

4-30-2020

Kajian Sosio-Historis tentang Pandangan Dunia Atoni Pah Meto dalam Ritus Poitan Liana

Kristian E.Y.M Afi

Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri Kupang, kritianedison@gmail.com

Maglon F. Banamtuan

Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri Kupang, machonope@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://scholarhub.ui.ac.id/paradigma>



Part of the [Archaeological Anthropology Commons](#), [Art and Design Commons](#), [Fine Arts Commons](#), [History Commons](#), [Library and Information Science Commons](#), [Linguistics Commons](#), and the [Philosophy Commons](#)

Recommended Citation

Afi, Kristian E, and Maglon F. Banamtuan. 2020. Kajian Sosio-Historis tentang Pandangan Dunia Atoni Pah Meto dalam Ritus Poitan Liana. *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* 10, no. 1 (April). 10.17510/paradigma.v10i1.335.

This Article is brought to you for free and open access by the Faculty of Humanities at UI Scholars Hub. It has been accepted for inclusion in *Paradigma: Jurnal Kajian Budaya* by an authorized editor of UI Scholars Hub.

KAJIAN SOSIO-HISTORIS TENTANG PANDANGAN DUNIA ATONI PAH METO DALAM RITUS POITAN LIANA

Kristian E.Y.M. Afi dan Maglon F. Banamtuan

Sekolah Tinggi Agama Kristen Negeri Kupang; kritianedison@gmail.com; machonope@gmail.com

DOI: 10.17510/paradigma.v10i1.335

ABSTRACT

This article describes the world view of the people of South Central Timor Regency regarding *Atoni Pah Meto* in the *Poitan Liana* Rite. With qualitative descriptive methods, the paper formulated (1) *Poitan Liana* Rite means the kinship displayed in the role of *Atoin Amaf* in belief in *Uis Neno*, *Uis Pah*, and the ancestors through symbolic actions and speech; (2) Timorese view their life as an integral part of supernatural life, and the continuation of people's lives in harmony between social order and cosmic order. *Uis Neno*, *Uis Pah*, and Ancestors are believed to be a supernatural power involved in human life. All forms of supernatural power interventions are in the context of the life of *Atoni Pah Meto* that proceeds to actualize themselves as "Responsible on earth". (3) All human efforts are seen as a blessing from *Uis Neno*, *Uis Pah*, and the ancestors. Overall *Poitan Liana's* ceremony contains meaning related to the understanding of self, nature, and society on one hand, as well as relations with supernatural powers on the other. In this vertical and horizontal dimension, *Orang Boti* directs himself to the vertical dimension to maintain his life in the horizontal dimension.

KEYWORDS

Socio-Historical, *Atoni Pah Meto*, *Poitan Liana* Rite.

ABSTRAK

Artikel ini menggambarkan pandangan dunia tentang masyarakat Kabupaten Timor Tengah Selatan mengenai *Atoni Pah Meto* dalam Ritus *Poitan Liana*. Dengan metode deskriptif kualitatif dirumuskan (1) Ritus *Poitan Liana* bermakna kekerabatan yang ditampilkan dalam peran *Atoin Amaf* dalam kepercayaan kepada *Uis Neno*, *Uis Pah*, dan para leluhur melalui tindakan simbolis dan tuturan; (2) orang Timor memandang kehidupannya sebagai bagian integral dari kehidupan adikodrati, dan kelanjutan kehidupan masyarakat dalam suatu harmoni antara tertib sosial dan tertib kosmis. *Uis Neno*, *Uis Pah* dan *Leluhur*, dipercayai sebagai kekuatan adikodrati yang terlibat dalam kehidupan manusia. Semua bentuk intervensi kekuatan adikodrati itu berada dalam konteks kehidupan *Atoni Pah Meto* yang berproses untuk mengaktualisasi diri sebagai "Penanggung jawab di bumi"; (3) Segala usaha dan jerih lelah manusia dipandang sebagai berkat dari *Uis Neno*, *Uis Pah* dan *Para leluhur*. Secara keseluruhan upacara

Poitan Liana mengandung makna yang berhubungan dengan pemahaman tentang diri, alam, dan masyarakat pada satu pihak, serta hubungan dengan kekuatan adikodrati pada pihak lain. Dalam hubungan berdimensi vertikal dan horizontal ini, Orang Boti mengarahkan dirinya kepada dimensi vertikal untuk mempertahankan hidupnya dalam dimensi horizontal.

KATA KUNCI

Sosio-Historis, Atoni Pah Meto, Ritus Poitan Liana

1. PENDAHULUAN

Setiap individu atau komunitas sosial selalu berada dalam rentang waktu masa lalu dan masa depan. Penalaran manusia tidak merelakannya untuk terhimpit di tengah masa lalu yang gelap dan masa depan yang tidak tentu. Manusia dapat memberi bentuk kepada dimensi masa lalu dan menjadikannya tolok ukur pemahaman masa kini dan mengintip masa depannya sebagaimana Durkheim menyatakan, "*it is only in carefully studying the past that we will be able to predict the future and to understand the present*" (Karabel & Halsey 1977, 72).

