

SERI FILSAFAT TEOLOGI
WIDYA SASANA

ISSN 1411-9005



**MINUM DARI
SUMBER SENDIRI**

DARI ALAM MENUJU TUHAN

Editor
Dr. Benny Phang
Dr. Valentinus

EDISI KHUSUS 40 TAHUN

SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA

ISSN 1411-9005

PENANGGUNG JAWAB :
Prof. Dr. Armada Riyanto CM

DEWAN EDITOR :
Prof. Dr. Piet Go O.Carm
Prof. Dr. B.A. Pareira O.Carm
Ray Sudhiarsa SVD, Ph.D.
Dr. P.M. Handoko CM
Prof. Dr. Fidyarto O.Carm
A. Abimantrono CM, Lic.Th.
D. Sermada Kelen SVD, MA

SEKRETARIS :
Caecilia Soehardjanto

SIRKULASI :
1 t a

ALAMAT REDAKSI & SIRKULASI :
Sekolah Tinggi Filsafat Teologi
Widya Sasana Malang

SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA secara regular *annual* mengajukan tema-tema filosofis dan teologis yang menjadi kebutuhan aktual masyarakat dan Gereja. Rincian artikelnya didiskusikan dalam hari-hari studi *annually*. Konteks Indonesia mendominasi artikulasi sudut pandang pembahasan filosofis teologisnya.

SERI FILSAFAT TEOLOGI ini diterbitkan oleh para dosen STFT Widya Sasana Malang dari aneka disiplin teologi dan filsafat. Dimaksudkan untuk membantu umat dalam merefleksikan imannya dan menyumbang kepada masyarakat penelaahan yang mendalam tentang tema-tema aktual hidup bersama.

SERI FILSAFAT TEOLOGI menyambut pula kontribusi artikel-artikel dari para akademisi dan praktisi dari aneka institusi lain.

Diterbitkan oleh

Sekolah Tinggi Filsafat Teologi Widya Sasana

Jalan Terusan Rajabasa 2 Malang 65146

Telp. (0341) 552120; Fax. (0341) 566676

Email: stftws@gmail.com

Seri Filsafat Teologi Widya Sasana
ISSN 1411 - 9005

MINUM DARI SUMBER SENDIRI:
Dari Alam Menuju Tuhan

Editor:
DR. Benny Phang
DR. Valentinus

STFT Widya Sasana
Malang 2011

EDISI KHUSUS 40 TAHUN

PENGANTAR

Manusia modern menjadi bagaikan si pengelana terasing di semesta alam ini. Ia terasing dari universum maha luas yang menyelubungi hidupnya. Ia terasing dari bumi, planet biru zamrud tempat ia tinggal. Ia terasing dari tanah, hutan dan laut dari mana ia memperoleh santapan yang membuatnya hidup. Ia bahkan terasing dari lingkungan sekitarnya tempat ia menghirup nafas kehidupan.

Ia menjadi terasing karena ia mengira bahwa semesta alam, serta lingkungan hidup yang melingkupinya harus dipahami cara kerjanya, dianalisa dengan cermat, untuk kemudian ditaklukkan, dikuasai dan dieksploitasi dengan brutal. Alam yang dahulu digentari, dijaga, dirawat, bahkan dikontemplasikan keagungan dan keindahannya, kini dipandang hanya sebagai materi atau bahan mentah yang berpotensi menjadi komoditas. Yang kini dilihat pada alam bukanlah keindahannya, tapi keuntungan apa yang dapat diambil darinya. Sang ibu, sang sahabat, sang rekan, kini menjadi obyek bisnis. Akibatnya bumi menjadi sakit.

Seperti layaknya tubuh manusia, ketika ada yang tidak beres dengan sistemnya, maka timbullah demam, bahkan panas. Demikianlah bumi kita, ia sedang sakit. Bumi telah teracuni dengan berbagai macam limbah dan polusi. Limbah pabrik merusak kualitas air, polusi kendaraan bermotor dan mesin-mesin pendingin merusak kualitas udara. Air dan udara tercemari. Di sisi lain, penyangga hidup bumi yang berupa hutan, yang menyediakan air bersih dan memasok udara murni, sedang mengalami penggundulan secara sistematis dan destruktif. Maka lapisan pelindung bumi, ozon, berlubang dan makin lama makin membesar. Suhu bumi beranjak naik. Akibatnya cuaca menjadi tak beraturan dan ekosistem rusak.

Kerusakan bertahap ini tak lain akibat ulah kita, manusia. Hal yang mendasari perbuatan manusia itu adalah visinya yang tak tepat tentang alam. Sikap manusia terhadap alam dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan mendasar inilah yang hendak digumuli dalam buku ini: Benarkah teologi yang

diwartakan dalam Kitab Kejadian adalah suatu teologi dominasi manusia terhadap alam? Ataukah penafsirannya yang kurang tepat? Bagaimanakah analisis kritis falsafati-teologis terhadap visi materialistis yang kemudian menjelma menjadi ideologi kapitalis? Apakah tanggapan kritis kita terhadap sikap diam Gereja? Apakah sumbangan kearifan-kearifan lokal tentang visinya terhadap lingkungan hidup yang dapat kita petik? Benarkah sikap menganggap basi dan mengafirkan kearifan-kearifan tersebut? Bagaimana kearifan lokal itu dapat bergandeng tangan dengan teologi Kristiani?

Alur pemikiran dalam buku ini mengalir sebagai berikut. Pertama, pemaparan masalah. Kedua, pandangan kearifan lokal dalam menghadapi masalah bumi. Ketiga, refleksi kritis-teologis terhadap visi manusia akan alam. Penulis-penulis yang mumpuni dalam bidangnya menyumbangkan analisa dan buah pemikiran mereka dalam menghadapi problem bumi yang semakin berdampak negatif terhadap hidup manusia.

Elias Ngiuk membuka buku ini dengan analisa dan pemaparannya tentang kerusakan hutan yang makin memarah di Kabupaten Ketapang, Kalimantan Barat. Pemaparan ini representatif untuk menghadirkan di hadapan kita permasalahan mondial pengrusakan alam dengan motif keuntungan ekonomis, mengingat bahwa Pulau Kalimantan menjadi salah satu paru-paru penting dunia.

Robertus Wijanarko mengajak kita untuk mencermati perkembangan kosmologi untuk dapat dengan akurat memahami kosmologi kontemporer dengan dominasi visi materialistiknya. Ia mencermati visi kosmologis ini melalui analisis antropologis dari C.A. van Peursen dengan tiga tahap perkembangan visi manusia tentang alam, yakni tahap mitis, ontologis dan fungsional. Tahap ketigalah yang membuat manusia kehilangan sikap kontemplatifnya pada alam.

Thambun Anyang, Valentinus dan Paulus Florus, para putera bumi Kalimantan, menyajikan kepada kita kearifan lokal suku-suku Dayak. Anyang menyajikan kearifan lokal suku Dayak Taman dalam pemanfaatan hutan. Memperkaya visi kearifan lokal Kalimantan, Valentinus me-

nyumbangkan pemaparannya tentang kearifan suku Dayak Mualang, bagaimana manusia Dayak mengakrabi rimba dan sungai serta mengambil hasil dari mereka tanpa mengganggu dan merusak. Florus mengisahkan *Puyang Gana*, Sang Penjaga Bumi, seraya memetik kearifan dari sana tentang bagaimana manusia Dayak harus meminta izin pada yang ilahi untuk mengolah dan memanfaatkan alam.

Donatus Sermada Kelen dan **Plasidus Nuba Marang** menyajikan dengan apik pada kita kearifan lokal Pulau Flores yang tertuang dalam tradisi lisan *Lamaholot*. Sermada menulis ulang dengan sistematis tentang siklus tanah, kultus Dewi Padi dan sebagian syair Pancasila *Lamaholot* yang merupakan hasil pengalaman langsung penulis dan Marang.

F.X. Armada Riyanto menampilkan kearifan lokal Jawa yang menyiratkan eco-etika. Ia memberi refleksi falsafati atas *memayu hayuning buwono* untuk memaparkan perbuatan etis Jawa yang memiliki kedalaman makna berkaitan dengan pembelaan atau pengabdian demi keselarasan indahnya tata alam kehidupan.

Y.B. Isdaryanto mencoba dengan berani membuat suatu studi yang menautkan antara pemikiran Barat yang diwakili oleh St. Aurelius Agustinus dan ajaran Kejawen dalam hal pengetahuan. Dengan demikian Isdaryanto memberikan suatu introduksi dialog antara kearifan lokal dan teologi Kristiani.

B.A. Pareira dan **Henricus Pidyarto** saling mengisi dalam menampilkan refleksi biblis atas hubungan antara manusia dengan alam. Pareira menekankan bahwa kisah penciptaan berpusat pada Allah, bukan pada manusia, seperti seringkali dengan salah ditafsirkan oleh banyak orang. Setelah menekankan prinsip utama ini, kemudian ia memberikan suatu spiritualitas ekologi menurut kisah penciptaan. Pidyarto menyerukan per-tobatan ekologis dengan menyajikan suatu refleksi biblis tentang bagaimana manusia seharusnya memiliki visi terhadap alam.

Raymundus Sudhiarsa dan **Laurensius Sutadi** menampilkan analisis antropologis-teologis tentang manusia dan alam. Raymundus mengajak mencermati beberapa sikap dan kebijakan yang perlu diadopsi untuk

memajukan pembangunan yang ramah lingkungan dalam negara dan bangsa Indonesia yang majemuk ini. Sutadi mengajak kita berkelana dari pemikiran falsafati, sains modern, sampai dengan kearifan lokal. Kesemuanya ini merupakan jalan untuk membangun suatu teologi berkonteks peleburan horison modern dan lokal.

Piet Go memberi sebuah catatan kecil tentang makna dan keterbatasan kearifan lokal dalam melestarikan lingkungan. Yang dihadapi adalah kekuatan raksasa berskala global atas nama pembangunan nasional untuk mengejar ketertinggalan, pembiakan modal dan pemenuhan kebutuhan industri. Jadi, kerusakan lingkungan berakar pada visi manusia global tentang hidupnya, sehingga solusinya mesti melibatkan seluruh dunia atau berpikir global, bertindak lokal.

Bambang Bider menawarkan suatu pendekatan psiko-spiritual yang mengajak kita keluar dari pola pikir mekanistik-materialistis yang selama ini menjadi sebab kehancuran lingkungan hidup. Ia ungkapkan itu dengan term spiritual "pertobatan."

Mengingat bahwa persoalan lingkungan berakar pada visi dan konsepsi manusia yang positivis-materialistis, konsumistis dan hedonistis, maka salah satu upaya solusional adalah mengubah kerangka berpikir individu menjadi *pro* lingkungan hidup. Untuk itu Valentinus menyajikan suatu pemikiran kritis yang menganjurkan pendidikan berwawasan ambiental.

