

Working Paper 4

TRADISI *FUA PAH*: RITUS DAN MITOS AGRARIS MASYARAKAT DAWAN DI TIMOR

(Fua Pah Tradition: Agricultural Rite and Myth of Dawanese of Timor Island)

Yoseph Yapi Taum

Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, Indonesia

January 2008

Institute of Indonesia Tenggara Studies

(East Nusa Tenggara Studies)

©IITS Publications (Open Sources)

About Institute of Indonesia Tenggara Studies (NTT Studies)

©IITS Publications (Open Sources)

Working Papers (Kertas Kerja)

We publish regularly scientific working papers on development issues and studies from East Nusa Tenggara Province, with regional focus such as West Timor, Sumba, Flores, Lembata, Alor, Rote and Sabu. The working papers are reviewed. ISSN Applications is to be proposed soon. The format is minimum 3000 words (15 pages, two space, Times New Romans 12).

Kami menerima secara reguler Kertas Kerja Ilmiah tentang NTT, dengan fokus pada Flores, Lembata, Sumba, Timor Barat, Rote dan Sabu. Semua Kertas Kerja akan direview. Permohonan ISSN akan dilakukan segera. Format standar adalah minimal 3000 kata, 15 halaman, dua spasi, Times New Romans 12).

Previous Publications:

Working Papers 1 (November 2007). Leonard Simanjuntak (PENUHI DULU RUMAH BULATMU DENGAN JAGUNG: Meletakkan Sendi-Sendi Keamanan Pangan Dalam Perjuangan Melawan Perubahan Paksa). 48 Pages.

Working Papers 2 (November 2007). Lexand Ofong (Menuju Ketahanan Pangan Berkelanjutan Di NTT). 27 Pages.

Working Papers 3 (December 2007). Agustinus Bandur A Review of Developments in School-Based Management in Indonesia. 30 pages.

TRADISI *FUA PAH*: RITUS DAN MITOS AGRARIS MASYARAKAT DAWAN DI TIMOR (Fua Pah Tradition: Agricultural Rite and Myth of Dawanese of Timor Island)

Yoseph Yapi Taum

Abstract

Dawanese is the biggest ethnic group living in Timor Island of the east-southeastern province of Indonesia (Nusa Tenggara Timur or NTT). They live in agricultural societies at a subsistence level of production, where life resources are scarce due to the empty and infertile land. Face with the scarcity of life resources and infertile land, they develop agricultural rituals and myths traditions. One of the agricultural rituals presented in this paper is *Fua Pah*, which aims repeatedly at persuading *Uis Pah*, the ruler of evil not to muddle up and wipe out the plants.

This paper examines the practice of Fua Pah ritual, including mythological motivation, ritual language used, and traces of the local religion. I have characterized the development of agricultural ritual periods, during which Dawanese providing offerings to *Uis Pah*, along with reciting the ritual poetry that have poetic and metaphoric meaning. The ritual of providing offerings to *Uis Pah* is known as *Fua Pah*.

I have noticed convincingly that Dawanese are not "Satanic Worshiper" in spite of the fact that they afford offerings to the devil being. Within oral poetries, they repetitively recite the trinity of the god, namely *Uis Nitu*, *Uis Pah*, and the last but the highest *Uis Neno*. *Uis Neno* is considered the god of universe, the perfect and Almighty God. Worship to *Uis Neno* is the core of Dawanese local belief and religious practice. This paper shows that *Fua Pah* ritual is close related to the ritual language, oral literature, and local religion. There are magical and animism traces on this agricultural ceremony, which seems to stay still from the modern changes. This tradition, however, expressed the identity of Dawanese ethnic.

Key words: *agricultural myth and ritual, oral literature, local religion*

I. PENDAHULUAN

Wilayah Pulau Timor bagian barat yang merupakan bagian dari Propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dihuni oleh beberapa kelompok etnik, antara lain: Tetun, Bunak, Helong, Kemak dan Dawan, Rote dan Sabu. Suku bangsa dan bahasa Dawan merupakan kelompok suku terbesar yang mendiami daratan Timor Barat itu (Dashbach, 1990: 42). Suku bangsa Dawan mendiami Kabupaten Kupang daratan yang meliputi: kota Kupang, Bolok, Sumlili, Kelapa Lima, Oesapa, Oesao, Nunkurus, Bipoli, Oetata, Pariti, Kukak, Oehendak, Sulamu, Nauwen, Barate, Uwel, Oelbubuk, Kapsali, Soliu dan sekitarnya, Naikliu, Poanbaum, dan Oepoli. Selain itu, orang Dawan juga mendiami seluruh wilayah Kabupaten Timor Tengah Selatan (TTS), Timor Tengah Utara (TTU) dan Oekusi (wilayah Timor Leste). Setiap

kelompok etnis di NTT umumnya hidup dalam komunitas-komunitas yang hampir-hampir eksklusif sifatnya, dengan masing-masing komunitas memiliki latar belakang budaya yang berbeda-beda (Mubyarto, et.al., 1991:5; Barlow, et.al., 1989: 12).

Dalam bukunya berjudul “*The Timor Problem*” --seperti dikutip Parera (1994: 44)-- Ormeling menyebut orang Dawan ini sebagai “*The Timorese Proper*” *Orang Timor Khusus*. Kekhasan orang Dawan ini antara lain terlihat dari bentuk ragawinya yang merupakan percampuran antara unsur Melanesia dan Negrito, sehingga kalau seseorang berada di antara orang Dawan, mereka tidak merasa berada di antara orang Melayu. Karakteristik lain dari suku Dawan adalah demikian banyaknya ritus keagamaan ‘asli’ yang menandai setiap kegiatan hidup mereka, sekalipun mayoritas orang Dawan sudah memeluk agama Kristiani. Karena itulah masyarakat Dawan disebut oleh Valens Boy (1986: 15-23) sebagai “masyarakat ritual”. Salah satu tradisi ritus agraris yang masih hidup dan terus dikembangkan dalam masyarakat Dawan sampai sekarang ini adalah Tradisi *Fua Pah*, sebuah tradisi pemujaan roh yang dilaksanakan di tempat-tempat tertentu seperti di kebun-kebun, gunung-gunung dan bukit-bukit.

Uis Pah atau *Pah Tuaf* adalah makhluk halus yang dianggap merugikan manusia, sehingga sebagian masyarakat Dawan menyebutnya sebagai setan. *Uis Pah* ini diyakini bertempat tinggal di pohon-pohon, batu-batu besar, sungai-sungai, serta tempat-tempat tertentu di sekitar kediaman manusia. Untuk mengambil hati dan menghindari kemarahan *Pah Tuaf*, masyarakat Dawan seringkali memberikan berbagai korban persembahan dalam upacara adat yang disebut *Fua Pah*. Upacara *Fua Pah* merupakan sebuah tradisi pemujaan kepada *Uis Pah* (Raja Dunia, Sang Penguasa Tanah dan makhluk di atas alam raya yang dianggap menyimpan kekuatan jahat atau kekuatan setan) dengan cara memberikan sesaji berupa hewan korban.

Tradisi pemujaan *Fua Pah* sampai sekarang masih hidup dan berkembang dalam masyarakat Dawan. Tradisi ini telah menjadi semacam simbol konstitutif (yang membentuk kepercayaan-kepercayaan), simbol kognitif (yang membentuk ilmu pengetahuan), simbol penilaian moral (yang membentuk nilai-nilai moral dan aturan-aturan), dan simbol-simbol

ekspresif (pengungkapan perasaan). Sebagai sebuah sistem simbol, tradisi ini memuat berbagai makna yang penting bagi masyarakat pendukungnya. Kajian yang mendalam mengenai latar belakang mitologis munculnya tradisi *Fua Pah* ini akan memberikan penjelasan tentang inti kepercayaan atau religi lokal masyarakat Dawan.

II. MASALAH POKOK

2.1 Masalah Pokok

Masalah pokok yang ingin diangkat dalam tulisan ini dirumuskan sebagai berikut.

(1) Masyarakat Dawan, sebagaimana masyarakat agraris lainnya di wilayah Nusantara, memiliki aneka tradisi lisan. Tradisi lisan seringkali berkaitan dengan bahasa-bahasa ritual dan upacara adat formal yang berlaku dalam masyarakat tersebut. Sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan hidup masyarakat Dawan yang umumnya merupakan petani ladang kering, terdapat hubungan yang erat antara ritus dan mitos pertanian dengan keyakinan religius tradisional. Hal ini terutama tampak dalam ritus *Fua Pah* ini. Sebuah deskripsi yang mendalam tentang pelaksanaan tradisi ini diperlukan untuk mengenal lebih dekat dinamika kebudayaan kelompok etnis ini.

(2) Ritus-ritus yang dilaksanakan dalam masyarakat tradisional biasanya berkaitan secara emosional dengan mitologi dan *sistem kepercayaan* masyarakatnya (mengenai Tuhan, roh, alam semesta, bumi, kerja). Khusus menyangkut pemujaan terhadap roh-roh leluhur maupun roh-roh lainnya, perlu dilakukan analisis yang cermat agar dapat dipahami prinsip dan orientasi kepercayaan lokal masyarakat tersebut.

III. PERIHAL RELIGI, MITOS, DAN RITUS

Fua Pah merupakan salah satu ritus yang didasarkan pada kepercayaan atau religi lokal masyarakat Dawan yang memiliki berbagai makna simbolis. Untuk mendapatkan sebuah kerangka referensi yang memadai, yang dapat dijadikan acuan dalam memandang masalah

ini, berikut ini akan dikemukakan dua aspek penting, yakni: bentuk-bentuk primitif dari agama, ritual dan mitos sebagai tindakan simbolis.

3.1 Religi Lokal, Animisme dan Magi

Istilah religi lokal dipergunakan di sini untuk menggantikan istilah ‘religi asli’ yang lebih banyak dikenal dalam dunia akademis selama ini. Istilah religi asli akhir-akhir ini mendapat banyak kritikan, karena istilah antonimnya adalah ‘religi palsu.’ Jika ada ‘yang asli’ maka tentu ada ‘yang palsu’ atau paling kurang ‘yang tidak asli.’ Para kritikus mengajukan alternatif istilah lain yakni ‘religi lokal’ dalam hubungan dan pertentangannya dengan ‘religi universal’ (Taum, 1998).

