

JEJAK TUHAN DI TANAH KEO

Pewahyuan pada Peo Jawawawo dan Sumbangan bagi Penguatan
Religiusitas Gereja Katolik Indonesia

Yakobus Ndona



JEJAK TUHAN DI TANAH KEO

**Pewahyuan pada Peo Jawawawo dan Sumbangan bagi Penguatan
Religiusitas Gereja Katolik Indonesia**

© Penerbit Kepel Press

Penulis :
Yakobus Ndonga

Desain Sampul :
Winengku Nugroho

Desain Isi :
Safitriyani

Cetakan Pertama, 2019
Diterbitkan oleh Penerbit Kepel Press
Puri Arsita A-6, Jl. Kalimantan, Ringroad Utara, Yogyakarta
Telp/faks : 0274-884500
Hp : 081 227 10912
email : amara_books@yahoo.com

Anggota IKAPI

ISBN : 978-602-356-232-9

Hak cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku,
tanpa izin tertulis dari penulis dan penerbit.

Percetakan Amara Books
Isi diluar tanggung jawab percetakan

KATA PENGANTAR PENULIS

Buku berjudul “Jejak Tuhan di Tanah Keo: Pewahyuan pada Peo Jawawawo dan Sumbangan bagi Penguatan Religiusitas Gereja Katolik” ini diangkat dari hasil penelitian hibah disertasi tentang dimensi revelasi pada Peo Jawawawo, Keo Tengah yang ditinjau dari perspektif metafisika simbol, periode Pebruari 2017- Juni 2018.

Tulisan ini dapat terselesaikan dengan baik berkat dukungan dan bantuan banyak pihak, karena itu patut disampaikan banyak terima kasih kepada Kementerian Ristek Dikti dan pimpinan DRPM yang telah membiayai penelitian dan penerbitan buku ini; kepada pimpinan Universitas Negeri Medan, Bapak Rektor, Ibu Dekan FIS dan Bapak Kajor PPKn yang telah memberikan banyak dukungan; kepada promotor pertama penulis, almarhum Prof. Dr. Joko Siswanto M, Hum, yang telah memberikan banyak pencerahan dan pendampingan dalam penelitian dan penulisan disertasi; promotor pengganti, bapak Dr. Rizal Mustansyir, dan ko-promotor, bapak Dr. Misnal Munir, yang telah memberikan banyak pendampingan dan masukan untuk penyempurnaan disertasi dan pengolahan buku ini; kepada istri tercinta, Elvi Rama Adriana Purba, dan ketiga buah cinta kami, Margareth Djanius Ndona, Hildo Gratia Ndona dan Ignatius Gratia Ndona, untuk cinta, dukungan dan doa-doa yang tidak terputus; kepada ibunda dan ayahanda tercinta, Ine Anastasia Opa dan almarhum Bapak Ignatius Legho; kepada bapakku Op. Christin Doli, dan mamaku almarhum Op.Christin Boru; kepada mertuaku, Op. Guido Doli dan Op Guido Boru; kepada saudara dan saudariku (Marsiana, Kristina, Benediktus, Rebeka, Rosa Delima dan Abraham) atas segala dukungan dan doa-doa; kepada nara sumber ahli, Dr.

Philipus Tule SVD yang telah menerima dengan hangat, memberi dukungan dan banyak informasi berkaitan data penelitian; kepada para kepala klan dan dewan adat (*mosadaki*) Jawawawo, Bapak Siprianus Nggajo (kepala klan Riwu Ngongo), Bapak Andreas Goa (kepala klan Batu Zebho Pake Mbene), Bapak Marselinus Gene (kepala klan Batu Zebho Ea Wajo), Bapak Joseph Jogo (kepala klan Rangga Bude); kepada nara sumber kunci, Kae Lasarus Gani yang telah memberikan banyak data dan membuka banyak sandi berkaitan dengan artefak *Peo*; kepada teman-teman seangkatan stambuk 2015 di Program Studi S3 Ilmu Filsafat UGM untuk dukungan dan berbagai diskusi yang menggairahkan.

Tulisan ini diharapkan dapat bermanfaat bagi banyak pihak, terutama para akademisi untuk mendalami dimensi pewahyuan dari elemen-elemen kebudayaan, juga bagi masyarakat adat Jawawawo untuk lebih menyelami kearifan yang dimiliki, bagi Gereja untuk penguatan religiusitas, dan bagi pemerintah dalam pengembangan daerah dan pembangunan nasional. Penulis menyadari bahwa tulisan ini belum dapat mengungkapkan seluruh dimensi pada *Peo* Jawawawo. Penelitian dan tulisan lanjutan, terutama kolaborasi dengan para peneliti lain akan lebih memperdalam dan menyempurnakan kajian dan tulisan ini. Akhir kata, penulis mengharapkan masukan, kritik dan saran bermanfaat dari semua pihak demi penyempurnaan.

Yogyakarta, 27 Januari 2019

Penulis

KATA PENGANTAR REVIEWER

"God does not reveal Himself in the world", demikian ujar Wittgenstein untuk memberikan gambaran bahwa Tuhan merupakan sesuatu yang bersifat mistis (*The Mystically*), sehingga tidak terjangkau dengan logika manusia. Kendatipun demikian manusia hidup bukan hanya dengan dukungan logika, namun pengalaman inderawi hingga pengalaman eksistensial yang berkaitan pula dengan kemampuan imajinatif manusia mampu menerobos sekat-sekat logika formal bahkan logika material yang bersifat epistemologis. Betapa tidak, otak manusia (*brain*) yang terdiri dari jutaan sel neuron itu terus bekerja untuk mencari tahu, mulai dari hal yang sederhana – yang dapat diindera - dalam hidupnya hingga hal-hal pelik yang mengatasi daya rasionalitas – metarasional. Pola pikir manusia yang sederhana berkait dengan perihal mempertahankan hidup (*survival*), terkait dengan hal-hal konkrit, namun ketika persoalan hidup pada tahap sederhana itu sudah teratasi, maka mulailah pikiran manusia bergerak ke arah hal-hal yang lebih kompleks, abstrak, imajinatif.

Kegundahan manusia atas hal-hal abstrak terutama dipicu oleh dimensi transendensi, misterius, tak kasat mata, namun bukti-bukti kehadirannya terhampar di depan mata, imanen. Keresahan manusia atas keterbatasan diri mendorong pencarian atas sesuatu yang mengatasi dirinya. Salah satu misteri yang mengundang rasa ingin tahu manusia adalah Tuhan. Rudolf Otto, seorang teolog yang berbasis fenomenologi menjulukinya dengan istilah *The Great Mysterium Tremendum et Fascinans*", Sesuatu misteri yang dahsyat, sehingga menimbulkan rasa kagum, takjub sekaligus memesona, memukau. Agama bagi Otto mengandung dua dimensi yaitu

rasionalitas (hal yang dapat dipikirkan) dan suprarasionalitas (hal yang tak dapat dipikirkan). Numinous merupakan perasaan dan keyakinan seseorang terhadap adanya kekuatan transenden, Yang Maha Esa, Yang Kudus.

Kehadiran Tuhan dalam kehidupan manusia tidak hanya dirindukan oleh perasaan, hati, pikiran, namun diharapkan pula oleh indera penglihatan, penciuman, pendengaran, perabaan, dan pengecapan, karena kekuatan indera itu sendiri didorong oleh pikiran. Pemuasan inderawi atas sesuatu yang transenden membutuhkan perantara yang dinamakan dengan simbol. Sesuai dengan arti etimologisnya simbol berasal dari kata (Yun) "*sumballein*", dua hal yang luluh menjadi satu, yakni dimensi transenden dan dimensi imanen. Simbol adalah tanda yang memiliki hubungan dengan objeknya berdasarkan konvensi, kesepakatan, atau aturan. Simbol ditandai dengan kesepakatan seperti halnya bahasa, gerak isyarat, yang untuk memahaminya harus dipelajari. Makna suatu simbol ditentukan oleh suatu persetujuan atau kesepakatan bersama, atau sudah diterima oleh umum sebagai suatu kebenaran. Simbol adalah sesuatu yang maknanya diterima sebagai suatu kebenaran melalui konvensi atau aturan dalam kehidupan dan kebudayaan masyarakat yang telah disepakati. Simbol baru dapat dipahami manakala seseorang sudah mengerti arti yang telah disepakati sebelumnya. Peirce dalam *On Collected Papers* Volume 1, membagi simbol secara umum ke dalam tiga bidang. **Pertama**, simbol yang secara langsung menentukan dasarnya (*grounds*) atau kualitas yang dihubungkan, dan simbol itu merupakan keseluruhan tanda atau istilah. **Kedua**, simbol yang bebas menentukan objeknya melalui arti istilah lain, sehingga pengungkapan simbol itu sendiri sah secara objektif, simbol mampu mengungkapkan kebenaran atau kesalahan, yaitu dalam bentuk proposisi. **Ketiga**, simbol yang bebas menentukan

interpretannya, situasi penafsirannya, sehingga pikiran yang memunculkan simbol tersebut memiliki alasan yang dapat diakui, berupa argumen. Simbol dalam arti pertama dan ketiga inilah yang terkait dengan fenomenologi agama yang mengidentifikasi Tuhan dalam berbagai perwujudan yang dianggap mewakili kehadiran Tuhan dalam kehidupan manusia.

Kebudayaan sebagai ruang komunitas dalam kehidupan manusia mengandung kekayaan ide, aktivitas, dan artefak. Ide melahirkan berbagai aktivitas mulai dari yang profan hingga hal yang sakral. Aktivitas budaya melahirkan berbagai benda budaya atau artefak, mulai dari sekadar karya seni yang bernilai ekonomis hingga yang bernilai sakral. Berbagai budaya daerah di Indonesia yang seringkali dinamakan kearifan lokal (*local wisdom*) menampilkan berbagai *phronesis* – kebijaksanaan praktis – yang direpresentasikan ke dalam bentuk simbol. Simbol ilahi dalam pemikiran Jaspers dikenal dengan terminologi *Chiffer*. Tuhan sebagai transendensi tidak demikian saja dikenal dan ditangkap oleh pemikiran manusia, karena Tuhan merupakan *das Umgreifende alles umgreifenden*, yakni sesuatu yang melingkupi semua yang melingkupi. Tuhan hanya dikenal lewat simbol, *chiffer*. Manusia sebagai makhluk yang hidup dalam jaringan simbol – *Animal Symbolicum* – harus memiliki kemampuan membaca sekaligus memahami simbol ilahi yang hadir dalam kehidupannya, dalam ruang pribadi (*private sphere*) dan ruang budayanya (*cultural sphere*). Tak pelak lagi hal ini memerlukan kepekaan dan kecerdasan religius.

Buku yang ditulis oleh saudara Yokobus Ndona ini mencoba untuk menemukan jejak jejak Tuhan di tanah Keo, persisnya kampung Jawawawo, Desa Kotowuji Timur, Kecamatan Keo Tengah, Kabupaten Nagekeo, Propinsi Nusa Tenggara Timur. Kepercayaan tradisional masyarakat Jawawawo yang berorientasi

pada *Ngga'e Ndewa*, dengan mengimani *Ngga'e reta* (Tuhan yang di atas) dan *Ndewa rade* (Tuhan yang di bawah), merujuk pada kekuasaan ilahi yang mengatasi langit dan mendasari bumi. Kepercayaan tradisional tersebut berasimilasi dengan agama wahyu (Katolik), sehingga muncul keunikan-keunikan dalam konteks pelaksanaan ritual itu sendiri maupun dalam hal penghayatan. Di sinilah Filsafat eksistensi Karl Jaspers memainkan peranan yang besar dalam hal pembacaan, penafsiran sekaligus gerak lingkaran hermeneutika dari teks ke konteks, khususnya konteks budaya masyarakat Jawawawo. Buku ini memberikan informasi dan tafsir filosofis yang kaya dan sarat dengan simbol-simbol budaya masyarakat Jawawawo, yang juga bermanfaat bagi para peneliti budaya dan para peminat filsafat, khususnya Filsafat Nusantara yang memiliki kekayaan yang tak habis-habisnya untuk diteliti dan dikomunikasikan secara terus menerus. Selamat membaca !!

29 Januari 2019

Dr. Rizal Mustansyir

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENULIS	iii
DAFTAR ISI	ix
PENDAHULUAN	1
BAB I BEREKSISTENSI DALAM TUHAN	7
A. Manusia Mencari Eksistensi	7
B. Tuhan Sumber Eksistensi	10
C. Tuhan dalam Simbol	12
D. Pewahyuan Asli dan Pewahyuan Formal	13
E. Kebudayaan sebagai Bahasa Pewahyuan	18
1. Mitos dan Kebenaran Ultim	18
2. Seni - Intermedium Manusia dengan Tuhan ..	20
F. Menafsirkan Simbol-Simbol Budaya	21
G. Kesimpulan	26
BAB II MASYARAKAT ADAT JAWAWAWO-KEO TENGAH	27
A. Komunitas Adat Jawawawo	27
1. Jawawawo sebagai Nua Pu'u	27
2. Sejarah Komunitas Adat Jawawawo	29
3. Orientasi Ruang Masyarakat Jawawawo	31
B. Jawawawo Termasuk Etnis Keo	35
C. Iman Tradisional dan Monoteisme Masyarakat Adat Jawawawo	38
D. Struktur Masyarakat Adat Jawawawo	40

E. Sistem Sosial Berbasis Rumah	43
F. Keterikatan dengan Adat	47
G. Monumen-Monumen Adat Jawawawo	48
H. Kesimpulan	52

BAB III PEO - TONGGAK PERSATUAN MASYARAKAT

ADAT JAWAWAWO	53
A. Pengantar	53
B. Peo Jawawawo – Istilah, Jenis, sejarah dan Ritual .	53
1. Persoalan Istilah	53
2. Jenis Peo Kaju	56
3. Sejarah Peo Jawawawo	59
C. Pemugaran Peo Jawawawo	61
1. Peo sebagai Objek Fisik	61
2. Ritual Pemugaran Peo	62
a) Tahap Persiapan	62
b) Tahap Inti.	63
1) Ramba Topo Taka.	63
2) Pada Pagho.	64
3) Kobi Lunga.	66
4) Keo Pondo.	67
5) Naro.	68
6) Kedhu ta Mewu Pusi ta Muri.	69
(a) Kedhu ta Mewu.	69
(b) Medo Ponggo Pu’u.	70
(c) Pusi ta Muri.	70
7) Nenu Nia.	71
8) Pala Peji Pu’u.	72
(a) Korban Pala Pije Pu’u.	73
(b) Bhea Pije Pu’u.	73
(c) Pala Toko Te’a.	76
(d) Nado Mere.	78

c) Penutup – Poto Udu Kamba.....	79
3. Sakralitas Ritual Pemugaran Peo	79
a) Wesa Lela.	80
b) Teri dan Mbasa La.	81
c) Ti'i Ka Pembe Wedu - Persembahan kepada Leluhur.	82
d) Sua Soda – Seruan Doa.	84
e) Nggo Damba dan Bebi Ja'i.	85
f) Bhea Sa.	87
g) Ana Susu – Pelayan Ritual.....	87
D. Hakikat Peo dalam Penghayatan Masyarakat	
Jawawawo.....	89
1. Simbol Kehadiran Leluhur.....	89
2. Simbol Penyatuan Tanah	91
3. Simbol Persatuan Komunitas.....	95
4. Poros Perhubungan Multi Dimensi.....	99
a) Poros Perhubungan Lintas Generasi.	99
b) Poros Tiga Dimensi Waktu.....	102
c) Poros Pehubungan Antar Wilayah Kosmos.	103
E. Kesimpulan.....	105
BAB IV PEWAHYUAN PADA PEO JAWAWAWO	107
A. Peo sebagai Simbol Pewahyuan	107
1. Peo sebagai Simbol Terjemahan	108
2. Model Penggambaran Keilahian	110
3. Berangkat dari Monumen Menuju Misteri Realitas.....	112
a) Peo Fai sebagai Simbol Keibuhan Tanah....	112
b) Peo Aki sebagai Simbol Kebapaan Langit	119
c) Peo – Ngga'e Mbapo sebagai Asal Usul Kehidupan dan Penyelenggara Sejarah	124
B. Keilahian dalam Latar Belakang Kosmologi Keo...	126

1. Kosmos sebagai Rumah Besar	127
2. Kosmologi Tripolar.....	132
C. Kesimpulan.....	136
BAB V WAJAH TUHAN YANG DIWAHYUKAN PADA PEO JAWAWAWO.....	139
A. Pengantar	139
B. Leluhur sebagai Keilahian dalam Ruang Kosmos	139
C. Nitu Ngga'e sebagai Keilahian dalam Ruang Publik	143
D. Nitu Re'e, Podo Nggose dan Ulu Mbole.....	146
E. Ngga'e Mbapo – Keilahian Tertinggi dalam Iman Tradisional Jawawawo	149
1. Ngga'e yang Mbapo	149
2. Ngga'e ta Ebho Geo dan ta Do'e Roe	155
3. Ngga'e Mbapo – Keilahian yang Transenden Sekaligus Imanen	157
F. Peo – Natural Monistik Masyarakat Jawawawo....	161
G. Kesimpulan Peo - Ngga'e Mbapo- Tumpuan Eksistensi	164
BAB VI SUMBANGAN BAGI PENGUATAN RELIGIUSITAS GEREJA KATOLIK INDONESIA	167
A. Pewahyuan Pada Peo dalam Perspektif Gereja Katolik	167
1. Gereja Katolik sebagai Partikularisme dalam Negara Kesatuan RI.....	168
2. Perjumpaan dan Persilangan Iman antara Gereja dan Masyarakat Jawawawo.....	170
a) Kesejajaran Gambaran Ilahi.....	170

b) Kemiripan Latar Belakang Kosmologi	171
c) Kebutuhan terhadap Medium Perhubungan	174
d) Keilahian Kehidupan.....	177
e) Keilahian sebagai Dasar Eksistensi.....	179
3. Kesejajaran Struktur yang Saling Memverifikasikan.....	180
4. Berbeda Penekanan dalam Wujud Eksistensi .	183
B. Elemen-Element yang Saling Melengkapi.....	191
1. Pewahyuan Allah melampaui Kekristenan	191
a) Pewahyuan Umum.....	191
b) Kontinuitas Pewahyuan Yesus.....	192
c) Pengakuan yang Memperkaya	197
2. Perbedaan merupakan Jalan menuju Pemahaman yang lebih Utuh.....	198
C. Pengembangan Nasionalisme Religius dan Dialog Iman.....	207
1. Pengembangan Nasionalisme Religius Indonesia	207
a) Nasionalisme Komunal Jawawawo	207
b) Nasionalisme Religius Masyarakat Jawawawo	208
c) Nasionalisme Gereja Katolik Indonesia.....	211
d) Berakar dalam Dimensi Metafisik	212
2. Membangun Dialog Iman dengan Religiusitas dan Kebudayaan Lain	215
D. Gereja Menerangi Kebudayaan Jawawawo.....	219
E. Kesimpulan.....	220
BAB VII PENUTUP	221
A. Kesimpulan	221
B. Refleksi dan Saran.....	224

DAFTAR PUSTAKA	229
NARA SUMBER WAWANCARA	235

PENDAHULUAN

Pencarian eksistensi merupakan pergumulan dasariah manusia. Istilah eksistensi dimengerti dalam arti keberadaan yang sebenarnya atau kesejatian diri. Manusia selalu berusaha meraih kesejatian diri secara maksimal. Sejarah mencatat perjuangan meraih kesejatian diri di berbagai belahan dunia telah melahirkan banyak prestasi gemilang, dan tidak sedikit menimbulkan dampak buruk, bahkan menyebabkan keterancaman dan menimbulkan tragedi.

Perkembangan religiusitas juga tidak terlepas dari pencarian manusia terhadap eksistensi atau kesejatian diri. Religiusitas, dalam semua bentuk, mulai dari yang paling primitif sampai yang paling moderen, dari yang paling sederhana sampai yang paling kompleks, pada dasarnya menawarkan jalan kesejatian bagi masyarakat manusia. Religiusitas menawarkan kepada manusia jalan memperoleh kesejatian diri dalam “Yang ilahi”, “Yang Transenden”, yang oleh agama-agama disebut Tuhan, Allah, Yahwe, Debata, Mulajadi Nabolon dan sebagainya. Kesejatian, menurut kaum religius hanya dapat diperoleh dalam “Tuhan” yang karena absolutitas dan ketidakterbatasan dapat mengatasi keterbatasan manusia. Kaum religius mengajarkan bahwa Tuhan adalah Ada yang sebenarnya, asal usul dasariah dari kehidupan dan segala yang ada, karena itu mendasari eksistensi. Manusia hanya dapat meraih eksistensi atau kesejatian dalam relasi dengan Tuhan, dan melalui perhubungan itu manusia mendapati dirinya berada dalam keterkaitan dengan seluruh elemen dalam suatu jaring universal, yang menyelamatkannya dari keterasingan dan keteralienasian dan dunia.

Religiusitas, dalam konteks ini tidak dimaksudkan sebagai agama. Religiusitas adalah soal relasi dengan keilahian, juga seluruh dimensi hidup yang terimplikasi dari relasi tersebut. Religiusitas, karena lahir dari perjuangan manusia mencari kesejatian diri telah ada sejak manusia ada. Usia religiusitas setua usia awal mula keberadaan manusia. Kebanyakan dari religiusitas tidak terstruktur secara dogmatis atau dalam bentuk-bentuk yang oleh agama-agama besar dianggap sebagai syarat legalitas. Kebanyakan religiusitas, karena merupakan bagian dari pencarian dan mempertahankan eksistensi terbungkus dalam berbagai elemen budaya, seperti tradisi, kebiasaan, praktik moral, mitos, seni, artefak dan sebagainya. Kebudayaan-kebudayaan manusia, karena mengandung dan mengaktualisasikan religiusitas manusia, dalam bahasa yang beraneka ragam memancarkan berbagai kearifan dan kebenaran yang menerangi banyak orang dari berbagai generasi untuk meraih kesejatian diri.

