pemimpin rumah adat
uhu, beras, nasi
uhu mangejingu, sesaji nasi kebuli
muti uhu, panen padi
ukuruma, rumah tangga

W

waaharu, balok dudukan menara
wai, air
wairia, darah
waku, pawaku, bersetubuh
walu, delapan
wangga, pohon beringin
wangi, burung hantu
watu, batu
watu uma, batu fondasi rumah
wawa, bawah
wei, babi
witu, alang-alang
wuaka, kebun
uma wuaka, rumah kebun, dangau
wualima, jarak dari pangkal hingga ujung jari telunjuk
wula, wulangu, bulan
wula maringu, bulan dingin, bulan baik
wula mbana, bulan panas, bulan berbahaya
wulangu paludu, bulan kedua
wulangu kawuluku kudu, bulan keenam
wulangu tula kawuru, bulan ke sembilan
wunangu, utusan, perantara

Y

yarangu, tempat meletakkan sesaji di dalam menara
Yehu Karetu, Yesus Kristus, Nabi Isa
yenu, mertua
ama yenu, bapak mertua
ina yenu, ibu mertua
yiara, klen pemberi wanita
pambotu la yiara, menghormati pihak keluarga wanita atau klen pemberi wanita