Kaum evolusionis umumnya memandang animisme sebagai prototipe atau cikal bakal munculnya agama. Animisme, sebagaimana digunakan dan dimengerti E. B. Tylor adalah suatu sistem kepercayaan dimana manusia religius beranggapan bahwa manusia, semua makhluk hidup dan benda mati memiliki jiwa (Dhavamony, 1995: 66). Sebuah bentuk religi awal, yang untuk sebagian besar tampaknya masih dihayati oleh kelompok-kelompok etnis di berbagai belahan dunia, adalah kepercayaan dan praktik berkenaan dengan leluhur. Bentuk pemujaan leluhur ini mengandaikan bahwa leluhur yang telah meninggal, khususnya dalam hubungan kekeluargaan, sebenarnya masih hidup dalam wujud yang efektif dan bisa ikut campur tangan dalam kehidupan manusia (Dhavamony, 1995: 79). Dengan demikian, manusia perlu menenangkan atau mengembangkan kesejahteraan leluhur yang telah meninggal.

Magi atau sihir adalah sebuah fenomena yang sangat dikenal dalam kehidupan masyarakat primitif. Magi dan sihir umumnya dipahami, namun tampaknya sangat sulit dirumuskan dengan tepat. Secara garis besar dapat dikatakan bahwa magi adalah kepercayaan dan praktik yang diyakini manusia bahwa mereka dapat secara langsung mempengaruhi kekuatan alam dan antarmereka sendiri, entah untuk tujuan baik atau buruk, dengan usaha-usaha mereka sendiri dalam memanipulasi daya-daya yang lebih tinggi (Dhavamony, 1995: 47). Mereka yang mengetahui rahasia-rahasia penting, dapat menguasai daya-daya tak

kelihatan yang memerintah dunia, dan karena itu mengontrol daya-daya itu demi kepentingan orang yang menjalankannya.

Frazer dan Malinowski membedakan magi dari agama. Magi bersifat individual, manipulatif, instrumental pseudo-ilmiah, sedangkan agama bersifat sosial, ekspresif, dan simbolis. Agama adalah suatu kepercayaan kepada hakikat tertinggi, dewa, Tuhan dan sebagainya dengan ajaran-ajarannya, kebaktian dan kewajiban-kewajiban yang bertalian dengan kepercayaan itu (Daeng, 2000: 181). Tuhan, dewa, atau wujud tertinggi itu tidak dapat ditemui melalui ilmu pengetahuan, karena jika dia dapat ditemui melalui ilmu pengetahuan manusia, maka Dia bukan lagi yang Maha Tinggi yang disembah dan dimuliakan sebagai Pencipta semesta alam (Huijbers, 1985: 28).

Tak dapat diragukan bahwa lingkungan budaya tempat tinggal manusia sangat menentukan bentuk, wujud dan tingkatan kepercayaan/agama manusia. Agama merupakan suatu sistem simbol yang dibentuk dan membentuk suatu konsensus bagi makna lambang-lambang dan makna dunia ini, dan yang mengacu kepada kekuatan-kekuatan adikodrati (supranatural), entah kekuatan itu dipersonifikasi atau tidak (Sudarmanto, 1987: 15).

Manusia tradisional pada umumnya melaksanakan kegiatan-kegiatan kultisnya dengan maksud mencapai suatu tujuan tertentu, atau berpamrih. Mereka senantiasa memiliki alasan untuk membenaran suatu pemujaan, misalnya untuk mencegah kemandulan wanita, menjamin kesuburan ladang, memastikan hujan yang cukup, dan sebagainya (Dhavamony, 1995: 54). Inilah bentuk ibadah magi. Sementara itu, bentuk-bentuk sejati dari agama dapat terjadi tanpa suatu keharusan untuk bersama dengan magi.

3.2 Ritual dan Mitos sebagai Tindakan Simbolis

Dalam masyarakat tradisional, praktik-praktik ritual atau kultis dilaksanakan dengan pemberian persembahan atau sesajian, mulai dari bentuk-bentuk sederhana seperti persembahan buah-buahan pertama yang diletakkan di hutan atau di ladang, sampai kepada bentuk persembahan yang lebih kompleks di tempat-tempat suci atau umum (Dhavamony, 1995: 168).

Susane K. Langer memperlihatkan bahwa ritual merupakan ungkapan yang lebih bersifat logis daripada hanya bersifat psikologis. Ritual memperlihatkan tatanan atas simbol-simbol yang diobjekkan. Simbol-simbol ini mengungkapkan perilaku dan perasaan, serta membentuk disposisi pribadi dari para pemuja mengikuti modelnya masing-masing. Pengobjekkan ini penting untuk kelanjutan dan kebersamaan dalam kelompok keagamaan (Dhavamony, 1995: 174). Hal itulah yang memungkinkan pemujaan yang bersifat kolektif. Penggunaan simbol-simbol itu secara rutin menghasilkan dampak yang membuat simbol-simbol tersebut menjadi biasa sebagaimana diharapkan.

Dalam konteks penelitian ini, perlu dibedakan antara upacara dan ritual (Dhavamony, 1995: 175). Ritual adalah pola-pola pikiran yang dihubungkan dengan gejala yang mempunyai ciri-ciri mistis. Di pihak lain, upacara berarti setiap organisasi kompleks dari kegiatan manusia yang tidak hanya sekadar bersifat teknis ataupun rekreasional melainkan juga berkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial.

Ritus dapat dibedakan atas empat macam (Dhavamony, 1995: 175-176). (1) *Tindakan magi*, yang dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan yang bekerja karena daya-daya mistis; (2) *Tindakan religius*, kultus para leluhur, juga bekerja dengan cara ini; (3) *Ritual konstitutif* yang mengungkapkan atau mengubah hubungan sosial dengan merujuk pada pengertian-pengertian mistis, dengan cara ini upacara-upacara kehidupan menjadi khas; dan (4) *Ritual faktitif*, yang meningkatkan produktivitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan, atau dengan cara lain meningkatkan kesejahteraan materi suatu kelompok. Ritual faktitif berbeda dari ritual konstitutif, karena tujuannya lebih dari sekadar pengungkapan atau perubahan hubungan sosial. Dia tidak saja mewujudkan korban untuk para leluhur dan pelaksanaan magi, namun juga pelaksanaan tindakan yang diwajibkan oleh anggota kelompok dalam konteks peranan sekular mereka. Chaple dan Coon mengusulkan perlunya ditambahkan satu jenis ritual lainnya, yakni (5) *Ritual intensifikasi*, ritus kelompok yang mengarah kepada pembaharuan dan mengintensifkan kesuburan, ketersediaan buruan dan panen. Orang yang menginginkan panen berhasil akan melaksanakan ritual intensifikasi.

Dalam masyarakat tradisional, perilaku-perilaku ritual umumnya dapat dijelaskan dengan istilah-istilah mitis. Mitos memberikan pembenaran untuk berbagai upacara. Sekalipun ada

kemungkinan bahwa banyak ritual pada masa silam berlaku tanpa mitos-mitos, akan tetapi pada tingkat perilaku manusia dapat diamati dua fenomena: ritus dan mitos, berjalan seiring. H. Gaster dalam “*Myth and Story*” mengungkapkan, bahwa pada dasarnya mitos bersifat kon-substansial dengan ritus (Dhavamony, 1995: 181-186).

Kloos, Mauss dan Eliade (de Jong, 1980: 126) mencatat bahwa mitos memang bersifat sakral dan senantiasa memiliki kepentingan yang khusus dalam masyarakat. Sekalipun samar-samar, mitos memiliki petunjuk-petunjuk yang tinggi dan mengandung kecocokan emotif dengan adat suku-suku bangsa, dan dengan demikian secara gradual terumuskan dalam tradisi suku-suku itu. Karakteristik mitos terletak pada kenyataan bahwa mitos mengacu kepada “kejadian-kejadian di mana manusia menyadari dan menjelaskan esensi mutlak dari keberadaannya dan sekaligus memberikan kesatuan makna bagi masa kini, masa lampau, dan masa yang akan datang

Itulah sebabnya mitos dianggap merupakan *histoire crue* (cerita yang diyakini kebenarannya), sehingga mitos memerlukan ritus (Locher, 1956 dalam de Jong, 1980). *Cambridge School* atau Aliran Cambridge dengan tokoh-tokoh seperti James G. Frazer, Jane Harrison, dan F.M. Concord. memfokuskan studi mereka pada mitologi Yunani. Pusat perhatian aliran Cambridge adalah sifat-sifat ritual dari mitos. Menurut mereka, ritus merupakan pancaran emosi-emosi yang kompleks dari manusia primitif melalui tindakan-tindakan, gerakan-gerakan, dan tarian-tarian. Mitos hanya merupakan salah satu ekspresi dari emosi manusia yang demikian kompleks itu, melalui kata-kata atau bahasa. Mitos muncul pada saat emosi-emosi yang diekspresikan dalam ritus sudah tidak lagi mencukupi. Pemahaman terhadap aspek ritual itu menjadi penting untuk memahami mitos, yang menjelaskan asal-usul dan eksistensi ritus.

Oleh J. van Baal (Daeng, 2000: 44), mitos dikatakan sebagai cerita di dalam kerangka sistem suatu religi yang di masa lalu atau kini telah atau sedang berlaku sebagai kebenaran keagamaan. Ilmu pengetahuan tentang mitos atau mitologi adalah suatu cara untuk mengungkapkan, menghadirkan *Yang Kudus* melalui konsep serta bahasa simbolik. Melalui mitologi diperoleh suatu kerangka acuan yang memungkinkan manusia memberi tempat kepada bermacam-macam kesan dan pengalaman yang telah diperolehnya selama hidup. Berkat kerangka acuan yang disediakan mitos, manusia memiliki orientasi dalam

kehidupan ini. Dengan demikian, mitos adalah sebuah cerita pemberi pedoman dan arah tertentu kepada sekelompok orang. Dengan ungkapan Dhavamony (1995: 147), maka mitos sesungguhnya merupakan pernyataan atas suatu kebenaran yang lebih tinggi dan lebih penting tentang realitas asali, yang masih dimengerti sebagai pola dan fondasi dari kehidupan primitif.

IV. KONTEKS SOSIAL BUDAYA DAWAN

4.1 Keadaan Alam dan Demografi

Masyarakat suku Dawan tersebar di 26 kecamatan di Pulau Timor, dengan perincian 11 kecamatan berada di Kabupaten Kupang daratan, 9 kecamatan di Kabupaten TTS, dan 6 kecamatan di Kabupaten TTU. Populasi penduduknya sebagai berikut. Kabupaten Kupang daratan 4449.816 orang; Kabupaten TTS 360.104 orang, dan Kabupaten TTU 174.164 orang. Total penduduk suku Dawan di NTT adalah sebanyak 984.084 orang (penduduk Timor NTT berjumlah 1.143.504 orang), belum termasuk suku Dawan yang menempati wilayah Kabupaten Ambeno di Timor Leste (Lake, 2000: 17-18).