Peneliti, dalam latar belakang ini mengkaji dimensi pewahyuan dalam artefak *Peo* pada masyarakat adat Jawawawo-Keo Tengah. *Peo* adalah tonggak persatuan masyarakat adat yang memiliki dimensi pewahyuan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa *Peo* merupakan simbol pewahyuan *Nggá'e Mbapo*, keilahian tertinggi dalam iman tradisional masyarakat Jawawawo dan Keo, yang mendasari eksistensi dan persatuan masyarakat adat. *Peo Jawawawo*, lebih dari itu, merupakan simbol yang menyatukan simbol-simbol lain dalam kenyataan ilahi. *Peo* menyeruakkan dimensi keilahian alam semesta dan memberi daya pewahyuan pada elemen-elemen lain dalam budaya.

Beberapa akademisi telah membahas seputar topik ini, antara lain Philipus Tule, *Longing the House of God, Dwelling in the House of the Ancestors: Lokal Belief Christianity and Islam Among the Keo of Central Flores*, dalam *Studia Instituti Anthropos* no. 50 (2004); *We Are Children Of The Land: A Keo Perspective*, salah satu bagian dari

tulisan Thomas Reuter (ed), *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian world* (2006); juga Hendrikus Primus Siu, *Nilai dan Simbol Religius Nado Mere Masyarakat Jawawawo*, tesis di STFK Ledalero (2012), yang juga dipublikasikan pada *Jurnal Jumpa*, Volume. 3 No. 1 tahun 2014; Fransiskus Owa, *Peran Peo dalam Masyarakat Adat Bhela dan Korelasinya dengan Salib Kristus: Sebuah Refleksi Antropologis Teologis*, tesis di STFK Ledalero (2016); dan dalam konteks yang lebih luas, Gregory Forth, *Dualisme and Hierarchy: Processes of Binary Combination in Keo Society* (2001).

Hampir semua komunitas adat di wilayah Keo dan Nage memiliki *Peo* sebagai pusat masyarakat adat. Kajian ini terfokus pada *Peo* di komunitas adat Jawawawo – Keo Tengah. Pilihan ini didasarkan pada pertimbangan tentang keberadaan *Peo* Jawawawo yang masih mempertahankan struktur, bentuk dan pemaknaan asli. Keaslian membawa kajian masuk pada situasi awal pendirian *Peo* di tanah Keo. Keunikan lain, komunitas ini mencakup dua kampung lain, Ua dan Romba Wawokota yang secara geografis berada dalam jarak cukup jauh serta berbeda desa dengan kampung induk Jawawawo.

Kajian menggunakan paradigma metafisika simbol, terutama pemikiran Karl Jaspers. Ada tiga pemikiran pokok sang filsuf yang mendasari kajian ini, yaitu Tuhan sebagai tumpuan eksistensi; pewahyuan dalam realitas dan dalam kebudayaan manusia, serta pembacaan/ penafsiran simbol-simbol pewahyuan. Tulisan-tulisan lain juga turut memberi pencerahan, antara lain Mircea Eliade tentang *hierofani*; Paul Tillich tentang dimensi figuratif simbol, Ernst Cassirer tentang tentang manusia dan kebudayaan; F.W. Dillistine tentang kekuatan simbol, Jacobs Sumardjo tentang estetika paradoks.

Kajian ini terfokus pada tiga persoalan dasar yakni (1) pemahaman masyarakat Jawawawo terhadap *Peo*; (2) dimensi

pewahyuan dalam *Peo* Jawawawo; (3) sumbangan pewahyuan pada *Peo* bagi penguatan religiusitas Gereja Katolik. Pembahasan akan diawali dengan uraian tentang pemikiran Karl Jaspers mengenai eksistensi dalam Tuhan.

Kajian tentang *Peo* Jawawawo membawa kesadaran bahwa setiap objek dan segala ekspresi memiliki nilai yang melampaui dimensi objektif, karena berada dalam jaring universal dan menyeruakkan elemen-elemen metafisik yang dapat menerangi pencarian eksistensi. Kenyataan ini menggambarkan relevansi iman dalam setiap pencarian eksistensi, dan memberi horizon baru bahwa setiap realitas, termasuk keberbedaan dan keunikan kultur merupakan kekuatan yang menerangi, mempersatukan dan menyempurnakan. *Peo*, sebagai salah satu objek budaya nusantara, kiranya dapat memantik pengungkapan pola pikir masyarakat nusantara dalam meraih eksistensi, dan dalam jangka panjang dapat merangsang pengembangan bentuk khas epistemologi, aksiologi dan metafisika nusantara.

Data penelitian diperoleh melalui observasi partisipatif, periode Pebruari 2017, Januari dan Juni 2018, dengan mengamati kondisi fisik *Peo* dan monumen-monumen yang menyertai (*sao en'nda*, *basa damba* dan *ia nambe* dan *gana*), struktur rumah, ritual *sua soda* dan *ti'i ka pembe wedu* (sesajian kepada leluhur) di keluarga Ine Anastasia Opa, janda almarhum Bapak Ignatius Legho, pada 28 Pebruari 2017 dan 27 Januari 2018; serta ritual *roka re'e* (penolakan bala) pada kematian Ibu Hermelinda Nia, 27 Januari 2018. Data juga diperoleh lewat dokumen video berisi rekaman pemugaran *Peo* tahun 2002 dari arsip pribadi Dr. Philipus Tule, SVD di Seminari Tinggi Santo Paulus Ledalero. Peneliti, dari sumber yang sama juga memperoleh naskah *sua soda ti'i ka pembe wedu*, mitos-mitos masyarakat Keo Tengah, dan tulisan-tulisan tentang kebudayaan Nagekeo. Dokumen lain diperoleh dari Bapak Hendrikus Primus Siu berupa naskah *naro* dan *bhea pije pu'u* pemugaran *Peo*, serta *sua*

soda pala manu dalam ritual pemugaran *wondi*; dan dari Bapak Gi Siga, berupa foto dan video napak tilas masyarakat Kotowuji ke gunung Koto, tempat asal leluhur masyarakat Jawawawo dan Keo Tengah, 25 April 2017.

Peneliti juga memperdalam data dengan melakukan wawancara terhadap para pelaku pemugaran *Peo* tahun 2002, yang terdiri dari para kepala klan dan orang-orang kunci yang memahami dengan baik tonggak *Peo* serta ritual-ritual pemugarannya. Data-data yang terkumpul dianalisa melalui proses pereduksian, hermeneutika, penyintesaan, pendeskripsian, refleksi dan heuristika.

BAB I

BEREKSISTENSI DALAM TUHAN

A. Manusia Mencari Eksistensi

Manusia selalu menemukan diri sebagai makhluk yang terbatas dan dihadapkan dengan kenyataan yang terpecah-pecah. Keterbatasan itu berkaitan dengan banyak aspek, seperti kondisi fisik, tingkat kecerdasan, latar belakang sosial dan sebagainya. Manusia juga menghadapi dunia dengan segala fenomena yang chaos atau kacau balau. Elemen yang satu tampak terpisah bahkan bertentangan dengan elemen lain. Manusia, dalam situasi demikian seakan terasing dari diri sendiri dan dunia sekitar.

Keterasingan menimbulkan kegelisahan yang mendorong manusia untuk mempertanyakan eksistensi diri. Istilah eksistensi dimaksudkan sebagai keberadaan diri yang sebenarnya atau kesejatian diri.¹ Kesadaran tentang keterbatasan membawa manusia pada pencarian tentang kedirian yang penuh dan sejati. Karya manusia, mulai dari yang paling sederhana, seperti makan minum, bersenda gurau, bekerja, kawin sampai pada hal-hal yang lebih kompleks, seperti pemikiran, ritual, simbol, seni, agama, sistem sosial, dan sebagainya kebanyakan terkait dengan pencarian manusia terhadap eksistensi diri. Manusia pada hakikatnya adalah makhluk pencari eksistensi.

1. Eksistensi berarti keberadaan atau kedirian yang utuh. Eksistensi dapat diartikan sebagai diri yang unik sebagai subjek dalam kebebasan, dengan keterbukaan pada kemungkinan-kemungkinan baru dan pengalaman-pengalaman baru. Eksistensi adalah inti aku, aku yang otentik. Jaspers mengatakan bahwa eksistensi sebagai kemungkinan dalam kebebasan aku sebagai subjek, tidak pernah ada, tetapi akan ada.

Kebanyakan orang, seperti dikatakan Thomas Aquinas menempuh eksistensi melalui kekayaan kodrati dan artifisial (Leahy 2002: 206). Termasuk dalam kekayaan kodrati adalah semua yang memuaskan keinginan dasariah dari tubuh, seperti makanan, pakaian, transportasi, sedangkan kekayaan artifisial meliputi segala yang dibuat manusia untuk memudahkan pertukaran, seperti uang, saham, investasi, surat berharga. Kekayaan kodrati dan artifisial, menurut Thomas, tidak dapat membawa eksistensi kepada manusia, karena dua jenis kekayaan ini hanya akan menimbulkan *concupiscentia* atau keinginan yang tersesat (Leahy, 2002: 206)). Keluasan cakrawala keinginan tidak pernah dapat dipenuhi oleh objek-objek material ini. Setiap bentuk pemenuhan hal material akan menimbulkan kehausan yang lebih besar lagi. Thomas Aquinas juga mengatakan bahwa selain lewat kekayaan kodrati dan artifisial, banyak pihak menempuh eksistensi melalui kehormatan, popularis, prestasi, kemuliaan dan sebagainya (Leahy, 2002: 208). Jalan ini, menurut Thomas, meskipun berada pada level yang lebih tinggi, namun tetap tidak dapat menghasilkan eksistensi bagi manusia. Pencapaian kehormatan, popularis, prestasi, kemuliaan hanya bersifat temporal. Pencarian eksistensi melalui jalan ini hanya akan membuat manusia menjadi korban dari lingkaran fortuna yang terus berputar, *the wheel of fortune*. Seseorang pada tempo tertentu berada di atas, dengan prestasi yang gemilang, memperoleh kehormatan dan kemuliaan, namun pada tempo yang lain berada di bawah dengan nasib yang buruk, *power syndrome* dan hanya dapat merindukan untuk kembali ke atas (Leahy, 2002: 208-210). Kekayaan, baik kodrati maupun artifisial tidak dapat mengisi kekosongan eksistensial manusia.

Persoalan yang sama juga dialami manusia moderen. Orang-orang moderen mencari eksistensi melalui rasional teknologi. Kenyataan menunjukkan bahwa rasional teknologi juga tidak mampu membawa manusia pada pencapaian eksistensi,

sebaliknya justru menjerumuskan manusia pada perbudakan baru yang anehnya diterima dengan sukarela (Tjahjadi, 2015: 109). Manusia moderen bahkan semakin tidak mampu menemukan jawaban terdapat persoalan-persoalan fundamental, seperti makna kehidupan, kematian, hidup sesudah mati, penderitaan, kesepian, cinta dan sebagainya. Peningkatan kasus bunuh diri dan penyalagunaan narkoba di wilayah perkotaan dan kalangan terpelajar menggambarkan kemajuan rasional teknologi tidak dapat memenuhi kekosongan eksistensial manusia.

Kebanyakan generasi milenial mencari eksistensi melalui media sosial. Jalan ini sekilas membawa orang-orang muda keluar dari kesendirian, namun dalam kenyataan tidak dapat membawa mereka pada pencapaian eksistensi sebaliknya justru menimbulkan kedangkalan, kekosongan, dan keterasingan dari diri sendiri dan orang-orang di sekitar. Tidak sedikit kaum milenial justru terjerembab dalam depresi yang menyeret mereka ke dalam ketergantungan obat dan berbagai keburukan lain.

Kenyataan ini menunjukkan bahwa manusia tidak dapat meraih eksistensi dari diri sendiri. Semua usaha manusia untuk meraih eksistensi, karena keterbatasan kodrati hanya memberi hasil yang terbatas, sehingga selama hidup manusia tidak pernah mencapai kepenuhan eksistensi. Eksistensi dapat dikatakan hanya berada dalam pencarian, bukan pencapaian manusia.

Karl Jaspers mengatakan bahwa ketidakberdayaan manusia dalam meraih eksistensi disebabkan karena keterbelengguan manusia dalam situasi batas, *grenzsituationen* (Jaspers 1970: 178).² Situasi batas adalah situasi yang tidak dapat diubah, dihindari dan ditiadakan (Jaspers, 1971: 178). Situasi batas, pada lingkup umum berkaitan dengan nasib, seperti latar belakang historis,

2. Istilah *Grez situationen* dapat diartikan sebagai situasi batas, yaitu situasi yang tidak dapat diubah, tidak dapat dihindari dan tidak dapat ditiadakan (Jaspers, 1970: 178)

jenis kelamin, kondisi fisik dan sebagainya; dan pada lingkup khusus berkaitan dengan kematian (*tod*), penderitaan (*leiden*), perjuangan (*kampf*) dan kebersalahan (*schuld*). Situasi batas pada lingkup umum seringkali membatasi individu untuk mewujudkan kebebasan. Situasi batas pada lingkup khusus lebih membelenggu membuat orang memandang kehidupan penuh dengan cacat, kacau balau, dan tampak seperti kekeliruan (Jaspers, 1970: 193-217). Situasi batas menggambarkan ketidakberdayaan manusia mewujudkan eksistensi diri.

B. Tuhan Sumber Eksistensi

Keterbatasan, seperti dikatakan Jaspers menggambarkan bahwa dunia bukan ada yang sebenarnya. Ada yang sebenarnya mengatasi segala realitas duniawi dan bersifat transenden (Bertens, 2014: 193). Ekstensi hanya dapat dicapai dalam ada yang transenden, yang merupakan sumber dari segala keberadaan, termasuk manusia. Ada yang transenden itu adalah Tuhan, yang absolut dan tidak terbatas, yang dalam bahasa agama disebut Allah, Yahwe, Elohim, Debata, Mulajadi Nabolon dan sebagainya. Manusia hanya dapat menemukan eksistensi pada Tuhan. Jaspers mengatakan bahwa *existence is that which relates to it self and there in to its transcendence*, eksistensi berhubungan dengan diri sendiri dan dalam diri sendiri untuk bertransendensi (Wildermuth, 2007:10). Setiap eksistensi secara langsung terarah kepada Tuhan, *Jede Existenz ist unmittelbar zu Gott* (Jaspers, 1970: 9).

Kesadaran ini telah menguasai manusia sejak periode awal sejarah. Mircea Eliade dalam penelitian terhadap masyarakat arkaik menemukan keyakinan orang-orang primitif tentang “Yang Kudus” atau “Yang Sakral” sebagai penentu nilai profan. Segala sesuatu dalam alam semesta dan tindakan manusia, termasuk yang paling fisik dapat memiliki kekuatan jika mendapat kehadiran

atau intervensi dari yang ilahi (*hierofani*). Manusia adalah *homo religious*, yang selalu mendasarkan eksistensi pada yang ilahi (Eliade, 1987: 11).

Pemikiran serupa juga dikatakan oleh banyak filsuf deisme. Paul Tillich, salah seorang filsuf deisme mengatakan bahwa Allah adalah dasar ada. "Allah adalah sesuatu dalam hidup saya, yang membuat saya tercengang, bergairah dan kewalahan" (Poehmann, 1988: 60). Spinoza, salah seorang pemikir lain mengatakan bahwa Allah merupakan substansi dasar, yang menjadi sumber dari segala yang ada dan eksistensi manusia (Tjahjadi, 2015: 29). Imanuel Kant, bapak filsafat moderen, mengatakan bahwa Allah adalah pijakan untuk membangun moralitas (Tjahjadi, 2015: 61), demikian juga Horkheimer, filsuf Frangfurt menegaskan bahwa Allah adalah dasar bagi manusia untuk memperjuangkan masyarakat yang lebih sehat dan adil, serta mengembangkan potensi-potensi dan dimensi-dimensi manusiawi secara penuh (Tjahjadi, 2015: 113).

Manusia sekarang, seperti dikatakan Horkheimer membutuhkan sesuatu yang serba lain, yaitu yang transenden, Tuhan yang melampaui segala yang ada, baik yang fisial maupun artifisial, termasuk rasional teknologi. Hanya dalam Tuhan, sumber dasariah dari segala yang ada, dengan absolutitas dan ketidakterbatasannya dapat mengatasi keterbatasan dan memenuhi kehausan eksistensial manusia. Tuhan merupakan kebutuhan paling dasariah manusia. Keterbatasan manusia, dalam seluruh lingkup dan bentuk harus membawa keterarahan kepada Tuhan yang tidak terbatas (Bornemark, 2006: 55). Penderitaan dan keterbatasan, seperti dikatakan Soren Kierkegaard harus melahirkan dambaan terhadap topangan adi-duniawi, Tuhan yang selalu mengulurkan tangan untuk menolong (Obinyan, 2014:5). Keterbatasan, merujuk pada iman Abraham, harus menjadi pijakan

untuk melakukan lompatan iman dan bersandar pada Tuhan (Kierkegaard, 2002: 89–90).³

C. Tuhan dalam Simbol

Tuhan, seperti dikatakan Jaspers adalah *Transendensi*. Kata *Transendensi* berasal kata Latin, *transcendere*, yang berarti yang melampaui (Bagus, 2005: 1118). *Transendensi*, seperti dikatakan Jaspers adalah *das Umgreifende alles Umgreifenden* (Jaspers, 1959: 9), yang berarti “Yang Melingkupi semua yang melingkupi”.⁴ *Transendensi* bagaikan cakrawala yang melampaui sekaligus melingkupi segala yang ada (Bertens, 2014: 193).

Persoalannya adalah bagaimana menjangkau Tuhan. Istilah *Transendensi* menggambarkan bahwa Tuhan melampaui segala sesuatu. Tuhan, seperti digambarkan Jaspers berada dalam kejauhan yang tidak berhingga. Tuhan itu tidak terperikan, sehingga tidak mungkin manusia dapat menjumpai secara langsung. Tuhan hanya dapat dikenal lewat gema suara-Nya dalam simbol-simbol, yang oleh Jaspers dinamakan *chiffer-chiffer* (1959: 72). Istilah *chiffer* digunakan Jaspers untuk menyebut simbol-simbol ilahi. Simbol-simbol ilahi merupakan bahasa Tuhan dan karena itu mengandung elemen-elemen atau percikan-percikan ilahi. Manusia harus membaca simbol-simbol ilahi untuk memperoleh akses menuju Tuhan. Tidak ada jalan langsung menuju Tuhan. Jalan menuju Tuhan harus ditempuh secara tidak langsung melalui dataran simbol-simbol. Manusia telah terdampar di jalan tidak langsung atau jalan panjang ini, yang kadangkala tidak menentu (Jaspers, 1959: 72).

3. Kesadaran Abraham tentang keterbatasan diri (karena usia lanjut dan kemandulan istri) telah membuat bapa bangsa ini bersandar pada Tuhan (Obinyan, 2014:3).

4. Manusia dilingkupi oleh *dasein* (kenyataan diri), *bewusstseins überhaupt* (kesadaran umum), *geist* (yang rohani), *welt* (dunia). Tuhan melingkupi semua yang melingkupi ini.

Keberadaan simbol-simbol ilahi menyebabkan Tuhan tidak hanya memiliki dimensi transenden tetapi juga imanen, sehingga memungkinkan didekati oleh manusia.⁵ Simbol-simbol ilahi merupakan medium pewahyuan Tuhan. Kata Indonesia “wahyu”, yang berasal dari tradisi Jawa digunakan dalam tulisan ini untuk menerjemahkan istilah *revelasi*. Kata *revelasi*, dari kata Latin, *revelare*, paduan suku kata *re*, yang berarti kembali, dan *velare* yang berarti menyingkapkan hal yang terselubung (Bagus, 2005: 1166). Tulisan ini menggunakan istilah pewahyuan, meskipun dalam dunia monoteis lebih dipahami dalam gerak menurun, dari Allah kepada manusia, namun cukup merepresentasikan pemikiran para filsuf tentang gerak penyingkapan elemen-elemen keilahian dalam dunia dan kehidupan.

D. Pewahyuan Asli dan Pewahyuan Formal

Jaspers mengkategorikan dua jenis pewahyuan, yaitu pewahyuan asli dan pewahyuan formal. Pewahyuan asli terjadi dalam fenomena realitas. Fenomena realitas merupakan simbol utama yang mewahyukan Tuhan. Fenomena realitas mengandung misteri, sebab menyimpan dan menyeruakkan elemen-elemen keilahian. Perjumpaan dengan fenomena realitas seringkali menimbulkan ketakjuban yang menggerakkan intuisi untuk menyelami misteri di balik fenomena, dan mengangkat kemanusiawian subjek untuk bersentuhan dengan Tuhan (Jaspers, 1959: 66). Inilah pengalaman mistik pewahyuan, di mana subjek mengalami momen perjumpaan dengan Tuhan, meskipun karena keterbatasan kodrat tidak dapat mengalami penyatuan penuh (Jaspers, 1971: 108). Pengalaman mistik pewahyuan merupakan

5 Istilah imanensi, dari kata Latin, *immanere*, yang berarti tinggal di dalam (Bagus, 1996: 323). Imanensi menggambarkan sisi kedekatan dan kehadiran Tuhan dalam alam dan berperan dalam sejarah serta mengambil bagian dalam kehidupan.

suatu pertautan jiwa, sehingga selalu bersifat personal, eksklusif, unik dan tidak terulang (Jaspers, 1971: 114-115). Pengalaman mistik pewahyuan bahkan tidak dapat dirumuskan secara rasional spekulatif (Jaspers, 1971: 121).