Imajinasi historis merupakan suatu usaha memahami dimensi waktu dengan cara menata aneka informasi masa lalu ke dalam kategori ruang dan periodisasi; merajutnya menjadi pola-pola yang bersinambung secara logis sehingga mengubah masa lalu itu menjadi rangkaian konsep dan sistem makna. Foucault, yang dikutip Lechte (2001, 329–355), menunjukkan bahwa sejarah selalu ditulis dalam perspektif masa kini: sejarah memenuhi kebutuhan masa kini. Selanjutnya, dikatakan bahwa sejarah akan menjadi masa kini ketika pengertian tentang *sebab* diberi peluang untuk mendominasi *akibat* dan ketika kontinuitas diperkenankan untuk mengatasi *diskontinuitas* yang muncul pada tataran praktik.

Masa kini dan penilaian ulang masa lalu yang berlangsung terus-menerus merupakan pemahaman geneologis. Di sini geneologi dipandang sebagai sejarah yang ditulis sesuai dengan komitmen pada berbagai masalah masa kini dan menerobos masuk ke dalamnya. Dengan demikian, menurut Foucault, sejarah selalu berupa geneologi dan intervensi masa kini sehingga kerangka pengetahuan dan cara pemahamannya akan selalu terkait dengan kepentingan masa kini.

Perubahan dan kepentingan masa kini merupakan kata kunci untuk pembangunan dan kebudayaan yang dapat diibaratkan satu kembar siam. Pada satu sisi, pembangunan merupakan karya manusia yang berbudaya sehingga merupakan produk budaya. Pada sisi lain, hasil dari proses pembangunan berupa "*discovery*" (temuan) dan "*invention*" (invensi) membutuhkan kemampuan masyarakat untuk beradaptasi (Soekanto 2004, 37).

Kaitan antara pembangunan dan kebudayaan itu merupakan topik besar yang menarik karena (1) pluralitas masyarakat Indonesia dari segi etnis, daerah, agama, dan budaya pada satu pihak merupakan kekayaan potensial bagi pembangunan nasional. Pada pihak lain, keragaman berpotensi menjadi sumber konflik apabila tidak dikelola secara arif; (2) genderang otonomi daerah yang dikumandangkan pada 1997 memberikan peluang untuk pengembangan "*local genius*" (kegeniusan lokal) yang selama ini nyaris kehilangan identitas dan aktualisasinya karena terhegemoni oleh kekuasaan; (3) memandang pembangunan dari perspektif budaya berarti berusaha menempatkan manusia sebagai titik tolak dan tolok ukur dalam pembangunan.

Manusia adalah *homo sapiens*, sekaligus *homo socius*. Dalam membangun dirinya, manusia berada bersama (koeksis) manusia lain dalam masyarakat. Oleh karena itu, seluruh perkembangan kebudayaan manusia terarah kepada formasi subjektivitas manusia yang kompleks, sebagai “aku dalam budaya”. Dinamika hubungan antara manusia dan kebudayaan sering merupakan pergeseran aksentuasi dalam suatu kerangka strategi yang mencakup perkembangan pola pikir dan perkembangan rasionalitas (Heraty 1984, 84).

Berdasarkan latar pikiran sebagaimana telah dikedepankan, dapat dikatakan bahwa pembangunan Indonesia mempunyai hubungan erat dengan kebudayaan, dan keduanya bertumpu pada manusia sebagai titik pusat. Mengamati keadaan itu, Ignas Kleden melihat suatu paradoks yang terjadi, yaitu semakin berhasil pembangunan di bidang fisik materiel, semakin canggih pula persoalan yang muncul di bidang sosial budaya (Kleden 1987, 170).

Orang Timor yang menyebut dirinya *Atoni Pah Meto* memahami dirinya sebagai yang terarah kepada dimensi vertikal untuk menjamin realitas hidupnya dalam dimensi horizontal. Itulah sebabnya kosmos dipandang sebagai suatu kesatuan yang utuh, yang meliputi seluruh tatanan kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan agama. Penataan keseluruhan sistem itu didasarkan pada ritus dan mitos yang terkait erat dengan ikatan hubungan darah dan perkawinan (Peursen 1976, 43–49).

Setiap orang Timor terikat pada garis keturunannya secara geneologis dan keterikatan itu ditandai dengan nama marganya. Kesatuan keturunan menurut marga memiliki nama tempat asal usul yang diyakini sebagai tempat mereka leluhur marga (*nape'an ma anbol*). Schulte Nordhold mengatakan bahwa ia tidak menemukan mitos tentang penciptaan, tetapi setiap klen mempunyai mitos tentang asal usulnya sendiri (Schulte 1971, 147). Orang Timor percaya bahwa asal usulnya dari *Uis Neno*, sedangkan marganya mereka dari tempat tertentu. Kepercayaan itu dapat disimak dalam salah satu ritus yang berhubungan dengan peristiwa kelahiran seorang bayi. Ritus yang dimaksud adalah suatu upacara yang dilakukan dalam proses inisiasi seorang bayi sebagai “pendatang baru” di lingkungan keluarga. Seorang bayi yang lahir dalam sebuah rumah tangga bukan hanya menjadi bagian dari rumah tangga itu, melainkan melalui ritus tertentu diterima di dalam ikatan marga. Ritus itu disebut *Tapoitan Liana* yang dilaksanakan dalam semua marga.