Komposisi tanah, iklim, dan sumber air sangat berpengaruh terhadap lingkungan alam dan lingkungan sosial masyarakat Dawan. Sebagaimana digambarkan Fox (1990: 3-4), Timor merupakan salah satu pulau yang terletak pada busur luar (*Outer Arc*) pegunungan Sunda Kecil, wilayahnya terdiri dari pegunungan dan dataran tinggi. Keadaan tanahnya berupa tanah liat berpori yang mengandung kapur *permian* dan *marl*. Tanah jenis ini tidak mendukung tumbuhnya vegetasi penutup. Pada musim hujan, keadaan tanah banyak mengandung air, dan akan mengembang bila telah jenuh air hujan. Pada saat musim kemarau, tanah menjadi rengkah dan sangat keras. Komposisi tanah dari batu kapur dan tanah liat ini berpengaruh terhadap adanya sumber air, yang banyak ditemukan di daerah dataran tinggi. Masalah sumber air ini menimbulkan bentuk pemukiman dan usaha pertanian yang berpusat di daerah pegunungan dan pengembangan usaha tani lahan kering yang didominasi jagung dan palawija.

Dataran yang didominasi oleh lapisan tanah liat biasanya kurang sesuai bila digunakan sebagai lahan pertanian. Oleh sebab itu, penduduk memanfaatkan tanah yang terdiri dari

campuran batu kapur dan tanah liat, di sekitar dataran tinggi untuk usaha taninya. Secara historis, penduduk mempraktikkan sistem usaha tani perladangan berpindah dengan teknologi tebas dan bakar. Dengan demikian, pemukiman pun sebagian terpusat di lereng-lereng pegunungan, yakni di daerah pedalaman Timor yang kondisi tanahnya amat kering. Itulah sebabnya orang Dawan menamakan dirinya *Atoni Pah Meto* yang artinya "orang daerah kering" atau "orang tanah kering" (Mubyarto, 1991: 130).

Hasil studi Sayogyo, dkk (1993: 98) mengungkapkan fenomena "kemiskinan mutlak" (keadaan stok pangan minus) yang pernah dialami masyarakat Dawan (khususnya di Kabupaten TTS) yang disebabkan terutama oleh minimnya potensi sumber daya alam. Menghadapi keadaan alam demikian, masyarakat Dawan yang mayoritas penduduknya bermata-pencaharian tani peladang dituntut untuk mencari dan mengolah lahan pertanian sebagai cara *survival*. Menghadapi alam yang tidak terlalu bersahabat itu mereka harus memiliki strategi dan siasat tertentu. Untuk menjamin kesuburan tanah, mendatangkan hujan, menjauhkan hama, dan menghasilkan panen berlimpah, maka masyarakat Dawan melaksanakan berbagai macam ritus dan seremoni adat untuk meminta pertolongan dari kekuatan-kekuatan supranatural maupun preternatural. Salah satunya adalah upacara *Fua Pah* yakni ritus persembahan hewan korban kepada penguasa bumi.

Dalam praktik pengelolaan lahan pertanian, masyarakat Dawan cenderung melakukannya secara tradisional. Pola pertanian ladang berpindah dengan pola tebas-bakar (pola pertanian ekstensif) berakibat menguruskan potensi sumber daya alam. Faktor lain yang menghambat kemajuan masyarakat ini adalah pola budaya adaptif terhadap lingkungan tanpa upaya untuk lebih menguasai lingkungan, selain pola perilaku sosial yang cenderung konsumtif dan boros untuk berbagai kegiatan adat dan ritual (Sayogyo, 1993: 98).

4.2 Sejarah Asal-usul Masyarakat Dawan

Suku bangsa Dawan ini seringkali disebut dengan nama yang berbeda-beda. Istilah "Dawan" sebenarnya merupakan sebuah istilah yang diberikan oleh orang Belu di sebelah timur (Parera, 1994: 44, Lake, 1999: 17). Menurut Parera, istilah Dawan ini kemungkinan besar ada kaitannya dengan Liurai Sonbai yang pertama, yang bernama Nai Laban. Jadi

orang Dawan adalah rakyat dari Nai Laban. Akan tetapi, seorang pakar linguistik yang berasal dari kelompok masyarakat penutur asli Dawan, Drs. Anton Berkanis, M.Hum mengungkapkan bahwa istilah *Dawan* sesungguhnya berasal dari kata bahasa Sansekerta ‘*Rawan*’ yang artinya ‘Barat’.

Para pedagang dan kaum pendatang dari luar menyebut orang Dawan ini dengan nama “*Atoni*”. Istilah ini sebenarnya kurang disukai orang Dawan (Parera, 1994: 44) karena didasarkan pada kebiasaan memanggil orang lain dengan ucapan “*Hoi Atoni*” yang berarti “Hai orang/teman”. Sekalipun demikian, penyebutan suku Atoni ini diterima pula oleh sebagian penduduknya. Dikatakan bahwa orang Dawan menyebut diri mereka orang *Atoni Meto*, artinya orang yang berdiam di daratan atau di tempat kering (*Atoni* = orang, *Meto* = darat atau kering). Ada pula yang menyebut mereka adalah “orang gunung”, sebab menurut sejarah, orang Atoni merupakan penduduk pegunungan yang terpencar (Mubyarto, 1991: 131-133). Terpencarnya orang Dawan ini diperkirakan belum lama terjadi, terlihat dari bukti bahwa variasi dialek bahasa Dawan sangat sedikit.

Dalam tulisan ini digunakan istilah *Dawan* untuk menyebut suku bangsa dan bahasa Dawan. Alasannya sangatlah praktis. Secara normatif, penyebutan suku bangsa dan kebudayaan suatu kelompok masyarakat selalu dikaitkan dengan bahasa yang digunakannya. Bukankah ‘bahasa menunjukkan bangsa?’ Selain itu penyebutan Bahasa Dawan sudah cukup luas diterima oleh berbagai kalangan.

Parera (1994: 47) menyebutkan bahwa pada umumnya orang-orang Dawan mempunyai peradaban yang lebih rendah sehingga tidak bisa menyaingi para pendatang yang memiliki kebudayaan yang sudah lebih maju. Kenyataan ini dibuktikan dengan adanya ‘pengungsian politik’ yang terjadi sekitar abad ke-15, ketika kelompok pendatang yakni orang Belu memenuhi daerah sekitar gunung Mutis.

Kepastian tentang sejarah asal-usul terbentuknya suku Dawan tidak diketahui dengan pasti (lihat Mubyarto, 1991: 134). Dari berbagai tradisi lisan, diperoleh keterangan bahwa kebanyakan penduduk di daerah NTT mengaku nenek moyang mereka berasal dari seberang lautan. Di Pulau Timor, Van Wouden (1985: 44) menyebutkan tentang luasnya penyebaran mitos tentang *Sina Mutin Malakkan*. Dikisahkan bahwa beberapa ratus tahun

yang lalu, empat suku (*hutun rai hat*) meninggalkan negerinya Sina Mutin Malakkan menuju ke timur. Di Larantuka-Bauboin yakni suatu tempat di Flores Timur, sebagian dari mereka tinggal. Mereka inilah yang menurunkan raja dan penduduk pantai Larantuka (Taum, 1997: 4-6). Sebagian lainnya meneruskan perjalanannya ke Pulau Timor dan menetap serta membentuk empat kerajaan kecil, yakni: (1) *Ai Hale* atau Wehali; (2) *Sanaleo* di gunung Sanaleo; (3) *Ai Meku* atau Waiwiku; dan (3) *Katimu* atau Haitimu. Kerajaan-kerajaan ini taat kepada pemimpinnya di Wehali.

Konon, wilayah Dawan kemudian dipimpin oleh seorang raja yang disebut Liurai Sonbai. Liurai Sonbai merupakan adik dari Maromak Oan, raja Wewiku Wehale yang berasal dari Sina Mutin Malakkan. Apakah orang Dawan juga berasal dari Sina Mutin Malakkan (Jazirah Malaka), belum dapat dipastikan. Yang pasti, mitos Sina Mutin Malakkan ini terutama berkembang dalam masyarakat Belu di sebelah timur.

4.3 Agama dan Kepercayaan

Data yang dikemukakan dalam *NTT dalam Angka 1997* menunjukkan bahwa masyarakat Dawan (khususnya di tiga kabupaten di NTT yakni Kupang, TTS, dan TTU mayoritas beragama Kristen (Katolik maupun Protestan) sebanyak 94,65%. Dari total penduduk sebanyak 1.115.533 orang, penduduk yang beragama Protestan sebanyak 751.985 orang (67,41%) dan Katolik sebanyak 303.875 orang (27,24%). Penduduk yang beragama Protestan sangat dominan di dua Kabupaten yakni Kupang (435.437 orang, dibandingkan dengan Katolik yang hanya 62.118 orang), dan Kabupaten TTS (Protestan 305.305 orang, Katolik 43.959 orang). Sedangkan Kabupaten TTU lebih didominasi orang Katolik (Katolik 197.728 orang dan Protestan 11.243 orang).

Sekalipun mayoritas masyarakat Dawan sudah memeluk agama Kristiani sebagai sebuah agama monotheis modern dan universal, kepercayaan lokalnya masih dihayati dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-harinya. Hal itu sungguh beralasan karena sebelum kedatangan dan kehadiran agama Kristen, masyarakat Dawan sudah memiliki kepercayaan dan pemujaan terhadap wujud tertinggi dan leluhurnya.

Masyarakat Dawan memuja *Uis Neno* yang berarti Tuhan Langit. *Uis Neno* ini digambarkan sebagai *apinat-aklabat* atau ‘yang bernyala dan membara’, dan *afinit-amnanut* yang artinya ‘yang tertinggi dan mengatasi segala sesuatu’. *Uis Neno* juga dipercaya sebagai pemberi *manikin-Oetene* atau ‘kesejukan dan kedinginan’. Dialah pemberi *tetus ma nit* ‘keadilan dan kebenaran’. Di samping itu dia dianggap sebagai dewa kesuburan yang mengatur musim, memberi padi dan jagung serta mengatur alam. *Uis Neno* berperan pula sebagai *abaot-afatist* artinya ‘yang memberi makan dan mengasuh kita’, *amo’et-apaket* artinya ‘yang membuat dan yang mengukir’. Akan tetapi *Uis Neno* juga dipercaya dapat mendatangkan kemarau panjang yang mengakibatkan tanaman mati dan dapat juga mendatangkan hama penyakit atas tanaman dan ternak serta atas diri manusia. Ilustrasi ini memperlihatkan bahwa *Uis Neno* merupakan sang pencipta, sang penyelenggara, dan maha kuasa *Uis Neno* dipercaya memiliki dua wujud, yakni *Uis Neno Mnanu* artinya “Tuhan Yang Tinggi” dan *Uis Neno Pala* atau “Tuhan Yang Dekat atau Pendek”. Akan tetapi, keduanya masih diklasifikasikan sebagai Tuhan Langit (Valens Boy dalam Mubyarto, 1991: 152-153).