Kesemua pembahasan ini mengajak kita untuk mencermati dengan kritis sebab-sebab kerusakan bumi, siapa aktor utamanya, mengapa itu semua terjadi dan tindakan apa yang dapat kita lakukan. Pencermatan ini bukan bertujuan membangun suatu wacana saja, tapi lebih dari itu: mencoba memberikan *frame work* yang mumpuni untuk sebuah langkah konkret menyelamatkan bumi dari kehancuran. Pada gilirannya tindakan penyelamatan bumi ini adalah suatu tindakan penyelamatan manusia sendiri.

Doa benih-benih perdamaian, yang dilantunkan oleh wakil dari suku asli Amerika (Indian) di Assisi tahun 1986, memberikan kita percikan permenungan akan kearifan lokal yang akan kita geluti.

*O Great Spirit of our Ancestors,
I raise my pipe to you,
To your messengers the four winds,
and to Mother Earth who provides for your children.
Give us the wisdom
to teach our children to love,
to respect, and to be kind to each other
so that they may grow with peace in mind.
Let us learn to share all the good things
that you provide for us on this Earth.*

*DR. Benny Phang
DR. Valentinus*

DAFTAR ISI

SERI FILSAFAT TEOLOGI WIDYA SASANA
VOL. 21, NO. SERI NO. 20, TAHUN 2011

Pengantar <i>DR. Benny Phang, O.Carm & DR. Valentinus, CP</i>	i
Daftar Isi	vii
Studi Kasus: Gurita Masalah Lingkungan Hidup di Kabupaten Ketapang <i>Elias Ngiuk</i>	1
Mencermati Visi Kosmologis Kontemporer Tinjauan Kritis atas Dominasi Pemikiran Materialistik <i>Robertus Wijanarko, CM., Ph.D.</i>	14
Kearifan Lokal Masyarakat Daya Taman Dalam Pemanfaatan Hutan <i>Prof. DR. Y.C. Thambun Anyang, S.H.</i>	30
Adat Pelestarian Hutan dalam Suku Dayak Mualang <i>DR. Valentinus, CP</i>	61
Puyang Gana: Sang Penjaga Bumi <i>Drs. Paudus Florus</i>	80
Kearifan Lokal dalam Tradisi Lisan Lamaholot <i>Donatus Sermada Kelen, SVD., M.A.</i> & <i>Plasidus Nuba Marang</i>	88
Memayu Hayuning Buwono <i>Eco-Etika dalam Kebijakan Jawa</i> <i>Prof. DR. Armada Riyanto, CM</i>	115

Pengetahuan Menurut Agustinus dan Kejawan <i>Y.B. Isdaryanto, SVD., Lic.Phil.</i>	165
Spiritualitas Ekologi Menurut Kej. 1:1-2:4a (Bagian 1) <i>Prof. DR. Berthold Anton Pareira, O.Carm</i>	180
Spiritualitas Ekologi Menurut Kej. 1:1-2:4a (Bagian 2) <i>Prof. DR. Berthold Anton Pareira, O.Carm</i>	197
Beberapa Gagasan Kristiani untuk Etika Lingkungan Hidup <i>Prof. DR. H. Pidyarto, O.Carm.</i>	215
Lingkungan Alam, Lingkungan Sosial dan Pastoral Gereja <i>Raymundus Sudhiarsa, SVD, Ph.D.</i>	237
Lingkungan Hidup dalam Pertemuan Teologi Global dan Teologi Lokal <i>DR. Laurensius Sutadi, Pr.</i>	258
Makna dan Keterbatasan Kearifan Lokal Menanggulangi Masalah Lingkungan Hidup <i>Prof. DR. Piet Go, O.Carm</i>	272
Menemukan Kembali Makna Hubungan Spiritual Manusia dan Lingkungan Hidup <i>Bambang Bider</i>	281
Manusia Hidup dari Alam Suatu Urgensi Pendidikan Berwawasan Lingkungan <i>DR. Valentinus, CP</i>	298
Biodata Kontributor	313

KEARIFAN LOKAL DALAM TRADISI LISAN LAMAHOLOT

Donatus Sermada Kelen M.A. & Placidus Nuba Marang

Pendahuluan

"*Lamaholot*" biasanya dikaitkan dengan satu bahasa daerah dengan berbagai macam dialektanya, bahasa daerah yang menjadi bahasa ibu dari suku-suku yang mendiami wilayah kabupaten Flores Timur (Daratan Flores Timur, Pulau Adonara dan Pulau Solor terkecuali kota Larantuka, desa Hewa dan Boru di daratan Flores Timur) dan sebagian besar wilayah kabupaten Lembata di Pulau Lembata. Tradisi lisan diangkat dari konsep umum dalam sejarah kebudayaan, tradisi yang dikenakan pada semua tradisi "*yang tidak mengenal dan tidak mengembangkan tulisan.*"¹ Kearifan lokal dalam tulisan ini dimaksudkan sebagai kebijaksanaan-kebijaksanaan hidup yang dapat kita temukan dalam tradisi lisan Lamaholot, kebijaksanaan-kebijaksanaan yang memuat nilai-nilai universal kemanusiaan.

Penulis yang berasal dari wilayah ini dan yang berbahasa Lamaholot mau mengangkat kearifan lokal yang berhubungan dengan pengolahan tanah dan penghormatan terhadap dewi padi dalam tradisi lisan Lamaholot. Dari pengalaman penulis yang hidup dalam tradisi ini refleksi yang menyentuh kearifan lokal akan terfokus pada refleksi tentang etika dan agama kebudayaan lisan.

1 "die keine Schrift erfunden und entwickelt haben". Wilhem Dupré, "Ethik und Religion in schriftlosen Kulturen", dalam *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, Peter Antes u.a. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1984, 171.

1. Siklus Pengolahan Tanah

Perlu disampaikan bahwa siklus pengolahan tanah dan penghormatan terhadap ibu padi dalam tulisan ini adalah versi pengalaman penulis yang hidup dalam tradisi "*lewo-tana*"nya (kampung halaman), yaitu wilayah *Lewo Ingu*, yang terletak di kecamatan *Tité Héna* (Arti harafiah "Kita Saja"), Kabupaten Flores Timur, NTT. Karena pengalaman penulis mengandalkan ingatan, maka tentu pengalamannya bersifat sangat terbatas. Bahasa syair yang disebut *koda knutu knatakeng* tidak dapat dihadirkan di sini.

Tradisi nenek moyang kami tidak mewariskan tanah sebagai "milik pribadi". Tanah adalah milik suku. Wilayah tanah yang dipakai untuk berladang disebut *etang* dan di dalam satu *etang* terdapat 50 atau lebih ladang (*mang*) yang batas-batasnya (*no'ang*) dalam satu *etang* dikenal jelas secara turun temurun. Masyarakat mengerjakan ladang dalam satu *etang* secara berpindah-pindah. Biasanya *etang* yang dijadikan ladang-ladang ditinggalkan selama tujuh sampai delapan tahun, karena menurut kaum bijak lokal (para tua adat, kepala-kepala suku, para pemilik *etang* atau *Kebélen*²) orang perlu menunggu hingga pohon-pohonan bertumbuh besar dan tanah menjadi hitam pekat dan sesudah itu, barulah *etang* itu layak dijadikan ladang-ladang.

Sebelum mengawali pengerjaan ladang, para tua adat, kepala suku, *kebélen* dan setiap orang yang sudah layak *péhéng knume* (pegang parang, arti simbolis untuk setiap anak laki-laki dewasa yang sudah bertanggung jawab untuk menghidupi keluarga dan suku) berkumpul di rumah besar pemilik *etang* (*Kebélen*). Istilah kunci yakni *pupu weki* (arti harafiah: kumpul badan). Mereka berkumpul untuk menentukan nama *etang* (*gahing etang*) yang layak dijadikan ladang tahun ini. Setiap *etang* sudah mempunyai nama sendiri yang diturunkan dari nenek moyang. Sesudah dipastikan nama *etang*

2 *Kebélen* adalah Tuan tanah bukan dalam arti modern yang berhubungan dengan hak milik pribadi. Dalam adat dia berfungsi secara ritual untuk mengatur dan mengawasi seluruh kegiatan berladang. Di sanalah letak kedudukan istimewaanya. Bdk. Paul Arndt, SVD, *Falsafah dan Aktivitas Hidup Manusia di Kepulauan Solor*, Maumere: Penerbit Pasli Candraditya, 2003, 314.

itu, mereka menentukan waktu (*elo nele bélo bulung*) untuk upacara peresmian pembukaan *etang* baru. Pada waktu upacara ini, mereka berkumpul lagi di rumah besar Kebélen. Mereka menyembelih seekor babi yang disiapkan oleh si Kebélen. Tujuan dari upacara ini adalah memohon berkat agar pengerjaan *etang* baru ini berhasil dan tidak ada halangan yang merintanginya. Darah babi ditumpahkan di tanah, daging yang dimasak dan nasi dipersembahkan kepada Lera Wulang-Tana Ékang³, kepada nenek-moyang, roh-roh pemilik dan penghuni *etang*, kepada roh penghuni pohon besar dan batu besar (disebut *dua'*) yang ada di beberapa tempat di dalam *etang* itu dan dipersembahkan juga kepada roh-roh jahat agar mereka tidak mengganggu pengerjaan tanah. Upacara ini adalah upacara *beri makan* kepada roh halus (*pau'-goko, sorong-neing*).

Pemilik *etang* sudah dengan sendirinya menjadikan ladangnya sebagai pusat *etang*, tempat upacara-upacara selanjutnya dilangsungkan. Ladangnya disebut *mang nengkléuheng*, dan ladang wakilnya adalah *mang bedoring*. Dari tempat upacara ini pada hari yang sama, para hadirin lalu berangkat ke pusat *etang* (*mang nengkléuheng*) dan di sana si Kebélen menyebut satu persatu nama *mang* (ladang) di dalam *etang* itu serta setiap orang bersama pasangannya (*knéu'-iwa'*) yang hendak mengerjakan ladang mendengar nama itu dan langsung menjawab (*honi*) bahwa merekalah yang akan mengerjakan ladang yang disebut itu. Setelah semua mendapat bagian tempat berladang, masing-masing mereka turun ke tempatnya untuk membuat "tanda" (*bélo bulung*) dalam bentuk memotong beberapa pohon di ladang barunya sebagai tanda bahwa tempat itu sudah ada pemiliknya. Pada hari-hari sesudah upacara ini, orang langsung mengerjakan ladang barunya. Mulailah masa pemotongan kayu (*nuang tiné-ola*) menurut teknik dan ketrampilan tertentu yang diturunkan nenek-moyang.