Ritus *Tapoitan Liana* adalah sebuah upacara yang dilakukan untuk membawa ke luar bayi untuk pertama kali untuk diperkenalkan kepada sanak saudara dan kaum kerabat, bahkan menurut Middelkoop, diperkenalkan juga kepada langit dan bumi, dan kepada para leluhur. Seluruh kegiatan itu menunjukkan kesadaran bahwa kelahiran seorang anak juga merupakan kejadian kosmis. Kesadaran itu diungkapkan melalui perkataan dan tindakan simbolis (Middelkoop 1982, 141).

Ketika kekristenan memasuki dunia orang Timor, berbagai unsur budaya termasuk upacara adat dianggap “kafir” sehingga harus ditiadakan. Larangan itu dikatakan oleh Abineno yang menyatakan bahwa Pekabaran Injil di Timor merupakan proses penghancuran dunia orang Timor mulai dari masa *Oud Hollandche Zending* (1614–1819) sampai masa *Indische Kerk* (1860–1942). Situasi itu dapat dipahami karena periode-periode Pekabaran injil di Timor dari Belanda, khususnya pada masa *Nederlandsche Zendeling Genootschap* (NZG) sejak tahun 1814–1860, kemudian sangat berpengaruh pada pola penataan kehidupan kekristenan di Timor, dan sangat diwarnai oleh “teologi pietisme”. Segala sesuatu yang berhubungan dengan kebudayaan lokal dianggap “kafir” sehingga harus dimusnahkan. Bersamaan dengan itu pula segala benda pusaka leluhur dan adat istiadat yang telah diwariskan secara turun-temurun dianggap “primitif”, ber peradaban rendah sehingga harus diganti dengan peradaban tinggi yang datang dari Eropa. Gambaran mengenai pengaruh itu dalam kehidupan Gereja Masehi Injili di Timor (GMIT), misalnya, diungkapkan oleh Cooley, yaitu hubungan antara GMIT dan kebudayaan setempat masih mengikuti pola “kebarat-baratan”; tidak mengakomodasi kebudayaan lokal (Cooley 1976, 335–336).

Walaupun pada umumnya orang Timor, khususnya orang Boti beragama Kristen, Ritus *Tapoitan Liana* tetap terpelihara dan dilaksanakan. Tentu ada sesuatu di balik ritus itu yang dipandang amat penting. Berkaitan dengan itu, menurut Koentjaraningrat 1976,139),”ritus merupakan wujud kelakuan (*behavioral manifestation*) dari kepercayaan yang dianut”. Dalam konteks yang sama Geertz mengatakan bahwa makna ritus itu dapat dilihat dalam kumpulan kepercayaan eksplisit yang dipentaskan dalam ritus yang mencakup perpaduan simbolis dari etos dan pandangan dunia (*worldview*). Ritus juga menjelaskan sederetan suasana batin dan motivasi pada satu pihak, serta konsep metafisis di pihak lain secara terpadu sehingga membentuk kesadaran spiritual masyarakat (Geertz 1994, 79).

2. METODOLOGI PENELITIAN

Bertolak dari tujuan yang akan dicapai, penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif. Dalam penelitian kualitatif, pemahaman tentang realitas sosial bersifat holistik dan terbuka. Salah satu ciri dari penelitian kualitatif adalah menyingkap makna di balik fenomena sosial sehingga sangat dibutuhkan kemampuan untuk menangkap pikiran informan kunci secara cermat dan tepat (Zamroni 1992, 82).

3. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Penelitian ini telah menghasilkan pemahaman mengenai lima unsur budaya masyarakat Timor. Berikut ini pembahasan setiap hasil.

3.1 Tahap Ritus Seputar Kelahiran

Kelahiran seorang anak manusia bagi orang Boti merupakan suatu peristiwa yang bersangkutan paut dengan totalitas alam semesta. Ia berhubungan dengan alam, manusia dengan yang illahi. Oleh karena itu, seluruh siklus kehidupan manusia diliputi oleh berbagai ritus, mulai dari kelahiran sampai dengan kematiannya. Tradisi itu secara turun-temurun diwariskan kepada generasi berikutnya. Warisan itu dijaga dan dipelihara dengan sebaik-baiknya. Salah satu ritus yang dianggap penting adalah Ritus *Tapoitan Liana*. Berbagai tahapan yang dilalui sebelum tiba pada ritus itu adalah tahap *onen toit liana*, tahap *na'apu*, tahap *nahoni*, tahap *lef usaf*, tahap *na kana'*, tahap *napoitan liana*.

3.1.1 Tahap *Onen Toit Liana* (Doa Meminta Anak)

Tahap ini dilakukan oleh pasangan suami-istri yang sudah lama berumah tangga tetapi belum mempunyai anak. *Onen toit liana* merupakan permohonan kepada leluhur melalui doa tertentu yang diucapkan oleh suami dengan didampingi oleh *atoin amaf*. Kata-kata yang diungkapkan dalam doa itu adalah “*an mui ataos, ma an mui apanat ma ahonit, tabu i haim toit ko henati mfe kai sufa, he naiti ho kanam le nane matalu piut, he kais natfek, es nanet mfekai sufa manekat he naiti in apanat pah manikin kubelen*” (kepada pencipta, pemelihara dan pemberi hidup, saat ini kami mohon berilah kepada kami keturunan agar nama kami tidak punah, tetapi berkelanjutan untuk menjaga dan memelihara negeri yang damai sentosa).