Realitas itu meliputi banyak hal. Jaspers menyebut waktu, ruang, substansi dan kebebasan manusia sebagai realitas yang mewahyukan Tuhan. Waktu, menurut Jaspers bersifat abadi, tidak berawal dan tidak berakhir, *alfa* dan *omega*,⁶ karena itu mewahyukan keabadian Tuhan, dan membuat manusia yang hidup dalam waktu mengalami keabadian serta dinamika kehadiran Tuhan (Jaspers, 1971: 52-53). Ruang juga mewahyukan Tuhan. Tuhan mengambil bagian dalam ruang, meskipun ruang tidak dapat merenggut totalitas Tuhan. Keberadaan Tuhan dalam ruang menyebabkan semua yang berada dalam ruang mengalami keilahian Tuhan (Jaspers, 1971: 54).

Substansi juga mewahyukan Tuhan. Substansi merupakan inti dari materi. Setiap substansi memiliki elemen keilahian. Alam semesta, dalam keseluruhan dan benda-benda di dalamnya memiliki substansi, karena itu mengandung dan menampakkan elemen-elemen keilahian (Jaspers, 1971: 153). Hidup, baik manusia maupun makhluk lain juga mewahyukan Tuhan yang terus berdinamika (Jaspers, 1971: 55). Hidup, dalam dinamika

6 Pemikiran Jaspers tentang keabadian waktu bersumber dari Hendri Bergson. Bergson (seperti dikutip oleh Bagus, 2005: 1171) mengatakan bahwa waktu sebagai perubahan kualitatif, yang memuat proses menjadi, yang tidak terbalikkan dan mempunyai keajekan dalam dirinya sendiri. Berbeda dengan Plato yang memahami waktu dalam gerak melingkar, Bergson memahami waktu sebagai terus berjalan maju dan tidak pernah berhenti. Karena itu, waktu tidak mengenal pemisahan dan periodik. Kitab Kejadian memang mengaitkan waktu dengan awal mula penciptaan alam semesta, akan tetapi penciptaan bukan permulaan waktu. Waktu telah ada sebelum penciptaan, dan berjalan terus. Manusia memang mengenal periode waktu, yang sekarang diformulasikan dalam kalender-kelender, namun pembagian periode waktu merupakan waktu real. Periode waktu merupakan ciptaan manusia berdasarkan siklus alam dan kejadian-kejadian dalam waktu. Hal yang sama juga terjadi dengan waktu temporal dan waktu mistis dalam berbagai kepercayaan religius, yang seakan-akan memutuskan ritme waktu real dan membawa orang pada momen primordial (Eliade, 1987: 68-113). Waktu periodik dan waktu temporal tidak menghentikan waktu real, melainkan mengisi waktu real yang berjalan terus.

ilahi bukan kutup yang berlawanan dengan kematian, sebab kematian tidak mengakhiri segalanya, sebaliknya memenuhi keberadaan (Jaspers, 1971: 56). Hidup paling tampak dalam jiwa manusia. Jiwa memiliki kemampuan untuk menyadari nilai-nilai, kebaikan dan hal-hal transenden (Jaspers, 1971: 55). Kesadaran jiwa memmanifestasikan elemen-elemen keilahian. Jiwa memberi kebebasan bagi manusia, dan dalam kebebasannya disentuh oleh Tuhan untuk menggunakan hidup sebagai hati bagi sesama dan alam semesta (Jaspers, 1971: 104). Manusia, dalam setiap keputusan bebas memilih jalan Tuhan, memifestasikan dimensi-dimensi keilahian (Jaspers, 1971: 103).

Pewahyuan Tuhan dalam realitas, menyebabkan semua bentuk realitas mengandung elemen ilahi, dan karena itu berpartisipasi dalam Tuhan (Jaspers 1971: 34). *Everywhere in thought, so to speak, there is a place where something will be directly posited as absolute, because I cannot exist and think without the appearance of an absolute* (Jaspers 1971: 34). Tuhan berada di balik sekaligus mengatasi semua realitas. *Transcendensi is beyond all from* (Jaspers 1971: 34). Segala sesuatu merupakan wujud pewahyuan Tuhan, tentu bukan karena objek itu dalam dirinya (objektifitasnya), tetapi karena ditransformasikan ke tataran simbol, sehingga mengambil bagian dalam keilahian dan menjadi transparan bagi elemen-elemen keilahian.

Kekhasan pemikiran Jaspers bukan pada pewahyuan dalam realitas. Pemikiran serupa juga disampaikan para filsuf deisme. Keunikan Jaspers terletak pada pemikiran tentang pewahyuan formal. Pewahyuan tidak hanya terjadi dalam fenomena realitas, tetapi juga dalam setiap komunitas masyarakat, seperti agama, suku, budaya, tradisi dan sebagainya. Karl Jaspers menamakan pewahyuan dalam komunitas-komunitas ini sebagai pewahyuan formal. Istilah formal merujuk pada apa yang diyakni secara bersama dalam komunitas. Kebanyakan komunitas memiliki

pemahaman tertentu tentang Tuhan, yang dituangkan dalam ajaran-ajaran, mantra, ayat-ayat suci, mitos, simbol-simbol, ritual-ritual, perilaku moral, gelar-gelar ilahi dan sebagainya. Semua bentuk ini, menurut Jaspers merupakan bahasa terjemahan dari pengalaman mistik pewahyuan sang pendiri atau perintis komunitas (Jaspers, 1959: 76).

Pewahyuan formal, menurut Jaspers bukan pewahyuan asli. Pewahyuan asli hanya terjadi pada perjumpaan dalam fenomena realitas. Pewahyuan formal juga bukan hasil pewahyuan langsung. Tuhan berada dalam jarak yang tidak berhingga, sehingga tidak mungkin ada orang yang dapat berjumpa secara langsung dengan Tuhan (Jaspers, 1959: 76). Tuhan hanya dapat dijumpai secara tidak langsung melalui simbol-simbol dalam fenomena realitas.

Perjumpaan dalam realitas merupakan perjumpaan dengan elemen tertentu keilahian. Simbol-simbol ilahi berpartisipasi dalam Tuhan dan sungguh-sungguh menghadirkan Tuhan, namun tidak mencakup totalitas Tuhan. Keilahian yang dialami hanya merupakan percikan kecil dari kemahabesaran dan kemahaluasan Tuhan. Tuhan tidak dapat dicakup oleh satu wadah atau gambaran apapun. Tuhan yang absolut dan tidak terbatas, yang menyelimuti semua yang menyelimuti, melampaui semua wadah dan gambaran (Jaspers, 1971: 107). Pengalaman pewahyuan selalu bersifat terbatas, karena itu tidak dapat diklaim sebagai totalitas Tuhan.⁷ Fenomena realitas hanya menyingkapkan sisi tertentu dari keilahian. Pengalaman mistik pewahyuan dalam realitas dengan sendirinya bersifat terbatas. Subjek yang satu mengalami keilahian

7 Berangkat dari pemikiran ini, pemikiran Jaspers tampak seperti ambivalen. Jaspers, di satu pihak menerima konsep pewahyuan dalam komunitas agama yang cenderung tidak berkompromi dengan pewahyuan dalam berbagai kebudayaan lain; di pihak lain, menolak pewahyuan eksklusif pada agama-agama monoteis. Penolakan Jaspers terhadap pewahyuan eksklusif dalam agama-agama monoteis sesungguhnya tidak bermaksud menghancurkan agama-agama wahyu, tetapi untuk mengkritisi sikap pemutlakkan agama-agama wahyu yang menyebabkan gambaran mengenai Tuhan menjadi tidak utuh (Wildermuth, 2007: 13.15).

sebagai kekuatan tunggal, sedangkan yang lain mengalami sebagai kekuatan jamak. Subjek yang satu mengalami sebagai persona, yang lain mengalami sebagai yang diam (Jaspers, 1971: 109). Aneka pengalaman personal dan eksklusif itu dipersonifikasikan ke dalam bentuk, seperti dewa atau dewi tertentu, dan diformulasikan dalam struktur yang sudah dikenal, seperti monoteis dan politeis (Jaspers, 1971: 121).

Konsekwensi dari pemikiran ini adalah citra Tuhan dalam komunitas manapun tidak dapat diklaim sebagai kebenaran tunggal dan mutlak, termasuk mengenai keesahan Tuhan. Kesimpulan tentang Tuhan yang esa bersumber dari pengalaman pewahyuan Tuhan yang menghampiri aku, yang mentransendirkan hidupku dan membuat aku bereksistensi. Tuhan yang esa adalah Tuhan yang berperan dalam sejarah dan terlibat dalam kehidupanku, menjadi tumpuan eksistensi, dan karena itu menjadi Allahku (Jaspers, 1971: 107). Tuhanku memang tidak dapat dijadikan milik saya secara eksklusif, namun tidak dapat diklaim sebagai Tuhan untuk semua orang. Apakah Tuhan yang sama juga merupakan Tuhan bagi orang lain, masih merupakan kemungkinan (Jaspers, 1971: 107). Keyakinan terhadap keesahan Tuhan harus dilihat sebagai simbol yang dapat mendorong masyarakat manusia pada persaudaraan universal.⁸

Setiap pengalaman pewahyuan, karena bersifat terbatas dengan sendirinya membutuhkan pengalaman pewahyuan yang lain. Elemen keilahian yang satu membutuhkan elemen keilahian yang lain. Setiap elemen merupakan bagian dari keutuhan Tuhan (Jaspers, 1971: 101). Tuhan adalah *the One*, keseluruhan dari semuanya (Jaspers, 1971: 107). Perjumpaan banyak elemen,

8 Iman terhadap keesaan Tuhan, dalam sejarah memang melahirkan simbol-simbol baru yang mendorong ke arah persatuan universal (seperti *civitas Dei*, umat pilihan, kerajaan Allah, dan sebagainya), tetapi juga dapat menjadi sumber pembenaran berbagai kekerasan atas nama iman (Hamersma, 1985: 46).

meskipun tidak dapat merepresentasikan totalitas, tetapi akan lebih mendekati keutuhan sehingga semakin menyelami misteri Tuhan.

Kesadaran ini membuat banyak komunitas tradisional menempatkan dewa-dewi dari kutub yang berseberangan secara berdampingan. Dewi bumi, bagi mereka tidak bertentangan dengan dewa langit. Masing-masing memanifestasikan sisi yang berbeda dari keagungan Tuhan yang terus berdinamika. Elemen-elemen yang satu melengkapi bahkan menyatu dengan elemen yang lain.

E. Kebudayaan sebagai Bahasa Pewahyuan

Kebudayaan merupakan institusi yang paling banyak memiliki simbol-simbol pewahyuan. Banyak objek budaya merupakan terjemahan dari pengalaman mistik pewahyuan para leluhur. Mitos-mitos, legenda-legenda, cerita-cerita genealogi, artefak, ritual-ritual, objek-objek seni, naskah-naskah suci dalam berbagai komunitas budaya menerjemahkan pengalaman mistik pewahyuan, karena itu menyimpan dan menyingkapkan elemen-elemen serta visi keilahian. Objek-objek tersebut, dengan demikian tidak hanya bernilai historis dan sosio kultural, tetapi juga berperan sebagai simbol pewahyuan. Objek-objek budaya, sebagai simbol pewahyuan menggemakan suara Tuhan dan merupakan medium bagi masyarakat menuju pengalaman pewahyuan asli. Mitos dan seni merupakan dua objek budaya dengan kekuatan istimewa membawa masyarakat pada pengalaman asli pewahyuan dan menghadirkan suara Tuhan.

1. Mitos dan Kebenaran Ultim

Mitos merupakan simbol yang memiliki kekuatan untuk mempersonifikasi pengalaman mistik pewahyuan ke dalam suatu

objek. Mitos, sama seperti simbol-simbol terjemahan lain tidak dapat mempertahankan keutuhan pengalaman mistik pewahyuan, namun memiliki kemampuan untuk membawa orang pada keadaan yang sebenarnya (Hamersma, 2014: 42). Kesadaran ini mendasari suku-suku tradisional menempatkan mitos sebagai kitab suci. Mitos, bagi orang luar, seringkali tidak bermakna, tetapi bagi komunitas pemilik mengandung kebenaran yang tidak terbantahkan (Sumarno, 2010: 105) dan menempatkannya sebagai jawaban terawal dan terakhir dari persoalan-persoalan dasariah hidup (Sumardjo, 2010: 346-347).⁹ Mircea Eliade, seperti diungkapkan Adi Susanto, mengatakan bahwa mitos dalam masyarakat kuno memiliki peran untuk melukiskan lintasan supra-natural ke dalam dunia (Susanto, 1987: 71).

Mitos, karena bersumber dari pengalaman mistik pewahyuan leluhur, menyejarah dan diwariskan secara turun temurun, menjadi milik eksklusif komunitas (Jaspers, 1959: 123). Eksklusifitas mitos menyebabkan keterikatan mitos dengan komunitas pemilik, yang ditunjukkan dengan klaim-klaim dalam bahasa yang eksklusif, seperti mantra, syair dan pepatah (Jaspers, 1959: 123). Sifat eksklusif mitos menuntut bahwa setiap penafsiran harus didasarkan pada pemaknaan yang diberikan komunitas pemilik.

Mitos memang bukan ultimate tetapi mengambil bagian dalam kesempurnaan ilahi. Setiap mitos mengandung elemen-elemen tertentu dari keilahian Tuhan (Jaspers, 1959: 122), dan karena itu dapat menyeruakkan tabir misteri ilahi yang tidak dapat dilakukan oleh bentuk yang lain. Mitos dapat menghadirkan peristiwa primordial yang masih diceritakan berulang-ulang, sehingga menjadi model paradigmatik tentang apa yang terjadi *in illo tempore* (Eliade, 1984: 80-87). Mitos-mitos, karena daya yang

9 Kata mitos, dari kata Yunani, *muhos*, memiliki arti sebagai dasar. Mitos berarti menempatkan manusia pada kenyataan yang sebenarnya atau yang asli, yakni yang mendasari realitas (Hamersma, 2014: 42)

dimilikinya, meskipun tidak dapat ditafsirkan secara rasional ilmiah, namun dapat didengarkan untuk memperoleh penerangan bagi hidup (Hamersma, 1985: 43).

2. Seni - Intermedium Manusia dengan Tuhan

Seni juga termasuk simbol yang dapat menerjemahkan pengalaman mistik pewahyuan yang personal, unik dan tidak terulang ke dalam keindahan (1971: 171). Karya seni, terutama seni unggul mampu membawa subjek masuk ke dalam pengalaman transendental dan menghadirkan Tuhan serta visi keilahian dalam wujud yang konkrit (Jaspers, 1971: 171). Seni adalah intermedium atau penghubung antara keberadaan manusia dengan Tuhan (Jaspers, 1971: 168).

Seni juga dapat membantu pembacaan simbol-simbol, dan meyatukan simbol-simbol yang berbeda dalam kenyataan ilahi. Seni juga menghidupkan kembali mitos-mitos yang terlupakan dan memberi kekuatan untuk bersuara kembali (Jaspers, 1971: 172). Seni dapat memberi pemikiran spekulatif kepada yang tidak dapat melihat supaya dapat memandangi Tuhan (Siswanto, 1998: 137). Seni memiliki kekuatan untuk menciptakan simbol kehadiran sekaligus ketidakhadiran ilahi. Puncak Candi Borobudur merupakan salah satu contoh karya seni yang mampu melukiskan dimensi ketidakhadiran dalam horizon yang tidak terbatas (Hamersma, 1982: 60-61). Seni menyediakan ruang dan memberi kemungkinan-kemungkinan bagi manusia untuk berenang dalam kebebasan (Hamersma, 1985: 28).

Kekuatan seni tampak dalam musik yang mampu menghadirkan suara Tuhan lewat keindahan verbal ke dalam batin subjek, dan menggerakkan jiwa untuk mengalami eksistensi di hadapan Tuhan (Jaspers, 1971: 173). Kekuatan seni juga ditunjukkan oleh karya arsitektur yang menjadi spasialitas simbol keberadaan Tuhan. Arsitektur ruang dengan bentuk, batas-

batas, struktur dapat menjadi simbol kedamaian, ketenangan dan kelangsungan keabadian (Jaspers, 1971: 173). Arsitektur bahkan mampu membuat kehadiran Tuhan dapat bertahan pada pemikiran dalam waktu yang lama. Kekuatan seni juga tampak dalam seni pahat, *sculpture*, seperti benda-benda sakti, *festishes*, monumen, *obelisks* dan patung-patung. Seni pahat memiliki daya untuk menghadirkan suara Tuhan dalam wujud fisik (Jaspers, 1971: 173). Patung-patung kebanyakan bukan gambar seseorang, tetapi figur atau sesuatu yang mendasari kehidupan. Penampilan fisik dari objek seni (pahat/ patung), karena berkaitan dengan eksistensi, cenderung menyerupai manusia, namun tidak sebagai manusia konkrit, melainkan sebagai dewa-dewi atau tokoh mitos. Patung dewa-dewi dan tokoh-tokoh mitos memiliki kekuatan untuk menghubungkan kenyataan empiris dengan keadaan mitis (Jaspers, 1971: 172). Seni patung memiliki unsur-unsur sensual, seperti struktur, fitur-fitur, dan ukiran-ukiran sebagai medium kehadiran Tuhan, dan merangsang intuisi subjek untuk bergerak naik ke ruang tidak terbatas (Jaspers, 1971: 174)

F. Menafsirkan Simbol-Simbol Budaya

Simbol-simbol dalam budaya tidak dapat dikatakan sebagai suara Tuhan. Simbol-simbol itu menyimpan suara Tuhan. Suara Tuhan masih harus digali dibalik simbol-simbol. Hal ini menyebabkan setiap simbol membutuhkan interpretasi atau penafsiran.

Langkah interpretasi membutuhkan pemahaman terhadap karakter simbol. Simbol-simbol ilahi memiliki beberapa karakter dasar. Pertama, bermakna figuratif. Simbol-simbol adalah objek yang bukan objek. Suatu objek ketika menjadi simbol bukan lagi objek biasa. Objektivitas suatu objek, ketika menjadi simbol, ditanggihkan (*disuspensi*), sehingga objek tidak lagi tampil dan

dipahami sebagai dirinya, tetapi representasi dari entitas ilahi (Jaspers, 1959: 38-39).

Sebuah objek menjadi simbol ilahi mengalami transformasi modus objek ke dalam tindakan ilahi (Jaspers, 1959: 39). Transformasi menyebabkan suspensi terhadap objektivitas, sehingga objek menjadi kehilangan nilai objektivitas, dan memperoleh makna baru yang merepresetasikan entitas ilahi dan menggemakan suara Tuhan.

Kedua, komunikasi jiwa. Kekuatan simbol terletak pada komunikasi jiwa. Simbol-simbol ilahi merupakan bentuk komunikasi, di mana jiwa dan keberadaan saling bertautan, menjadi hidup dan memperoleh kekuatan. Komunikasi jiwa dalam simbol-simbol ilahi menghasilkan gerak dua arah, pada arah naik menyebabkan objek simbol terangkat dan memperoleh nilai ilahi, sebaliknya pada arah menurun menghasilkan kehadiran nyata, *wirklich* dari realitas ilahi (Jaspers, 1959: 40).

Komunikasi simbol berlangsung secara tidak terbatas, pada satu sisi, membukakan semua dimensi keberadaan, dan pada sisi lain, menyebabkan objek berada dalam aliran misteri ilahi, mengambil bagian dan menghadirkan-Nya (Jaspers, 1959: 40-41). Simbol membukakan wajah ilahi sebagai kekuatan terakhir yang mendasari segala sesuatu (Sastrapratedja, 2001: 74). Simbol, seperti dikatakan Mircea Eliade membukakan aspek-aspek terdalam dari kenyataan yang tidak terjangkau oleh pengenalan lain (Dibyasuharda, 1990: 162).

Kekuatan simbol ilahi dalam menghadirkan sangat tergantung pada kedalaman relasi dari subjek (Jaspers, 1959: 40-41). Semakin dalam relasi subjek akan semakin mengefektifkan daya kehadiran simbol, sebaliknya semakin pudar relasi subjek akan menurunkan daya relasi simbol (Bakker, 1978: 108).

Komunikasi simbol merupakan pertautan jiwa, sebagai pengalaman batin dengan kedalaman dimensi yang tidak terukur

dan mengandung misteri yang tidak pernah dapat terungkap secara penuh. Aspek rahasia dalam komunikasi batin menyebabkan simbol-simbol tidak dapat dirumuskan ke dalam bahasa rasional spekulatif. Simbol-simbol ilahi terutama dalam pewahyuan asli hanya dapat dialami dan dengarkan (Jaspers, 1959: 42).

Ketiga, aspek sensualitas simbol. Simbol-simbol berkaitan dengan aspek sensual. Istilah sensualitas merujuk pada unsur-unsur fisik yang dapat diindrai dari objek simbol yang merangsang kesadaran subjek untuk masuk ke dalam misteri realitas (Jaspers, 1959: 43). Transformasi dari objek menjadi simbol, di satu pihak menciptakan ruang bebas untuk bergerak, namun di pihak lain, tetap memiliki keterikatan dengan unsur-unsur sensual. Tuhan menjadi nyata hanya dalam sensualitas objek (Jaspers, 1959: 43). Suatu kehadiran mengharuskan terpenuhi syarat-syarat dasar sensualitas objek, bahkan kedalaman kehadiran hanya dapat muncul dalam sensualitas konkrit. Sensualitas objek dalam komunikasi simbol, tidak ditinggalkan tetapi memperoleh roh dan makna ilahi (Jaspers, 1959: 44)

Sensualitas menjamin pemikiran dan historisitas manusia dapat dihadirkan dalam wujud konkrit (Jaspers, 1959: 44). Sensualitas menjadi transparansi ganda, yakni menerawang ke masa lalu dan melalui masa lalu menuju ke keabadian (Jaspers, 1959: 45). Sensualitas menjadi permukaan objek yang penghantar subjek kepada kedalaman misteri. Kehadiran sensualitas, ketika subjek melakukan penetrasi ke dalam misteri, dengan sendirinya mengendur, mengalami penurunan nilai dan menjadi relatif, saat yang sama kesadaran subjek semakin dilingkupi oleh yang misteri yang melahirkan pengalaman impulsif (Jaspers, 1959: 45-46). Sebuah objek dapat menjadi simbol ilahi apabila memiliki

karakteristik yang dapat menjadi modus ilahi.¹⁰ Hal ini menuntut setiap penafsiran simbol harus menelusuri dan menggali elemen-elemen sensual dari simbol-simbol kebudayaan sebagai jalan masuk menuju entitas keilahian yang diwahyukan

Keempat, isi dan bentuk simbol. Simbol selalu berkaitan dengan isi dan bentuk. Aspek isi, simbol selalu berhubungan dengan keberadaan (being), yakni keberadaan dalam simbol. Simbol-simbol oleh partisipasi pada keilahian turut memperoleh secerach keagungan ilahi : *ens omne est bonum* (Jaspers, 1959: 61).