3 Lera Wulang-Tana Ékang adalah istilah yang sudah lazim untuk menyebut "Wujud Tertinggi" atau Tuhan untuk masyarakat Lamaholot. Arti harafiah, Lera Wulang adalah Matahari, Bulan, dan Tana Ékang adalah Tanah-Bumi. Dalam perkembangan sejarah kepercayaan, gejala alam itu dipersonifikasi dengan sebutan "Bapa Lera Wulang-Ibu Tana Ékang". Paul Amdt dalam penelitiannya menyebut juga "Ibu Kelake Lera Wulang (Ibu-Tuan Lera Wulang)-Ama Kewae Tana Ékang (Bapa-Ibu Tana Ékang)", *Ibid.*, 179.

Setelah pemotongan kayu, datanglah upacara *seru' mang* atau *apé' naha'* (bakar kebun). Upacara ini hanya bisa dimulai apabila semua pemilik ladang baru sudah selesai mengerjakan pemotongan kayu dan daun sudah mengering. Tak seorang pun boleh membakar kebunnya secara sendiri. Para tua adat dan Kebélen berkumpul di pusat *etang* (*mang nengkléuhung*). Seekor babi disembelih dan darahnya ditumpahkan di atas tanah, lalu api dihidupkan dengan cara *géhé' knéhé'*, yakni dua potong bambu dilengkapi dengan serbuk enau dan digosok berulang-ulang hingga muncul api pada serbuk itu yang kemudian merambat menjadi nyala pada daun-daun kering yang disiapkan di tempat itu. Secara teoretis, pemilik kebun yang letaknya di pinggir *etang* datang dan mengambil api yang sudah menyala itu pada *mang nengkléuheng*, tapi dalam praktek mereka langsung menyulut api pada pinggir *etang* setelah melihat asap api yang muncul di *mang nengkléuheng*. Upacara itu yang tentunya selalu diiringi dengan doa dalam bahasa syair bertujuan untuk meminta dunia roh termasuk *Lera Wulang-Tana Ékang* agar api membakar sampai tuntas daun-daun dan kayu-kayuan di atas ladang.

Beberapa minggu sesudahnya tibalah upacara *bélo witi* (arti: bunuh kambing) dan upacara tabur benih pertanda awal mula menabur benih (*hika taru*). Upacara *bélo witi* mengawali kerja pembersihan ladang yang disebut *ga'ak kna'ak*. Seekor kambing disembelih di *mang nengkléuheng* dan darahnya dipercik di atas tanah untuk menandai awal mula pembersihan ladang. Mengapa dikurbankan seekor kambing dan bukannya babi? Bapa Placidus menerangkan bahwa darah kambing adalah darah panas. Ladang sudah dibakar hangus oleh api dan beberapa minggu sesudahnya keadaan ladang kembali tak berapi lagi. Maka, perlu darah kambing dituangkan di atas tanah. Ini melambangkan daya pembangkit semangat para petani yang harus berkobar-kobar dan berapi-api untuk membersihkan kebun dengan teknik dan ketrampilan yang diturunkan nenek moyang (*ga'ak kna'ak*). Sebaliknya, darah babi adalah darah dingin dan ini melambangkan pendinginan, penyegaran, pemulihan dan perdamaian.

Beberapa hari sesudahnya, bolehlah diadakan upacara tabur benih (*hika taru*). Orang tidak boleh menabur benih di ladangnya sebelum upacara tabur benih dan pelaksanaan awal tabur benih di ladang *mang neng-*

kléuheng dan *bedoring*. Pada hari upacara tabur benih, pemilik *mang nengkléuheng* membawa *era'* (bibit padi) ke ladangnya dan semua pemilik ladang di *etang* itu berkumpul di tempat tertentu di *mang nengkléuheng*. Mereka menyembelih seekor babi yang telah disiapkan dan menyiapkan berbagai macam jenis ketupat untuk dimasak di ladang itu. Darah dipercikan di atas tanah dan sedikit di atas bibit, lalu bibit ditaburkan, ketupat dan daging babi dimasak, lalu massa nikmatinya di ladang itu. Sepanjang hari semua orang menabur benih pada ladang itu, meskipun tidak selesai pekerjaan penaburan di tempat itu. Sesudah hari upacara penaburan benih ini, massa pada hari-hari berikutnya boleh menabur benih di ladangnya masing-masing di *etang* itu.

Ketika padi dan jagung sudah bertumbuh dan hama penyakit menyerang atau hujan tak kunjung datang, dibuatlah upacara *hebo mang* (mandi kebun). Para tua adat, Kebélen dan suku pemilik obat peramu pengusir hama (*kayo lolong*) berkumpul di *mang nengkléuheng*. Seekor babi dikurbankan. Setiap pemilik ladang di *etang* itu membawa sepotong bambu, dan Kebélen dan suku pemilik ramu menjepit daun peramu pada ujung bambu itu, lalu suku peramu bersama pemilik ladang pergi ke tiap-tiap ladang dan memancang bambu itu di salah satu tempat di dalamnya. Sebelum dipancang, sebuah kelapa yang sangat muda (*tapo kelangak*) dibelah dan airnya disiram di atas tanah, lalu kelapa muda itu ditaruh di bawah kaki sepotong bambu kecil yang terpancang itu. Mereka melakukannya dengan berdoa untuk melenyapkan hama penyakit atau memohon datangnya hujan. Sesudah itu, ada masa 3 hari yang disebut *glara'ang* untuk tidak boleh mengunjungi ladang. Bila padi bertumbuh bagus, dibuatlah upacara *bewar lori*. Alasannya ialah bahwa padi itu adalah manusia dalam kaitan dengan *dewi padi* dan dia bertumbuh bagus menuju kedewasaan. Perlulah seekor babi dikurbankan untuk memberi restu terhadap pertumbuhannya. Tentu ada doanya dalam bahasa syair.

Ketika padi mulai menguning dan sudah waktunya untuk dipanen, diadakan pesta besar, yaitu pesta panen (*kreya*). Pesta ini mengawali masa petik panen (*nuang geta-gerek*). Para tua adat dan Kebélen memilih tempat tertentu di pinggir *etang* yang letaknya dekat dengan *mang nengkléuheng*. Orang menyiapkan balai-balai panjang. Para tua adat dan Kebélen memberi

makan pertama kepada roh-roh halus lalu mengadakan upacara *béto howe*. Babi dan kambing disembelih dan dagingnya dimasak. Tiap pemilik ladang di dalam *etang* itu harus menyiapkan apa yang disebut *mati'* dan *mukang*.⁴ Setelah upacara di atas, seorang petugas berteriak dan suaranya akan disahut sambung menyambung: "Ooh...*meté' mati' sega kaé' pé!*" (Ooh...bawa mati' sekarang!). Para tua adat akan membagi daging yang sudah dimasak ke dalam „*mati'* dan beberapa jam sesudahnya, petugas berteriak lagi dengan cara yang sama: "Ooh...*meté mukang sega kaé' pé!*" (Ooh...bawa rengki sekarang!). Setelah rengki tiba dan dihidangkan di tempat balai-balai, semua orang yang hadir dijamu untuk makan rengki; biasanya pemilik rengki sudah menentukan siapa yang berhak memakan rengkinya. Tujuan dari pesta ini adalah selain pujian dan syukur atas panen yang akan dipetik, juga untuk menerima berkat berlimpah dari **Lera-Wulang Tana-Ékang** serta menunjukkan kesatuan persaudaraan yang mendalam dalam masyarakat.

Setelah pesta panen, tibalah saatnya untuk menuai. Setiap pemilik ladang harus lebih dahulu memancang sebuah tiang kayu sekitar satu meter di tengah ladang; istilah setempat *pahang héring era'* (pancang tiang dan sediakan bibit). Tiang itu bukan tiang sembarangan. Tiang itu harus merupakan tiang dari jenis kayu tertentu yang disebut *kayu kukung*. Di ujung tiang atas harus dibalut sabut kelapa dan di bawah tiang yang sudah terpancang itu diletakkan sebuah batu ceper kecil, lalu di sekitarnya dipasang kayu pemeleh (*blapak*) dalam bentuk segitiga yang garis kakinya menghadap gunung. Padi yang ada di dalam lingkungan segi tiga ini tidak boleh dipetik. Padi ini bukan padi biasa, tapi *Tonu Wuyo* (Dewi Padi), yang melambangkan *ibu* yang menjadi sumber pemberi hidup manusia. Inilah kultus awal penghormatan dan pemujaan terhadap dewi padi sebagai sumber hidup dalam rangkaian upacara dari awal sampai akhir dalam siklus pengolahan tanah. Kita akan melengkapinya dalam pembicaraan khusus tentang *Kultus Tonu Wuyo* pada bagian kedua.

4 *Mati'* adalah istilah untuk mengungkapkan keseluruhan perlengkapan yang terdiri dari nasi, lauk-pauk dan tempat-tempat kecil dari anyaman daun lontar untuk memuat nasi dan lauk-pauk. *Mukang* adalah gunung nasi (rengki) beserta lauk-pauknya yang ditempatkan di atas nyiru besar.

Setelah upacara pemancangan tiang dan pemasangan batu ceper di bawah tiang, orang mulai memetik padi dan membangun lumbung untuk menyimpan padi. Lumbung tidak juga dibangun sembarangan tanpa bentuk tertentu. Lumbung dibangun dalam bentuk kerucut. Bulir-bulir padi diisi di dalam lumbung, terkecuali bulir-bulir padi yang berada di sekitar *héring era'* (kayu pemeleh dalam bentuk segi tiga, tiang pemancang dan batu ceper kecil). Bila lumbung itu diisi dengan bulir padi sampai penuh dan berkelebihan, maka pemiliknya wajib menjalankan upacara *Polo' bura*. Upacara ini adalah upacara penghormatan terhadap dewi padi, upacara syukur dan kebanggaan pemilik ladang. Bila lumbung tidak diisi sampai penuh dengan bulir-bulir padi, pemiliknya wajib menjalankan upacara *kreya kelepa* ketika merontok biji-biji padi dari bulir-bulirnya (*pusa mang*). Kedua upacara ini akan kita singgung dalam hubungan dengan kultus dewi padi. Masih ada satu pesta dan upacara besar yang sekarang tidak ada lagi; penulis mengalaminya pada masa anak. Bila hampir semua ladang dalam *etang* itu mendapat hasil berlimpah, karena lumbung-lumbungnya penuh, maka sesudah beberapa tahun setelah *etang* itu ditinggalkan, diadakan upacara besar dua atau tiga hari di tempat tertentu di *etang* yang sudah ditumbuhi semak belukar. Ini bentuk penghormatan terhadap roh-roh pemilik tanah, kayu-kayuan dan batu-batu besar di dalam *etang* yang telah membawa hasil berlimpah.