3.1.2 Tahap *Na'apu* (Tahap Kehamilan)

Pada bulan pertama kehamilan seorang ibu, anggota masyarakat Boti meminta agar tidak marah-marah. Begitu juga suami harus mengayomi istri serta memenuhi permintaan istri yang hamil. Selama masa kehamilan 2 sampai dengan 8 bulan, ibu hamil harus diurut oleh dukun bersalin (*atusif*) untuk mencari

tahu, bahkan memperbaiki letak dan posisi bayi dalam kandungan, sehingga menghindari risiko yang tidak diinginkan pada saat ibu melahirkan. Masyarakat Boti mengatakan, “*tusi henati tabalal, ta leko henaiti in antup leko*” (diurut agar jabang bayi tidur dengan baik). Dukun itulah yang menangani keadaan ibu sampai bersalin. Mereka lebih percaya pada dukun bersalin di kampung daripada bidan atau dokter kandungan.

3.1.3 Tahap *Nahoni* (Tahap Melahirkan)

Peristiwa kelahiran terjadi di dalam rumah asli yang disebut *ume kbubu'* (rumah bulat). Di dalam rumah itu, suami bersama dukun bersalin hadir untuk membantu proses bersalin. Pada tahap itu, orang tua tidak menyiapkan pakaian bayi sehingga, ketika lahir, bayi dibungkus dengan kain lampin atau sisa-sisa kain yang tidak terpakai lagi.

3.1.4 Tahap *Lef Usaf* (Pemotongan Tali Pesar)

Pemotongan tali pesar dilakukan dengan menggunakan dua jenis alat: (1) *nai fatu* (periuik tanah) yaitu pecahan periuik tanah yang digunakan sebagai alat untuk memotong tali pesar bayi; dan (2) *kmio'* (sembilu) yakni sejenis bambu yang dibelah kemudian diambil bagian kulitnya yang tajam untuk memotong tali pesar bayi. Alasan menggunakan kedua alat yang alamiah itu adalah keduanya memiliki hubungan dengan manusia yang berasal dari alam tempat kelahirannya. Setelah dipotong, tali pesar disimpan dalam *kulat* (anyaman berupa karung kecil), kemudian digantung pada pohon kusambi. *Kulat* digantungkan pada dahan yang tidak terlalu tinggi dengan maksud agar kelak, ketika sudah besar, bayi tidak memanjat pohon yang terlalu tinggi.

Menjelang kelahiran seorang bayi, dukun bersalin sudah menyiapkan segala kebutuhan untuk memotong tali pesar. Suku Boti tidak akan mengeluarkan *olin* (ari-ari/placenta) sebelum hari ke-8 dari dalam rumah. Ari-ari itu disimpan dalam *kulat* dan digantung pada kepala tempat tidur. Pada hari ke-8 ari-ari dikeluarkan dari dalam rumah untuk digantung pada dahan pohon kusambi. Masyarakat Boti meyakini bahwa tidak ada pohon yang lebih kuat daripada pohon kusambi. Pada saat mengeluarkan ari-ari dari dalam rumah, sebelum menggantungnya pada dahan pohon kusambi, ayahnya berkata: “*Tabu i usam natfeken mes au una'at neu hau usapi. Hau usapi hom na' henati ntia tabu ma au toti ta mfekau. He nanete nem neu in aon he na' nae'ma in nekan nahin, he in naskolat nahin, ma na'uab lasi nahhin, ma au uah ta'pet.*” (Saat ini tali pusat telah terlepas, maka saya serahkan kepada pohon kusambi. Kepada pohon kusambi, terimalah agar bila tiba saatnya aku meminta, berikanlah kekuatan dan kepintaran kepadanya, juga berikanlah kepintaran agar ia fasih berbicara dan memperoleh kemakmuran).

Tuturan di atas menunjukkan bahwa seluruh harapan hidup bayi diserahkan kepada pohon kusambi. Dalam situasi itu, pohon besar dianggap dapat diajak bicara. Akan tetapi, masyarakat Boti meyakini bahwa alam yang memberi mereka makan dan minum. Setelah tali pesar di potong, bayi akan dimandikan dan diletakkan di tempat tidur yang ada di *ume kbubu* (rumah bulat) bersama ibunya. Di dalam rumah itu, ibu bersama anaknya berada di tempat tidur, sedangkan di bawah tempat tidur itu diletakkan bara api yang panas agar mereka terpanggang di atasnya. Bara api itu terbentuk dari arang kayu kesambi. Mereka dipanggang selama 40 malam. Selama empat malam sejak peristiwa kelahiran, ibu dan anak tidak boleh turun dari tempat tidur/balai-balai yang terbuat dari belahan bambu atau belahan batang pinang itu. Setelah empat malam ibu dengan bayinya baru diperbolehkan turun dari tempat tidur. Hal ini dilakukan melalui suatu upacara yang disebut *tel oe ai poin oe manikin* (injak air atau siram dengan air dingin). Usai upacara itu, barulah ibu dan bayi boleh turun dari balai-balai, tetapi belum boleh keluar dari dalam rumah bulat sebelum 40 hari.