Aspek bentuk, simbol-simbol dapat klasifikasikan atas simbol-simbol pencitraan dan simbol-simbol metafora (Jaspers, 1959: 61). Simbol-simbol pencitraan berhubungan dengan elemen keilahian lewat penggambaran, sedangkan simbol-simbol metafora berhubungan dengan elemen keilahian melalui metafora. Simbol-simbol pencitraan dapat diklasifikasikan lagi atas simbol-simbol citra universal dan simbol-simbol sejarah. Simbol-simbol citra universal merupakan simbol-simbol awal, dan simbol-simbol sejarah adalah simbol-simbol yang muncul kemudian. Simbol-simbol citra universal menjadi landasan struktur, dan simbol-simbol yang kemudian (sejarah) mempertebal dan memperkaya. Simbol-simbol citra universal merupakan gambar abstrak dan simbol-simbol yang kemudian (sejarah) berupa wujud konkrit (Jaspers, 1959: 62). Simbol-simbol citra universal kebanyakan berbentuk gambar umum, seperti ibu abadi dan bapa agung, sedangkan simbol-simbol kemudian yang memberi gambar figur khusus, seperti nabi dan pahlawan (Jaspers, 1959: 62).

Simbol-simbol universal menggambarkan visi universal dan cita-cita yang melampaui kenyataan (seperti kota Allah, nirwana,

10 Karya Tuhan yang dihadirkan dalam ritual-ritual keagamaan, ditampilkan dalam daya suprasensualitas. Aspek sensualitas dalam kekristenan tampak dalam hidup dan karya Yesus, forma dan meteria sakramen, dan benda-benda yang disucikan yang berperan sebagai wujud kelihatan dari kehadiran dan tindakan ilahi. Sensualitas menjadikan kehadiran Tuhan dapat dialami dalam realitas empiris (Jaspers, 1959: 46).

idea, surga); sedangkan simbol-simbol kemudian berorientasi pada gambaran yang lebih individual dan konkrit (Jaspers, 1959: 62-63).

Berdasarkan bentuk objek, simbol-simbol juga dapat diklasifikasi atas simbol-simbol yang merupakan realitas empiris dan simbol-simbol yang merupakan buatan manusia. Realitas empiris merupakan simbol-simbol asli, sedangkan buatan manusia merupakan hasil konsepsi, cita-cita dan karya-karya yang merepresentasikan simbol-simbol asli (Jaspers, 1959: 63). Simbol-simbol buatan dapat diklasifikasikan lagi atas simbol-simbol yang diciptakan dari citra yang jelas, lewat mitos-mitos, dan simbol-simbol yang berbentuk spekulatif konseptual (Jaspers, 1959: 62). Simbol-simbol dalam mitos meriwayatkan dan berkomunikasi lewat figur, sedangkan simbol-simbol spekulatif bergerak dalam pemikiran. Pengklasifikasian ini dapat membantu pelaku interpretasi untuk lebih memahami karakter dari setiap simbol secara mendalam.

Kelima, orientasi penafsiran. Penafsiran simbol-simbol ilahi tidak hanya berhenti pada pengungkapan makna figuratif yang direpresentasikan dalam simbol. Interpretasi terhadap simbol-simbol ilahi dimaksudkan memperoleh penerangan bagi hidup atau eksistensi (Jaspers, 1959: 70). Penerangan yang diperoleh akan mendasari pengembangan iman yang lebih rasional. Hal ini menggambarkan bahwa kegiatan interpretasi juga memiliki dimensi penghayatan (*leben*). Interpretasi simbol selalu terarah pada pencarian kebajikan dan prinsip-prinsip yang memanggil manusia pada kesadaran penuh (Jaspers, 1959: 70), menjadi penerang untuk membentuk visi baru dan gairah untuk membangun hidup yang otentik (Jaspers, 1959: 71).

G. Kesimpulan

Manusia, dari kodratnya mendambakan eksistensi atau kesejatian diri. Kesejatian ini tidak dapat dicapai dari diri manusia sendiri. Kesejatian hanya dapat dicapai dari luar, yakni dalam relasi dengan Tuhan, yang absolut dan tidak terbatas. Tuhan bersifat transenden, tidak dapat dijangkau oleh manusia. Perjumpaan dengan Tuhan hanya terjadi lewat simbol-simbol. Fenomena realitas merupakan simbol-simbol asli yang menggemakan suara bahasa Tuhan. Manusia harus membaca fenomena realitas untuk menemukan suara Tuhan. Pengalaman perjumpaan dengan suara Tuhan dalam fenomena realitas merupakan pengalaman pewahyuan yang selalu bersifat personal dan unik. Pengalaman-pengalaman itu tidak dapat dirumuskan dalam bahasa rasional spekulatif, dan hanya dapat diterjemahkan ke dalam simbol-simbol baru, yang menjadi objek-objek kebudayaan. Objek-objek kebudayaan, dalam berbagai bentuk, karena menerjemahkan pengalaman mistik pewahyuan, memiliki elemen-elemen keilahian. Manusia, melalui langkah penafsiran dapat menemukan suara Tuhan dalam objek-objek budaya sebagai penerangan bagi hidup. Manusia, dalam kebebasan dapat memilih jalan Tuhan untuk mewujudkan kesejatian diri.

BAB II

MASYARAKAT ADAT JAWAWAWO-KEO TENGAH

A. Komunitas Adat Jawawawo

Objek material penelitian ini adalah tonggak *Peo* pada masyarakat adat Jawawawo. Setiap simbol selalu berakar dalam masyarakat dan memperoleh kekuatan dalam masyarakat, seperti dikatakan Paul Tillich, *If something becomes a symbol for him it is always so in relation on the community which in turn can recognize itself in it* (Dillistone, 1986: 126-127). *Peo* berakar dan memperoleh kekuatan dalam masyarakat adat Jawawawo. Hal ini menyebabkan pengungkapan makna *Peo* membutuhkan pemahaman tentang latar belakang pemikiran, budaya dan situasi sosial masyarakat adat Jawawawo.

1. Jawawawo sebagai Nua Pu'u

Kampung Jawawawo, secara administratif pemerintahan berada di wilayah Desa Kotowuji Timur, Kecamatan Keo Tengah, Kabupaten Nagekeo, Propinsi Nusa Tenggara Timur. Nama Desa Kotowuji Timur merujuk pada populasi desa yang kebanyakan orang-orang keturunan Koto dan Wuji. Kata "Timur" digunakan untuk membedakan dengan komunitas keturunan Koto dan Wuji yang berbeda di wilayah Barat, yang sekarang menjadi desa Kotowuji Barat.

Nama Jawawawo memiliki asal usul yang belum begitu jelas. Istilah Jawawawo berasal dari dua suku kata, yakni *jawa* yang

berarti jagung, dan suku kata *wawo* yang berarti atas. Apakah dahulu kampung Jawawawo merupakan ladang jagung dan berada di lokasi perbukitan. Istilah Jawa, pada komunitas Keo Tengah sering dihubungkan dengan pulau Jawa, seperti tampak dalam *bhea pije pu'u* pemugaran *Peo*, sebagai metafora keluasan wilayah komunitas adat. Kata *wawo* sering dihubungkan dengan “yang di atas” atau langit. Nama Jawawawo kemungkinan besar hendak menegaskan komunitas yang berada pada perhubungan dengan kekuatan langit. Asal usul nama Jawawawo masih memiliki kemungkinan lain. Andreas Goa, dalam wawancara tanggal 24 Pebruari 2017 mengatakan bahwa Jawawawo kemungkinan berasal dari nama kedua warga, Jawa dan Wawo yang menjadi korban penyerangan orang-orang Wajo.

Nama Jawawawo, terlepas dari kebenaran tiga argumentasi tersebut, sekarang telah menjadi penggunaan umum dan sebutan resmi untuk pemukiman dan populasi kampung yang berbatasan dengan Niondoa (Barat), dowo (Timur), Giriwawo (Utara) dan Worowatu (Selatan).

Kampung Jawawawo sekarang berisi tujuh belas rumah (*sa'o*), yang terdiri dari satu *sa'o mere* (rumah utama) milik klan Riwu Ngongo, tiga *sa'o pu'u* (rumah induk) milik Klan Batu Zebho Todi Tolo Pake Mbene, klan Batu Zebho Todi Tolo Ea Wajo, dan klan Rangga Bude-Koka Nosi, dan empat belas *sa'o ten'nda* (rumah tinggal). Kampung Jawawawo, juga memiliki beberapa *keka dondo* (rumah kerja) yang berada di sisi luar batas kampung dan di ladang-ladang masyarakat. Keberadaan *sa'o mere* dan *sa'o pu'u* menjadi salah satu ciri Jawawawo sebagai kampung induk (*nua pu'u*).

Penduduk kampung Jawawawo, dari segi ekonomi, kebanyakan bekerja sebagai petani subsisten, dengan berladang cengkeh, kelapa, jagung, pisang, ubi-ubian untuk mencukupi

kebutuhan keluarga. Sejumlah kecil dari warga kampung bekerja sebagai pegawai negeri sipil. Warga Jawawawo, dari segi religius, sekarang, seluruhnya telah menganut agama Katolik, sambil tetap menjalankan elemen-elemen kepercayaan tradisional.

Jawawawo, sebagai komunitas adat tidak hanya meliputi kampung Jawawawo. Jawawawo adalah *nua pu'u*, kampung induk dari komunitas adat yang juga meliputi kampung Ua dan Romba Wawokota. Ua dan Romba Wawokota berbeda desa dengan Jawawawo. Ua berada dalam wilayah administrasi desa Witu Mauara, dan Romba Wawokota berada dalam administrasi Desa Romba-Daja. Warga kampung Ua dan Romba Wawokota, secara ekonomis serupa dengan kampung induk Jawawawo. Perbedaan lebih pada bidang religius, karena beberapa keluarga Romba Wawokota menganut agama Islam, selebihnya beragama Katolik.

2. Sejarah Komunitas Adat Jawawawo

Komunitas adat ketiga kampung ini memiliki sejarah panjang dan asal usul yang berbeda. Semua nara sumber sepakat bahwa orang pertama yang menghuni kampung Jawawawo adalah Riwu Tai, yang lebih dikenal dengan Riwu Ngongo atau Riwu Bisu. Andreas Goa, dalam wawancara 25 Pebruari 2017 mengatakan bahwa sebutan Riwu Ngongo dikenakan kepada Riwu Ta'i disebabkan kebiasaan yang bersangkutan berbicara gagap.

Kepala klan Riwu Ngongo, Siprianus Nggajo, dalam wawancara 26 Pebruari 2017 mengatakan bahwa leluhur mereka berasal dari gunung Koto. Konon, dahulu, di puncak Koto terdapat perkampungan yang menjadi asal usul orang Keo. Gunung tak berapi ini membentang di sisi utara wilayah Kecamatan Keo Tengah. Almarhum Bapak Ignatius Legho, dalam wawancara dengan peneliti pada 15 Agustus 2011 mengatakan bahwa asal usul perkampungan Koto bermula dari seorang wanita bernama Ine Koto, semula bernama Ine Bhala atau Mbu'e Wondo, yang

mendaki Koto untuk menghindari kejaran ombak laut dan embu ngembu (ikan paus raksasa).

Ignatius Legho, dalam wawancara 16 Agustus 2011 menceritakan bahwa Mbue Wondo, dari hasil perisetubuhan dengan batu, melahirkan tiga anak laki-laki yang menjadi leluhur orang Keo. Mbue Wondo sebagai cikal bakal penghuni Koto kemudian disebut dengan Ine Koto atau Ibu Koto.

Berdasarkan syair *naro*, kisah genealogi yang dilantunkan pada ritual pemugaran *Peo*, dahulu anak-anak Koto bermain ritual korban, *pala*, dengan menggunakan salah seorang teman sebagai hewan korban. Sang kawan benar-benar disembelih, sehingga menyebabkan banjir darah di seluruh Koto. Penghuni Koto, demi menghindari musibah yang lebih besar, menempuh jalan masing-masing untuk mengungsi. Salah satu penggalan syair *naro*, mengisahkan bahwa di antara rombongan pengungsi, terdapat dua bersaudara, Mado Tai dan Riwu Tai yang menuruni Koto melewati jalur pendakian Ine Koto, yakni Nua Wodo, Wuji Odo, kemudian menetap di Wuji.

Kedua bersaudara, kemudian hari mengalami konflik, yang berawal dari peristiwa pembakaran rumah doa (*wondi*) dan perusakan batu persembahan (*watu nitu nima*) milik Riwu, oleh para kerabat Mado Tai. Penolakan Mado untuk mengganti kerugian Riwu menyebabkan perpisahan kedua bersaudara. Riwu kemudian menuruni Wuji melewati Udu Ae, Eko Kota dan menetap di Jawawawo. Keturunan Riwu berkembang menjadi sebuah klan di Jawawawo.

Orang kedua yang mendiami Jawawawo adalah pengembara dari Kedi Watuwea, Batu Zebho. Anderas Goa, dalam wawancara 25 Pebruari 2017) menceritakan bahwa kedatangan Batu Zebho dilatarbelakangi oleh konflik bersaudara di kampung asal. Riwu menerima kehadiran Zebho dan berbagi tanah dengannya. Tanah

Jawawawo, kemudian hari diperluas dengan tanah Wawa Seka (dari kampung Giriwawo), yang dibunuh oleh Doke Dede.

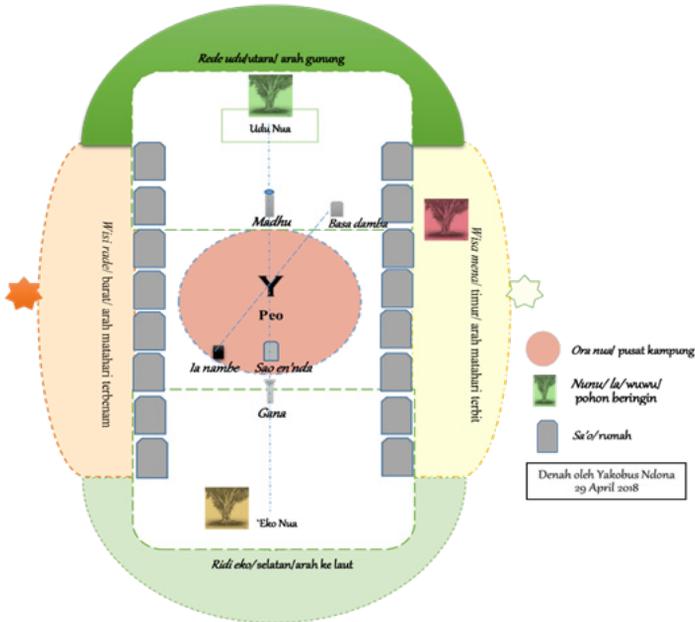
Batu Zebho, di hari tua masih berekspansi dengan menyerang Rogo Rabi. Zebho melalui Todi Wawi, dan bersekutu dengan Ejo (Lengga/ Pautola) dan Rangga Ame Ari (Witu) berhasil membunuh Rogo Rabi. Pembinaan Rogo telah memperluas tanah Jawawawo sampai ke Ua dan Romba Wawokota. Tanah Rogo, yang disebut dengan *tana fai watu ana*, diintegrasikan (*poto udu tana*) ke *tana ine* (tanah induk) Jawawawo. Ua dan Romba Wawokota, sejak saat itu, meskipun secara geografis relatif cukup jauh, dan secara administrasi pemerintahan berbeda desa, merupakan bagian integral dari komunitas adat Jawawawo. Keturunan Zebho dan Todi Wawi berkembang menjadi sebuah klan di Jawawawo.

Orang ketiga yang mendiami komunitas Jawawawo adalah Rangga Bude, penggembara dari Keo Barat. Rangga diterima dengan baik sebagai bagian komunitas Jawawawo dan mendapat sejumlah bidang tanah dari Riwu Ngongo. Kampung Jawawawo, selain dihuni oleh ketiga klan ini, sekarang juga didiami oleh keturunan Bude Pata (keponakan Mado dan Riwu), dan Piru Dalo. Sejak pemisahan Riwu dengan Mado, keturunan Bude Pata menjadi jembatan komunikasi antara masyarakat adat Jawawawo dengan keturunan Mado Tai di Wuji. Bude Pata dan Piru Dalo diterima sebagai bagian dari komunitas Jawawawo dan memperoleh bagian paling sedikit dari tanah Jawawawo.

3. Orientasi Ruang Masyarakat Jawawawo

Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan komunitas adat di Keo memiliki kecenderungan berpikir dualistik binary atau berpasang dua. Hal ini terlihat dalam berbagai ungkapan, antara lain *fai aki* (suami istri), *ka'e ari* (kakak adik), *weta nala* (saudara saudari), *udu eko* (kepala ekor), *rede ridi* (utara selatan), *mena rade* (Timur Barat), dan sebagainya (Forth, 2001, 290-293).

Kecenderungan dualistik binari menyebabkan nama-nama di Keo selalu merupakan pemaduan dua kata, seperti Jawa-wawo, Nio-ndoa, Mabha-pisa, Mau-ndai.



Gambar 1. Denah Orientasi Ruang Masyarakat Adat Jawawawo

Kecenderungan *dualistik binari* juga berlaku dalam orientasi ruang, termasuk lokasi pemukiman. Orang Keo memiliki kecenderungan orientasi binari oposioner. Pola ini tampak dalam kebiasaan orang Keo dalam menentukan lokasi pemukiman berdasarkan *udu eko* (kepala dan ekor). Kepala identik dengan utara, dan ekor identik dengan Selatan, meskipun dalam kenyataan tidak selalu demikian. Kepala pemukiman, seperti *nua oda* (kampung) harus mengarah ke gunung dan ekor mengarah ke laut. Pemukiman-pemukiman di wilayah pegunungan, yang jauh dari laut, biasa menentukan kepala pada arah lokasi perbukitan

(yang lebih tinggi), dan ekor ke arah yang lebih rendah. Gunung dan laut, dalam imajinasi orang Keo mengandung kekuatan transendental, karena merupakan kediaman roh-roh. Mitos Mbu'e Wondo yang dikejar oleh embu ngembu (ikar paus raksasa) menggambarkan kekuasaan liar di laut yang sewaktu-waktu dapat mengancam. Daya-daya transendental di gunung tidak selalu dianggap liar. Pelarian Mbu'e Wondo ke Koto dan beranak cucu di puncak Koto menggambarkan bahwa gunung juga menyimpan daya-daya transendental yang menyelamatkan, meskipun disadari juga bahwa daya-daya gunung juga dapat membahayakan, seperti tergambar dalam kisah pelarian seluruh penghuni Koto. Ungkapan batas ruang kosmos dalam *mbea pije pu'u* pemugaran *Peo Jawawawo*, *udu nga'o mbei kedi*, *a'i nga'o ndeli mesi* (kepalaku menyandarkan gunung, kakiku memijak laut) mengindikasikan bahwa masyarakat Jawawawo cukup bersahabat dengan kekuatan gunung (tempat asal leluhur), sehingga dapat menjadi sandaran perlindungan; sedangkan kekuatan laut merupakan musuh yang harus terus dipijak supaya tidak bergejolak.

Udu nua (kepala kampung) dan *eko nua* (ekor kampung) menjadi patokan untuk menentukan titik pusat lokasi kediaman. *Peo* didirikan pada pusat *nua pu'u* (kampung induk), sehingga menjadi poros komunitas, yang terbentengi oleh *udu eko nua*. *Udu eko nua* dalam pemikiran orang Jawawawo dan banyak komunitas Keo merupakan titik koordinat kehadiran leluhur yang mengendalikan daya-daya transendental dari arah gunung dan laut, sekaligus menjadi batas paradoks, yang memungkinkan daya-daya positif dari kedua arah daya transendental tersebut dapat masuk dan terserap ke dalam kampung. Berangkat dari penghayatan ini, *udu eko nua* menjadi pintu gerbang kampung. Rumah-rumah tidak dapat menghadap atau membelakangi *udu nua* atau *eko nua* (arah gunung atau arah laut), supaya tidak berhadapan langsung dan menghalangi daya-daya transendental dari kedua arah tersebut.

Rumah-rumah harus mengarah ke Timur, arah matahari terbit; atau ke barat, arah matahari terbenam, dengan *Peo* sebagai titik pusat pemukiman. Rumah-rumah awal, seperti *sa'o mere* (rumah utama/perintis) dan *sa'o pu'u* (rumah induk) secara umum mengarah ke Timur, ke arah matahari terbit, yang diyakini sebagai simbol kehidupan. Rumah-rumah kediaman yang dibangun kemudian cenderung menghadap ke Barat, namun tidak dimaksudkan untuk mengarah kepada kematian, tetapi tertuju kepada *Peo* sebagai titik pusat yang merepresentasikan kehadiran leluhur.