2. Kultus Dewi Padi: *Tonu Wuyo*

Dewi Padi menjelma dalam diri seorang gadis yang bernama *Tonu Wuyo* dalam tradisi lokal. Tradisi masyarakat Lamaholot lain menyebut *Nogo Gunung, Ema Hingi*. Ada yang menyebut *Limun Tapo Koleng Moda*. Gadis ini dipercayai sebagai asal usul makanan manusia. Cerita yang dituturkan secara lisan dari nenek moyang berisi tentang seorang perempuan muda yang membiarkan diri untuk dibunuh agar manusia mendapat makanan. Ceritanya tentu beredar dengan versi yang berbeda-beda dan bahasa syair yang melukiskan cerita tentang perempuan muda itu pun menyebar dalam banyak ragam. Penulis mengangkat isi ringkas cerita tentang perempuan ini dalam tradisi masyarakatnya.

Pada zaman dahulu terjadilah kelaparan besar. Tidak ada sesuatu pun yang dapat dimakan. Ada satu keluarga yang memiliki tujuh orang anak: enam laki-laki dan satu perempuan.⁵ Sang ayah dalam satu mimpi mendapat perintah dari Yang Ilahi bahwa situasi ini harus diatasi. Manusia harus diselamatkan dan dibebaskan dari situasi kelaparan. Zaman paceklik harus dilenyapkan. PerintahNya ialah bahwa *Tonu Wuyo*, anak perempuan itu yang sedang menginjak masa gadis, harus dikorbankan. Dia harus dibunuh agar manusia bisa mendapat makanan. Tanah harus disiapkan. Hutan dibuka untuk dijadikan ladang. Sang ayah menyampaikan pesan mimpi itu kepada anak-anaknya. Enam saudaranya ketika mendengar pesan itu sangat sedih. Si gadis *Tonu Wuyo* juga berduka, tapi ia pasrah saja. Para saudara gadis itu dalam keadaan sedih mendirikan sebuah tiang dan di bawah tiang itu ditempatkan sebuah batu agar *Tonu Wuyo* duduk di atasnya. Pemancangan tiang dan penempatan batu di bawahnya kemudian diragakan ulang dalam upacara *hering era'* seperti sudah disebutkan sebelumnya. Saudara-saudaranya lalu meminta *Tonu Wuyo* duduk di atas batu itu dengan bersandar ke tiang tadi. Gadis *Tonu Wuyo* ini dengan pasrah mengikuti permintaan saudara-saudaranya, dan ketika dia duduk, mereka lalu mengikat dia. Kedua tangan gadis itu melipat ke belakang dengan merangkul tiang, dan tubuh gadis itu diikat bersama tiang penopang, dan mukanya menghadap ke depan. Lalu, saudara-saudara gadis itu diberi tugas oleh ayahnya untuk membunuh saudari mereka. Saudara yang paling tua diberi kehormatan pertama untuk mengangkat parang dan menghunus saudarinya. Tapi ketika dia maju, dia menangis tersedu-sedu dan tidak mampu mengayunkan tangannya untuk membunuh saudarinya. Datanglah saudara yang kedua; dia juga menangis tersedu-sedu dan tidak mampu membunuhnya. Begitu juga saudara yang ketiga, keempat dan kelima. Mereka menangis tersedu-sedu dan merasa tidak tega membunuh saudari mereka. Akhirnya saudara

5 Isi cerita ini adalah hasil ingatan penulis ketika penulis bekerja di ladang bersama ayah penulis, Bapak Yohanes Beramang Kelen, dalam masa "ga'ak kna'ak" (masa sesudah pembakaran ladang dan pembersihan untuk penaburan benih). Ayah yang pandai bersyair menceritakannya dalam bahasa syair, tapi penulis yang masih berada di bangku SDK kelas lima tidak mampu menghafalnya dan hanya menangkap isi ceritanya.

bungsu yang keenam datang sambil menangis tersedu-sedu juga, tapi dia membesarkan hatinya untuk melakukan perintah suci sang ayah. Dia menghunus pedangnya dan membunuh gadis itu. Lalu, mereka berenam ramai-ramai mencincang gadis itu. Daging yang dicincang dihamburkan di atas tanah yang telah disiapkan itu. Daging itu akhirnya bertumbuh menjadi padi dan segala jenis padi. Giginya ditanam juga ke dalam tanah yang telah tersedia dan dari gigi ini muncullah jagung dan segala jenis jagung. Rambut dan tulang-tulangnya dimasukkan juga ke dalam tanah. Dari sanalah muncul berbagai jenis tanaman lain seperti jiwawut, kestela, mentimun, semangka dan lain-lain.

Cerita ini mirip dengan cerita rakyat dari Pulau Seram, Maluku. Seorang gadis yang bernama *Hainuwele* berasal dari sebuah kelapa yang ditemukan oleh seorang pemburu yang bernama *Ameta*.⁶ Kelapa itu ditanam dan bertumbuh menjadi sebuah pohon tinggi yang berbunga. Ketika bapa itu memanjat dan ingin memotong pohon itu, jari bapa itu terluka dan darahnya jatuh ke tanah. Darah di atas tanah itu berubah menjadi sekuntum bunga yang kemudian menjelma menjadi seorang gadis dengan nama *Hainuwele*. Gadis itu bertumbuh dewasa dan matang, tapi sangat menarik perhatian dan nyentrik. Penampilannya lain dari lain, tidak seperti anak gadis biasa. Meskipun ia membawa kekayaan kepada bapa tirinya, sikap dan cara hidup gadis itu menurut pengamatan masyarakat justru membawa sial. Karena itu, gadis itu dibunuh oleh penduduk setempat dalam satu pesta tarian. Mayat gadis itu diambil oleh bapa *Ameta* dan dicincang-cincangnya. Daging-daging gadis itu dihambur di atas tanah dan dari sanalah muncullah tanaman-tanaman makanan yang dikecap oleh manusia Indonesia.

Gadis *Tonu Wiyu* itu dipandang sebagai penjelmaan Yang Ilahi. Dia mendapat tempat tertinggi dalam rangkaian upacara berladang. Dia dihormati, disembah, dipuja dan dimintai berkah. Seluruh proses berladang dan upacara-upacaranya mendapat maknanya dari tokoh utama dalam mitos

6 Ad. E. Jensen, *Mythos and Kult bei Naturvoelkern*, Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992, 269-271, bdk. <http://en.Wikipedia.org/wiki/Hainuwele> diakses 19 Agustus 2011 pk.10.30.

itu. Karena gadis *Tonu Wuyo* itu merupakan penjelmaan Yang Ilahi, maka penghormatan terhadapnya bukanlah penghormatan biasa. Penghormatan terhadapnya dilaksanakan dalam bentuk kultus terhadapnya. Artinya, seluruh kehidupan masyarakat, utamanya kehidupan berladang, terpusat pada penghormatan terhadap tokoh utama cerita mitos itu. Bentuk penghormatan yang paling jelas adalah perayaan-perayaan pesta rakyat yang penuh dengan upacara-upacara, tari-tarian, nyanyian dan sebagainya. Kultus adalah perbuatan suci untuk menghadirkan kembali tokoh cerita mitos dan untuk merayakan perbuatan-perbuatan tokoh itu dalam waktu yang telah ditradisikan.⁷

Dua upacara besar patut kita sebutkan untuk penghormatan terhadap *Tonu Wuyo* ketika hasil panen berkelimpahan. Upacara itu adalah upacara *polo' bura* ketika lumbung penuh berisi bulir-bulir padi sampai ke bubungan lumbung dan upacara *kreya kelepa* ketika butir-butir padi dirontok dari bulir-bulirnya (*pusa mang*).

Upacara *polo' bura* berawal dari kenyataan bahwa lumbung sudah penuh dengan padi, dan si pemilik ladang berseru bangga dengan suara nyaring: "*Pi'ing go bélo ahik Lera-Wulang, bunu léang Tana-Ékang*" (dengan kenyataan ini saya harus membunuh binatang untuk menghormati Lera-Wulang Tanah-Ékang). Si pemilik ladang harus menyiapkan kambing dan babi: *Witi sorong wawé' wayong* (Kambing yang tambun dan babi yang gemuk harus dikurbankan). Upacaranya berjalan demikian. Para tua adat berkumpul di tempat *héring era'* pada sore hari. Seekor babi dibunuh dan darahnya ditumpahkan di atas tanah. Sesudah itu, para tua adat melagukan *himne* tentang *Tonu Wuyo* berjam-jam, himne yang ber lirik ratapan dan bernada madah pujian; himne itu disebut *Tédu Bala*. Di dalam himne itu, selain berisikan madah pujian kepada *Tonu Wuyo*, tetapi juga asal usul *Tonu Wuyo* disebutkan. Menjelang akhir himne, padi di sekitar *héring era'* dipetik dengan diiringi himne dan ditempatkan di atas *keléka besar* (nyiru dari daun lontar) yang dilengkapi dengan sarung dan baju sebagai bentuk perhiasan terhadap gadis-padi itu. Para tua adat menghantar gadis-padi itu

7 *Ibid.* 84-89.

menuju lumbung sambil menari dan menyanyi. Salah satu refrein himne: "O lé kadu yo, kadu yo...Boté Tonu nele géri kébang, buak Wuyo nele tami arang, kadu yo, kadu yo" (Mari naik ke lumbung, naik ke lumbung sambil dukung Tonu Wuyo). Ketika tiba di lumbung, gadis-padi dalam nyiru itu diletakkan di tempat khusus. Dan sepanjang malam hingga pagi diadakan *tióng baleng* (tarian sambil berdendang dalam bentuk bahasa syair tentang asal usul suku si pemilik ladang). Menjelang siang, kambing dibunuh di depan lumbung; bila ladang itu dikerjakan dua keluarga (*knéu'-iwa' rua*), maka ada dua kambing yang harus dibunuh (*bélo wuling*) oleh dua orang dari suku pemberi perempuan (*ina ama*) pada si pemilik ladang. Kedua orang dari suku ini tentu harus membawa *kewatek* (sarung). Sesudah peristiwa ini, ada selingan untuk kaum muda-mudi bertukar barang berharga seperti cincin, sisir, cermin dan lain-lain (disebut *senara*) kepada pasangannya yang benar sesuai dengan aturan adat. Dan puncak upacara ini sesudah peristiwa muda-mudi itu adalah *bukang-palang* (makan besar bersama-sama dalam bentuk makan rengki).