3.1.5 Tahap *Na kana'* (Pemberian Nama)

Tahap pemberian nama menegangkan karena semua yang terlibat dalam tahap ini harus meminta petunjuk yang dilakukan melalui mimpi atau tanda alam lainnya. Bayi harus menggunakan nama salah seorang leluhur. Jika namanya tidak sesuai dengan nama leluhur yang seharusnya, bayi akan menangis tidak henti-hentinya. Apabila bayi menangis berkepanjangan atau orang di sekitarnya bermimpi melihat leluhur yang datang mengunjungi mereka, bayi itu akan dinamakan dengan nama leluhur yang dilihat melalui mimpi. Ada cara lain juga yang dilakukan masyarakat Boti, yaitu menyebut nama sejumlah leluhur mereka dan, jika ia berhenti menangis, nama itu yang dikenakan padanya. Sebagai tanda pengesahan nama itu, dilakukan doa dengan mempersembahkan sekeping uang perak yang diletakkan pada sebuah batu.

Orang Boti dapat membedakan tangisan bayi jika itu berhubungan dengan namanya dan tangisan biasa pada saat anak menangis untuk meminta nama. Mereka percaya bahwa para leluhur yang memberi anak sehingga ingin agar anak mengenakan nama mereka. Persoalannya adalah siapa di antara para leluhur yang namanya terpilih. Itulah sebabnya pemberian nama itu dilakukan melalui proses yang panjang. Bila telah memperoleh nama yang sesuai, mereka berdoa dengan tuturan sebagai berikut: "*Ho om hem tok neu li'ana' le' i mautum hai mtek neo ho kanam, kaisa mo'e he nkae ai kaisa mlili hen nkae*" (Datanglah kiranya untuk berdiam dalam diri anak, biarlah kami memberi namamu pada anak, janganlah kiranya membuat dia menangis). Tuturan di atas merupakan bentuk penyampaian isi hati/ permintaan dari penutur kepada leluhur agar bayi jangan menangis. Masyarakat Boti meyakini bahwa bayi menangis karena gangguan dari leluhur.

3.2 Deskripsi Ritus *Tapoitan Liana*

Upacara *Tapoitan Liana* dilakukan setelah bayi berumur 40 hari. Perkataan *tapoitan liana* secara harfiah berarti mengeluarkan anak, atau membawa anak ke luar, atau memperkenalkan anak. Rangkaian upacara ini mempunyai kaitan dengan upacara-upacara yang berlangsung sejak peristiwa kelahiran seorang bayi. Secara lengkap Ritus *Tapoitan Liana* pada masyarakat Boti dapat dideskripsikan dalam cerita berikut ini. Pada waktu seorang bayi dilahirkan, ayah bayi segera memberitahukan berita itu kepada *Atoin Amaf* (saudara laki-laki dari istri) dengan membawa *Okomama* (tempat sirih pinang) sebagai suatu bentuk penghormatan. Berdasarkan pemberitahuan itu, *Atoni Amaf* segera berkunjung ke rumah bayi dengan membawa empat potong kayu *kesambi*. Salah satu ujung dari setiap potongan kayu itu diruncing tajam.

Ketika tiba di halaman rumah bayi itu, *Atoin Amaf* menancapkan empat potong kayu itu ke tanah dalam formasi persegi empat. Di tengah persegi empat itu diletakkan sebuah lesung kecil yang dililit dengan tali untuk menghubungkannya dengan empat tonggak itu. Setelah mengerjakan semua ini, *Atoin Amaf* kembali ke rumahnya tanpa masuk menjenguk bayi. Empat hari kemudian, bertepatan dengan acara turunnya ibu dan bayinya dari balai-balai, *Atoin Amaf* datang bersama istrinya dengan membawa empat lembar daun beringin muda, satu buah kelapa muda, dan satu butir kemiri. Sesampainya di halaman rumah bayi, *Atoni Amaf* memotong kelapa muda itu, lalu memasukkan air kelapa muda, daun beringin, dan kemiri (yang telah dikunyah) ke dalam lesung. Air kelapa muda, yang telah bercampur dengan ramuan lain di dalam lesung itu, dituangkan ke dalam sebuah wadah untuk dipakai memandikan bayi. Istri *Atoni Amaf* masuk ke dalam rumah, memandikan bayinya, sedangkan *Atoni Amaf* bersama beberapa orang lain berada di ruang depan *ume kbubu* (rumah bulat).

Setelah dimandikan, bayi digendong menuju pintu antara ruang dalam dan ruang depan. Di depan pintu itu telah berdiri *Atoni Amaf* didampingi beberapa orang, lalu terjadilah dialog. Juru bicara yang mewakili pihak dari ruang tamu, yaitu *Atoni Amaf*, sedangkan istri *Atoni Amaf* mewakili pihak dari ruang dalam. *Atoni Amaf* mengatakan: "*Nok-noka nane nbol nem neu lek-leko*" (Pagi ini sungguh cerah). Istri *Atoni Amaf* dari

ruang dalam mengatakan: “*On nanet lo leko*” (Jika demikian, baiklah). *Atoni Amaf* mengajukan pertanyaan: “*Ho umen, ma ho mek kau sa?*” (Engkau telah datang dan apa yang engkau bawa padaku?). Dari ruang dalam: “*Au umen ma ek ko ike-suti*” (Aku datang membawa kumparan dan penampung kumparan benang). Jawaban itu diberikan jika bayi itu perempuan, tetapi jika laki-laki, istri akan menjawab, “*Au umen ma ek ko suni-aunu*” (Aku datang membawa kelewang dan tombak).