Selain Tuhan Langit, masyarakat Dawan juga mengakui adanya Tuhan Bumi atau Penguasa Alam Semesta. Tuhan Bumi ini disebut *Pah Tuaf* atau *Uis Pah*. (*Pah* artinya bumi, dunia, atau alam). *Uis Neno* dan *Uis Pah* diakui membentuk kekuatan ilahi, namun superioritas *Uis Neno* tetap nyata. Keduanya memang berbeda, dan mempunyai eksistensinya masing-masing akan tetapi satu sama lain tidak dapat dipisahkan. *Uis Pah* dianggap sebagai pembawa ketakberuntungan dan malapetaka bagi manusia. Oleh karena itu manusia harus berusaha mengambil hati mereka dengan upacara-upacara ritual. Bersama *Pah Nitu* (roh atau dunia orang mati) *Uis Pah* diyakini meraja di dunia dan tinggal di hutan, batu-batu karang, mata air, pohon-pohon besar dan gunung-gunung.

Masyarakat Dawan percaya pada *Pah Nitu* yaitu arwah-arwah orang yang sudah meninggal dunia. Arwah-arwah ini memegang peranan penting dalam kehidupan manusia, karena mereka seringkali dijadikan penghubung atau perantara antara manusia dengan *Uis Neno*. Mereka percaya juga pada *Uis Leu* yakni raja yang kudus, Tuhan yang haram, yang biasanya dikaitkan dengan *Uis Neno*.

4.4 Sastra dan Kebudayaan

Masyarakat Dawan sangat terkenal dengan budaya gotong royongnya. Mereka mengenal tiga jenis kerja gotong royong, yakni: *Hone*, *Meopbua*, dan *Okomama*. Ketiga jenis adat gotong royong ini bersumber dari landasan filsafat hidup orang Dawan yakni ‘*Tmeup Tabua Nekaf Mese Ansaof Mese*’ (lihat Neonbasu dan Anselmus Leu, 1992: 139-147). *Tmeup Tabua Nekaf Mese Ansaof Mese* berarti ‘bekerja sama sehati-sepikiran’. Ungkapan ini dalam praktik merupakan motif dasar yang mengilhami setiap bentuk kerjasama dalam masyarakat Dawan. Konsep ‘bekerjasama sehati-sepikiran’ ini bertujuan *mafiti/manpenen*, yakni saling meringankan beban. Penekanan kerjasama ini adalah nilai sosial kemanusiaan dan bukan nilai sosial ekonomi (upah).

Dalam bidang sastra, penelitian tentang sastra lisan Dawan (Tarno dkk., 1993) berhasil mendeskripsikan empat jenis Sastra Lisan Dawan yakni *Bonet*, *Heta*, *Tonis* dan *Nu’u*. Uraian singkatnya sebagai berikut.

(1) *Bonet*. *Bonet* adalah jenis tuturan berirama atau puisi lisan yang seringkali dilagukan. Tuturan membentuk satuan-satuan berupa penggalan yang ditandai dengan jeda. Satuan-satuan ini membentuk bait atau kuplet. Jumlah larik tidak selalu sama. Ciri lainnya adalah pengulangan bentuk. Berdasarkan isi dan fungsinya, *Bonet* dibedakan atas 4 jenis, yakni: *Boennitu* (puji-pujian kepada arwah), *Boen Ba’e* (Puji-pujian dalam suasana ceria: kelahiran *olen*, menimang anak *ko’an*, penyambutan tamu *futmanu-safemanu*), dan nyanyian kerja (*Boenmepu*).

(2) *Heta*. *Heta* juga merupakan sejenis puisi lisan Dawan, yang ditinjau dari segi struktur mirip dengan *bonet*. Jika *bonet* termasuk puisi ritual formal yang dinyanyikan dalam upacara adat, maka *heta* merupakan puisi lisan yang dituturkan dalam suasana santai tanpa dilagukan. *Heta* terdiri dari teka-teki (*Tekab*) dan peribahasa.

(3) *Tonis*. *Tonis* merupakan ragam bahasa adat, sehingga penuturan *tonis* selalu dalam rangka adat. *Tonis* merupakan jenis sastra lisan Dawan yang diungkapkan dalam bentuk bahasa berirama (puisi) yang berbau prosa teratur (prosa lirik). *Tonis* terjalin dalam bentuk pasangan kata dalam larik dan bait-bait paralel yang berulang secara teratur. Seperti: *Auni mnanu//kue mnanu* “tombak panjang//kuku panjang” yang

mengiaskan *pejuang*. Berdasarkan isinya, *tonis* dapat dibedakan atas dua jenis, yakni *tonis pah* (puisi yang berkaitan dengan leluhur) dan *tonis lasi* (puisi yang membicarakan masalah-masalah sosial).

(4) *Nu'u*. *Nu'u* merupakan jenis prosa rakyat yang dituturkan dalam bahasa sehari-hari. Dalam masyarakat Dawan terdapat dua jenis *Nu'u*, yakni *Nu'u* yang hanya boleh dituturkan oleh *tonis* karena berkaitan dengan kebenaran hukum adat dan kesejarahannya, dan *nu'u* biasa, yang dituturkan oleh siapa saja, yang biasanya berupa cerita-cerita rakyat.

Parera (1994: 24-25) menambahkan, bahwa dalam masyarakat Dawan dikenal pula bentuk sastra lisan lainnya yakni "*nel*" yang berupa pantun dan *ta'nu'an* yakni cerita-cerita dongeng yang biasanya ditujukan untuk anak-anak. Ada tiga jenis *nel* atau pantun itu, yakni: (a) *nel-masi'u* (pantun untuk sindir-menyindir), (b) *nel ta'tuna kanan* (pantun untuk mengungkap asal-usul suatu marga), dan (c) *nel ta'tuna pah* (yakni pantun untuk mengagungkan kerajaan). Parera juga menyebutkan bahwa syair adat Dawan disebut "*takanab*" dan penyairnya disebut "*mafefa*". Kadang-kadang syair-syair lisan itu disebut juga dengan istilah "*lasitonis*" dan penyairnya disebut "*apiot lasi*." Dalam tulisan ini, akan digunakan istilah "*tonis*" untuk puisi-puisi atau syair-syair adat dan "*lasitonis*" untuk penyair lisan (*lasi tonis*)nya.

Selain ritus, mitos, dan sastra lisan, masyarakat Dawan juga mengenal berbagai nyanyian dan tarian tradisional, ukiran, anyaman, dan tenun ikat yang sangat menarik, yang tidak pada tempatnya diungkapkan semuanya di sini.

V. TRADISI FUA PAH DAN BAHASA RITUALNYA

Dalam kehidupan masyarakat Dawan, seperti juga halnya masyarakat lainnya di kawasan timur Indonesia seperti Flores Timur (Taum, 1998: 208-216) dan masyarakat Roti (Fox, 1986) setiap pelaksanaan ritual selalu ditandai dengan penggunaan bahasa ritual yang merupakan salah satu bentuk puisi lisan. Bahasa ritual adalah titik tertinggi yang diakui dalam proses belajar, pemahaman dan sistematisasi kebudayaan, yang biasanya merupakan milik istimewa kaum tua (Fox, 1986: 270).

Dari segi sosiologis, penggunaan bahasa ritual senantiasa berkaitan dengan saat-saat interaksi yang formal yang memiliki konvensi yang jelas. Bahasa ritual yang diciptakan oleh para penyair lisan (*lasi tonis*) itu memang memberi efek estetis, namun fungsi utamanya adalah mengamankan sistem nilai (*nomoi and athea*) dalam masyarakat itu turun-temurun (Taum, 1994: 208). Untuk memahami pelaksanaan ritus *Fua Pah*, perlu dikenal lebih lanjut siklus ritual pertanian, sebuah rangkaian kegiatan dimana masyarakat Dawan melakukan upacara tersebut. Dalam setiap pelaksanaan ritual *Fua Pah*, didaraskan puisi ritual tertentu.

5.1 Siklus Ritual Pertanian Masyarakat Dawan

Tradisi *Fua Pah* merupakan sebuah tradisi yang khas dalam alam kebudayaan pertanian tradisional. Ritus pemberian korban sebagai persembahan kepada *Uis Pah* atau *Pah Tuaf* itu senantiasa dilaksanakan pada enam tahapan kegiatan pertanian, mulai dari membuka kebun baru sampai dengan tahap menuai, memetik hasil kebun dan mengucapkan syukur kepada *Uis Neno* atas panen melimpah. Keenam tahap itu adalah: (1) tahap menebas hutan (*lef nono//tafek hau ana*), (2) tahap membakar hutan (*polo nopo//sifo nopo*), (3) tahap menanam (*lef boen no'o*), tahap pertumbuhan tanaman (*eka ho'e*), (4) tahap panen perdana (*tasana mate*), (5) tahap panen berakhir (*tnibun bola'if ma aen tauf*).

Penyair lisan (*lasi tonis*) dalam masyarakat Dawan diyakini merupakan orang yang diberkati dan memiliki kekuatan magis religius (Tarno, dkk., 1993: 16). Dia dipercaya memegang peranan utama dalam segala pelaksanaan upacara adat maupun upacara-upacara formal seremonial lainnya. Di desa-desa hampir di seluruh NTT, sastra (lisan) bukanlah hal yang asing. Mereka yang menguasai, mendengar, memahami, dan menghayati sastra dianggap tinggi kedudukannya. Para *lasi tonis* sering dilukiskan sebagai orang yang 'berilmu tinggi' dan memiliki kedudukan tinggi dalam masyarakat karena menguasai 'cipta sastra'. Tuturan-tuturannya dianggap lebih berharga daripada mutiara. Kata-katanya dianggap menyampaikan dan menunjukkan kebenaran. Sastra lisan telah menjadi perbendaharaan kehidupan rohani masyarakat, khususnya masyarakat yang hidup di pedesaan.

Setiap kali dilakukan upacara ritual persembahan hewan korban kepada *Pah Tuaf*, masyarakat Dawan sudah memiliki semacam formula mantra yang disiapkan oleh konvensi untuk dipergunakan oleh para *lasi tonis*-nya. Di bawah ini akan dikemukakan sebuah teks puisi lisan sebagai ilustrasi untuk menjelaskan tentang teks puisi ritual *tonis* tersebut, disertai dengan terjemahan dan catatan.