Bila lumbung tidak penuh, maka pemilik ladang harus menjalankan upacara *kreya kelepa* ketika biji padi dirontokkan dari bulir-bulirnya. Setelah biji padi dirontokkan, biji padi yang ada di atas tikar di tanah (*taha'ang kahékeng*) dibawa masuk ke dalam lumbung melalui upacara *dokang* (bawa masuk ke lumbung). Sebelum upacara ini, seekor babi dibunuh dan padi yang ada di tempat *héring era'* dipetik untuk dibawa ke lumbung menurut versi Romo Yos Sani, Pr. Dua perempuan sesuai dengan dua pemilik kebun dihadirkan di tempat timbunan padi yang sudah dirontokkan. Si Kebélen memberi sirih-pinang kepada keduanya untuk dimakan dan keduanya mengedarkan sirih-pinang itu kepada semua yang hadir untuk dimakan atau disentuh. Kedua perempuan itu memegang dua nyiru, lalu kedua pemilik ladang menempatkan sarung dan baju sebagai penghias (*agong-baro'*) dewi padi, yaitu biji padi yang dipetik dari *héring era'*. Sesudah itu, nyiru dengan dewi-padi yang sudah berhiaskan sarung dan baju itu dibawa masuk ke tempat khusus dalam lumbung dan mulailah saatnya untuk memasukkan semua biji padi lain dari atas tikar di tanah ke dalam lumbung. Upacara ini ditutup dengan perjamuan besar bagi semua yang hadir.

3. Etika dan Agama dalam Tradisi Lisan Pengolahan Tanah dan Kultus Dewi Padi

Tradisi lisan adalah bagian hakiki dari kebudayaan. Penemuan tulisan yang oleh para ahli sejarah kebudayaan ditempatkan pada zaman Neolitikum (zaman Batu Baru) dipandang sebagai batas waktu antara tradisi lisan dan tradisi tulisan. Perkembangan kebudayaan dari tradisi lisan ke tradisi tulisan telah memberi kesan dan stigma bahwa tradisi tulisan lebih tinggi dari pada tradisi lisan. Kebudayaan tulisan lebih obyektif mengungkapkan realitas kehidupan dari pada kebudayaan lisan. Wilhem Dupré, seorang etnolog modern, mencoba menghilangkan stigma itu dengan menempatkan kebudayaan lisan secara positif dalam sejarah kebudayaan dan memandang kebudayaan lisan sederajat dengan kebudayaan tulisan.⁸ Kebudayaan menurut Dupré adalah keseluruhan cara hidup manusia yang diungkapkan dan dibentuk melalui tindakan dan perbuatan manusia. Keseluruhan cara hidup itu mengambil bentuk bermacam-macam dan berbeda-beda. Kebudayaan lisan merupakan salah satu bentuk hidup yang memiliki realitasnya sendiri yang khas.

Kepentingan kebudayaan lisan menurut Dupré tidak bisa diabaikan begitu saja dalam sejarah kebudayaan. Dasarnya ialah bahwa kebudayaan tulisan hanya bisa berkembang dalam atmosfer kebudayaan lisan dan lahirnya kebudayaan tulisan hanya bisa dicari dalam kebudayaan lisan. Tambahan lagi, kontinuitas kebudayaan lisan hingga kini menuju masa depan menjadi jelas, ketika kita menyaksikan bahwa kebudayaan lisan telah memiliki dan akan tetap memiliki kemampuan untuk mengatasi masalah-masalah universal kemanusiaan menurut cara dan gayanya sendiri secara berhasil. Kestimbangan kebudayaan tulisan yang telah dan masih terus terperangkap dalam formulasi tetap yang terfiksir secara tertulis untuk mempersempit dan memanipulasi realitas kehidupan. Realitas kehidupan yang termuat dalam kebudayaan lisan lebih luas dari pada yang termuat dalam kebudayaan tulisan.

8 Wilhem Dupré, Op.cit., 168-171; bdk. Wilhem Dupré, *Religion in Primitive Cultures: A Study in Ethnophilosophy*, Mouton: Mouton & Co, 1975, 18.

Dengan bantuan Anthropologi Budaya, Dupré menetapkan kebudayaan lisan atas dasar bentuk kehidupan ekonomi yang menjadi mata pencaharian manusia untuk menjamin eksistensi hidupnya. Pada dasarnya ada dua bentuk kehidupan ekonomi yang menunjuk kepada dua tipe kebudayaan lisan: kebudayaan pengumpul hasil hutan dan pemburu yang memperlihatkan ketergantungan kuat pada hasil hutan di satu sisi dan di sisi lain kebudayaan berladang dan berternak yang memperlihatkan kurangnya ketergantungan itu oleh karena adanya pengolahan tanah dan pemeliharaan ternak. Sistem sosial dalam tipe pertama tercipta menurut kelompok-kelompok suku yang mendiami wilayah buruan dan wilayah hutan, sementara pada tipe kedua sistemnya sudah menunjuk pada organisasi yang agak rapih melalui pembentukan desa-desa kecil yang merupakan hasil konsolidasi suku-suku ke dalam satu persekutuan. Dalam tradisi Lamaholot ada istilah kunci yang sangat kuat mencerminkan tipe kedua ini, yaitu *ola-heré, pa'u-bau'* (berladang-beriris tuak, memelihara dan memberi makanan). Istilah ini berarti bahwa ada kewajiban setiap anak laki-laki dewasa untuk mengolah tanah seperti yang diturunkan nenek moyang untuk memelihara (*pa'u*) keluarga dan suku serta untuk memberi makan kepada ternak dalam hal ini babi (*bau' wawé'*).

Di mana tempat etika dan agama dalam tradisi lisan Lamaholot? Etika yang berasal dari kata *ethos* dalam arti sikap dasar dan pendirian moral perorangan atau masyarakat berbicara tentang tingkah laku manusia yang hakekat dan metodenya dilukiskan secara berbeda dalam sejarah filsafat.⁹ Etika dalam tradisi lisan, utamanya tradisi pengolahan tanah, menurut Dupré perlu dilihat dalam kesatuannya dengan agama. Agama sendiri menurutnya adalah satu relasi "yang adalah manusia sendiri ketika berhadapan dengan awal hidup dan akhir hidupnya".¹⁰ Agama meliputi semua artikulasi hidup manusia yang berhubungan dengan relasi itu: perbuatan berladang sebagai

9 Meyers Enzyklopaedisches Lexikon, 8, Enz-Fiz. Bibliographisches Institut, Manheim: Lexikon Verlag, 1973, 219.

10 "Die Religion ist die Relation, die der Mensch seinem eigenen Anfang und Ende gegenüber ist". Wilhelm Dupré, "Kultur und Ethos", dalam *Ethik der Religionen*, Carl Heinz Ratschow (Hrsg.), Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1980, 160.

cara hidup, tujuan perbuatan berladang dan nilai yang terdapat dalam perbuatan berladang. Agama memperlihatkan semua kepedulian manusia akan hidupnya dengan cara hidup berladang sedari awal sampai akhir hidupnya dan merupakan bagian hakiki kebudayaan. Dia pada dasarnya memiliki karakter etis dan etika pada awalnya bersifat religius.

Hubungan antara etika dan agama dalam tradisi lisan menurut Duprè memiliki beberapa ciri khas utama¹¹ dan ciri khas ini bisa ditemukan dalam tradisi pengolahan tanah dan kultus dewi-padi masyarakat Lamaholot. Pertama, manusia mengenal diri sebagai satu hakekat yang agamanya sedari awal berhubungan dengan mitos.¹² Kedua, di dalam agama manusia memahami dirinya sebagai satu hakekat yang dipanggil untuk bertindak. Ketiga, di dalam agama manusia melihat dirinya sebagai satu hakekat yang menemukan dirinya sendiri.

Pada ciri khas pertama, agama asli masyarakat Lamaholot sebelum masuknya agama Katolik ke wilayah ini pada abad 16, berakar dalam mitos dan ketika pengerjaan ladang diperkenalkan, masuklah cerita mitos dewi-padi yang meresapi cara hidup berladang masyarakat Lamaholot. Dewi padi menjadi pusat pelaksanaan kultus masyarakat. Mitos dewi padi yang dirayakan dalam kultus pengerjaan ladang menunjukkan diri sebagai penuntun moral dalam kebudayaan patrilineal Lamaholot untuk tetap menjamin kesadaran masyarakat bahwa perempuan yang dilambangkan dengan padi harus diperlakukan sederajat dan setara dengan laki-laki. Dia harus dihormati dan dihargai. Pembunuhan terhadapnya oleh saudara-saudaranya dalam cerita mitos adalah lambang supremasi laki-laki yang mengalahkan dan meniadakannya, tapi jeritan kemanusiaan yang paling dalam sebagai

11 *Ibid.*, 159-176.

12 Mitos dalam pemahaman umum adalah hikayat dewa-dewi. Dalam arti yang luas orang mengerti mythos sebagai perkataan, pembicaraan dan cerita tentang peristiwa para dewa. "Er begründet und erläutert eine Tradition" (ia mendasari dan menjelaskan satu tradisi). Dalam sejarah pemahaman tentang mitos muncul pemahaman yang berbeda, pemahaman yang sejak Hesiod dan Homeros sekitar abad 8 seb. M hingga abad 19 ses. M di bawah pengaruh zaman pencerahan bergumul tentang realitas mitos. Mitologi adalah artikulasi, perlukisan dan juga ilmu pengetahuan tentang mitos. *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe Band 4, Mensch-Relation. München: Koessel-Verlag, 1973, 948-956.

suara dari Yang Ilahi membuahkan berkat berlimpah atas kematian gadis *Tonu Wuyo* itu, karena masa kelaparan hilang. Gadis itu adalah penjelmaan ilahi yang menyelamatkan manusia. Dialah sumber hidup dan setiap perempuan dalam kebudayaan patrilineal ini disadari sebagai penyanggah watak Ilahi yang memberi kehidupan pada manusia.

Ciri khas kedua menekankan bahwa agama menawarkan pesannya kepada manusia agar manusia terpanggil untuk bertindak. Tindakannya tampak pada dua hal: kultus sebagai bentuk perayaan terhadap mitos dan kerja sebagai tuntutan kodrat untuk mendapat makanan. Pesan agama sangat jelas dalam cerita mitos. Manusia harus mendapat makanan dan masa kelaparan harus dihilangkan. Manusia harus bekerja dan menyiapkan ladang dan bukti bahwa campur tangan ilahi ada dalam pengerjaan ladang diperlihatkan melalui upacara-upacara. Proses pengerjaan ladang dan upacara-upacara yang mengiringi setiap fase pengerjaan ladang sampai pada perayaan panen merupakan tuntutan moral untuk tindakan manusia Lamaholot. Misalnya, pada upacara *bewar lori*, ketika padi bertumbuh bagus, doa yang mengiringi upacara itu: "*Tawa béle na'ang belola, géré botung na'ang petolo; sipat anang tuéng golé', pesiring matang getang, blutung bai menara*" (Bertumbuhlah meninggi, melebarlah anak-anakannya ke sekitar, mengandunglah bulir-bulir dalam kelopak). Doa ini berisikan kegembiraan petani, pujian kepada *Tonu Wuyo* dan serempak berisikan tuntutan untuk petani, agar segera membersihkan dan menyingi rumput-rumput sekitarnya yang menghalangi bertumbuhnya padi.