Orientasi ruang pada masyarakat Keo tidak sepenuhnya dualistik. Kutup-kutup dualistik oposisioner mengandaikan adanya titik pusat sebagai tumpuan. *Udu nua* (kepala kampung) dan *eko nua* (ekor kampung) mengandaikan adanya *ora nua* (tengah kampung), tempat *Peo* berdiri sebagai poros kampung. *Wisa mena* (Timur) dan *wisi rade* (Barat), meskipun tidak secara tegas seperti *udu nua* dan *eko nua*, juga mengandaikan *ora nua* sebagai titik pijakan. Orientasi dualistik binari, dalam pola pikir Keo memiliki dimensi triadistik. Pola triadistik paling tampak dalam struktur rumah tradisional Keo yang selalu terbagi atas tiga bagian, yakni *umbu* (atap), *dewu* (kolong) dan *todo* (tengah/ kediaman); bagian tengah juga terdiri dari tiga bagian, yakni *ten'nda* (serambi depan), *todo* (bagian dalam/ kediaman) dan *mbeki* (bagian dalam yang menjulur ke luar). Bagian *todo* juga terdiri dari tiga bagian, yakni *todo dau* (bagian dalam sebelah kiri), *todo reta* (bagian dalam sebelah kanan) dan *todo ora* (bagian dalam tengah). Pola triadistik juga mewarnai pola kosmologi Keo, yang masih akan dibicarakan pada bagian tersendiri.

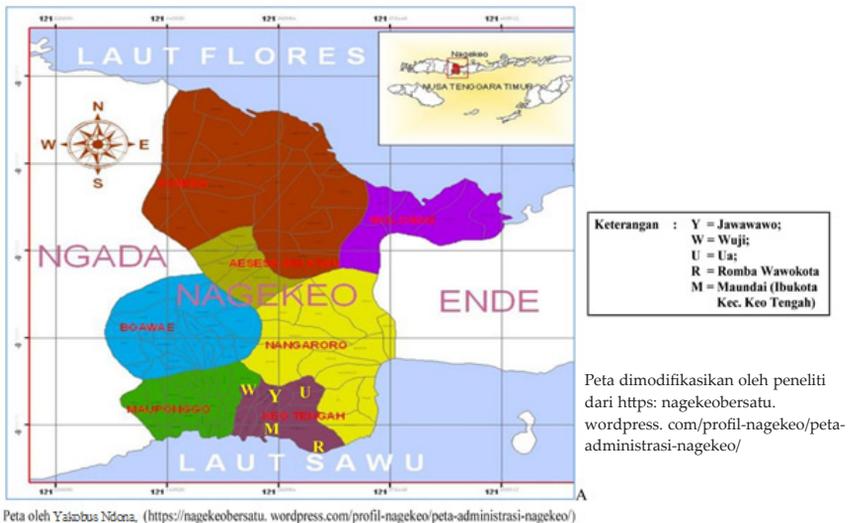
B. Jawawawo Termasuk Etnis Keo

Masyarakat adat Jawawawo termasuk etnis atau suku Keo, yang sekarang mendiami sebagian wilayah selatan Flores Tengah, Propinsi Nusa Tenggara Timur. Wilayah Keo sekarang meliputi tiga kecamatan, yakni Nangaroro (Keo Timur), Keo Tengah, dan Mauponggo (Keo Barat), dengan luas sekitar 406, 16 km persegi dan populasi 54.795 orang (BPS Kabupaten Ngada, 2009: 49). Kehidupan, bahasa dan struktur adat masyarakat Jawawawo, secara umum serupa dengan komunitas lain di Keo.

Asal usul nama dan keberadaan etnik Keo sampai sekarang belum dapat dipastikan. Kata Keo cukup dekat dengan kalangan Ende Muslim, yang biasa menyebut *Ata Keo* atau Orang Keo untuk menyebut orang-orang non Muslim di wilayah Keo, yang dikontraskan dengan *Ata Ende* atau Orang Ende, yang diidentikkan dengan Muslim. Istilah Keo juga telah lama digunakan sebagai nama asli untuk pemukiman, orang-orang dan kelompok masyarakat yang mendiami wilayah selatan Flores Tengah, sekitar Nangamboia sampai Maumbawa. Pemerintahan Hindia Belanda meneruskan istilah Keo untuk menyebut keseluruhan wilayah yang disebut dengan sub divisi Keo berdasarkan prinsip *pars pro toto*, beberapa bagian dianggap mewakili keseluruhan (Tule, 2004: 26).

Sejarah etnis Keo, sejauh ini hanya dapat ditelusuri sejak zaman pemerintahan Hindia-Belanda. Otoritas Hindia Belanda masuk wilayah Ngada, yang dahulu meliputi Nagekeo, kemungkinan terjadi sesudah tahun 1907 (Tule, 2004: 32). Periode 1909 – 1950, Keo termasuk salah satu dari enam sub distrik dari onderafdeeling Ngada, di samping Bajawa, Riung, Tado, Turing dan Nage (Tule, 2004: 34). Sebelum periode Hindia Belanda, masyarakat Keo sudah memiliki sistem pemerintahan tradisional, Kerajaan Keo, yang berpusat di Kota Keo. Lasarus Gani, dalam Wawancara, 27

Januari 2018 menceritakan bahwa pengangkatan Raja Keo dan penempatan Kotakeo sebagai pusat kerajaan disebabkan karena penolakan Ndonga Ndu'a dan Feto Poi menjadi raja Keo. Kerajaan Keo, merujuk pada keterangan ini kemungkinan baru terjadi sekitar akhir abad 18 atau awal abad 19.



Gambar. 2. Peta Nagekeo

Sejak awal penguasaan Belanda, terjadi intervensi pemerintahan kolonial, untuk menggabungkan Kerajaan Keo dengan Kerajaan Nage. Keo dan Nage dijadikan sebuah Swapraja, Nagekeo (Tule, 2004: 34-35). Wilayah Keo, setelah zaman kemerdekaan, terbagi dalam dua kecamatan, Mauponggo dan Nanggaroro sebagai bagian dari wilayah administrasi kabupaten Ngada. Keo dan tetangganya, Nage, sejak 22 Mei 2007, berdasarkan Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2007, menjadi satu daerah otonomi baru bernama Nagekeo. Kabupaten baru ini, secara geografis berada

pada koordinat 121°.10'.48 - 121°24'.4 Bujur Timur dan 8°.26'15"-8°40'0 Lintang Selatan, dengan luas 1.416,96 km². Wilayah Keo, yang semula meliputi dua kecamatan dimekarkan menjadi tiga kecamatan, yakni Nangaroro (Keo Timur), Mauponggo (Keo Barat), dan Keo Tengah, dengan jumlah total penduduk sekitar 64.700 jiwa dan yang menghuni kawasan seluas lebih dari 400km persegi (Ngada, 2009: 49).

Penggabungan Keo dan Nage ke dalam satu daerah otonomi, kemungkinan besar dilatarbelakangi oleh banyak kesamaan kultur antar kedua sub etnis. Keo, secara kultural memang identik dengan Nage, dan memiliki banyak kemiripan dengan Ende-Lio (Tule, 2004: 25-26). Keo dan Nage memiliki banyak kesamaan dalam detail budaya dan bahasa. Perbedaan lebih pada logat bahasa, yang disebabkan oleh perbedaan lingkungan alam dan interaksi sosial dengan etnis-etnis sekitar. Orang Nage, yang hidup dalam alam pegunungan dan berbatasan langsung dengan etnis Bajawa memiliki logat yang sedikit berbeda dengan etnis Keo yang hidup di sekitar pesisir dan berbatasan langsung dengan Ende-Lio.

Struktur budaya dan kosa kata Keo cukup dekat dengan Ende-Lio. Kedekatan wilayah menyebabkan banyak orang Keo pesisir berbaur dengan masyarakat Ende-Lio. Interaksi antara kedua etnis ini membentuk suatu dialek khas masyarakat perbatasan kedua wilayah. Latar belakang dari kedekatan budaya dan bahasa antara Keo dengan Ende-Lio masih harus didalami secara khusus. Cerita-cerita rakyat Keo Tengah menggambarkan berbagai relasi perkawinan antara penduduk kedua suku. Batas wilayah antara Keo dan Ende, di masa lalu tidak terlalu jelas, sehingga masyarakat kedua suku dapat berelasi dengan bebas. Peperangan antara Batu Zebho-Todi Wawi (dari Jawawawo) melawan Rogo Rabi (yang berasal dari Ende) kemungkinan merupakan gesekan awal dalam pertemuan kedua kultur.

Hubungan Keo dan Ende-Lio, semakin diperkuat dengan kehadiran para mubaliq Ende yang berdakwah di kawasan Keo pesisir (Tule, 2015: 73-76). Latar belakang lain adalah wilayah Keo dan Ende-Lio, dahulu tidak memiliki pembatasan yang jelas, sehingga masyarakat kedua etnis berbaur dengan bebas. Saudagar-saudagar Ende berjualan dengan bebas di wilayah Keo, sebaliknya para petani Keo dengan leluasa menjual hasil pertanian di wilayah Ende. Keo menjadi daerah terpisah dari Ende-Lio, ketika Belanda menggabungkan Keo dengan Nage sebagai *landscap* tersendiri, tahun 1932, dengan maksud untuk melemahkan kekuatan Tanah Rea yang terus menunjukkan geliat pemberontakan, dengan prinsip bahwa semua yang berlogat *ngao-mona* masuk ke Nagakeo dan yang berlogat *jao-iwa* masuk ke Ende-Lio (Dakidae, 2007: 320).

C. Iman Tradisional dan Monoteisme Masyarakat Adat Jawawawo

Kepercayaan tradisional masyarakat Jawawawo serupa dengan komunitas lain di Keo, terarah pada *Ngga'e Ndewa*. Orang Jawawawo mengimani *Ngga'e reta*, *Ndewa rade* (Tuhan yang di atas, Allah yang di bawah), merujuk pada kekuasaan ilahi yang mengatasi langit dan mendasari bumi. *Ngga'e Ndewa* adalah penguasa alam semesta, yang kekuatan-Nya secara imanen direpresentasikan oleh leluhur (*ine embu*) dan *nitu Ngga'e* (roh-roh ilahi yang mendiami lokasi tertentu). Masyarakat Jawawawo, dalam situasi normal berhubungan dengan *ine embu*, yang diyakini sebagai penyalur berkat kehidupan. Leluhur selalu menjadi tumpuan dalam menghadapi persoalan-persoalan hidup, terutama kekuatan-kekuatan yang membahayakan, seperti *podo nggose* (kekuatan jahat) dan *nitu noa* (roh-roh liar), dan daya-daya alam yang tidak dapat diprediksi. Masyarakat Jawawawo, secara keseluruhan meyakini bahwa seluruh elemen kehidupan berkaitan

dengan kekuasaan ilahi dan berkat leluhur, sehingga sejak masih dalam rahim sampai kematian, kehidupan orang Jawawawo disertai dengan ritual-ritual adat dan kepercayaan tradisional.

Masyarakat adat Jawawawo, dewasa ini serupa dengan komunitas lain di Keo, telah beralih kepada agama-agama monoteis, Katolik dan Islam. Seluruh warga kampung induk Jawawawo dan kampung Ua telah menjadi penganut Katolik. Beberapa keluarga di Romba Wawokota beragama Islam, selebihnya Katolik. Komunitas adat Jawawawo, secara religius merepresentasikan masyarakat Keo dan Nage. Data statistik kabupaten Nagekeo menunjukkan bahwa hampir 93 persen orang Keo menganut Agama Katolik, selebihnya beragama Islam (Ngada, 2009: 160). Penganut kepercayaan asli sudah hampir punah, namun secara keseluruhan, orang Keo dan Nage masih mempertahankan elemen-elemen dari kepercayaan dan praktik religius asli. Usaha-usaha ke arah inkulturasi terus digalakkan, untuk mengadaptasikan elemen-elemen kepercayaan asli dengan iman monoteis (Tule, 2015: 85-86).

Peralihan masyarakat dari kepercayaan tradisional kepada monoteisme seiring dengan kedatangan Gereja Katolik dan Islam ke wilayah Keo. Gereja Katolik masuk wilayah Keo terjadi sekitar tahun 1570-an oleh para misionaris Dominikan yang berekspansi ke Solor dan Ende tahun 1556. Misi Katolik di wilayah Keo, setelah lama vakum karena kepergian para misionaris Dominikan, kembali dilanjutkan oleh para misionaris SVD, sekitar tahun 1920-an, yang ditandai dengan pendirian sekolah-sekolah Katolik dan kapela-kapela (gereja-gereja kecil) di beberapa lokasi di wilayah Keo (Muskens, 1974: 1171).

Islam masuk ke wilayah pantai selatan Keo sekitar tahun 1501-1503, meliputi Daja, Maundai, Mauponggo, Maukeli dan Maumbawa. Kedatangan Islam atau quasi Islam di wilayah ini, seperti dikatakan Van, Jhr.B.C.C.MM dapat ditelusuri dari kehadiran tokoh lokal Tonggo (Keo Timur) bernama Amaquira,

1601-603, yang bersekutu dengan Raja Tallo dari Makasar untuk menyingkirkan Portugis dari Solor dan Ende (Tule, 2015: 69-70). Tonggo sejak dahulu dikenal sebagai pelabuhan perlindungan bagi kapal-kapal dan perahu-perahu pada musim badai. Interaksi dengan berbagai pihak, terutama dengan basis-basis Islam di Ende dan Makasar, telah menjadikan Tonggo sebagai komunitas Islam pertama di wilayah Keo.

Penyebaran Islam di wilayah Romba, serupa dengan wilayah pesisir Keo Tengah dan Keo Barat lebih berbasis ke Ende. Penyebaran Islam di wilayah ini semakin kuat sekitar tahun 1800-an, dengan kehadiran dua mubaliq Ende, yakni Nggawa Ende dan Kala Ende, yang berhasil mengislamkan orang pribumi pertama, Batu Wuda (Haji Abdul Semad), 1920, menyusul Ibrahim Embo Sawo. Mubaliq Ende berikut, Jawa Nori (Badhuru), dan mubaliq Arab, Habib Idrus Al-Hadat masuk dan menetap di Maunori, sejak tahun 1914 (Tule, 2015: 74).

D. Struktur Masyarakat Adat Jawawawo

Masyarakat Jawawawo tradisional memiliki struktur yang serupa dengan komunitas lain di Keo. Masyarakat Jawawawo terstruktur secara triadik atau terbagi tiga, yakni golongan *ngga'e* (tuan), golongan merdeka dan golongan *oo'o* (hamba). Golongan *ngga'e* adalah golongan orang-orang yang berada pada kelas sosial paling atas, kaum bangsawan, yang menguasai tanah, adat dan hamba-hamba (*oo'o*). Golongan merdeka adalah kaum kelas menengah, yang tidak berada dalam kepemilikan pihak lain, dan mengolah tanah berdasarkan kesepakatan dengan para tuan tanah (*ngga'e*). *Oo'o* merupakan golongan orang-orang yang berada pada kelas sosial paling bawah dan berada dalam kekuasaan seorang *ngga'e*.

Peneliti belum memperoleh kepastian tentang awal mula struktur ini. Ada kemungkinan struktur ini berawal dari sistem kerajaan Keo. Kekuasaan absolut raja kemungkinan menjadi pola umum bagi para tuan tanah (*ngga'e*) untuk menguasai pihak-pihak yang lemah. Struktur ini juga mungkin telah ada jauh sebelum periode kerajaan Keo. Hal ini terlihat dari leluhur klan Riwu Ngongo, yang sejak migrasi dari Koto telah memiliki hamba-hamba sebagai pengawal dan pekerja. Tawaran Mado Tai kepada sang adik, Riwu Ngongo untuk menebus kesalahan dengan menyerahkan sejumlah hamba menggambarkan bahwa struktur ini telah lama dipraktikkan. Argumentasi ini diperkuat dengan kisah peperangan antara Batu Zebho-Todi Tolo melawan Rogo Rabi yang melibatkan banyak hamba sebagai prajurit.

Struktur serupa banyak ditemukan pada suku-suku tradisional nusantara, seperti Sumba, Toraja, Batak Toba dan Simalungun. Sistem triadik merupakan fenomena universal pada suku-suku tradisional. Kekuasaan pada masyarakat primitif ditentukan oleh pihak yang kuat. Pihak yang kuat menjadi penguasa, *ngga'e*, yang menguasai tanah dan harta rampasan; sedangkan pihak yang lemah menjadi abdi, *oo'o* serta kehilangan segala-galanya.

Struktur triadik, meskipun sekarang diambang kepunahan, namun memiliki pengaruh terhadap penguasaan tanah, sehingga tingkat penguasaan tanah menggambarkan kedudukan dalam struktur sosial masyarakat. Klasifikasi masyarakat berdasarkan tingkat penguasaan tanah, setelah pemudaran sistem feodal, selain mengingatkan struktur sosial tradisional, juga lebih menggambarkan situasi konkrit dan identitas real seseorang dalam komunitas adat. Istilah *kami ana tana* (kami anak tanah) yang sering dikumandangkan banyak pihak di wilayah Keo, menunjukkan keterkaitan dengan tanah sebagai rujukan identitas seseorang (Tule, 2006: 211).

Masyarakat Jawawawo, dari sisi penguasaan terhadap tanah dapat diklasifikasikan dalam tiga golongan, yakni *ine tana ame watu* atau tuan tanah; *ine ku, ame lema* atau penguasa beberapa bidang tanah; dan *nio tiko, éu tako* atau pembudi daya/ penggarap individu. Struktur serupa dapat ditemukan pada hampir semua komunitas adat di Keo. *Ine tana ame watu* adalah pihak pertama, pembabat awal (*ta ndi'i mudu mera do'e*), sehingga menguasai seluruh tanah ulayat. *Ine ku ame lema* adalah pihak-pihak yang datang kemudian dan dipercayakan untuk menguasai beberapa bidang tanah. *Nio tiko, éu tako* adalah pihak-pihak yang tidak menguasai tanah, namun diijinkan untuk mengolah atau menggarap tanah untuk memenuhi kebutuhan hidup. Kelompok *ine tana ame watu* dan *ine ku ame lema* meneruskan golongan *ngga'e* atau kelas atas pada struktur triadik zaman feodal. Kelompok *nio tiko, éu tako* meneruskan golongan merdeka atau kelas menengah. Golongan *oo'o* atau hamba tidak memiliki tanah, dan zaman sekarang cenderung merantau atau menjadi bagian dari klan yang dahulu menjadi tuannya.

Setiap tingkat penguasaan tanah membawa konsekwensi pada tingkatan peran yang tergambar dalam struktur rumah tradisional Keo, seperti *deke wisu* (tiang sudut), *teng'nga* (kayu palang), *deghe* (kayu pasak), *dipi ipi* (alas sisip), serta tanggung jawab sosial yang direpresentasikan dengan *mboda* (keranjang besar), *gata* (keranjang sedang), *wati* (keranjang kecil) dan *kebhe* (baskom anyam). Penggolongan ini, meskipun tidak selalu menunjuk pada tingkat kemampuan hidup, namun menggambarkan strata sosial dalam adat.

Pihak *ine tana ame watu* dan *nio tiko eu tako* dipercayakan sebagai sebagai dewan adat (*mosa daki* atau *mosa nua*). *Mosadaki*, pada zaman sebelum kemerdekaan memiliki otoritas penuh dalam pengaturan tanah, adat istiadat dan penyelesaian berbagai persoalan sosial masyarakat (Dhakidae, 2007: 319). Otoritas

mosadaki, sampai sekarang masih tampak berpengaruh dalam urusan adat istiadat dan penyelesaian konflik sosial.

E. Sistem Sosial Berbasis Rumah

Masyarakat Jawawawo, secara keseluruhan tinggal dalam rumah (*sa'o*). Rumah-rumah pada masyarakat Jawawawo dan komunitas-komunitas adat Keo berada dalam *nua oda* (kampung), dengan posisi mengarah ke *Peo* dan berbagai monumen kampung.

Rumah bagi masyarakat Jawawawo, tidak hanya berperan sebagai tempat tinggal (*home/ house*). Rumah menggambarkan identitas dan status sosial sang penghuni. Jenis rumah menunjuk pada tingkat strata sosial penghuni rumah. Ada empat jenis rumah pada masyarakat Jawawawo, yakni *sa'o mere* (rumah besar atau rumah utama), *sa'o pu'u* (rumah induk), *sa'o ten'nda* atau *sa'o mera* (rumah kediaman), dan *keka donggo* (rumah ladang).

Sa'o mere disebut *mere* atau besar bukan karena ukuran yang besar, tetapi status sosial yang besar. Kebesaran *sa'o mere* karena merupakan rumah peninggalan pendiri kampung (*ta koe nua kadi oda*). Pihak yang menempati *sa'o mere* adalah pewaris sah pendiri kampung, dengan sejumlah kewenangan dan tanggung jawab sebagai *ine tana ame watu* (tuan tanah). *Sa'o pu'u* adalah rumah induk, dengan status sosial satu tingkat di bawah *sa'o mere*. *Sa'o pu'u* adalah rumah awal, yang menjadi tempat tinggal leluhur awal suatu klan. Pihak yang menempati *sa'o pu'u* adalah pewaris sah dari pendiri klan, dengan kewenangan dan tanggung jawab sebagai *nio tiko, éu tako*. *Sa'o mere* dan *sau pu'u*, dalam penghayatan orang Jawawawo dan komunitas-komunitas lain di Keo memiliki status sosial yang tinggi, baik karena kepemilikan tanah maupun kewibawaan dalam adat (*waka nga*). Hal ini menjadi salah satu alasan banyak keluarga menetap di kedua jenis rumah ini. Sekitar 20 tahun lalu masih banyak ditemukan *sa'o mere* dan

sa'o pu'u yang ditempati oleh beberapa keluarga penerus klan. Pemandangan demikian, sekarang, seiring dengan penambahan anggota keluarga dan arus kebebasan, telah jarang ditemukan. Kebanyakan keluarga, demi alasan privasi dan efektifitas pekerjaan lebih memilih tinggal di *sa'o ten'nda*, yang sering disebut dengan *sa'o mera* atau rumah tingal. *Sa'o mera* atau *sa'o ten'nda* biasa dibangun di sekitar kampung, namun apabila lokasi telah penuh, didirikan di kampung yang baru (*nua muri*). Banyak keluarga muda, demi efektifitas pekerjaan (*tau kema gharwo*), membangun rumah di ladang atau di lokasi lain dengan status sebagai *keka donggo* (rumah kecil di luar kampung).