5.2 Puisi *tonis* dalam Tahap Ritual *Fua Pah Menebas Hutan*

5.2.1 Teks Doa Permohonan: Mpao¹⁾

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. O i | : O.... |
| Lasa net sen | : Maksud kami hendak persembahkan |
| Tonja net sen | : Tutur kami hendak antarkan |
| In abo sin | : Kepada leluhurku semua |
| 2. An honni | : Anak kandungmu |
| An ta'o | : Anak ciptaanmu |
| 3. Neno i | : Hari ini |
| Ma leku i, Lol | : Dan saat ini, Kami menyembelih |
| 4. Naitnan nafuf mese | : Kami mengambil sehelai bulu |
| Haef mese | : Sepotong kaki |
| 5. Nak'kluiube neu kit | : (Kami) arahkan kepada kamu |
| Na'nakbe neu kit | : (Kami) berikan kepada kamu ²⁾ |
| 6. Es olas I | : Karena pada saat ini |
| Nabiku nanen | : Kami sedang mengerjakan |
| Ma Na'nepe nanen | : Kami sudah lama mengerjakannya |
| 7. Nane nak ni mak ane | : Itulah nasi sudah siap |
| Ma sis hana | : Dan lauk sudah siap |
| 8. Es utionim | : Karena itu saya tuturkan |
| Ma u' laten | : Dan (saya) panjatkan |
| 9. Nbi humak | : Ke hadapan muka |
| Ma nbi matak | : Dan ke depan mata |
| 10. Hit matam mtisi kit | : Kita bermata sempurna |
| Hit humam mtisi kit | : Kita bermuka lengkap ³⁾ |
| 11. Mait hit bes lultam | : Ambillah besi tulis masing-masing |
| Ma hi bes pakael | : Dan besi untuk bekerja ⁴⁾ |
| 12. Hem pakae nai | : Supaya mulailah bekerja |
| Ma hem lul nai | : Dan mulailah menulis |
| 13. He hik mik batikim | : Supaya kami bagi-bagikanlah sendiri |
| Ma mboa' kim | : Dan pisah-pisahkanlah sendiri |
| 14. Au 'baet ka uhin | : Saya tidak bisa membagi |
| Ma au boat ka uhin | : Saya tidak tahu memisahkan |
| 15. Ma koa ok-oke | : Undanglah semuanya |
| Ma bonun ok-oke | : Sapalah segenapnya |
| 16. He humam mtisi ki | : Supaya lengkaplah sekalian |

- Ma matam mtisi ki : Dan menjadi saksilah semuanya
17. Natuin fin pena : Karena bibit jagung
Ma fin ane : Dan bibit padi
18. Tonan nte : Tahunnya telah tiba
Tabu nte : Musimnya sudah datang
19. Hen nha'taen hil poan : Untuk menguatkan halaman kita
Taum ma lel abas : Tarum dan kebun kapas
20. Hi lof es mpao neten : Karena kamulah yang menjaga bukit
Ma esa mpao kobe : Dan menjaga lembah
21. Neu anin : Juga angin⁵⁾
Neu kolo : Juga burung
22. Neu sabuin : Juga semut
Ma neu kauna huma : Juga ular
23. Es nbi nifu : Juga di kolam
Es nbi pah : Juga di bumi
24. Es Enam Mnasi : Juga Ibu Tua
Es Amam Mnasi : Juga Bapak Tua
25. Neu kolo : Juga burung
Es anem usi ke mnasi : Yang adalah padi dan maharaja
26. Ho lof es muaib : Engkaulah yang melindungi
Ma mupikab : Dan menyelamatkan
27. Ho honi : (kami) yang kau kandung
Ma ho ta'os : Dan yang kau ciptakan
28. Muhike nfaen : Peliharalah kembali
Ma mupanen nfaen : Selamatkanlah jua
29. Neu siufa eik kinni : Dari arus teluk
Ma tasi eik kinni : Dan gelombang lautan
30. Neu siu'apun Ini : Di tengah teluk
Ma taes apun Ini : Dan di tengah laut⁶⁾
31. Na sinkun at esna : Itulah sarang mereka
Ma sin bael laat es na : Dan itulah tempat tinggal mereka
32. Lofa hen naot then nsaon : Nanti jalannya akan turun
Nsanut tan nbina : Turunnya ke sini
Naot tan nbina : Jalannya di situ
33. Nabi I : Di sini inilah (tempatnya)
Af'ja bnaet naen kit : Kemarin telah dibagikan untuk kalian
Ma nboa naen kit : Dan dipisahkan untuk kamu
34. Kana-kana : Nama-nama (kalian)
Lofa es es : Nanti masing-masing(nya)
35. Mok ho mnahat : Akan (mendapatkan) makananmu
Ma mok ho bukael : Dan (memperoleh) perbekalanmu
36. Mok ho oel : Akan (mendapatkan) airmu
Ma ho oem ninu : Dan (memperoleh) minumanmu
37. Lasa tuk-tuka le'I : Maksud kami sependek ini
Tonja pal-pala le'I : Tuturan kami sesingkat ini
38. Thumam mtisi kit : Atas nama kita semua

- | | |
|--------------------------|--|
| Mata mtisi kit | : Menjadi saksiilah kamu sekalian |
| 39. Bonunki lek-leko | : Kami mengundangmu dengan baik |
| Ma kao'ki lek-leko | : Dan kami menyapamu dengan hormat |
| 40. Es neno I | : Karena hari inilah |
| Upoin ulael aen fini | : Benih padi telah disiapkan |
| Ma pen fini | : Dan benih jagung pula |
| 41. Es poan taum | : Di kebun tarum |
| Ma lel abas | : Dan kebun kapas |
| 42. Es ta'naebam | : Yang mengagungkan |
| Ma ta latan kit | : Dan meninggikanmu |
| 43. Titbe lek-leko | : Jagalah dia sebaik-baiknya |
| Mpao be lek-leko | : Lindungilah dia sebaik-baiknya |
| 44. He nat kaisa lalisan | : Mudah-mudahan tidaklah sukar |
| Ma kaisa babotu | : Dan tidak menjadi mimpi buruk |
| 45. He nat fin pena | : Sehingga benih jagung |
| Ma fin ane | : Dan benih padi |
| 46. Nat bena | : Tumbuh berkembang menjadi rimbun |
| Ma nam kauf | : Dan menghasilkan buah yang banyak |
| 47. Nane natuin ni | : Itulah sebabnya |
| Ena Ama | : Ibu dan Bapak |
| 48. Maka lasa esna | : (Kami) memberi pesan di situ |
| Ma tonja esna | : Dan maksud (sesajian) di sini |
| 49. Lasa ona le'i | : Maksud kami hanyalah sekecil ini |
| Ma tonja ona le'I | : Dan tuturan kami hanyalah sesingkat ini |
| 50. Lasa tuk-tuka le'I | : Maksud kami hanyalah sepenggal ini |
| Ma tonja pal-pale le'I | : Dan tuturan kami hanyalah sesederhana ini. |

Kolofon:

Penutur: Lambertus Salu, 38 tahun, laki-laki, Desa Sunsea.
Direkam, ditranskripsikan, diterjemahkan dan diberi komentar oleh
Yohanes Selan (36 tahun) dan Gaspar Nono, SH (36 tahun) di Desa Sunsea,
Kabupaten Timor Tengah Utara tanggal 23 Januari 2000.

5.2.2 Catatan Teks 'Mpao'

- 1) *Mpao* artinya doa permohonan agar kebun dan tanaman dijaga dan dilindungi.
- 2) *Nak'kluibe neu kit // Na'nakbe neu kit*: Arahkanlah kepada kamu//Berikanlah kepada kamu. Terjemahan ini adalah terjemahan bebas. Terjemahan harfiahnya adalah: Arahkanlah kepada kita//Berikanlah kepada kita. Dalam bahasa Dawan, *Kit* "kita" seringkali digunakan untuk menyebut atau menyapa orang yang lebih tinggi kedudukannya, orang yang dihormati. Lihat juga bait 33. Dalam kaitannya dengan teks ini, hewan kurban itu dipersembahkan kepada Fua Pah, sang penguasa alam.
- 3) *Hit matam mtisi kit // Hit humam mtisi kit* : Kita bermata lengkap//Kita bermuka lengkap artinya semua suku dan kerabat benar-benar terwakili secara lengkap, tak kurang dan tak lebih, makanan dan minuman pun sudah siap semuanya.

4) *Mait hit bes lultam//Ma hi bes pakael*: Ambillah besi tulis masing-masing//Dan besi untuk bekerja. Ungkapan ini adalah pendorong semangat kerja anggota suku tersebut, untuk bekerja sungguh-sungguh dan penuh semangat.

5) Anin (angin), Kolo (burung), Sabuin (semut), Kauna huma-huma (bermacam-macam ular) adalah sumber datangnya gangguan pertanian. Fua Pah diminta menghalau dan melindungi tanaman dari gangguan mereka.

6) Bait 29 dan 30 membawa pesan penting, yang mengungkapkan tentang ‘arus teluk//gelombang laut’, ‘di tengah teluk//di tengah laut’. Hal ini tentu saja berkaitan erat dengan konsep tentang ‘mitos genealogis’, yang bagi masyarakat primitif, pengungkapannya mendatangkan kekuatan yang besar bagi anggota sukunya. Bait-bait ini mengingatkan kembali para leluhur tentang perjuangan mereka dalam mengarungi lautan ketika bermigrasi menuju lokasi tinggal sekarang ini. Pada umumnya masyarakat di Timor, Sumba dan Flores masih mengingat kisah-kisah kedatangan leluhur mereka yang telah melawati gelombang lautan dari seberang. Jika mengingat sejarah tersebut, para leluhur tentu bersemangat untuk mengusir perusak-perusak tanaman: angin, burung, semut dan ular biludak.

5.2.3 Komentar Teks ‘Mpao’

Teks C secara khusus mengungkapkan doa-doa permohonan kepada ‘abo’ atau leluhur. Para pendoa menganggap dirinya sebagai ‘*An honni//An ta’o*’, Anak kandung(mu)//Anak ciptaan(mu). Diungkapkan tentang kelengkapan semua anggota suku, *Hit matam mtisi kit//Hit humam mtisi kit* “ Kita bermata sempurna//Kita bermuka lengkap. Kelengkapan ini dipandang penting artinya bagi terkabulnya permohonan mereka. Mereka sendiri pun mengharapkan bahwa leluhur di alam baka pun dapat hadir secara lengkap, seperti tampak pada kutipan berikut ini.

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| 15. Ma koa ok-oke | : Undanglah semuanya |
| Ma bonun ok-oke | : Sapalah segenapnya |
| 16. He humam mtisi ki | : Supaya lengkaplah sekalian |
| Ma matam mtisi ki | : Dan menjadi saksilah semuanya |

Alasan pelaksanaan ritus persembahan hewan kurban sebagai rangkaian ritual pertanian, diungkapkan sekali lagi secara lebih eksplisit dalam kutipan berikut ini.