Ciri khas ketiga menunjuk kepada makna agama untuk penemuan jati diri manusia yang dibentuk dalam budaya. Dupré memandang budaya sebagai yang bersifat religius dan agama dalam arti horizontal adalah satu kebudayaan.¹³ Di dalam agama, manusia menemukan statusnya sebagai hakekat yang bertanggung jawab, hakekat yang memiliki kebebasan untuk menilai dan menentukan secara rasional makna perbuatannya (perbuatannya di masa lampau, masa sekarang dan masa yang akan datang). Kultus dewi padi dan proses pengerjaan ladang memberi ruang kebebasan dalam

13 Wilhem Dupré, *Op.cit.*,166.

batas-batas tertentu serta membangkitkan kesadaran kritis masyarakat Lamaholot, agar mereka melaksanakannya di bawah pertimbangan akal budi. Misalnya, karena ada pertimbangan praktis dan masuk akal seperti adanya pengalaman pemborosan bila upacara *polo' bura* (lumbung penuh) dan upacara *kreya kelepa* (injak padi untuk merontokkan biji padi dari bulirnya) diadakan secara terpisah, maka banyak petani menyatukannya. Ada juga petani yang dengan sengaja tidak mengisi bulir padinya sampai penuh ke bubungan lumbung untuk menghindari perayaan *polo' bura* yang memakan banyak biaya, meskipun hasilnya tampak berkelimpahan. Tradisi tetap dijaga, tetapi upacara-upacara disederhanakan berdasarkan pertimbangan praktis dan rasional.

Ciri khas relasi yang disebut Dupré dan yang diaplikasikan pada masyarakat Lamaholot menunjuk kepada konsep universal bahwa manusia adalah hakekat yang bertindak.¹⁴ Hakekat ini dilengkapi dengan kemampuan akal budi untuk menemukan pola hidup manusia dan untuk menciptakan sintese antara kekuatan alam dan kemampuan akal budi manusia. Pertanyaan tentang hubungan antara etika dan agama dalam kebudayaan lisan didasarkan pada usaha untuk menjawab problem perbuatan individual dalam konteks masyarakatnya dan untuk menjawab problem perbuatan yang benar dan situasi yang mempengaruhi perbuatan individual dalam konteks kebudayaannya.

Untuk menentukan karakter etis-religius tradisi lisan, kita mutlak membutuhkan tradisi, termasuk hasil konsensus masyarakat. Tradisi pada dasarnya merupakan prinsip perbuatan dan prinsip pemahaman agama. Pola tingkah laku masyarakat dan kekuasaan dibentuk oleh tradisi. Apa yang dilakukan oleh setiap individu haruslah sesuai dan sejalan dengan tradisi. Apa yang tradisi ajarkan haruslah ditaati. Perbuatan yang sesuai dengan tradisi, demikian Dupré, terjadi dalam apa yang disebutnya *ruang semantis*, di mana realitas budaya muncul dan dialami. Ruang semantis di satu sisi secara teoretis dipandang sebagai syarat dan potensialitas untuk memberi makna hidup terhadap perbuatan dan penuturan (bahasa) dan di sisi lain

14. *Ibid.*, 191-210.

secara praktis ruang itu dipandang sebagai ruang terbuka yang mencakup setiap situasi hidup manusia dari awal sampai akhir. Justru dalam ruang semantik inilah, kodrat etis-religius yang membentuk budaya lisan Lamaholot ditempatkan. Persoalan yang menimpa tradisi lisan dewasa ini adalah bahwa tradisi lisan sedang berbenturan dengan kekuatan dan kekuasaan modern yang didasarkan pada tradisi tulisan. Sesuai dengan tata tertib dunia modern yang mengacu pada hukum positif yang tertulis, tradisi lisan sebagai prinsip perbuatan dihancurkan.

4. Pancasila Lamaholot: Kearifan Lokal

Hal yang perlu dicatat di sini ialah bahwa tidak ada Pancasila Lamaholot yang ditradisikan secara lisan dari nenek moyang masyarakat Lamaholot. Peneliti yang memperkenalkan istilah ini, Pater Stefanus Kopong Keda, SVD, dari *Tana Tadong Adonara*, secara jeni mengambil inspirasi dari Pancasila sebagai dasar NKRI dan menemukan bahwa nilai-nilai universal kemanusiaan dari Pancasila dalam hasil penelitiannya ternyata berakar dan dihayati dalam masyarakat Lamaholot.¹⁵ Bahasa syair yang mengungkapkan nilai-nilai itu ditemukannya dalam frase-frase bahasa Lamaholot versi pengalaman dan penafsirannya.

Meskipun bahasa syair dan penafsiran Pater Kopong Keda berbeda dengan versi bahasa syair dan penafsiran kami dalam tulisan ini, tidaklah diragukan bahwa apa yang dia kemukakan dan yang disajikan ulang oleh Pater Yosef Suban Hayon, SVD, sungguh merupakan realitas budaya lokal Lamaholot yang memiliki afinitas batiniah dengan nilai-nilai universal dalam kelima sila Pancasila. Kita boleh mengatakan bahwa nilai-nilai universal Pancasila mendapat konteks lokal dalam tradisi Lamaholot. Nilai universal

15 Pater Yosef Suban Hayon, SVD, mengangkat istilah Pancasila Lamaholot dari Manuskript Pater Stefanus Kopong Keda, SVD. Judul Manuskript itu „Republik Indonesia: Negara Agama Alam”. Jakarta, 1977, 34-35. Pater Dr. Yosef Suban Hayon, SVD, “Etika dan Moralitas Lamaholot bagi Pejabat Publik” dalam *Sketsa Budaya Lamaholot: Etika & Moralitas Publik. Konsepsi Kearifan Lokal dalam Pembangunan Daerah*, Dr. Felys Sanga, Dr. Inyo Yos Fernandes, Brigjen Pol. (Purn.) Drs. Anton Enga Tifaana, Pater Dr. Yos Suban Hayon, SVD, Dr. Yeremias Kehan. Larantuka: Penerbit Yayasan Cinta Kasih, 2007, 151-152.

kelima sila Pancasila itu adalah religiositas (agama), kemanusiaan, kesatuan, kepemimpinan, keadilan dan kemakmuran bersama.

Sila pertama: *Tonga blola tėti Lera Wulang, lugu léré lali Tana Ékang* (arti harafiah: *Angkat muka menatap tinggi ke Lera Wulang di atas, tunduk merendahkan ke Tana Ékang di bawah*). Bahasa syair yang menunjuk kepada gerak fisik dengan mengangkat muka ke atas dan menunduk muka ke tanah adalah bahasa figuratif untuk mengungkapkan "hormat, pujian, doa dan sembah sujud". Versi Bapak Kopong Keda berbunyi: *Hunge ba'at, tonga blola, Rerawulan* (Artinya: Hormati dan pandang tinggi Wujud Tertinggi; terjemahan harafiah: *Junjung berat, tatap ke atas, Rerawulan*).¹⁶ Salah satu keindahan bahasa Lamaholot ialah bahwa satu realitas secara intensif dilukiskan dalam pasangan kata, entah pasangan kata yang memperlihatkan satu realitas dengan dua sisi yang berlawanan (kata majemuk yang berlawanan arti) atau dengan dua sisi yang berpadanan arti (kata majemuk yang berpadanan arti). Contoh: *Lera Wulang-Tana Ékang*; *Tonga blola – lugu léré* (menatap tinggi – tunduk merendahkan); *tėti – lali* (ke atas – ke bawah). Dalam upacara berladang dan doa-doanya, Lera Wulang tidak bisa dipisahkan dari Tana Ékang. Doa-doa ditujukan kepada *Lera Wulang-Tana Ékang* dan upacara dipersembahkan kepadanya. Dia adalah satu Realitas, yang dewasa ini dalam refleksi teologis-filosofis sudah disebut Wujud Tertinggi atau Tuha" dengan karakter *parentalis* (orang tua).¹⁷ Meskipun arti etimologis mengacu pada matahari-bulan dan bumi-tanah, arti asli ini mengalami perkembangan makna lewat proses personifikasi gejala alam itu. Matahari-bulan disebut *Ama Kelaké Lera Wulang* (Bapa Lera Wulang) dan bumi-tanah disebut *Ema Kewaé Tana Ékang* (Ibu Tanah Ekang) atau versi temuan Pater Paul Arndt *Ina Kelaké Lera Wulang* (*Ibu-tuan Lera Wulang*) dan *Ama Kewaé Tana Ékang* (Bapa-ibu Tana Ékang). Nilai universal yang mengatakan bahwa manusia itu pada dasarnya religius, seperti yang ditemukan oleh hasil peneliti-

16 *Ibid.*, 151.

17 Pater Dr. Paul Budi Kleden, SVD, "Relevansi Etika Lokal dalam Era Globalisasi (Sebuah Pengantar)" dalam *Ibid.*, 19.

an Mircea Eliade, telah menjadi kenyataan dalam praktek hidup masyarakat Lamaholot.

Sila kedua: *Hungeng ba'ak lewo pulo, tiwi klea' tana lema* (arti harafiah: *Jinjing berat Lewo Pulo, tenteng ringan Tanah Lema*). Versi Kopong Keda berbunyi: *Lugu rere aen lodo, gelekat gewayan Tana-Ekan* (*Tunduklah rendah muka ke bawah layanilah sang Bumi*). Bahasa *Hungeng-tiwi* (jinjing-tenteng); *ba'ak-kléa'* (berat-ringan); *lewo-tana* (kampung-halaman); *pulo-léma* (sepuluh-lima) mengandung arti cara dan watak hidup bersama dalam masyarakat. *Lewo Pulo – Tana Léma* adalah bahasa simbol untuk semua manusia yang mendiami wilayah Lamaholot. Mereka harus saling menghargai dan memperlakukan satu sama lain dengan cara dan watak yang bersifat manusiawi. Dalam pengerjaan ladang, cara dan watak itu sangat kentara pada upacara panen dan upacara lumbung penuh. Perjamuan besar diadakan untuk semua yang hadir dan dalam kesempatan khusus ini, orang mempraktekkan sikap saling menghormati, menghargai dan menolong satu sama lain. Setiap orang yang datang mengenal posisinya sesuai dengan tata aturan masyarakat yang berlaku. Sistem sosial kekerabatan masyarakat Lamaholot sudah diatur berdasarkan system perkawinan tiga tungku (*likak telo*) yang dibahasakan dalam rana Anthropologi Budaya *connubium assimetris*.¹⁸ Tindakan-tindakan yang bertentangan dengan nilai moral seperti kawin-salah, mencuri dan membunuh orang lain, dikenai kutuk besar. Misalnya: membunuh orang lain, ada istilah yang disebut *mei'dore* (darah akan ikuti). Darah orang yang terbunuh akan mengejar si pembunuh dan turunannya dalam bentuk kecelakaan, mala-petaka dan penyakit yang akan menimpa pembunuh dan turunannya. Nilai

18 *Connubium Assimetris* adalah satu sistem perkawinan yang mengikuti pola tiga tungku: tungku A, tungku B dan tungku C. Suku-suku pada tungku A adalah suku-suku yang memberi perempuan sebagai istri untuk suku-suku pada tungku B, tapi suku-suku pada tungku B tidak boleh memberi perempuan sebagai istri untuk suku-suku pada tungku A. Suku-suku pada tungku B memberi perempuan sebagai istri untuk suku-suku pada tungku C, tapi suku-suku pada tungku C tidak boleh memberi perempuan sebagai istri pada suku-suku pada tungku B. Suku-suku pada tungku C memberi perempuan sebagai istri pada suku-suku pada tungku A, tapi suku-suku pada tungku A tidak boleh memberi perempuan sebagai istri pada suku-suku pada tungku C. Semua suku dalam masyarakat harus berada pada salah satu tungku ini. Bdk. Dr. Felysianus Sanga, *Nilai-Nilai Dasar Budaya Lamaholot*.

kemanusiaan yang adil dan beradab mempunyai tempat istimewa dalam praktek hidup masyarakat Lamaholot.