Setelah dialog singkat tersebut, bayi bersama ibunya kembali ke ruang dalam untuk beristirahat. Sementara itu, *Atoni Amaf* bersama orang tua lain berada di halaman depan rumah bulat untuk makan sirih pinang dan melanjutkan dengan ramah tamah, lalu kembali ke rumah masing-masing.

Tepat 40 hari umur bayi sejak kelahirannya dilakukan lagi suatu upacara. Pada usia 4 hari dilakukan upacara untuk membawa bayi ke luar dari ruang dalam untuk memperkenalkannya di ruang depan *ume kbubu*. Maka, pada hari ke-40 bayi akan dibawa ke luar dari *ume kbubu*. Jika pada usia 4 hari bayi diperkenalkan sebatas untuk diketahui jenis kelaminnya, pada hari ke 40 bayi akan diperkenalkan berhubungan dengan asal usulnya. Itulah sebabnya dibutuhkan persiapan yang cukup matang karena berhubungan dengan perkenalan itu kepada lingkungan masyarakat yang lebih luas, orang yang hadir sudah tentu lebih banyak.

Upacara pada hari ke-40 akan berlangsung setelah ayah bayi menyiapkan *puah* (pinang), dan *manus* (sirih). Tujuan menyiapkan *puah* (pinang) dan *manus* (sirih) adalah agar setelah selesai acara, pinang dan sirih dapat dibagikan kepada hadirin yang berada di halaman *ume kbubu*.

Laki-laki Boti harus menyiapkan sirih dan pinang pada hari ke-40 karena pada saat itu bayi akan dibawa ke luar rumah, sementara *atoin amaf* dan para tetua adat siap menyambut bayi di luar rumah.

Setelah semua berada di tempat upacara, terjadilah dialog sebagai berikut. Penutur dari luar rumah: “*Ho umen ma ho musnas ambi me?*” (Engkau telah datang setelah beristirahat/bernapas di mana?) Jawaban dari dalam rumah: “*Usnas bi Lunu*” (Aku beristirahat di *Lunuyakni kan fatun* (untuk marga Benu). Jika marga lain, *kan fatun* marga itulah yang disebut. Mendengar jawaban demikian, penutur dari luar rumah mengatakan: “*Musnas ambi Lunu, fun ho umen, te maut he sium an ko lek-leko ma top an ko lek-leko nbi ume ma lopo i, nbi kuan ma bale i, he nati meup lene/mteun tais*” (Engkau telah beristirahat/bernapas di *Lunu*, dan kini engkau telah datang, maka dengan suka cita aku menyambut dan menerima engkau di rumah dan kampung ini, agar engkau dapat berladang/menenun).

Setelah dialog berakhir, bayi dibawa dari dalam rumah bulat (*ume kbubu*) ke halaman rumah itu sehingga semua orang yang hadir dapat melihatnya. Kemudian, semua orang saling berjabat tangan, berciuman, lalu membentuk lingkaran untuk melakukan *bonet* (sejenis tari yang diiringi pantun bersahut-sahutan). Dalam tarian itu dilantunkan pantun-pantun. Beberapa saat kemudian, semua yang hadir duduk berbaur, tanpa pemisahan antara pihak yang semula menempatkan diri di dalam rumah dan yang berada di halaman rumah. Dalam pembauran itu, mereka saling memberi dan menerima sirih pinang, lalu mengunyahnya (*mapu'at* yang mengandung arti saling terbuka hati). Sementara berlangsung kegiatan itu, *Atoni Amaf* sambil mengunyah sirih-pinang, mengambil empat utas benang, mengikatkan setiap utas pada pergelangan tangan dan kaki bayi, lalu berkata: “*Au tao ko buk haef ma buk nimaf, au fut utau ko ma hek utau ko, he leka ho mu'nae ma mumnaun, nati kaisa mpoi musaitan ho ume ma ho lopo, ho kuan ma ho bale. Mbilu mes kum ma mami mes kum ambi ho sutais nok-noka ma neon maben, talan tea ho nuta namsop*” (Aku mengenakan tanda pada kakimu dan tanganmu, aku mengikat dan menahan engkau, ketika engkau menjadi besar dan tinggi, janganlah tinggalkan rumah dan kampungmu. Bekerjalah sekuat tenaga menanggung beban hidupmu sendiri siang dan malam, sampai ajalmu tiba). Benang-benang yang diikatkan pada bayi itu tidak boleh dilepaskan sampai ia tanggal sendiri. Acara berakhir dengan makan dan minum bersama.