Perkembangan arus urbanisasi zaman moderen telah membawa pergeseran paham tentang rumah. Rumah lebih menggambarkan klan. *Sa'o mere* dan *sa'o pu'u*, meskipun masih memiliki pengaruh dalam adat, namun lebih menunjuk pada pihak-pihak yang berasal dari leluhur yang sama dalam garis keturunan ayah. *Sa'o* menjadi basis kekerabatan. Orang-orang di wilayah Keo Tengah memiliki kebiasaan, ketika bertemu dengan orang baru atau hendak mempertegas identitas seseorang, akan menanyakan asal usul rumah. Pertanyaan ini tidak dimaksudkan untuk mengetahui alamat rumah, tetapi klan atau asal leluhur dari lawan bicara. Setiap perayaan-perayaan adat, keluarga-keluarga dari klan yang sama berkumpul di *sa'o pu'u* masing-masing, untuk merayakan dan menegaskan identitas dalam struktur kekerabatan, dan melaksanakan tanggung jawab sosial (*pebhu tindu dhou maphi*).

Pemahaman tentang rumah pada masyarakat Jawawawo tidak hanya terbatas pada status sosial, tetapi juga simbol struktur komunitas adat. Orang Jawawawo, seperti komunitas lain di Keo mengambil struktur dasar rumah tradisional Keo sebagai model struktur komunitas adat. Penggunaan struktur rumah untuk menggambarkan simbol struktur komunitas bersumber dari pemahaman tentang komunitas adat sebagai sebuah rumah. Hal

ini tampak dalam ungkapan, *sa'o kami a'die, ten'nda kami a'toko* (kami berada dalam satu rumah dan satu serambi depan), merujuk pada bagian *todo* sebagai kediaman, dan bagian *ten'nda* (serambi depan) sebagai tempat pertemuan.

Struktur dasar rumah tradisional Keo direpresentasikan dengan *sa'o en'nda* atau *wondi*. Struktur *sa'o en'nda* terdiri dari tiga bagian, yakni bagian atas yang meliputi wilayah *umbu* (atap); bagian *ora* (tengah), meliputi tiang-tiang, kayu palang serta dinding; dan bagian bawah, meliputi bagian *dewu* (kolong). Bagian tengah *sa'o en'nda* menjadi representasi dari struktur komunitas adat, karena bagian ini merupakan simbol dunia kehidupan. Bagian *umbu* tidak masuk dalam simbolisme komunitas karena merupakan wilayah ilahi; dan bagian *dewu* merupakan simbol wilayah liar dan gelap.

Unsur utama bagian tengah adalah *deke wisu*. Istilah *deke wisu* berasal dari kata *deke*, yang berarti tiang, dan *wisu* yang berarti sudut. *Deke wisu* dapat diartikan sebagai tiang pada sudut *wondi*. *Sa'o en'nda* memiliki empat *deke*. Lasarus Gani, dalam wawancara 24 Pebruari 2017 mengatakan bahwa pada permulaan komunitas adat Jawawawo hanya memiliki dua *deke*, yakni *deke* Riwu Ngongo dan *deke* Batu Zebho, namun demi keseimbangan dan keutuhan komunitas, kedua *deke* ini dimekarkan menjadi empat *deke*. *Sa'o en'nda* dapat berdiri dengan kokoh apabila ditopang dengan empat *deke*. Jumlah empat *deke wisu* pada *sa'o en'nda* Jawawawo dimaksudkan supaya hitungan menjadi genap dan susunan menjadi tepat (*mo'o tau kila nggena, ngapi sawe* (Siu, 2012: 48). Angka empat, bagi masyarakat Jawawawo dan Keo adalah simbol keseimbangan dan keutuhan. *Bebi ja'i*, tarian adat, pada ritual-ritual resmi harus memenuhi empat putaran (*pute wutu*), juga ketukan pada *deke raja* ketika hendak menyerahkan *ti'i ka pembe wedu* (sesajian) kepada *ine embu* (leluhur) harus empat kali (*dhepa ndeka wutu*).

Empat *deke* menjadi representasi dari empat gugusan penopang komunitas. Jumlah empat *deke* tidak otomatis menggambarkan empat klan. Beberapa klan, demi mempertahankan keutuhan jumlah empat *deke*, diinkardinasikan menjadi satu *deke*. Keempat *deke* tersebut adalah *deke* Riwu Ngongo, *deke* deke Batu Zebho Todi Tolo Pake Mbene, *deke* Batu Zebho Todi Tolo Ea Wajo, dan *deke* Rangga Bude-Koka Nosi. *Deke* Riwu Ngongo pernah dimekarkan menjadi dua *deke*, berdasarkan dua putra Riwu Ngongo, yakni Kolo Bebe dan Sati Bebe; namun karena generasi Kolo Bebe terputus, maka *deke* Riwo Ngongo kembali menjadi satu *deke*, dengan menginkardinasikan klan Dora dan Aji dari Romba Wawokota. *Deke* Batu Zebho dibagi menjadi dua *deke* berdasarkan dua putra Batu Zebho (Pake Mbene dan Meo Mbene), dengan menginkardinasikan klan Todi Tolo dan Ea Wajo dari Ua. *Deke* Rangga Bude tetap dipertahankan menjadi satu *deke* dengan menginkardinasikan klan Koka Nosi dari Ua.

Setiap *deke* memiliki wewenang, peran dan tanggung jawab adat. *Deke* Riwu Ngongo memiliki peran sebagai *wuku nua* (memanggil rapat), *koe do'e* (penggali awal); *deke* Batu Zebho-Todi Tolo menjadi *tuka mbabho* atau juru runding, dan *deke* Rangga Bude sebagai penyedia bahan persembahan. Tanggung Jawab sosial setiap *deke* tampak dalam *pebhu tindu ndou mapi* (pengumpulan material perayaan), yang tergambar dalam *mboda* (keranjang besar). Kewajiban ini ditanggung bersama oleh klan-klan yang tergabung dalam *deke* yang sama, yang berperan sebagai *deggha* (kayu sisip bawah) dan kewajiban sebesar *gata* (keranjang menengah). Kewajiban setiap klan (*deggha*) ditanggung oleh unit-unit yang lebih kecil, yakni keluarga-keluarga utama atau keluarga besar dalam klan dengan kedudukan sebagai *dipi ipi* (kayu sisip atas) dengan kewajiban sebesar *wati* (keranjang kecil). Tanggung jawab keluarga besar dipikul bersama oleh unit-unit yang terkecil

di bawahnya, yakni keluarga-keluarga dengan kewajiban sebesar *gebhe* (piring anyaman).

F. Keterikatan dengan Adat

Masyarakat Jawawawo memiliki keterikatan dengan adat. Sistem adat dengan seluruh detail, bagi masyarakat Jawawawo dan komunitas-komunitas adat Keo, berasal dari penetapan leluhur (*pata pede pu'u embu ta wedu*). Keyakinan ini melahirkan penghayatan terhadap sakralitas dan kebenaran mutlak setiap elemen adat. Kebenaran, terutama berkaitan dengan adat dan moralitas didasarkan pada kesesuaian dengan penetapan leluhur, seperti tampak dalam ungkapan, *mona odo mbe'o kita*, (tetapi) *odo mbe'o ko'o ine embu* (kebenaran tidak didasarkan kehendak kita, (tetapi) kehendak dari leluhur). Kebenaran, bagi orang Jawawawo selalu bersifat primordial, sesuai dengan keadaan awal, yang diyakini sebagai keadaan asli dan paling nyata.

Sifat primordial kebenaran mengalir dari pemahaman masyarakat tentang daya magis leluhur. Semua leluhur, terutama yang meninggal di usia tua/ sepuh (*ta mbupu waja*) mengalami transformasi menjadi kekuatan ilahi, sehingga menjadi daya hidup dan berkat bagi generasi penerus. Pemenuhan kewajiban adat merupakan sarana memperoleh kelayakan hidup di hadapan leluhur, yang dapat mendatangkan berkat (*weki ri'a di modo*) dan kewibawaan diri (*waka nga*).

Kesadaran ini membuat kebanyakan komunitas-komunitas di Keo, sejak kecil, memupuk sikap batin untuk konformistis dengan nilai-nilai dan norma-norma adat. Sepanjang hidup, orang berjuang untuk memenuhi seluruh kewajiban adat, seperti adat kelahiran (seperti *pa'i di'e mata*/ pembukaan mata), adat perkawinan (*tu'a eja*), adat kehamilan (*koa ngi'i*) kematian (*pata ko'o mata*), pembangunan rumah (*kema sa'o*), adat ke pihak paman (*embu mame*), adat yang

berkaitan dengan klan (*sa'o ten'nda*), kampung dan komunitas adat (*nua oda, udu mere eko dewa*). Ketidakmampuan ekonomi seringkali menghalangi pemenuhan kewajiban adat, namun tetap menjadi utang yang harus tetap dipenuhi.

G. Monumen-Monumen Adat Jawawawo

K e d u d u k a n Jawawawo sebagai kampung induk dan pusat komunitas adat diperkuat dengan keberadaan monumen-monumen adat. Monumen pertama adalah *Peo* dan *madhu*. Kedua monumen ini merupakan monumen utama, dan karena menjadi fokus kajian akan dibicarakan pada bab tersendiri.



Gambar 3. Ia Jawawawo

Monumen kedua adalah *ia nambe* atau tugu batu. Batu *ia* berbentuk lonjong tegak berdiri, sedangkan batu *nambe* berbentuk ceper. *Ia* Jawawawo terdiri dari empat batu lonjong, berdiri tegak mengelilingi batu *nambe*. Posisi *ia nambe* berada dalam garis diagonal yang berpusat pada *Peo* dan berujung pada *basa damba*.

Monumen *ia*, kemungkinan berasal dari masa leluhur masyarakat Jawawawo mendiami Gunung Koto. Napak Tilas masyarakat Kotowuji Timur, 24-25 April 2017 menemukan *ia nambe* di puncak Koto. *Ia* di Koto terdiri dari tiga batu lonjong,

merujuk pada ketiga putra Ine Koto, yang menjadi cikal bakal muasal leluhur masyarakat Keo.

Ia Jawawawo, menurut Lasarus Gani, dalam wawancara 3 Agustus 2017 merupakan jenis *ia* pendirian kampung (*ia kema nua kadi oda*), yang diwariskan oleh Kolo Sati-Batu Zebho. Keberadaan *ia* menunjukkan bahwa Jawawawo, bukan hanya merupakan kumpulan rumah-rumah tetapi sebuah kampung (*nua oda*), dengan ruang lingkup yang jelas (*udu eko nua*) dan otoritas dalam adat. *Ia* menjamin keabadian kampung, karena itu tanah Jawawawo yang dihibahkan oleh Riwu Ngongo menjadi tanah ulayat. Jawawawo memiliki empat batu *ia* merujuk pada empat tiang (*deke wutu*) penopang kampung.

Ia Jawawawo tidak hanya terdapat dalam kampung. Abraham Lodowende (dalam wawancara 25 Februari 2017) menceritakan bahwa terdapat *ia* di *eko* (ekor) Giriwawo, tepatnya di ladang milik ayahanda, Bapak Ignatius Legho. *Ia* tersebut kemungkinan merupakan peninggalan Riwu Ngongo, yang sempat bermukim di Eko Kota, sebelum turun ke Jawawawo.

Empat batu *ia* di Jawawawo mengelilingi batu *nambe*. Batu *nambe* pada banyak komunitas Keo, juga tetangganya, Nage berfungsi sebagai tempat sesajian (*ti'i ka pembe wedu*). Orang Keo dan Nage memiliki kebiasaan, pada peristiwa-peristiwa penting keluarga, terutama di momen-momen krisis mempersembahkan sesajian di atas *watu nambe*.

Pemaknaan *watu nambe* kemungkinan harus dihubungkan dengan batu kuburan (*watu late*) pada masyarakat Keo, serta *mase* pada suku Lio (Arndt, 2002: 154). *Watu nambe*, seperti *watu late* dan *mase* berkaitan dengan orang yang telah meninggal. *Watu nambe* identik dengan batu kuburan kolektif. Orang Jawawawo menempatkan *watu nambe* sebagai tempat persembahan, karena meyakini bahwa dibalik *watu nambe* terdapat arwah seluruh leluhur kampung.

Monumen ketiga adalah basa damba atau rumah penyimpanan benda adat. Bangunan basa damba berukuran 3 x 2,5m dengan empat tiang, empat kayu palang, beratapkan alang-alang, yang ditopang oleh dua mangu. Posisi basa damba Jawawawo berada dalam garis diagonal yang berpusat pada *Peo* dan berujung pada *ia name*.



Gambar 4. Basa damba Jawawawo

Tengkorak dan tanduk hewan korban yang disembelih pada ritual pemugaran *Peo* juga dipajangkan pada dinding luar basa damba. Kolong basa damba biasa digunakan untuk memasak makanan bagi pelayan ritual, *ana susu* selama ritual pemugaran *Peo*.

Monumen keempat adalah *sa'o en'nda* atau *wondi*. *Sa'o en'nda* merupakan miniatur rumah tradisional Keo, berbentuk bujur sangkar dengan ukuran 2 x 2m, dengan empat *deke* (tiang), tanpa bagian dalam dan beranda, beratapkan ilalang (*wunu ki*) dengan dua parang di sisi timur dan barat. Posisi *sa'o en'nda* berada pada satu garis meridian, yang berpusatkan pada *Peo fai* dan berujung pada *Peo aki (madhu)* di titik utara,



Gambar 5. *Sa'o en'nda* (*wondi*)
Jawawawo)

dan *gana* di titik Selatan. Arsitektur *sa'o en'nda* menggambarkan kosmologi Keo. Setiap bagian bangunan *sa'o en'nda* menggambarkan bagian-bagian dari *kosmos*. Bagian atap menggambarkan langit (dunia atas); bagian tengah menggambarkan wilayah kediaman manusia; dan bagian *dewu* atau kolong menggambarkan dunia bawah.

Monumen kelima adalah *gana*. Objek material ini berupa sebatang kayu lonjong, dan pada ujung atas berbentuk palungan. *Gana* berada pada posisi satu *ten'nda* atau satu halaman rumah lebih rendah dari *Peo* dan *sa'o en'nda*, serta menjadi titik selatan dari garis meridian yang menghubungkan *Peo fai*, *Peo aki* dan *sa'o en'nda*. Istilah *gana* merujuk tempat makanan bagi hewan piaraan, palungan. Lasarus Gani, dalam wawancara 22 Pebruari 2017 mengatakan bahwa *gana* berfungsi sebagai *bhaso* (piring sajian) untuk leluhur para kerabat dan pihak-pihak luar komunitas yang terlibat dalam ritual pemugaran *Peo* dan perayaan-perayaan besar komunitas.

Keempat monumen ini merupakan elemen pendukung *peo* dan *madhu*, Monumen-monumen ini mengitari *Peo* dan *madhu* sebagai monumen utama yang berada di pusat kampung induk Jawawawo. Pemaknaan terhadap monumen-monumen ini, sebagai pendukung monumen utama harus berpijak pada pemaknaan *Peo* dan *madhu*.



Gambar 6. *Gana* Jawawawo.

H. Kesimpulan

Jawawawo tidak hanya sekedar sebuah kampung, tetapi kampung induk atau *nua pu'u* dari sebuah masyarakat adat. Jawawawo sebagai masyarakat adat memiliki identitas tersendiri, seperti tampak dalam ruang lingkup kosmos, orientasi ruang, sistem dan otonomi adat, serta monumen-monumen adat. Keberadaan Jawawawo sebagai masyarakat adat yang otonom paling tegas ditandai dengan keberadaan *Peo* dan *en'nda* di pusat kampung induk Jawawawo.

BAB III

PEO - TONGGAK PERSATUAN MASYARAKAT ADAT JAWAWAWO

A. Pengantar

Peo merupakan ciri utama Jawawawo sebagai kampung induk dan pusat komunitas adat. Objek material ini termasuk jenis artefak dengan peran sebagai tonggak persatuan masyarakat adat. Bab ini berbicara tentang ciri artefak *Peo* Jawawawo, berkaitan dengan istilah, jenis, ciri fisik, ritual dan pemaknaan. Aspek-aspek ini sengaja ditampilkan untuk memudahkan pengungkapan dimensi pewahyuan pada *Peo* Jawawawo. Pembentangan rangkaian ritual pemugaran *Peo* mendapat porsi yang cukup besar dalam pembahasan, karena selain ciri fisik dan jenis, banyak elemen ritual pemugaran yang menjadi pijakan pemaknaan. Pembentangan juga disertai dengan pembahasan tentang sakralitas sejumlah aspek ritual pemugaran *Peo*. Pembahasan diakhiri dengan uraian tentang hakikat *Peo* dalam penghayatan masyarakat adat Jawawawo.

B. *Peo* Jawawawo – Istilah, Jenis, sejarah dan Ritual

1. Persoalan Istilah

Istilah *Peo*, seperti dikatakan Andreas Goa (dalam wawancara 25 Pebruari 2017) berkaitan dengan kata *pero*, yang berarti di situ atau di tempat itu, dan kata *gidi geo*, yang bearti mengelilingi atau mengitari. *Peo* berarti tempat atau pusat yang dikelilingi. Pengertian yang sama juga dikemukakan Owa dalam penelitian

tentang *Peo* di Mbela, Ladolima (Owa, 2016: 46). Saverinus Rangga, salah satu tokoh adat Keo Tengah (dalam wawancara di Maundai, 28 Pebruari 2017) mengatakan bahwa *Peo* adalah tonggak yang berperan sebagai poros *nua oda* (kampung) dan *udu mere eko dewa* (komunitas adat). Tiga keterangan ini sudah cukup untuk menyimpulkan bahwa *Peo* merupakan tonggak yang berperan sebagai poros persatuan masyarakat adat. *Peo* selalu berada pada pusat kampung untuk menegaskan peran tonggak ini sebagai poros persatuan, yang dikelilingi atau dikitari oleh seluruh masyarakat adat.

Peo berada di *nua pu'u* atau kampung induk. *Nua pu'u*, dalam tradisi komunitas-komunitas adat di Keo berperan sebagai pusat masyarakat adat, yang menjangkau seluruh *nua oda* (kampung) yang diintegrasikan ke dalam *nua pu'u*. Orang Jawawawo menggambarkan komunitas adat ibarat kosmos, dengan *nua pu'u* sebagai pusat kosmos. Pemahaman ini membuat *nua pu'u* memiliki nilai yang melampaui dimensi historis. *Nua pu'u* adalah pusat kosmos dengan *Peo* sebagai poros.

Percakapan dengan Andreas Goa (26 Pebruari 2017) memperlihatkan bahwa *Peo* memiliki dimensi metafisik. Goa mengatakan bahwa *Peo* tidak hanya berkaitan dengan warga yang masih hidup, tetapi juga leluhur dari klan-klan yang terinkardinasikan dalam *Peo*. Goa dan para nara sumber lain menekankan aspek metafisik ini sebagai elemen utama *Peo*. Tiang *Peo fai* Jawawawo dimaknai masyarakat sebagai representasi kehadiran leluhur pada poros *nua oda* (kampung), *udu mere eko dewa* (komunitas adat). Hal ini menyebabkan masyarakat Jawawawo mengindentikkan *Peo* dengan leluhur. *Peo* sering disebut dengan *Peo ine embu kami* (*Peo* leluhur kami). Sebutan ini bukan hanya karena *Peo* diwariskan oleh leluhur, tetapi terutama karena leluhur merupakan elemen pokok dalam *Peo*. Orang Jawawawo meyakini bahwa *Peo* merupakan kediaman leluhur (*da'e dondo ko'o embu*).

Beberapa komunitas adat di Keo, berangkat dari pemahaman ini, membuat miniatur rumah di atas *Peo* untuk menegaskan *Peo* sebagai kediaman leluhur. Pemahaman ini juga mendasari penamaan jenis kayu bakal *Peo* sebagai *kaju embu* (kayu leluhur), juga sapaan *mbu'e* (gadis) dan *suko* (pemuda) kepada kayu *embu* yang akan dijadikan *Peo*. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Philipus Tule. Tule (dalam wawancara tanggal 20 Pebruari 2017) mengatakan bahwa istilah *mbu'e* dan *suko* menggambarkan *Peo* sebagai representasi leluhur.

Philipus Tule mengartikan *Peo* sebagai tiang korban, *sacrifice post* (Tule, 1998: 69). Pengertian ini tentu merujuk pada perayaan korban pendirian dan pemugaran *Peo*, *pala pije pu'u*, yang dilaksanakan di pangkal *Peo* (*ena pu'u peo*). *Pala* termasuk ritual inti dalam pendirian dan pemugaran *Peo*. Tonggak serupa juga terdapat di wilayah Lio (dan Bajawa) yang diposisikan sebagai tiang korban (Arnadt, 2002: 37). *Pala pije pu'u*, pada masyarakat Jawawawo tidak dapat merepresentasikan semua ritual korban. Kebanyakan ritual korban, terutama dalam skala kecil dan bersifat individual dilakukan dalam rumah atau halaman rumah kediaman. Praktik korban di pangkal *Peo* hanya dalam skala besar dan berkaitan dengan kepentingan seluruh komunitas, seperti persoalan tanah dan perang. Peneliti berpendapat bahwa ritual korban pada masyarakat Keo tidak terikat dengan *Peo*, meskipun tetap disadari bahwa *Peo* merupakan tempat paling ideal pelaksanaan korban. Korban hanya merupakan salah satu elemen dari substansi dasariah *Peo*. Pendapat Severinus Rangga yang menekankan *Peo* sebagai tonggak persatuan masyarakat adat tampak lebih merepresentasikan penghayatan masyarakat Jawawawo terhadap *Peo*.