Sila ketiga:*Puing ta'a uing to'u, gahang ta'a kaha'ang éha'ang* (arti harafiah: *ikat kuat jadi satu kumpulan, susun kuat jadi satu berkas saja*). Peribahasa ini mengungkapkan pentingnya persatuan dan kesatuan masyarakat Lamaholot. Setiap orang, setiap keluarga dan setiap suku dalam masyarakat menjalin ikatan dengan yang lain dalam satu berkas yang tak terurai dan tak terpisah. Tanda kesatuan dan persatuan sangat nyata dalam peristiwa-peristiwa pengerjaan ladang. Sejak awal pembukaan ladang baru sampai kepada pesta-pesta panen, setiap komponen masyarakat merasa wajib untuk berkumpul dan dengan sukarela melaksanakan peraturan adat nenek moyang. Di sana kebersamaan lebih ditekankan dari pada kepentingan individual. Untuk memetik panen, orang menunggu sampai ada pelaksanaan upacara panen (*kreya*). Pelaksanaan upacara adat dan perayaan-perayaan dirasakan sebagai kesempatan indah untuk memperlihatkan ikatan kesatuan di dalam masyarakat. Tentu, perasaan kesatuan ini bukanlah hal yang khas masyarakat Lamaholot, tetapi nilai universal kemanusiaan yang dihayati di mana-mana dalam bentuk persatuan yang berbeda-beda. Kita ingat akan peribahasa Indonesia yang menunjukkan rasa kesatuan ini: *Bersatu kita teguh, bercerai kita runtuh*. Sila ketiga Pancasila, *Persatuan Indonesia* merupakan penjabaran dari nilai universal itu untuk kesatuan NKRI.

Sila keempat:*Guang ko'ong lewo no'ong narang, gahing ko'ong tana no'ong makeng, hukung ko'ong pati lewo pulo, bading ko'ong béda tana léma.* (Arti harafiah: *Pikirkan kampung dengan nama, sebutkan tanah dengan julukannya, pertimbangkan Pati dengan sepuluh kampung, bandingkan Béda dengan lima Tanah*). Bertutur dengan menggunakan padanan kata: *guang-gahing* (pikirkan-sebutkan); *lewo-tana* (kampung-halaman); *narang-makeng* (nama-julukan); *hukung-bading* (pertimbangkan-bandingkan); *Pati-Béda* (nama orang); *Lewo Pulo-Tana Léma* (sepuluh kampung-lima Tanah), adalah satu gaya penuturan Lamaholot yang memperlihatkan makna tertentu yang sangat dalam. Dalam penuturan ini, model kepemimpinan ditunjuk. Kepemimpinan ada untuk melayani *lewo pulo-tana léma* yang dalam syair ini diberi nama *Pati Lewo*

Pulo, Béda Tana Léma, dan di sini dimaksukan seluruh negri dan penduduknya. Cara kepemimpinan bukanlah cara sewenang-wenang, tapi dalam musyawarah dan perembukan. Semua warga harus turut berbicara dalam suasana yang sejuk-segar, suasana yang tenang dan terbuka hingga kata sepakat tercapai. Pada masa ketika organisasi modern seperti desa, kepala desa dan perangkat desa, belum ada, masyarakat yang dibangun atas dasar ikatan suku dalam bentuk kampung-kampung kecil, tidak ditemukan satu pemimpin sentral, tapi kepemimpinan yang terdiri dari Kebélen, tua-tua adat dan kepala-kepala suku. Mereka memimpin melalui duduk-bersama dan bermusyawarah untuk menghasilkan kesepakatan.

Sila kelima: *Ola-heré pa'u-bau', pupu ta'ang hama-hama, wékang ta'ang getang-getang, tekang-ténung, bohu-demang.* (Arti harafiah: *berladang untuk memberi makan, beriris tuak untuk memberi minum ternak, kita kumpulkan bersama-sama, kita bagikan seadil-adilnya ke masing-masing, kita makan dan minum bersama-sama, kita bersama-sama kenyang dan puas*). Nilai keadilan sosial dilukiskan dalam bahasa syair ini. Berladang dan beriris-tuak adalah mata pencaharian utama yang ditradisikan oleh nenek moyang. Pekerjaan ini biasanya tidak dijalankan secara individual, tapi dalam kebersamaan. Sebuah ladang dimiliki oleh dua atau tiga keluarga (*knéu'-iwa'*). Maka, hasil dari pekerjaan bersama ini adalah hasil keringat bersama. Bertolak dari jerih-payah bersama inilah, semua anggota komponen masyarakat yang diwakili dalam kata *ta'ang* (mari kita) berbagi bersama, mengecapi hasil jerih-payah bersama dan mengalami kemakmuran bersama. Memang, cara untuk menghayati keadilan sosial tidak dijelaskan secara rinci, tapi praktek hidup sungguh menampakkan nilai itu. Dalam soal pembagian hasil di antara para pemilik ladang, hasil sungguh dibagi sama. Hal ini tidak berarti bahwa tidak ada tempat untuk perbedaan. Ada juga perlakuan yang berbeda yang didasarkan pada andil seseorang dalam pekerjaan itu.

Dari pengalaman penulis, misalnya, kebiasaan berburu bersama mencerminkan praktek keadilan itu. Orang pertama yang memanah seekor rusa, meskipun panahannya hanya memberi luka yang ringan, tetapi pada upacara pembakaran dan pembagian hasil buruan, dia mendapat bagian lebih besar dari yang lain, sementara semua mereka yang mengambil bagian

dalam pekerjaan berburu hanya mendapat jumlah potongan daging yang sama. Nilai keadilan sosial yang dihayati masyarakat Lamaholot bisa terbaca langsung melalui peri laku yang menunjukkan perlakuan yang sama dan perlakuan yang berbeda, tapi tujuan dari sikap dan peri laku yang adil haruslah tetap satu, yaitu untuk kemakmuran dan kesejahteraan bersama.

5. Mengacu pada Kearifan Lokal?

Bagian ini merupakan refleksi penulis. Kami mengawali refleksi ini dengan pertanyaan: Perlukah kita mengacu pada kearifan lokal Lamaholot pada zaman modern ini? Refleksi terhadap pertanyaan ini kami hubungkan dengan pengalaman akan fakta di lapangan.

Pada tahun 60-an dan awal 70-an pengerjaan ladang dan kultus penghormatan dewi padi masih berjalan seperti yang dilukiskan di atas. Sesudah tahun-tahun itu hingga kini terjadilah perubahan besar dalam kehidupan masyarakat, khususnya perubahan besar dalam masyarakat penulis. Banyak upacara yang menuntut biaya tinggi ditinggalkan. Jumlah penduduk yang makin membengkak menyebabkan berkecilnya lahan garapan ladang. Tanah yang berbatu dan daerah yang berbukit tidak memungkinkan pengairan sawah dan keadaan tanah ini tidak ditunjangi oleh curah hujan yang seimbang pada waktunya, sehingga banyak kali panen gagal dan kelaparan meraja. Tekanan ekonomis dan cita-cita untuk hidup layak justru merubah mentalitas dan sikap hidup generasi muda. Mereka bercita-cita untuk menemukan hidup yang layak dan tidak bisa lagi tunduk buta terhadap adat istiadat. Sumber keuangan yang bersandar pada hasil panen padi dan jagung saja terlalu kecil untuk membiayai hidup yang layak. Apalagi dengan tuntutan biaya pendidikan di tingkat SMP, SMA dan di Perguruan Tinggi, tentulah mustahil diambil dari sumber itu. Hampir semua kaum muda pergi merantau dan mengadu nasib di tanah orang (Sabah-Malaysia, Kalimantan, Irian Jaya dll). Sejalan dengan mobilitas kaum muda ke luar *lewo-tana*-nya, terjadilah perobahan besar dalam cara pengolahan ladang. Karena penjualan hasil tanaman perdagangan menjanjikan keuangan yang cukup, maka banyak lahan ladang di akhir tahun 70-an dan 80-an ditanami tanaman perdagangan seperti kopi, jambu mente, kemiri, kakao, kelapa dan sebagainya. Kini tanaman perdagangan itu membawa hasil, meski harganya

cenderung murah dan merugikan petani karena harga ditentukan oleh pemilik modal yang menguasai pasar. Dampak semuanya ini sangat terasa, ketika masyarakat merasa kekurangan lahan ladang untuk menanam padi dan jagung untuk konsumsi sehari-hari karena banyak tanah yang dijadikan ladang dulu sudah ditumbuhi tanaman perdagangan. Beras tidak lagi datang dari hasil ladang, tapi dibeli dari toko untuk kebutuhan sehari-hari. Tidak terdengar lagi bunyi lesung untuk menumbuk padi ladang. Malah, upacara dan tradisi nenek moyang yang mengiringi pengolahan tanah sampai pemetikannya hampir hilang. Dan ada banyak masalah lain lagi yang berhubungan dengan tanah dan perjuangan hidup masyarakat Lamaholot.