- | | |
|---------------------------|---------------------------------|
| 17. Natuin fin pena | : Karena bibit jagung |
| Ma fin ane | : Dan bibit padi |
| 18. Tonan nte | : Tahunnya telah tiba |
| Tabu nte | : Musimnya sudah datang |
| 19. Hen nha’taen hil poan | : Untuk menguatkan halaman kita |
| Taum ma lel abas | : <i>Taum</i> dan kebun kapas |

Dinyatakan bahwa musim tanam sudah tiba, padi, jagung, dan *tarum* siap ditanami lagi. Sementara itu, tujuan ritus *Fua Pah*, hampir sama dengan permohonan dalam teks B, diungkapkan sebagai isi permohonan sebagai berikut.

- | | |
|--------------------------|---------------------------------------|
| 20. Hi lof es mpao neten | : (Karena) kamulah yang menjaga bukit |
| Ma esa mpao kobe | : Dan menjaga lembah |
| 21. Neu anin | : Juga angin |
| Neu kolo | : Juga burung |
| 22. Neu sabuin | : Juga semut |
| Ma neu kauna huma | : Juga ular |

23. Es nbi nifu	: Juga di kolam
Es nbi pah	: Juga di bumi
24. Es Enam Mnasi	: Juga Ibu Tua
Es Amam Mnasi	: Juga Bapak Tua
25. Neu kolo	: Untuk burung
Es anem usi ke mnasi	: Yang adalah padi dan maharaja
26. Ho lof es muaib	: Engkaulah yang melindungi
Ma mupikab	: Dan menyelamatkan
27. Ho honi	: Yang kau kandung
Ma ho ta'os	: Dan yang kau ciptakan
28. Muhike nfaen	: Peliharalah kembali
Ma mupanen nfaen	: Selamatkanlah kembali

Uis Pah memang diyakini sebagai pemilik bumi dan alam ini yang sifatnya jahat serta selalu merugikan manusia. Dia jugalah pemilik angin topan, hama burung, semut, ular biludak. Permohonan kepada *Uis Pah* diharapkan dapat menjauhkan segala macam gangguan dan halangan itu.

Untuk memperkuat intensitas doanya, maka leluhur diingatkan kembali akan perjuangannya menyeberangi lautan demi mencari pemukiman dan penghidupan bagi anak-cucunya. Hal ini tentu saja berkaitan erat dengan konsep tentang ‘mitos genealogis’, yang bagi masyarakat primitif, pengungkapannya mendatangkan kekuatan yang besar bagi anggota sukunya. Bait-bait ini mengingatkan kembali para leluhur tentang perjuangan mereka dalam mengarungi lautan ketika bermigrasi menuju lokasi tinggal sekarang ini. Pada umumnya masyarakat di Timor, Sumba dan Flores masih mengingat kisah-kisah kedatangan leluhur mereka yang telah melawati gelombang lautan dari seberang. Jika mengingat sejarah tersebut, para leluhur tentu bersemangat untuk mengusir perusak-perusak tanaman: angin, burung, semut dan ular biludak.

Teks ‘Mpao’ sungguh-sungguh merupakan satu kesatuan puisi atau bahasa ritual yang mengandung makna yang sangat mendalam. Dari segi struktur fisiknya, teks puisi ritual itu mengandung berbagai gaya bahasa yang menarik seperti: gaya bahasa paralelisme yang konsisten, gaya eufemisme, metafora, dan gaya mitologis. Sarana sastra semacam ini sungguh-sungguh memenuhi kriteria sastra yang diberikan oleh Horatio “*dulce et utile*”, indah dan berguna. Sementara itu, struktur batin puisi ritual itu mengandung permohonan

yang tulus-ikhlas, kepasrahan mendalam, dan keinginan yang kuat untuk terus hidup dan mengatsi segala tantangan yang ada.

Catatan penting yang perlu dibuat dalam kaitannya dengan tradisi *Fua Pah* ini, sebagaimana terlihat dalam teks *tonis* di atas adalah, bahwa pemujaan, persembahan dan harapan masyarakat Dawan ternyata bukanlah tertuju kepada *Sang Uis Pah* seorang, melainkan kepada tri-tunggal: leluhur (*Abo, Uis Nitu*), *Uis Pah*, dan *Uis Neno*. Bahkan dapat dikatakan bahwa secara gradual, subjek dan objek kepercayaan tertinggi masyarakat Dawan justru adalah *Uis Neno*, sang Tuhan Seru Sekalian Alam. Jadi, sekalipun rangkaian ritual tersebut dikenal dengan nama *Fua Pah* yang berarti ‘persembahan kepada *Uis Pah*’, objek sekaligus subjek persembahan mereka adalah ketiga kekuatan ilahi tersebut. Hal ini jelas terlihat dalam teks-teks puisi ritual di atas.

VI. RITUS, MITOS DAN RELIGI LOKAL DALAM TRADISI FUA PAH

Kajian terhadap teks puisi lisan dalam pemujaan *Fua Pah* (mengingat keterbatasan tempat maka tidak semua teks *tonis* disertakan dalam tulisan ini) memperlihatkan hubungan yang sangat erat antara tradisi *Fua Pah* dengan ritus dan mitos religi lokal. Beberapa konsep religi modern tampak pula dari teks tersebut sebagai problem interteks. Kajian itu pun menggariskan sebuah paham, bahwa sastra (lisan) bukanlah sebuah genre yang berdiri sendiri, suatu genre yang otonom dan tertutup pada dirinya sendiri. Sebaliknya sastra dan bahasa ritual itu berkaitan erat dengan ritus, mitos, dan tradisi masyarakat. Dengan demikian, pemahaman terhadap sastra, perlu senantiasa melibatkan konteks sosial-budaya masyarakat.

Uraian berikut ini akan mengkaji hubungan antara tradisi *Fua Pah* dengan sastra lisan, kepercayaan mistis dan religi lokal masyarakat Dawan. Berdasarkan kajian terhadap unsur-unsur ritual, mitologis dan religi tersebut, akan diungkap beberapa aspek yang menyangkut pandangan dunia (*weltanschauung, worldview*) masyarakat Dawan.

6.1 Fungsi Ritual Fua Pah

Ritual dan upacara dalam studi ini dibedakan pengertiannya. Ritual adalah pola-pola pikiran yang dihubungkan dengan gejala ataupun penjelasan-penjelasan yang mempunyai ciri-ciri mistis. Di pihak lain, upacara berarti setiap organisasi kompleks dari kegiatan manusia yang tidak hanya sekadar bersifat teknis ataupun rekreasional melainkan juga berkaitan dengan penggunaan cara-cara tindakan yang ekspresif dari hubungan sosial.

Dalam masyarakat tradisional, termasuk masyarakat Dawan, praktik-praktik upacara atau kultus dilaksanakan dengan pemberian persembahan atau sesajian, mulai dari bentuk-bentuk sederhana seperti persembahan buah-buahan pertama yang diletakkan di hutan atau di ladang, sampai kepada bentuk persembahan yang lebih kompleks di tempat-tempat suci atau umum. Tempat yang biasanya dijadikan lokasi pelaksanaan upacara *Fua Pah* adalah di kebun dan gunung/bukit. Tempat-tempat ini dipandang sebagai tempat suci. Dalam pandangan berbagai suku di nusantara, gunung memiliki sifat magis religius. Pemujaan gunung (*mountain of Lord*) adalah sebuah gejala umum.

Upacara-upacara tersebut sesungguhnya memiliki penjelasan-penjelasan yang tidak sekadar berciri mistis melainkan terutama berciri sosiologis. Dengan lain perkataan, ritual yang dilaksanakan memiliki fungsi-fungsi sosiologis tertentu. Mengikuti pembagian Dhavamony (1995: 175-176) mengenai lima macam ritual seperti telah diungkapkan di muka, maka upacara dan tindakan-tindakan ritual dalam tradisi *Fua Pah* dapat dikategorikan ke dalam empat fungsi. Fungsi-fungsi ini berkaitan erat dengan alasan-alasan mitis yang melatarbelakanginya. Penjelasan ini sekaligus mengungkapkan fungsi ritus *Fua Pah* bagi masyarakat Dawan.

(1) **Fungsi Magis.** Fungsi magi dikaitkan dengan penggunaan bahan-bahan dalam upacara ritual *Fua Pah* yang bekerja karena daya-daya mistis. Unsur ini berkaitan dengan pelaksanaan ‘ramalan’ melalui hati hewan kurban. Tindakan ini jelas merupakan sebuah tindakan magis, melalui mana manusia dapat mengetahui kehendak ilahi (*Uis Pah* maupun *Uis Neno*). Lebih lanjut, ritus *Fua Pah* bermaksud mempengaruhi kekuatan ilahi melalui rangkaian puisi ritual *tonis*, agar tidak mengganggu dan merusak tanaman.

(2) **Fungsi Religius.** Pelaksanaan rangkaian ritus *Fua Pah* dapat dikategorikan pula sebagai sebuah tindakan religius yang jelas bersifat kreatif dan berdimensi sosial. Dalam pelaksanaan ritus *Fua Pah*, masyarakat suku berkumpul bersama dan secara kreatif melaksanakan upacara itu demi kepentingan bersama seluruh anggota suku pula. Jika kultus para leluhur, yang juga bekerja dengan cara ini dikategorikan sebagai tindakan religius, maka *Fua Pah* jelas memiliki fungsi religius dan simbol religi lokal masyarakat Dawan. Jika diungkapkan secara radikal (sampai ke akar-akarnya), maka pelaksanaan ritus *Fua Pah* akan bermuara kepada kepasrahan pada *Uis Neno*, sang Tuhan Seru Sekalian Alam.

(3) **Fungsi Faktitif.** Fungsi faktitif berkaitan dengan meningkatkan produktivitas atau kekuatan, atau pemurnian dan perlindungan yang bertujuan meningkatkan kesejahteraan materi suatu kelompok. Ritus *Fua Pah* jelas merupakan suatu tindakan faktitif dengan motivasi meningkatkan kesejahteraan material anggota suku. Dia tidak saja mewujudkan korban untuk para leluhur dan pelaksanaan magi, namun juga pelaksanaan tindakan yang diwajibkan oleh anggota kelompok dalam konteks peranan sekular mereka.

(4) **Fungsi Intensifikasi.** Fungsi Intensifikasi berkaitan dengan ritus kelompok yang mengarah kepada pembaharuan dan mengintensifkan kesuburan, ketersediaan buruan dan panen. Pelaksanaan ritus *Fua Pah* terutama dilandasi oleh motivasi intensifikasi, karena masyarakat menginginkan panen berhasil.