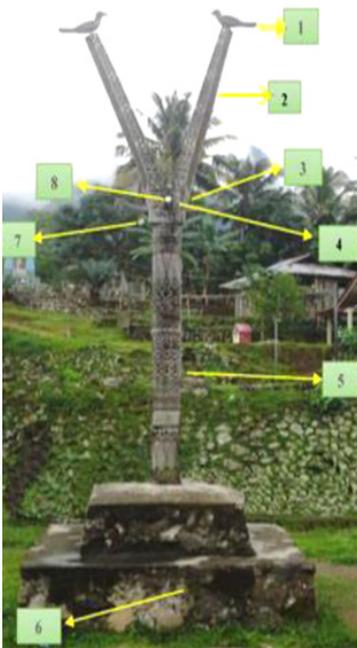
2. Jenis Peo Kaju

Peo pada komunitas adat Jawawawo, selanjutnya disebut *Peo* Jawawawo tergolong *Peo kaju* atau *Peo* kayu. Jenis ini termasuk *Peo mata* atau *Peo* mati (Siu, 2012: 33-37). Penggunaan istilah *Peo kaju* merujuk pada kayu sebagai objek material *Peo*. Istilah *Peo mata* atau *Peo* mati mengacu pada kayu atau pohon yang telah ditebang dan tidak bertumbuh lagi, yang berbeda dengan *Peo muri* atau *Peo* hidup yang terus bertumbuh. *Peo muri* kebanyakan berupa pohon reo (*do kesi*) berdahan. *Peo muri*, di wilayah Keo Tengah hanya terdapat di bekas kampung Bedo. Jenis lain adalah *Peo watu* (*Peo* batu), berupa batu lonjong tegak lurus.

Jenis *Peo kaju* merupakan jenis paling umum pada masyarakat Keo. *Peo muri* dan *Peo watu*, seperti disampaikan oleh salah seorang tokoh pendidik asal Keo Barat, Monfort BHK (dalam wawancara 15 Maret 2018) masih terdapat pada beberapa komunitas adat di Keo Barat. Monfort menceritakan bahwa *Peo muri* terdapat pada komunitas adat Sawu dan Lajawolo, sedangkan *Peo watu* kebanyakan pada Etnis Bajawa.

Peo kaju Jawawawo terbuat dari kayu *embu*. Verheijen, seperti dikutip oleh Philipus Tule mengatakan bahwa kayu *embu* termasuk jenis *cassia fistula* (Tule, 2004: 110). Lasarus Gani dan Andreas Goa (dalam wawancara pada 26 Pebruari 2017) mengatakan bahwa penggunaan jenis kayu ini berdasarkan pertimbangan bahwa kayu *embu* termasuk jenis kayu berkualitas tinggi dan kokoh, sehingga mampu bertahan lama. Kekuatan kayu *embu* menyebabkan *Peo* dapat bertahan hampir satu abad. Jenis kayu ini dinamakan kaju *embu* (Owa, 2016: 47), yang dalam kosa kata Keo berarti kayu leluhur (Tule, 1998: 20). Kata *embu* dikenakan kepada jenis kayu ini disebabkan karena kebiasaan penggunaan sebagai material *Peo*, yang dalam dimensi metafisik merepresentasikan kehadiran leluhur.

Peo kaju Jawawawo terdiri dari pasangan *Peo fai* (*Peo* ibu) dan *Peo aki* (*Peo* bapak). *Peo fai*, berupa kayu *embu* berbentuk lonjong berdahan dua simetris, menyerupai huruf Y, dengan tinggi sekitar 4,5 meter di atas permukaan tanah, dilengkapi dengan *uli wolo* (anting-anting) pada sisi kiri dan kanan, lobang putih pada pangkal dahan yang menggambarkan liang kelaman wanita (*odo mea ata fai*), ukiran bintang dan makhluk-makhluk langit pada sisi depan, dan ukiran makhluk-makhluk bumi, yaitu buaya, cicak, kala jengking dan lipan pada sisi samping, ukiran pahat daun

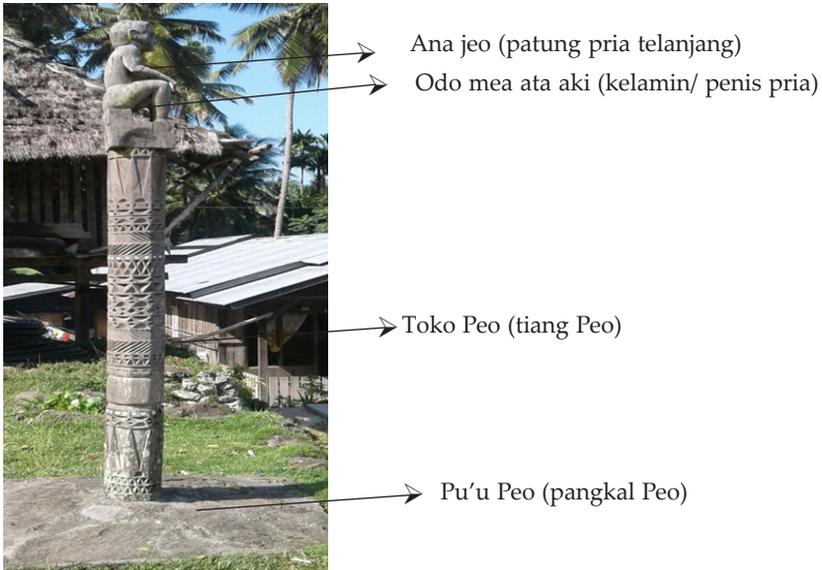


Elemen-elemen Peo Fai

- 1.Koka (burung murai).
2. Nda'a Peo (dahan Peo);
3. Sisi samping: ukiran moli (buaya), ebe (cicak), eko teko (kala jengking), nipa kua (lipan);
4. Sisi depan: ukiran ndada (bintang), pawu (elang);
5. Toko Peo (tiang Peo);
6. Pu'u Peo (pangkal Peo);
7. Uli wolo (anting-anting);
8. Odo mea ata fai (liang kelamin wanita)

Gambar 7. Peo Fai.

palma pada b elakang dahan dan patung dua ekor burung murai (*koka*) di puncak dahan *Peo*.



Gambar 8. Peo Aki atau Madhu Jawawawo

Peo aki memiliki bentuk yang berbeda. Masyarakat Jawawawo dan komunitas-komunitas lain di Keo menyebut *Peo aki* dengan *madhu* (Owa, 2016: 53). *Peo aki* berupa kayu lonjong tegak lurus, sekitar tiga meter di atas tanah, dan pada ujung atas berbentuk patung pria (*ana jeo*) berpenis panjang, sedang duduk menghadap *Peo fai*.

Peo fai didirikan tepat pada pusat *nua pu'u* (kampung induk), Jawawawo dengan posisi kedua dahan mengarah ke Timur dan Barat, sehingga terposisikan seperti wanita dengan tangan terentang menghadap ke *Peo aki*. *Peo aki* berada pada posisi menghadap *Peo fai*, satu tingkat atau halaman rumah lebih tinggi (*ten'nda wawo*) arah utara, sehingga tampak lebih tinggi dari pada *Peo fai*. Posisi *Peo fai* dan *Peo aki*, menurut Severinus Rangga (dalam wawancara tanggal 28 Pebruari 2017) menggambarkan relasi persetubuhan

suami dan istri (*muri nambu fai aki*). *Ta fai rade wena, ta aki reta wawo* (istri berada di bawah, suami berada di atas).

3. Sejarah Peo Jawawawo

Awal mula keberadaan *Peo* pada masyarakat Jawawawo masih sulit untuk dipastikan. Merujuk pada penggalan syair *naro* yang mengisahkan tentang permainan ritual *pala* anak-anak Koto, cikal bakal pelarian penduduk Koto, dapat dipastikan bahwa *Peo* telah ada sebelum periode pelarian. Komunitas Koto telah lama memiliki *Peo*, meskipun tidak dapat menjadi acuan untuk menentukan awal mula *Peo*. Hampir semua *nua pu'u* (kampung induk) di Keo memiliki *Peo*, termasuk kampung-kampung yang tidak berasal dari turunan Koto.

Etnis Nage juga memiliki *Peo* dengan model serupa. Masyarakat Bajawa juga memiliki *Peo* berupa batu lonjong, dan *ngadhu* dengan bentuk yang mirip dengan *madhu* (*Peo aki*) di wilayah Keo. Merujuk pada definisi Tule, bahwa *Peo* adalah tiang korban, komunitas adat Lio juga memiliki *saga* yang berperan sebagai tiang persembahan (Arndt, 2002: 169).

Keadaan ini menunjukkan bahwa periode Koto tidak dapat menjadi patokan awal mula *Peo*. *Peo* dapat dipastikan telah ada jauh sebelum periode Koto. Kemungkinan awal mula objek material ini dapat menjadi rujukan perjumpaan suku-suku di Flores Tengah. Apakah *Peo* merupakan indikasi bahwa suku-suku di Flores tengah berasal dari leluhur yang sama? Persoalan ini membutuhkan kajian tersendiri.

Kepala Klan Riwu Ngongo, Bapak Siprianus Nggajo (dalam wawancara tanggal 28 Pebruari 2017) mengatakan bahwa *Peo* Jawawawo berawal dari kesepakatan perpisahan, Riwu Ngongo dan Mado Tai, *Peo mbui koe* dan *en'nda mbui teka* (*Peo* digali sendiri-sendiri dan *en'nda* masing-masing memahat) sebagai solusi akhir perselisihan kedua bersaudara. Riwu, setelah hijrah ke Jawawawo

tidak langsung mendirikan *Peo*. *Peo* Jawawawo dibangun pada generasi kedua, Kolo Sati - Batu Zebho Todi Tolo, setelah Batu Zebho-Todi Tolo memperoleh tanah Rogo Rabi. Masyarakat Jawawawo mengenal *Peo* yang pertama sebagai *Peo* Kolosati-Batu Sebho & Todi Tolo. *Peo* kemudian dipugar pada zaman Nggajo Ndonga-Mado Wawo. Pemugaran berikutnya terjadi pada masa Siga Daga - Dhae Sebho, tahun 1954. *Peo* yang sekarang berdiri di kampung adat Jawawawo merupakan pemugaran ketiga atau tiang *Peo* yang keempat, masa Nggajo Legho - Goa Mite, tahun 2002. Ada kemungkinan *Peo* pernah pudar sebelum masa Nggajo Ndonga - Mado Wawo. Hal ini disebabkan jarak yang cukup jauh antara generasi Kolosati-Batu Zebho dengan Nggajo Ndonga - Mado Wawo, namun para nara sumber tidak dapat memastikan kebenaran ini.

Masyarakat Jawawawo mengenal *Peo* sekarang sebagai *Peo* keempat. Penyebutan ini tidak dimaksudkan sebagai *Peo* yang keempat atau ada empat *Peo*. Jawawawo hanya memiliki satu *Peo*, yang didirikan pada masa Kolo Sati - Batu Zebho. *Peo-peo* berikutnya hanya merupakan pemugaran dari *Peo* pertama. Ritual pemugaran *Peo* yang identik dengan pergantian kayu *Peo*, dan menghadirkan kembali seluruh ritual panjang pendirian *Peo*, membuat masyarakat menyebut sebagai *Peo* yang baru.

C. Pemugaran Peo Jawawawo

1. Peo sebagai Objek Fisik

Peo termasuk unsur budaya fisik. Kebisuan monumen ini membutuhkan unsur-unsur lain untuk menyuarakan makna yang dikandung. Pengungkapan hakikat *Peo*, selain dengan memperhatikan bentuk fisik dan perlakuan masyarakat, juga harus memperhatikan ritual-ritual yang berkaitan dengan tonggak ini. Semua instrumen ini memiliki kandungan makna yang dapat membuat artefak ini dipahami lebih jelas dan mendalam. Hal ini menyebabkan penggambaran rangkaian ritual pemugaran *Peo* menjadi langkah penting untuk mengungkapkan hakikat monumen ini.

Masyarakat Jawawawo menyebut ritual pemugaran *Peo* dengan *kedhu ta mewu pusi ta muri*, yang berarti mengeluarkan yang lapuk (*Peo* yang lama) dan memasukan yang hidup (*Peo* yang baru). Istilah *pusi ta muri* menunjukkan penghayatan terhadap *Peo* bukan sebagai objek mati tetapi objek hidup. Kayu *Peo*, sekalipun merupakan benda mati, namun bagi masyarakat Jawawawo memiliki nilai hidup. Pemugaran *Peo* menghadirkan kembali seluruh rangkaian ritual pendirian *Peo*. Hal ini menyebabkan penggambaran ritual pemugaran *Peo* dengan sendirinya melukiskan situasi awal pendirian *Peo*. Prinsip kebenaran primordial dalam masyarakat Keo, seperti terungkap dalam ungkapan *bhida pata ta embu pendo* merupakan salah satu indikasi bahwa rangkaian ritual pemugaran *Peo* masih meneruskan ritual awal pendirian *Peo*. Pemugaran *Peo* berpuncak pada pergantian kayu *Peo*. Ritual-ritual pendirian *Peo* dihadirkan kembali untuk meregenerasi kembali nilai-nilai yang dimanifestasikan dalam *Peo*.

2. Ritual Pemugaran Peo

Pemugaran *Peo* melewati rangkaian panjang ritual, dengan menghabiskan banyak waktu dan biaya. Tokoh-tokoh adat Jawawawo (dalam wawancara 20-28 Pebruari 2017) menceritakan tahap-tahap dari rangkaian ritual pemugaran *Peo*.

a) Tahap Persiapan.

Tahap persiapan meliputi elemen ritual, yakni *mutu mumu dhemu dema*, *nggae kaju* dan *oa mbue suko*. Istilah *mutu mumu dhemu dema* secara harafiah berarti bersekutu mulut dan bersatu lidah. *Mutu mumu*, *dhemu dema* dapat diartikan sebagai membangun kesepakatan bersama. Kegiatan ini dimulai dari *wuku ngai peke rende* atau inisiatif dari pihak Riwu Ngongo sebagai *ine tana ame watu* (tuan tanah) Jawawawo, dilanjutkan dengan pertemuan kampung (*mutu nua*) dan rapat akbar (*te'e mere*, *ten'nda dewa*) yang melibatkan seluruh elemen komunitas adat (*udu mere eko dewa*). Pola pertemuan meneruskan struktur awal, di mana pihak Riwu Ngongo bertindak pembuka dan Batu Zebho sebagai pemandu rapat, dengan tetap memperhatikan prinsip *mere papa sede*, *daki papa gati* (saling berbagi kehormatan dan memberi kesempatan). Struktur ini terepresentasikan secara simbolik dalam dua peran pokok, yakni pihak Riwu Ngongo yang *koe do'e* (penggali awal), dan Batu Zebho yang *mbea pije pu'u* (maklumat *Peo*). Lasarus Gani (dalam wawancara 24 Pebruari 2017) menceritakan bahwa telah menjadi kebiasaan, pihak Riwu akan mendelegasikan kepada pihak Batu Zebho untuk memandu pembicaraan mendistribusikan kewenangan dan tanggung jawab kepada semua pihak sesuai kedudukan dalam masyarakat adat. Pertemuan akbar menentukan seluruh peran dan tanggung jawab semua pihak.

Tim pencari kayu, setelah segala sesuatu disepakati mulai menjajaki kayu *embu* bakal *Peo*. Perjalanan mencari kayu diiringi

oleh musik tradisional, *nggo damba* dan tarian tradisional (*bebi ja'i*) dari *ana susu* (*pelayan ritual*). Kayu *embu* yang dicari adalah yang telah berusia tua atau matang, tidak bercacat dan berdahan dua simetris (*nda'a rua*) menyerupai huruf Y. Pohon calon *Peo*, pada kalangan terbatas sesungguhnya telah ditemukan jauh hari sebelumnya, sehingga ritual *nggae kaju* hanya untuk memantapkan pilihan. Pihak Riwu Ngongo, setelah memastikan kayu yang tepat, melakukan *zebha* dengan menggantungkan beberapa tangkai daun segar pada pohon *embu*, untuk menandai bahwa pohon yang bersangkutan telah memiliki calon pemilik.

Rombongan kemudian melanjutkan dengan peminangan kayu yang mulai disebut *mbu'e* dan *suko* (gadis dan pemuda). Kayu bakal *Peo*, bukan lagi kayu biasa, tetapi memperoleh nilai baru. Kayu diperlakukan sebagai gadis (*mbu'e*) dan pemuda (*suko*) calon pengantin, dipinang secara terhormat dan dihargai dengan mahar (*tau ne'e ngawu*). Pihak pemilik kayu berperan sebagai orang tua calon pengantin, *embu mame* (pemberi istri) membalas mahar dengan berbagai material

b) Tahap Inti.

Tahap inti dimulai setelah pinangan diterima dan kewajiban mahar terselesaikan. Tahap ini melewati elemen-elemen ritual yang cukup panjang, mulai dari *ramba topo taka*, *pada pagho*, *kobi lunga*, *keo pondo*, *naro*, *kedhu ta mewu pusi ta muri*, *medo ponggo pu'u*, *nenu nia*, *pala* dan *nado mere*.

1) Ramba Topo Taka.

Ritual *ramba topo taka* dilakukan pada malam menjelang penjemputan kayu bakal *Peo*. Istilah *ramba topo taka* dapat diartikan pengasahan parang, kapak dan semua peralatan yang akan digunakan untuk menebang dan memangkas kayu bakal *Peo*.

Seekor kerbau disembelih sebagai korban, dan darahnya dioleskan pada peralatan yang akan digunakan, serta monumen-monumen adat. *Ana susu* (pelayan ritual), ketika hendak makan, menyerahkan sesajian (*ti'i ka pembe wedu*) kepada leluhur di monumen-monumen adat. Intensi dari ritual ini tampak dalam salah satu penggalan *soa soda* (mantra doa) *ti'i ka pembe wedu* (sesajian) *mo'o kaju ma'e papa rada, tadi ma'e mbao*, yang berarti supaya kayu tidak memalangi dan tali tidak melilit. Rumusan ini diwariskan sejak wilayah Keo masih hutan belantara, sehingga perjalanan menjemput kayu bakal *Peo* sewaktu-waktu dapat dihalangi oleh pohon yang tumbang dan tali temali yang melilit. Arti sesungguhnya dari rumusan ini memiliki makna yang mendalam. Halangan yang hendak dihindari tidak hanya sekedar pohon tumbang dan tali temali yang melilit, tetapi semua bahaya, malapetaka dan bencana yang dapat menghambat proses pemugaran *Peo*.

2) Pada Pagho.

Istilah *pada pagho*, dari kata *pada*, yang berarti menerima dan *pagho* yang berarti mengambil hingga selesai (Tule, 1998: 64-65). Ritual *pada pagho* adalah ritual pengambilan, penjemputan dan penyambutan kayu bakal *Peo*. *Pada pagho* dilakukan pada pagi hari setelah malam ritual *ramba topo taka*. Wakil setiap klan, bersama para pria dewasa berangkat menjemput kayu bakal *Peo*. Perjalanan rombongan diiringi bunyi *nggo damba* dan *bebi ja'i* (tarian tradisional Keo) dari *ana susu*. *Anak susu*, ketika tiba di lokasi, menari empat putaran (*pute wutu*) mengelilingi pohon yang hendak ditebang dan menaburkan beras (*wesa lela*) pada pohon. Lasarus Gani (dalam wawancara 24 Pebruari 2017) menceritakan bahwa bunyi *ngggo damba* pada ritual ini tidak boleh terputus (*mona ngada leo*). Penghentian bunyi *nggo damba* dihayati sebagai pemutusan doa-doa kepada leluhur. *Ana susu*, selanjutnya dengan menggunakan parang adat (*topo bebi*) menunjuk pada

titik yang harus ditebang. Pihak Riwu Ngongo secara simbolis menebang pohon. Kayu bakal *Peo*, setelah ditebang, dipangkas untuk melepaskan dahan-dahan dan bagian-bagian yang tidak diperlukan. Seluruh akar pohon digali dan diangkat supaya tidak tumbuh tunas baru di pangkal yang sama, sebagai simbol bahwa kehidupan calon pangantin berpindah ke komunitas Jawawawo. Bagian-bagian yang tidak diperlukan (*sawa mino*) ditinggalkan di lokasi yang dipersonifikasikan sebagai bagian-bagian tubuh calon pangantin, seperti kuku dan tambut yang harus dibersihkan.