Di tengah kenyataan lapangan yang sedang dihadapi masyarakat Lamaholot, pertanyaan tentang perlunya kearifan lokal Lamaholot di zaman modern ini kembali bergema. Apa kearifan lokal Lamaholot masih relevan untuk manusia dewasa ini yang dilanda arus globalisasi? Perlukah kita pada zaman modern ini berorientasi pada kearifan itu untuk menjawab masalah kemanusiaan global? Pater Budi Kleden secara tajam menunjukkan pentingnya etika global dan merumuskan relasi antara etika global dan etika lokal dalam beberapa tese: pertama, etika lokal menjadi konteks aktual etika global; kedua, etika global mendorong transformasi etika lokal; ketiga, kesadaran untuk mengembangkan etika lokal hanya berdaya guna apabila ada kesadaran untuk memperjuangkan etika global; keempat, baik etika lokal maupun etika global selalu herurusan dengan persoalan tentang kesadaran akan apa yang dibutuhkan untuk kehidupan bersama. Beliau juga mengemukakan sejumlah nilai yang menunjukkan kesamaan antara etika global dan etika Lamaholot dengan bertolak dari artikel-artikel dalam buku hasil seminar tentang konsepsi kearifan lokal Lamaholot dalam pembangunan daerah: penghargaan terhadap kehidupan manusia; rasa solidaritas; persoalan lingkungan yang dipecahkan secara bijak oleh masyarakat Lamaholot dalam kaitan dengan penghormatan dan penyembahan terhadap *Bapa Lera Wulang –Ibu Tana Ékang*.¹⁹ Tidak ada sesuatu pun yang perlu ditambahkan atau dikurangi dalam refleksi ini.

19. Pater Dr. Paul Budi Kleden, SVD, *Op.cit.*, 7-21.

Penulis artikel ini hanya mau menegaskan bahwa apa yang disebut kearifan lokal adalah nilai-nilai kemanusiaan universal yang ditampilkan secara transparan dan dominan dalam bentuk-bentuk hidup konkrit lokal. Nilai-nilai ini berlaku di mana saja dan kapan saja, tetapi bentuk pengungkapannya bersifat lokal dan temporal. Bila demikian, maka secara hakiki etika hidup manusia tetap mengacu pada nilai-nilai universal itu dan manusia berkewajiban untuk memperjuangkan nilai-nilai itu ketika nilai-nilai itu dirongrong oleh tendensi hidup yang tidak bersifat manusiawi. Bentuk pengungkapan yang bersifat lokal dan temporal selalu berubah sesuai dengan tuntutan zaman. Siklus pengolahan tanah yang penuh dengan upacara-upacara serta kultus dewi padi hanyalah bentuk hidup yang pada masa tertentu berperan sebagai medan hidup terwujudnya nilai-nilai universal itu. Bentuk hidup seperti itu adalah ciptaan masyarakat setempat untuk mewujudkan kemanusiaan yang berketuhanan, beradab, bersatu, berkepemimpinan dan beradil. Sangatlah tepat dikatakan oleh Bapak Felysianus Sanga bahwa *konsep kearifan lokal dapat dipahami sebagai kepintaran lokal yang dimiliki oleh suatu masyarakat*²⁰ untuk menjawab persoalan-persoalan hidup setempat yang tidak manusiawi.

Menanggapi perubahan besar yang sedang terjadi dalam hubungan dengan pengolahan tanah dan kultus dewi padi serta bentuk perjuangan hidup masyarakat Lamaholot, kami berpendapat bahwa perubahan itu adalah satu keniscayaan. Perubahan itu merupakan manifestasi kesadaran kritis masyarakat setempat untuk keluar dari kemelut hidup yang meliliti eksistensinya. Etika tradisional yang oleh Max Weber digolongkan sebagai *Etika magis*²¹ karena perbuatan manusia masih bergantung penuh pada

20 Dr. Felysianus Sanga. *Op.cit.*, 29.

21 Etika Magis adalah fase awal tindakan etis dalam skema Max Weber sehubungan dengan teorinya tentang komponen-komponen etis. Fase pertama dalam perkembangan perbuatan etis disebut Weber "tindakan pra-etis" yang dibahasakan oleh Schluchter "Etika Magis". Fase ini tidak memperlihatkan jarak antara perbuatan manusia dan obyek perbuatan. Perbuatan ritual dan pelaksanaan tabu adalah syarat mutlak yang membawa dampak magis bila dilaksanakan. Fase kedua adalah etika hukum, termasuk etika agama. Dalam fase ini sudah ada jarak antara tindakan manusia dan sasaran tindakannya. Norma tercipta sebagai basis yang memberi orientasi untuk perbuatan manusia. Fase ketiga adalah etika keyakinan yang

pelaksanaan upacara dan tabu, tidak mampu menghadapi hempasan modernisasi yang menuntut pertimbangan rasional. Kenyataan di lapangan seperti yang disebut di atas dipandang sebagai satu afirmasi terhadap hasil proses kesadaran masyarakat setempat untuk bergulat mencapai satu hidup yang lebih layak. Tapi dilema yang sedang menggeroti masyarakat Lamaholot dan yang menuntut "kepintaran lokal" untuk menemukan bentuk baru pergulatan hidupnya adalah *kembali ke tradisi nenek moyang seperti pembangunan rumah adat beserta upacaranya dan ritus pengolahan ladang* ataukah *meninggalkannya*. Kita tentu tidak bisa lagi kembali ke tradisi lampau untuk menghadirkannya kembali ke zaman ini, tetapi kita juga tidak bisa meninggalkannya sama sekali dengan mencabut akar kita. Salah satu jalan keluar yang menjadi harapan penulis untuk kaum cendekiawan Lamaholot ialah bahwa bahasa Lamaholot yang memuat ribuan kata-kata syair yang indah perlu dikumpulkan, ditulis dan dibukukan, agar generasi kemudian bisa mengambil inspirasi dari kata-kata yang memuat kebijaksanaan hidup itu dan mengkontekstualisir maknanya untuk hidup konkrit.

Penutup

Tulisan tentang siklus tanah, Kultus Dewi Padi dan sebagian syair Pancasila Lamaholot adalah hasil pengalaman langsung penulis dan Bapak Plasidus Nuba Marang. Ide dasar kami godok bersama secara lisan dalam pertemuan pada Hari Kamis sore tanggal 4 Agustus 2011 di Larantuka. Penulis berusaha mensistematisirnya dan mengulasnya dengan bertumpu pada beberapa pendasaran teoretis-ilmiah. Hubungan antara etika dan agama

didasarkan pada tuntunan hidup obyektif. Etika ini mengarah ke dua aspek: etika yang tidak berbasis agama dan etika tanggung jawab. Schluchter lebih suka menempatkan etika tanggung jawab sebagai fase tersendiri dalam sejarah perkembangan etis. Etika tanggung jawab berprinsipkan rasionalitas yang meletakkan perbuatan etis pada tanggung jawab manusia sendiri. Masyarakat modern sekular berada pada fase ini sebagai peralihan dari etika agama ke etika yang tidak berbasis agama menuju etika tanggung jawab. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tuebingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, 59-103.

dalam tradisi lisan diteropong dalam terang hasil penelitian Wilhem Dupré tentang etika dan agama dalam tradisi lisan dan refleksi atas Pancasila Lamaholot diilhami oleh refleksi Pancasila Lamaholot Pater Kopong Keda, SVD. Bagian terakhir merupakan refleksi atas keadaan aktual dalam konfrontasi dengan tradisi *lewo-tana* yang perlahan hilang.

Sebagai akhir penulis mengangkat sebuah doa pada kesempatan upacara *kereya kelepa*, kumpulan bahasa syair Bapak Placidus Marang beserta terjemahannya: *O dunia Lera Wulang; Bapa laha tala Tana Ekang; Denge koda baing khiring, denge umeng baing lama; Tonu nuke Wuyo moang; pi'ing pau' lewo beka tana; ka'ang pau' kenung gota.*²² Artinya: *O Ema Dunia Lera Wulang; O Bapa langit dan bumi. Mari dengarkan kata dan petuah, dengarkan hak dan kuasa; Oh Tonu Wuyo. Ini untuk kemakmuran Lewo-Tanaku, memberinya makan dan minum. Salam dan berkat untuk Lewo-Tana!*

Kepustakaan

- Arndt, Paul, SVD, *Falsafah dan Aktivitas Hidup Manusia di Kepulauan Solor*. Seri Etnologi Candraditya. No. 5, Maumere: Penerbit Puslit Candraditya, 2003.
- Budi Kleden, Paul Pater, SVD, Dr., *Relevansi Etika Lokal dalam Era Globalisasi*. Dalam: *Sketsa Budaya Lamaholot. Etika & Moralitas Publik. Konsepsi Kearifan Lokal dalam Pembangunan Daerah*. Dr. Felys Sanga, Dr. Inyo Yos Fernandez, Brigjen Pol. (Purn.) Drs. Anton Enga Tifaona, Pater Dr. Yos Suban Hayon SVD, Dr. Yeremias Keban. Larantuka: Yayasan Cinta Kasih, 2007.
- Dupré, Wilhem, *Ethik und Religion in schriftlosen Kulturen*. Dalam: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*. Antes, Peter u.a. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1984.
- Dupré, Wilhem, *Kultur und Ethos*. Dalam: *Ethik der Religionen*. Ratschow, Carl Heinz (Hrsg.). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1980.

22 Doa diangkat dari kumpulan bahasa syair yang dibuat oleh Bapak Placidus Nuba Marang bersama P. A. v. d. Burg, SVD. Ledalero 27 Januari 1977.

- Dupré, Wilhem, *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*, Mouton & Co., 1975.
- Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe. Band 4, *Mensch-Relation*. Muenchen: Koesel-Verlag, 1973.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Hainuwele> Diakses 19 Agustus 2011, Pk. 10.30.
- Jensen, Ad. E., *Mythos und Kult bei Naturvoelkern*. Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992.
- Meyers Enzyklopaedisches Lexikon, 8, *Enz-Fiz*. Bibliographisches Institut, Mannheim: Lexikon Verlag, 1973.
- Nuba, Placidus & P. A.v.d. Burg, *Marang Gahing Etang*, Manuskript, 27 Januari, 1977.
- Sanga, Felysianus, Dr., *Nilai-Nilai Dasar Budaya Lamaholot. Sebuah Konsep Pembangunan Daerah yang Berpijak pada Kearifan Lokal*. Dalam: *Sketsa Budaya Lamaholot. Etika & Moralitas Publik*. Dr. Felys Sanga dkk. Larantuka: Penerbit Cinta Kasih, 2007.
- Schluchter, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tuebingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.
- Suban Hayon, Yosef Pater, SVD, Dr., *Etika dan Moralitas Lamaholot bagi Pejabat Publik. Belajar dari Tradisi Pembangunan "Koke Bale" dan Pembukaan "Etan"*. Dalam *Sketsa Budaya Lamaholot: Etika & Moralitas Publik*. Dr. Felys Sanga dkk. Larantuka: Yayasan Cinta Kasih, 2007.