Dalam masyarakat tradisional, perilaku-perilaku ritual umumnya dapat dijelaskan dengan istilah-istilah mitis. Mitos memberikan pembenaran untuk berbagai upacara. Sekalipun ada kemungkinan bahwa banyak ritual pada masa silam berlaku tanpa mitos-mitos, akan tetapi pada tingkat perilaku manusia dapat diamati dua fenomena: ritus dan mitos, berjalan seiring.

6.2 Unsur-unsur Animisme

Animisme merupakan sistem kepercayaan dimana orang membubuhkan jiwa pada manusia dan juga pada semua makhluk hidup dan benda mati. Ide tentang kekekalan jiwa

memunculkan upacara untuk orang mati, terutama dalam bentuk pemujaan leluhur. Dhavamony (1995: 67) menegaskan bahwa animisme merupakan sebuah fenomena religius yang bersifat universal, artinya terdapat dalam semua agama. Animisme dapat dipahami sebagai kepercayaan kepada makhluk-makhluk adikodrati yang dipersonalisasikan. Manifestasinya adalah dari Roh yang Mahatinggi hingga roh halus, roh leluhur, dan roh dalam objek-objek alam.

Dengan gambaran seperti ini, dapat disimpulkan bahwa unsur-unsur animisme untuk sebagian masih hidup dalam tradisi *Fua Pah*. Tradisi ini dilaksanakan atas dasar pandangan bahwa hutan, pohon, tumbuhan, tanah, banjir, burung, angin, dan ular-biludak memiliki ‘anima’ atau jiwa. Membabat dan membakar hutan akan melukai ‘jiwa’ hutan dan bumi ini dan dapat mendatangkan murka *Uis Pah*. Memberikan makanan, minuman, dan menyajikan sirih pinang kepada batu-batu dan pohon-pohon besar memang terkesan sebagai sebuah praktik kepercayaan animisme.

Paham animisme itu terlihat, ketika kita menyaksikan orang Dawan menyebut bermacam-macam roh, misalnya (1) roh yang berhubungan dengan manusia, yakni roh leluhur, roh jahat dari orang-orang yang meninggal dalam kondisi yang tidak wajar yang secara umum disebut *Pah Nitu*. (2) roh yang berhubungan dengan kekuatan alam, seperti angin, kilat, banjir yang selalu dikaitkan dengan *Uis Pah*.

Dalam pandangan orang Dawan sekarang, ‘anima’ itu sesungguhnya bukanlah milik benda alam itu *per se*, seolah-olah batu dan pohon yang diberi sesaji itu memiliki jiwa. Mungkin saja pola pandangan seperti ini sudah dipengaruhi oleh hadirnya agama-agama modern di sana. Akan tetapi kini diyakini bahwa benda-benda alam tersebut hanyalah dijiwai oleh kekuatan ilahi *Uis Pah* dan *Uis Neno*. *Uis Pah* dan *Uis Neno* itulah yang dipercaya sebagai penguasa alam semesta ini. Pandangan ini mempermudah masyarakat suku Dawan ‘menangani’ gangguan alam ini, karena sasaran dan tujuan pemberian persembahan hanya disampaikan kepada *Uis Pah*. Sekalipun demikian, patut diduga bahwa pandangan ‘baru’ ini sesungguhnya memiliki dasar anismitis. Pandangan tentang ketiga bentuk kekuatan (*anima*) ilahi ini akan diuraikan di bawah ini.

6.3 Daya Ilahi: Uis Nitu, Uis Pah dan Uis Neno

Kepercayaan dan praktik pemujaan leluhur (*Uis Nitu*) merupakan sebuah bentuk religi awal yang untuk sebagian besar tampaknya masih dihayati oleh kelompok-kelompok etnis di berbagai belahan dunia, termasuk dalam kehidupan masyarakat Dawan. Bentuk pemujaan terhadap leluhur ini mengandaikan bahwa leluhur yang telah meninggal, khususnya dalam hubungan kekeluargaan, sebenarnya masih hidup dalam wujud yang efektif dan bisa campur tangan dalam kehidupan manusia.

Dalam ritus *Fua Pah*, khususnya dalam bahasa ritual (*tonis*), terungkap secara eksplisit kepercayaan dan permohonan kepada leluhur itu. Sekalipun rangkaian upacara adat itu adalah *Fua Pah*, jadi pemujaan kepada *Uis Pah*, namun leluhur (*Tuakin nam//neuuisikinni*) maupun *Uis Neno* tetap dilibatkan. Hal itu tampak dalam kutipan berikut ini.

- | | |
|----------------------|----------------------------------|
| (1) Neu tuakin nam | : Kepada para pemilik |
| Ma neu uiskinni | : Dan kepada para penguasa |
| (2) Neu afu | : Kepada debu |
| Ma neu naijan | : Dan kepada tanah |
| (3) Nau Ama Uis Neno | : Kepada Bapak Tuhan Sang Terang |
| Ma Ena Uis Neno | : Dan Ibu Tuhan Sang Terang |

Yang dimaksud dengan “Pemilik//penguasa” (*tuakin nam//neu uiskinni*) dalam kutipan (1) adalah para leluhur, nenek moyang pertama suku, ‘*the cultural hero*’, roh-roh orang mati yang senantiasa menjadi perantara manusia dengan wujud tertinggi. Persekutuan roh para arwah disebut juga sebagai *Uis Nitu* yang sering dipandang sebagai perantara manusia dengan kekuatan ilahi lainnya, yakni *Uis Pah* dan *Uis Neno*. “Debu//tanah” (*afu//naijan*) dalam kutipan (2) adalah sebuah gaya bahasa sinekdoke (*pars pro toto*) yang menyebut Sang Penguasa Bumi, yaitu *Uis Pah//Pah Tuaf*. Sedangkan “Bapak Tuhan sang terang//Ibu sang terang” (*Ama Uis Neno//Ena Uis Neno*) dalam kutipan (3) adalah penguasa tertinggi, sumber segala kebajikan. Sebutan *Uis Neno* sekarang merupakan terjemahan Bahasa Dawan untuk konsep Tuhan menurut ajaran Kristiani. Karena itu, tampak dalam kutipan di atas bahwa korban persembahan itu ditujukan secara gradual yang bermuara pada Tuhan Seru Sekalian Alam.

6.4 Magi dan Religi

Upacara-upacara mempunyai keragaman yang tak terbatas, tetapi pada hakikatnya berfungsi mengarahkan magi kepada objeknya. Upacara *Fua Pah* bersatu dengan proses teknisnya, yakni memotong hewan korban dan mendaraskan puisi ritual *tonis* yang ditujukan kepada leluhur, *Uis Pah* dan *Uis Neno*. Unsur verbal dalam magi ini sangat penting peranannya, bahkan dapat dilihat sebagai pembentuk utama dan sumber terpercaya dari daya magi. Dalam masyarakat Dawan, puisi ritual *tonis* itu memiliki konvensi dan formula tertentu, sehingga penyimpangan dari konvensi itu dapat menodai akibat dari magi. Kekuatan magis dalam upacara *Fua Pah* masyarakat Dawan terletak pada puisi ritual *tonis*.

Magi atau sihir adalah sebuah fenomena yang sangat dikenal dalam kehidupan masyarakat primitif. Magi adalah kepercayaan dan praktik yang diyakini manusia bahwa mereka dapat secara langsung mempengaruhi kekuatan alam dan antarmereka sendiri, entah untuk tujuan baik atau buruk, dengan usaha-usaha mereka sendiri dalam memanipulasi daya-daya yang lebih tinggi (Dhavamony, 1995: 47). Dalam praktik pemujaan *Fua Pah*, tampak bahwa ada upaya yang bersifat magis untuk mempengaruhi kekuatan *Uis Pah*. Berkat doa dan kurban persembahan dibawakan dalam ritual tersebut, sang *Uis Pah* dipercaya dapat ‘terpengaruh’ dan mengikuti kehendak serta kemauan manusia.

Manusia tradisional pada umumnya melaksanakan kegiatan-kegiatan kultisnya dengan maksud mencapai suatu tujuan tertentu, atau berpamrih. Mereka senantiasa memiliki alasan untuk membenarkan suatu pemujaan, misalnya untuk mencegah kemandulan wanita, menjamin kesuburan ladang, memastikan hujan yang cukup, dan sebagainya (Dhavamony, 1995: 54). Inilah bentuk ibadah magi.

Akan tetapi perlu disadari pula bahwa praktik ritual *Fua Pah* tidak hanya bersifat individual dan manipulatif. Ciri individual dan manipulatif ini merupakan ciri magi. Ritual *Fua Pah* ternyata memiliki ciri juga sebagai ‘agama’, karena bersifat sosial, ekspresif, dan simbolis. Setiap kali dilaksanakan upacara *Fua Pah*, anggota-anggota suku hadir secara lengkap, demikian pula leluhur yang diundang semuanya secara lengkap. Dalam kegiatan ini, mereka sungguh-sungguh mengekspresikan keinginan, harapan, dan kerinduan mereka yang paling mendalam. Hasil panen memang menyangkut keberadaan manusia di dunia.

Ritus ini, yang disertai pula dengan puisi-puisi ritual, memiliki simbol-simbol yang penuh makna. Tindakan ritual dan gaya bahasa yang digunakan dalam puisi lisan *tonis* memperlihatkan bahwa *Fua Pah* sesungguhnya sebuah praktik kepercayaan religi lokal.

Seperti telah disebutkan di atas, objek dan subjek kepercayaan akhir masyarakat Dawan bukanlah pada leluhur dan *Uis Pah* melainkan pada Tuhan Seru Sekalian Alam yakni *Uis Neno*. *Uis Neno* biasanya dilukiskan sebagai *Ama Uis Neno// Ma Ena Uis Neno* ‘Bapak Tuhan Sang Terang//Dan Ibu Tuhan Sang Terang’. Kesan yang diperoleh dari kutipan ini adalah, bahwa ada dua *Uis Neno*, yakni ‘ayah’ dan ‘ibu’ (lelaki dan perempuan). Padahal larik ini mengungkapkan paham monodualistis yang seringkali ditemukan dalam masyarakat di wilayah timur Indonesia. Penyebutan dua ‘kategori fungsi’ itu (ayah, ibu) berkaitan dengan pandangan tentang kesempurnaan wujud *Uis Neno*, yang dapat berfungsi sekaligus sebagai ayah dan ibu.

6.5 Rangkuman

Susane K. Langer menegaskan bahwa ritual merupakan ungkapan yang lebih bersifat logis daripada psikologis. Dengan demikian, sesungguhnya dapat diungkapkan dasar ‘logika’ pelaksanaan ritus tersebut.