3.3 Makna Ritus Tapoitan Liana

Dalam kajian ini, ritus diartikan sebagai wujud perilaku (*behavioral manifestation*) dari sistem kepercayaan yang terkandung dalam suatu *world view*. Pada dasarnya suatu *world view* mengandung persepsi dari kelompok komunitas tertentu tentang asal usul yang memberi makna, arah dan pembenaran atas perilaku kehidupan suatu komunitas. Dengan demikian, jelaslah kiranya bahwa ritus *tapoitan liana* pada orang Boti merupakan suatu bentuk ekspresi dari *world view*-nya. Berdasarkan pendapat itu, maka *world view* orang Boti dapat dijelaskan sebagai pemahaman orang Boti tentang alam, diri, dan tatanan kehidupan sosialnya, yang menandai eksistensi mereka.

Berdasarkan pemikiran itu, *world view* (pandangan dunia) orang Boti dapat disimak dari ritus *tapoitan liana* yang merupakan ekspresi dari pandangan dunianya. Maka, berturut-turut ritus itu akan dikaji lebih dalam melalui interpretasi ritus *tapoitan liana* dari sudut makna sosial, religius, dan pedagogis.

3.4 Makna Sosial

Makna sosial Ritus Tapoitan Liana dapat diartikan sebagai cerminan makna kekerabatan yang ditampilkan dalam peran *Atoin Amaf* bersama istrinya, pemberian *Okomama* oleh ayah bayi, dialog yang berlangsung, jabatan tangan, ciuman, tari *Bonet*, serta lantunan pantun, duduk berbaur sambil saling melayani sirih-pinang, isi dialog dan pesan *Atoin Amaf* menjelang akhir acara ritual, makan dan minum bersama pada akhir upacara. Beberapa tanda dan simbol yang dapat dianggap mengandung makna simbolis adalah simbol benda: kayu kusambi, lesung, tali, daun beringin, kelapa muda, kemiri, dan benang. Simbol angka: 4 malam, 4 potong kayu, 4 utas benang, dan formasi persegi 4. Simbol perilaku: menancapkan potongan kayu di halaman, mengikatsatukan beberapa unsur dengan tali, memasukkan beberapa unsur dalam lesung yang digunakan untuk memandikan bayi, membawa keluar bayi untuk dilihat oleh semua anggota keluarga yang hadir, mengikatkan benang pada pergelangan tangan dan kaki bayi. Ritus itu mengandung begitu banyak makna dan pesan kultural yang dapat dikaji.

Atoin Amaf sebagai saudara laki-laki dari pihak istri, memainkan peran penting dalam seluruh proses ritual *napoitan liana*. Peran itu dimulai dari perbuatan simbolis yang menunjuk kepada proses penyatuan ayah dan ibu bayi. Kemudian memegang peran dalam proses penyambutan serta penerimaan bayi ke dalam lingkungan *ume-lopo*, *kuan-bale* melalui dialog. Ungkapan *ume-lopo* mengandung makna hubungandan kesatuan geneologis, sedangkan ungkapan *kuan-bale* mengandung makna hubungan dan kesatuan teritorial. Kata dan tindakan simbolis yang diungkapkan pada bagian akhir ritus itu mengandung pesan kultural, sebagaimana terlihat dalam kutipan di bagian 3.2. Keterikatan geneologis-teritorial ini juga terungkap melalui penyebutan nama Tunbes sebagai tempat para leluhur keluarga itu mulai merekah. Dalam masyarakat Timor, seorang anak laki-laki memang dibesarkan di rumah ayahnya, tetapi kemudian ketika menjadi besar, ia akan pindah ke tempat saudara laki-laki ibunya (*maternal uncle*). Di sini tarik-menarik antara patrilinealitas dan matrilinealitas menemukan titik-cumbunya ketika terjadi perkawinan antara seorang laki-laki dan seorang putri paman dari pihak ibu (*mother's brother's daughter*). Preferensi perkawinan itu merupakan suatu mekanisme perimbangan posisi antara "pemberi istri" dan "penerima istri", posisi superior dan inferior tiap marga sehingga tercipta suatu kesetaraan pada tataran empiris.

Istilah *musnas*, *usnas* berasal dari akar kata *snasaf* yang dapat diterjemahkan dengan *napas*, *jiwa*, *roh*. Kata *snasaf* bersinonim dengan kata *smanaf* dalam berbagai tuturan adat. Kata *musnas* terbentuk setelah ditambahkan kata ganti orang kedua tunggal, sedangkan *usnas* menunjuk pada orang pertama tunggal. Jadi, kata *musnas* dan *usnas* dapat diterjemahkan dengan *beristirahat*, *bernapas*, *memperoleh napas*, *memperoleh hidup*. Ketika kata-kata itu dikaitkan dengan *Lunu*, kata *musnas* dan *usnas* menunjuk

pada tempat memperoleh napas, memperoleh hidup, bukan menunjuk pada pemberi napas hidup itu sendiri. Makna itu dapat menjelaskan pemahaman orang Boti tentang manusia yang memperoleh tubuh fisiknya dari bumi (dalam lingkungan marga), dan memperoleh napas sebagai inti kehidupan dari *Uis Neno*. Sampai di sini dapat dipahami bahwa keterikatan geneologis orang Boti berkaitan erat dengan kepercayaan pada *Uis Neno*, *Uis Pah* dan *Nitu* (para Leluhur).