Masyarakat Dawan merupakan masyarakat yang secara tradisional memiliki bakat-bakat religius. Sebagai masyarakat petani dengan lingkungan alam yang kering dan tandus, yang senantiasa hidup dalam kondisi *sub-sisten*, orang Dawan percaya sepenuhnya pada kekuatan dan campur tangan roh-roh ilahi, yakni: *Uis Nitu*, *Uis Pah* dan *Uis Neno*. Mereka membedakan kekuatan-kekuatan itu atas kekuatan baik (*Uis Neno*) dan kekuatan jahat (*Uis Pah*), serta adanya kekuatan perantara (*Uis Nitu*).

Ritus, mitos, religi dan sastra lisan (*tonis*) merupakan satu kesatuan yang utuh, yang tidak dapat berdiri sendiri. Dalam masyarakat Dawan, puisi ritual *tonis* itu memiliki konvensi dan formula yang diikuti dengan ketat, sehingga penyimpangan dari konvensi itu dapat menodai akibat dari magi. Kekuatan magis dalam upacara *Fua Pah* masyarakat Dawan terletak pada puisi ritual *tonis*. Kesimpulan ini memiliki implikasi teoritis, yakni bahwa memahami sastra lisan Dawan, harus selalu dikaitkan pula dengan pemahaman terhadap

ritus, mitos, religi lokal, bahkan juga terhadap aspek-aspek sosial budaya dan lingkungan pada umumnya.

VII. PENUTUP

7.1 Simpulan

Berdasarkan seluruh uraian di atas, berikut ini akan dikemukakan beberapa simpulan.

(1) Masyarakat Dawan adalah masyarakat ritual yang memiliki begitu banyak tradisi ritual dalam berbagai fase kehidupan manusia. Sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan hidup masyarakat Dawan yang umumnya merupakan petani subsisten ladang kering dengan sistem ‘tebas-bakar,’ ritus *Fua Pah* diciptakan sebagai cara mereka menyasati alam yang gersang dan iklim yang kurang bersahabat. Dalam setiap rangkaian upacara pertanian sesuai dengan saat-saat kritis pertumbuhan tanaman, yakni: tahap menebas hutan, tahap membakar hutan, tahap menanam, tahap pertumbuhan padi, tahap panen perdana, dan tahap panen akhir, mereka melaksanakan upacara korban *Fua Pah*. Ritus ini memiliki fungsi dan berkaitan erat dengan puisi ritual *tonis* yang justru merupakan inti kekuatan magis upacara ritual *Fua Pah*. Ritus *Fua Pah* memiliki empat fungsi utama, yakni: fungsi magis, fungsi religius, fungsi faktitif, dan fungsi intensifikasi.

(2) Ritus *Fua Pah* seolah-olah berkaitan dengan *pemujaan setan*, kekuatan ilahi yang merugikan dan mengganggu ketenangan hidup umat manusia. Beberapa orang Dawan memang menyebut *Fua Pah* sebagai ‘setan.’ Dalam beberapa puisi ritual *tonis* yang lain, jelas disebutkan bahwa persembahan itu diberikan kepada a) *Uis Nitu*, b) *Uis Pah*, dan c) *Uis Neno*. Secara gradual, pusat dan inti terdalam kepercayaan dan praktik penyembahan mereka adalah *Uis Neno*, Tuhan Yang Terang, Tuhan Seru Sekalian Alam, Tuhan yang sempurna. Inilah pula inti dari kepercayaan lokal masyarakat Dawan. Ritus *Fua Pah* memperlihatkan pula adanya interaksi yang sangat erat antara tradisi sastra lisan dan religi lokal.

7.2 Saran

Setelah meneliti pokok-pokok tersebut di atas, maka berikut ini dikemukakan beberapa saran.

- (1) Salah satu keterbatasan yang tidak dapat dihindari dalam penulisan ini adalah kurangnya peluang untuk melakukan studi mendalam lapangan (*fields indepth study*). Disarankan agar studi yang lebih mendalam (intensif) dan meluas (ekstensif) tentang topik yang sama diperlukan untuk memperkaya dan memperluas pengetahuan kita tentang tradisi ritual dan gejala sosial masyarakat agraris subsisten. Masih juga dibutuhkan perekaman, transkripsi, penerjemahan, penerbitan teks-teks puisi ritual (*tonis*) dari berbagai sumber data yang lebih bervariasi.
- (2) Tradisi *Fua Pah* sebetulnya mirip dengan tradisi-tradisi pemujaan di berbagai wilayah lain di Nusantara, khususnya yang berkaitan dengan motif pemujaan gunung (*mountain of Lord*). Diharapkan agar peneliti selanjutnya dapat melakukan studi perbandingan dengan topik seperti ini, untuk lebih memperkaya wawasan kita tentang tradisi pemujaan gunung di Nusantara. Harapan yang terbuka ke depan adalah, bahwa pada akhirnya kita dapat membangun sebuah teori yang khas Nusantara, yang memadukan unsur-unsur sastra lisan, magi, animisme, dan religi yang mungkin khas Nusantara. ***)

DAFTAR PUSTAKA

- Barlow, Colin, Ria Gondowarsito, A.T. Birowo, S.K.W. Jayasurya, 1989. *Potensi-potensi Pengembangan Sosial Ekonomi di Nusa Tenggara Timur*. Canberra; Australian National University.
- Chase, Richard, 1969. "Notes on the Study of Myth" dalam Jogn B. Vickery (Ed.) *Myth and Literature*. Lincoln: University of Nebraska Press,
- Daeng, Hans J., 2000. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan: Tinjauan Anropologis*

(Pengantar Dr. Irwan Abdullah). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dashbach, Richard, 1992. "Ambeno: Bagaimana Rupamu Doeloe" dalam *Agenda Budaya Pulau Timor (2)*. Atambua: Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

De Jong, de Josselin, P.E., 1980. "Myth and Non-Myth" dalam R. Schefold (Ed), *Man, Meaning and History: Essays in Honour of H.G. Schulte Nordholt. The Hague: Martinus Nijhoff*.

Dhavamony, Mariasusai, 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.

Dove, Michael R., 1985. *Peranan Kebudayaan Tradisional Indonesia dalam Modernisasi*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

Fox, James J., 1986. *Bahasa, Sastra dan Sejarah: Kumpulan Karangan Mengenai Masyarakat Pulau Roti*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Lake, Primus, 1999a. *Sifon: Antara Tradisi dan Risiko Penularan PMS*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada.

Manehat, Piet, 1991. "Bahan-bahan yang Disiapkan oleh Suami-Istri Sebelum Istri Bersalin" dalam *Agenda Budaya Pulau Timor (1)*. Atambua: Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

Mubyarto, dkk., 1991. *Etos kerja dan Kohesi Sosial Masyarakat Sumba, Rote, Sabu dan Timor Propinsi Nusa Tenggara Timur*. Yogyakarta: P3PK UGM.

Neonbasu, Gregor, 1992. "Analisis Sosio-Budaya Masyarakat Ambeno, Timor Timur: Eksposisi dan Telaah Kritis" dalam *Agenda Budaya Pulau Timor (2)*. Atambua: Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

Neonbasu, Gregor dan Anselmus Leu, 1992. "Tmeup Tabua: Nekaf Mese Ansaof Mese:

Suatu Tinjauan Fenomenologis-Kritis” dalam *Agenda Budaya Pulau Timor (2)*.

Atambua: Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

Pererira, A.D.M., 1997. *Sejarah Raja-raja Timor*. Jakarta: Sinar Harapan.

Salu, Piet, 1992. “Mutiara Yang Tercecer” dalam *Agenda Budaya Pulau Timor (2)*.

Atambua: Komisi Komunikasi Sosial Provinsi SVD Timor.

Sayogyo (Editor), 1994. *Kemiskinan dan Pembangunan di Propinsi Nusa Tenggara Timur*. Jakarta: Yayasan Obor.

Sudarmanto, J.B., 1987. *Agama dan Ideologi*. Yogyakarta: Kanisius.

Tarno, dkk., 1993. *Sastra Lisan Dawan*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Depdikbud.

Taum, Yoseph Yapi, 1997. *Kisah Wato Wele-Lia Nurat dalam Tradisi Puisi Lisan Flores Timur*. (Pengantar Achadiati Ikram). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Yayasan Asosiasi Tradisi Lisan.

Taum, Yoseph Yapi, 1998. *Tradisi Nololo dalam Masyarakat Fataluku Kabupaten Lautem Propinsi Timor Timur: Suatu Studi tentang Kepercayaan Lokal Melalui Khazanah sastra Lisan*. Hasil Penelitian Mandiri atas bantuan Biaya Yayasan Ilmu-ilmu Sosial (YIIS) dan The Toyota Foundation.

Taum, Yoseph Yapi, 1999. “Sastra dan Bahasa Ritual dalam Tradisi Lisan Masyarakat Flores Timur” dalam *Sastra Lisan: Pemahaman dan Interpretasi* (Editor B. Rahmanto dan Bambang Kaswanti Purwo). Jakarta: Mega Media Abadi.

Vickery, John B. 1982. "*Literature and Myth*" dalam Jean-Pierre Barricelli & Joseph Gibaldi (eds.) *Interrelations of Literature*. New York: The Modern Language Association of America.

Whellwright, Philip. 1965. "*The Semantic Approach of Myth*" dalam Thomas A. Sebeok

(ed.) Myth: A Symposium. Bloomington and London: Indiana University Press.

Widiyatmika, Munandjar, dkk., 1981. *Adat-istiadat Daerah Nusa Tenggara Timur*.

Jakarta: Pusat Penelitian dan Pencatatan Kebudayaan Daerah Depdikbud.

BIOGRAFI PENULIS

Yoseph Yapi Taum was born in Ataili, Lembata, NTT, 16 December 1964. He was graduated from Institute of Teacher Training (IKIP) Sanata Dharma Yogyakarta (20 January 1990), from which he wrote a thesis entitled: *"Examining "Godlob" World of Danarto: A Semiotics Approach."* In 20 January 1995 he reached his master degree from Gadjah Mada University with thesis about *"Tradition and Transformation of Wato Wele Lia Nurat Myth in East Flores Oral Literature."* From 1 April 1990 to 31 December 1999 he has worked as staff of lecturer of East Timor University in Dili. Since 1 January 2000 he designated lecturer of Indonesian Department, Faculty of Letters, Sanata Dharma University in Yogyakarta. During 2003-2004 he received a research fellowship from Asian Scholarship Foundation (ASF) to undertake a research on *Collective Cambodian Memories of Pol Pot Khmer Rouge Regime* in Cambodia. Wife: Katharina Sulistyawarni, children: Agustinus Patrick S. Taum, Marcelline Gratia S. Taum, and Dismas Angkasa Juang Taum.

Contact Address: Faculty of Letters, Indonesian Department, Sanata Dharma University, PO Box 29, Yogyakarta 55002, Indonesia. Email: yoseph1612@yahoo.com.