3.5 Makna Religius

Dalam perspektif pikiran Douglas yang memberi perhatian khusus kepada fungsi sosial ritus, dikatakan bahwa setiap ritus mengandung pesan kultural yang berhubungan dengan etos kerja dan nilai-nilai moral (Wuthnow et al. 1984, 102–115). Pendapat itu menunjukkan bahwa ternyata ritus tidak hanya mempunyai fungsi sosial tetapi juga fungsi religius.

Uis Neno sebagai penguasa ruang atas, langit, dan *Uis Pah* sebagai penguasa bumi, ruang bawah, memberi kehidupan kepada manusia melalui hubungan laki-laki dan perempuan. Hubungan dan keterikatan berdasarkan perkawinan melahirkan hubungan dan keterikatan geneologis. Oleh karena berlangsung dalam ruang dan waktu, hubungan itu terikat pula secara teritorial. *Uis Neno* menguasai ruang di atas bumi, *Uis Pah* menguasai ruang di bawah bumi, dan manusia hidup di muka bumi.

Kiranya menjadi jelas ketika orang Timor menyebut dirinya *Atoni Pah Meto*. Kata *Atoni* pada umumnya diterjemahkan dengan *orang*, *laki-laki*, dan *manusia*. Apabila dilihat secara etimologis, kata *Atoni* terbentuk dari akar kata *a* dan *toni*, atau *tonis*, yang dapat diterjemahkan dengan *menjawab*. Jadi, ketika orang Timor menyebut dirinya *Atoni Pah Meto*, mereka memahami diri sebagai pemberi jawab, atau penanggung jawab di muka bumi. Kata *Pah Meto* mengandung arti yang sama dengan *muka bumi*, *daratan*, *daerah kering*. Laut merupakan bagian yang menutupi muka bumi. Ungkapan itu bermakna bahwa jawaban diberikan apabila ada pertanyaan. Reaksi diberikan setelah ada aksi. Suatu cerminan sikap yang bergantung pada jenis, bobot, dan intensitas tantangan.

Dalam perspektif tersebut, dapat dipahami makna yang terkandung dalam kata-kata terakhir yang diungkapkan oleh *Atoin Amaf* (lihat 3.2). Perspektif itu juga dapat menjelaskan mengapa orang Timor enggan meninggalkan kampung halamannya, atau setidaknya selalu berorientasi pada kampung halamannya.

Bekerja keras siang dan malam menanggung beban hidup di bumi merupakan pesan kultural yang mencerminkan etos kerja yang diungkapkan dari mulut *Atoin Amaf*. Titik berat pesan itu terletak pada proses memperoleh hasil, bukan produk yang dicapai. Alasannya, hasil suatu pekerjaan pada akhirnya bergantung pada intervensi *Uis Neno*, *Uis Pah*, dan *Para leluhur*.

4. PENUTUP

Sebagai penutup dapat disimpulkan tiga hal. Pertama, hubungan dan keterikatan geneologis teritorial, yang kemudian melintas secara transendental pada kekuatan adikodrati, hendaknya menjadi perhatian gereja yang dapat memanfaatkan ritus ini sebagai wahana membangun dan mengembangkan suatu ikatan kekeluargaan yang baru dalam Kristus. kedua, ritus-ritus yang berhubungan dengan siklus hidup hendaknya dikaji secara akademis dan teologis untuk dimanfaatkan sebagai wahana pemberitaan Injil di kalangan orang Boti khususnya dan *Atoni Pah Meto* pada umumnya. Ketiga, berbagai usaha yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan hidup tiap hari berhubungan erat dengan kepercayaan pada kekuatan-kekuatan adikodrati sehingga dalam program pemerintah perlu diperhatikan aspek budaya dan agama masyarakat. Kegiatan jasmani tidak hanya harus berimbang dengan kegiatan rohani tetapi juga harus berlangsung seiring

dan sejalan. Oleh sebab itu, dibutuhkan kerja sama yang harmonis antara tokoh pemerintah, tokoh adat, dan tokoh agama.

DAFTAR REFERENSI

- Cooley Frank L., peny. 1976. *Benih yang Tumbuh XI: Memperkenalkan Gereja Masehi Injili Timor*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Studi Dewan Gereja-Gereja di Indonesia.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- _____. 1994. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Karabel, Jeromedan A.H. Halsey, ed. 1977. *Power and Ideology in Education*. New York: Oxford University Press.
- Kleden, Ignas. 1988. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*. Jakarta: LP3ES.
- Koentjaraningrat. 1985. *Kebudayaan, Mentalitas, dan Pembangunan*. Jakarta: Penerbit Gramedia.
- Lechte, John. 2001. *50 Filsuf Kontemporer, dari Strukturalisme sampai Postmodernitas*. Yogyakarta: Kanisius.
- Middelkoop, Piet, 1982. *Atoni Pah Meto: Pertemuan Injil dan Kebudayaan di Kalangan Suku Timor Asli*. Jakarta: BPK Gunung Mulia.
- Peursen, C.A. van dan Dick Hartoko. 1976. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Soekanto, Soerjono. 2004. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Heraty, Toeti. 1984. *Aku dalam Budaya*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Wuthnow, Robert, et al. 1984. *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Zamroni. 1992. *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.