Gelondongan kayu bakal *Peo* selanjutnya ditutupi dengan kain merah sebagai simbol keperkasaan (*waka*) dan dipikul oleh para pria muda. *Nggo damba* terus dibunyikan, diiringi *bebi ja'i ana susu*, yang kadang kala juga memeluk dan menunggang gelondongan kayu (*saka*). Perjalanan seringkali melewati banyak kampung. Warga kampung yang terlewati biasanya menyambut dengan *nggo damba*, *bebi ja'i*, dan *sebha* (meletakkan kain adat pada kayu bakal *Peo*). Praktik *sebha* biasa dilakukan terhadap jenazah (*loko mata*). *Sebha* adalah bentuk penghormatan, sekaligus menunjukkan keterikatan batin dengan orang yang meninggal. Tindakan *sebha* pada gelondongan kayu bakal *Peo* menunjukkan bahwa sejak awal orang Jawawawo sudah menghayati objek material ini sebagai simbol kehadiran leluhur. *Sebha* dilakukan sebagai bentuk penghormatan dari warga kampung yang dilewati terhadap leluhur orang Jawawawo, yang mungkin dalam garis keturunan ibu masih termasuk leluhur mereka. Lasarus Gani (dalam wawancara 9 Desember 2017) mengatakan *sebha* pada masyarakat Keo tidak hanya dilakukan pada orang mati (*loko mata*), tetapi juga pada orang hidup (*loko muri*). Pihak keluarga istri atau pangantin wanita dapat melakukan *sebha* kepada pangantin perempuan yang hendak berangkat ke rumah sang suami (*nuka sa'o*). Hal yang sama juga biasa dilakukan pihak keluarga paman kepada keponakan. *Sebha* juga biasa dilakukan kepada tamu-tamu terhormat dan

tokoh-tokoh penting dalam masyarakat. Pertanyaan sekarang, *sebha* terhadap kayu bakal *Peo* termasuk jenis yang mana, *loko mata* atau *loko muri*. Lasarus Gani, pada waktu yang sama, cenderung memaknai *sebha* terhadap ritual *pada pagho* sebagai *loko muri*. Pendapat Gani dapat diterima mengingat kehadiran *nggo damba* dan *bebi jai* yang mengiringi *sebha*. *Nggo damba* dan *bebi jai* selalu berkaitan dengan peristiwa suka cita. Orang Keo tidak pernah membunyikan *nggo damba* dan *bebi jai* pada peristiwa duka. *Sebha* pada ritual *pada pagho* merupakan bentuk penghormatan kepada calon pengantin, identik pangeran dan putri yang akan berperan sebagai *ine mere* dan *ame dewa* pada komunitas Jawawawo. Lasarus Gani (dalam wawancara 25 Pebruari 2017) menceritakan bahwa rombongan *pada pagho* dalam pemugaran *Peo* pada 2002, bahkan dijamu oleh keturunan Ejo di Romba Wenakota.

3) Kobi Lunga.

Ritual *kobi lunga* dilakukan setelah rombongan *pada pagho* tiba di Jawawawo. Seekor kerbau disembelih, darahnya dioleskan pada gelondongan kayu bakal *Peo* dan monumen-monumen adat. Ketika hendak makan, *ana susu* juga melakukan *ti'i ka pembe wedu* di tempat yang sama.

Istilah *kobi lunga* secara hurufiah berarti pengeringan keringat. *Kobi lunga* dapat diartikan sebagai pelepas lelah. Rombongan penjemput kayu bakal *Peo* telah menempuh perjalanan jauh yang melelahkan sehingga layak diberi santapan penyegar tubuh. *Kobi lunga* kemungkinan memiliki arti yang melampaui dimensi fisikal. *Pada pagho* tidak hanya sekedar mendatangkan sebatang gelondongan kayu. Kayu bakal *Peo* adalah kayu hidup dengan daya gaib yang tidak dapat diprediksi. Daya gaib, selain dari kayu bakal *Peo*, juga berkaitan dengan kehidupan lain di sekitarnya, yakni roh-roh penghuni hutan. Pencabutan dan pemindahan suatu

kehidupan dapat menggoncangkan atmosfir di sekitar, sehingga dapat menimbulkan amarah murka dari penghuni hutan dan menyebabkan malapetaka bagi rombongan *pada pagho*. Ritual *kobi lunga* dapat diartikan sebagai pelepasan dari segala resiko dan marabahaya dari daya-daya gaib yang menyertai rombongan.

Kobi lunga juga masih memiliki makna yang lebih positif, yang disejajarkan dengan ritual *simo pama*, yakni penyambutan pengantin perempuan ke rumah keluarga pria. *Kobi lunga*, dari sisi ini, dapat ditafsirkan sebagai perayaan syukur atas kedatangan pasangan pengantin baru, *mbu'e* dan *suko* yang akan menjadi poros komunitas adat.

4) Keo Pondo.

Gelondongan kayu bakal *Peo*, sejak tiba di Jawawawo diletakkan di sebuah *beva*, semacam pos kerja di *eko nua*, ujung bawah kampung. Gelondongan kayu selanjutnya dipahat oleh *ata nggesu* (ahli pahat) dengan mengikuti bentuk *Peo* yang lama. Ritual pemahatan ini disebut dengan *keo pondo*.

Masyarakat Jawawawo memahami pemahatan kayu *Peo* sebagai kegiatan memperindah calon pengantin. Bagian-bagian kayu yang terbuang dimetaforakan sebagai bagian-bagian tubuh yang harus dibersihkan.

Selama masa *keo pondo*, setiap hari seekor babi disembelih sebagai korban. Darah korban dioleskan pada gelondongan kayu bakal *Peo* dan semua monumen adat, sedangkan daging disantap bersama, setelah *ana susu* menyerahkan sesajian kepada leluhur.

Masyarakat Jawawawo menghayati masa *keo pondo* sebagai masa suci. Selama masa *keo pondo*, seluruh masyarakat berhenti dari rutinitas pekerjaan dan menghindari segala perselisihan. Aktivitas profan dan perselisihan diyakini dapat melukai kesucian komunitas dan kesakralan waktu, yang dapat menyebabkan kegagalan dalam pengukiran *Peo*. Masa *keo pondo* merupakan

kesempatan pemupukan batin untuk membangun kebersamaan dengan komunitas dan leluhur.

5) Naro.

Ritual *naro* hampir menyerupai *ndera*, yaitu tarian tandak, dengan berkeliling atau melingkar sambil menghentak kaki menurut irama lantunan syair-syair. Perbedaan dengan *ndera*, *naro* memiliki *reko*, semacam solis yang berisi kisah-kisah genealogi komunitas adat.

Naro dilakukan setiap malam selama masa *keo pondo*, yang dimulai dari *ten'nda wena* (halaman rumah paling bawah) dan berakhir di *ten'nda ora* (halaman tengah kampung) pada malam setelah *Peo* baru didirikan. Api unggun dinyalakan ketika hari mulai gelap, lalu para peserta *naro* berangkat dari *sa'o mere* klan Riwu Ngongo, berjalan dalam keheningan, mengikuti langkah *ana susu* menuju lokasi *naro*, melingkari api unggun, sambil menghentakkan kaki dan melantunkan syair-syair *naro*. Peserta *naro* adalah pria dan wanita dewasa, yang telah menikah sebagai perwakilan klan-klan, serta tidak sedang berhalangan, antara lain tidak sedang mengandung, mengalami duka cita dan terlibat skandal moral. Dua pria pembawa *reko* (solis) mewakili dua klan utama Jawawawo bersama *ana susu* berada di tengah lingkaran.

Inti dari ritual terletak pada *reko*, berupa syair-syair yang mengisahkan silsilah (*dhuju nama*) perintis klan yang tergabung dalam komunitas adat, pendiri kampung (*koe nua kadi oda*), klan-klan yang kemudian bergabung (*dheko ngati*), pihak-pihak yang membantu (*keu kambe*), pendirian dan pemugaran *Peo*, dan harapan-harapan tentang masa depan yang sejahtera. *Reko naro* terdiri dari sembilan episode, diawali dengan prolog, berisi tujuan dilakukan *dhuju nama*, yaitu *simo dima nungga siku* (meneruskan kebijaksanaan leluhur) dan *waja tana, weki ri'a do modo* (meregenerasi kosmos/

kesejahteraan hidup). *Reko* kedua sampai ketujuh berisi tentang kisah asal usul klan, pendirian kampung (*koe nua kadi oda*), cikal bakal komunitas adat (*udu mere eko dewa*) dan riwayat asal usul kayu *Peo*. Puncak *naro* terdapat pada *reko* kedelapan, tentang *kedhu ta mewu dan pusi ta muri* (mengeluarkan yang lapuk dan memasukan yang hidup) dan ditutup dengan *reko* kesembilan sebagai *doksologi*, berupa harapan terhadap kesejahteraan hidup dan jaminan masa depan yang lebih baik.

Lasarus Gani (dalam wawancara 25 Pebruari 2017) mengatakan bahwa *naro*, bagi masyarakat Jawawawo merupakan kisah suci, sehingga harus dilakukan dengan hikmat dan sikap hormat. *Naro*, menurut Gani tidak hanya dimaksudkan sebagai kenangan, tetapi kehadiran leluhur dan karya ilahi. Pengulangan kisah ini diyakini masyarakat menghadirkan leluhur yang tersebut namanya untuk mendiami *Peo*, memulihkan komunitas dan meregenerasi kosmos.

6) **Kedhu ta Mewu Pusi ta Muri.**

Istilah *kedhu ta mewu pusu ta muri* dapat diterjemahkan dengan mengeluarkan yang lapuk dan memasukkan yang hidup. Inti dari ritual ini adalah mengeluarkan kayu *Peo* lama, yang telah lapuk, dan memasukkan kayu *Peo* yang baru.

(a) **Kedhu ta Mewu.**

Ritual ini dimulai dengan pencabutan kayu *Peo* lama. Kepala klan Riwu Ngongo, didampingi kepala-kepala klan yang lain dan *ana susu* mengelilingi *Peo* lama menyampaikan *sua soda* (*doa*) lalu mencabut *Peo* yang lama. *Peo* yang lama, setelah dicabut, dengan iringan *nggo damba* dan *bebi ja'i* dari *ana susu*, diantar ke ujung bawah kampung (*ridi eko nua*) dan diletakkan pada pangkal beringin putih (*do la*). Ritual selanjutnya adalah *koe do'e* atau

galian pertama untuk menanam *Peo* yang baru. Kepala klan Riwu Ngongo, sebagai *ine tana ame watu*, secara simbolis melakukan *seka tana* (menusuk tanah) dengan *tuba koe do'e* (tombak pusaka).

(b) Medo Ponggo Pu'u.

Ritual *medo ponggo pu'u* mengisi jeda sekaligus peralihan antara antara pencabutan *Peo* lama dan penanaman *Peo* baru. Ritual *medo ponggo pu'u* dilakukan di *wewa* atau *ten'nda wena* (halaman rumah ujung bawah), dekat *beva keo pondo*. Peserta dari ritual ini adalah wakil dari tiap-tiap klan. *Medo*, dalam tradisi Keo identik dengan pemulihan atau rekonsiliasi. Ritual *medo* biasa dilakukan untuk pemulihan ketika terjadi *inses*. *Medo ponggo pu'u* dimaksudkan untuk pemulihan atau rekonsiliasi dari ketegangan-ketegangan karena pencabutan *Peo* yang lama dan peralihan kepada *Peo* baru, serta memulihkan seluruh komunitas dan kosmos menyongsong kehadiran *Peo* baru. *Medo ponggo pu'u* mempertegas pemugaran *Peo* sebagai pemulihan (*recovery*) komunitas dan kosmos.

(c) Pusi ta Muri.

Para kepala klan, setelah *medo*, didampingi *ana susu* dan para pria, menuju *beva* pengerjaan *Peo* baru. Seekor anak babi dan seekor anak kambing disembelih, darahnya ditampung dalam tempurung kepala, lalu dilumurkan ke *Peo* baru. Bangkai kedua hewan tersebut dibuang ke semak-semak sebagai simbol bahwa hewan tersebut sepenuhnya diperuntukkan bagi leluhur. *Peo* baru, diiringi dengan *nggo damba* dan *bebi ja'i* dari *anak susu*, kemudian diantar ke tengah kampung. Seluruh masyarakat memenuhi seluruh halaman rumah, menyambut *Peo* yang baru dengan *bebi ja'i*, sambil para pria mengayun-ayunkan parang adat dan para wanita melambai-lambaikan kain. Kepala klan Riwu Ngongo, ketika hendak menanam *Peo* baru melakukan *sua soa*

untuk menempatkan *Peo* baru sebagai pusat yang menjaga dan memberi kesejahteraan hidup bagi seluruh komunitas adat. *Peo* baru selanjutnya dimasukkan ke dalam lobang dengan beralaskan batu ceper. *Ana susu* dan perwakilan klan kemudian menari mengelilingi *Peo baru* sebanyak empat kali (*pute wutu*).

7) **Nenu Nia.**

Ritual *nenu nia* dilakukan setelah *Peo* baru didirikan. Istilah *nenu nia* dapat diterjemahkan bercermin wajah. Seekor kerbau disembelih sebagai korban. Darah kerbau ditampung dengan *mba'o* (semacam baskom dari seludang pinang), dan daging dimasak untuk dimakan bersama. *Ana susu* kemudian memasukkan segenggam biji jagung ke dalam *mbao* berisi darah korban dan meletakkan di pangkal *Peo*. Seluruh



Gambar 9. Ritual Nenu Nia

anggota komunitas, terutama pihak-pihak yang terlibat langsung dalam pemugaran *Peo*, secara bergantian bercermin pada darah korban dalam *mba'o*, lalu mengeluskan biji jagung yang terendam darah pada matanya sambil berkata, *die mata nga'o toru tei, toru tei tana Jawa* (mataku menerawang, menerawang sampai tanah Jawa).

Istilah *di'e mata nga'o toru tei*, dapat diartikan sebagai mata yang terus melihat, simbol kehidupan yang terus berlangsung, yang berlawanan dengan *mata bere* atau mata tertutup, simbol kehidupan telah berakhir. Istilah *di'e mata nga'o toru tei*, lebih dari itu memiliki arti mata yang sanggup mengenal kebaikan dan keburukan. *Nenu nia*, seperti dikatakan oleh Andreas Goa

(dalam wawancara 23 Pebruari 2017), mengingatkan masyarakat pada *ritual pai di'e mata* (pembukaan/ penjagaan mata) untuk bayi yang baru lahir, sebagai simbol kehidupan baru dan keterbukaan pada hal-hal yang baik. Pemugaran *Peo* menjadi periode baru dalam kehidupan warga komunitas adat untuk memahami semua dimensi kehidupan dalam perspektif kearifan leluhur.

8) Pala Peji Pu'u.

Ritual *pala pije pu'u* dilakukan sehari setelah ritual *kedhu ta mewu pusi ta muri*. Kata *pala* dapat diartikan sebagai perayaan korban (Tule, 1988: 66). Masyarakat Keo mengenal dua jenis korban, yakni korban tebusan dan korban syukur. Korban tebusan dilakukan pada saat menghadapi situasi kritis, seperti sakit berat dan keterancaman nyawa. Korban tebusan disebut dengan *pala toko te'a*. Pihak korban atau keluarga, saat menghadapi situasi kritis, memohon kepada “Yang Ilahi” untuk menyelamatkan nyawa si korban dengan ikhtiar (*so weki*), menebus dengan korban sembelihan, kerbau (*e-kamba*) atau babi (*e-wawi*). *Pala toko te'a* selalu terarah pada pemulihan (*weki ri'a do modo*). Kematian hewan dianggap sebagai tebusan atau pengganti nyawa si korban. Setelah kondisi si korban membaik, pihak yang berikhtiar mengundang sanak keluarga dan masyarakat kampung untuk melakukan ritual *pala toko te'a*. *Pala* ucapan syukur biasa dilakukan oleh pihak yang memperoleh keberuntungan, karena mendapatkan delapan anak (*bhanga*) atau keberhasilan tertentu.

Pala pije pu'u merupakan perayaan korban terbesar, karena melibatkan seluruh elemen masyarakat adat. Istilah *pije pu'u*, dari kata *pije*, yang berarti pijak, dan kata *pu'u* yang berarti pangkal (Tule, 1998: 70.73). *Pije pu'u* berarti pijak pangkal. *Pala pije pu'u* dapat diartikan sebagai perayaan korban pijakan pangkal *Peo*. *Peo* yang baru telah berdiri tegak di pusat komunitas, dengan pangkal

yang tertanam dalam tanah, beralaskan (memijak) batu ceper, simbol penguasaan leluhur terhadap tanah.

(a) Korban Pala Pije Pu'u.

Seekor kerbau jantan sejak sehari sebelumnya ditambatkan pada *laka* (tiang-tiang bambu) yang didirikan mengelilingi *Peo*, dengan tali yang *dizebhakan* (letakkan) pada celah dahan *Peo fai*, dan ujung diikatkan pada pangkal *madhu* (*Peo Aki*). Saverinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017) mengatakan bahwa tali kerbau yang tersambung antara *Peo fai* dan *Peo aki* (*madhu*) menegaskan relasi persetubuhan suami istri, yang mendatangkan kehidupan bagi komunitas adat.



Gambar 10
Hewan Korban Pala Pije Pu'u

(b) Bhea Pije Pu'u.

Ritual *pala pije pu'u* selalu disertai dengan *mbea pije pu'u*. Kepala klan Batu Zebho, sebelum menyembelih hewan korban, sambil menatap *Peo fai*, dengan mengikuti irama ayunan parang menyampaikan *bhea pala pije pu'u*. Istilah *mbea*, seperti dikatakan Philipus Tule berarti bermadah dengan silsilah (Tule, 1998: 15). Pengertian ini merujuk pada bagian prolog *bhea* yang berisi pernyataan tentang identitas dari subjek *bhea*. Philipus Tule mengatakan bahwa prolog *bhea* selalu memiliki tiga unsur pokok, yakni *topogeni* atau silsilah tempat (*ine embu kami ta pu'u nua ke*), *oikosgeni* atau silsilah *sa'o/* klan (*pu'u sa'oko'o embu ta ke*) dan *geneologi* atau silsilah diri (2004: 91-94. 214). Pola ini



Gambar 11. Bhea (Maklumat Peo)

menggambarkan cara orang Keo dalam memahami diri, yaitu berangkat dari makrokomos, menuju mikrokosmos dan diri sendiri.

Puncak *mbea pije pu'u* terletak pada penegasan tentang asal usul dan penyatuan tanah, dan penyampaian itensi korban, yakni supaya darah membasahi tanah di pangkal *Peo (mo'o ta la tau mbasa tana ndia pu'u Peo)*, dan lemak untuk membanjiri halaman *en'nda (ta mina tau pisa ndia wewa en'nda ko'o embu kami)*,

demi kesejahteraan komunitas dan pemulihan kosmos.

Ungkapan *mo'o ta la tau mbasa tana ndia pu'u Peo* mempertegas jenis *Peo Jawawawo* sebagai *Peo tanah*. Primis Siu, menghubungkan ungkapan ini dengan *mbea* pada *pala* di komunitas adat Daja, tahun 1991. Salah satu penggalan syair *mbea* pada *pala* Daja berbunyi, *la tau mbasa tana, mo'o tana ma'e udhu adha, mo'o watu ma'e weru we*, yang dapat diterjemahkan, yang darah untuk membasahi tanah, agar tanah jangan bergetar, dan batu tidak bergejolak (Siu, 2012:44). Rumusan yang sama juga terdapat pada *mbea pala pije pu'u* di Bhela Ladolima. Siu menafsirkan ungkapan *ta la tau mbasa tana ndia pu'u Peo* sebagai jaminan kesuburan tanah dan kesejahteraan hidup (Siu: 2012: 44).

Keterangan para nara sumber menggambarkan pemaknaan yang mengarah kepada kekokohan tanah (*mo'o waja ko tana*). Kekokohan tanah tidak dapat ditafsirkan secara hurufiah sebagai kekuatan struktur fisik tanah. Ungkapan *mo'o waja ko'o tana* harus dipahami sebagai bahasa simbol. Kekokohan tanah, dalam

perspektif orang Jawawawo adalah tetap berada pada tempatnya atau terhindar dari pergeseran tanah akibat perampasan, bencana alam dan persoalan lain. Pemaknaan ini tidak berarti aspek kesuburan terabaikan. Tanah yang kokoh, ketika berjumpa dengan benih yang *waja* (tua, bernas, berkulitas), akan bertumbuh dengan subur dan menghasilkan panen yang berlimpah. Kekokohan tanah merupakan jaminan kesuburan dan kemakmuran.

Pertanyaannya adalah apa hubungan darah korban dengan kokokohan tanah? Sejumlah pihak (seperti dikatakan oleh Andreas Goa dalam wawancara 25 Pebruari 2018) menghubungkan darah korban dengan leluhur yang berada dalam tanah. Pencerahan darah hewan korban ke tanah supaya nyawa atau daya hidup dari hewan korban akan menyatu dengan kekuatan leluhur dalam tanah, agar tanah menjadi kokoh kuat dan tidak tergoyahkan. Penumpahan darah korban ke tanah mungkin lebih tepat dihubungkan dengan penambatan tali pengikat kerbau korban *pala pije pu'u* ke *Peo*, yang menghubungkan *Peo* dan *madhu* sebagai simbol penyatuan *ine mere* dan *ame dewa* (ibu yang berahim besar dan bapak yang perkasa). Penumpahan darah korban ke tanah menggambarkan klimaks persetubuhan antara *ine mere* dan *ame dewa* yang membuahkan kokohan tanah (*waja tana*), menghasilkan kehidupan, keselamatan dan kemakmuran bagi komunitas. Hewan korban, setelah disembelih, diselimuti dengan tikar lontar selama beberapa waktu untuk semakin menyatukan korban dengan tanah.

Ungkapan *ta mina tau pisa ena wewa en'nda*, dapat diterjemahkan, yang lemak untuk membanjiri halaman rumah doa atau rumah persembahan. Rumusan ini menarik untuk didalami. Rumusan *mbea pije pu'u* memunculkan istilah *mina* atau lemak, yang pada ritual-ritual sebelumnya tidak pernah tampak. Kata *mina* hanya muncul pada *mbea pije pu'u*. Kata *mina* tidak pernah dihubungkan dengan daya hidup atau nyawa. Lemak selalu berkaitan dengan hewan tambun/ gemuk. Hanya hewan yang berbadan tambun

memiliki banyak lemak. Ungkapan lemak membanjiri halaman *en'nda*, hendak mengatakan bahwa hewan yang dikorbankan adalah hewan yang terbaik. Mengapa lemak membanjiri halaman *en'nda*? Bahasa simbolik ini dapat dipahami dalam konteks pemaknaan *sa'o en'nda* sebagai rumah leluhur. Ungkapan lemak membanjiri halaman *en'nda*, dapat ditafsirkan sebagai hidangan terbaik bagi leluhur, sekaligus simbol kemakmuran bagi seluruh kosmos.

Penafsiran istilah *mina tau pisa ena wewa enda* mungkin lebih tepat dihubungkan dengan pendapat Forth. Kata *mina* pada masyarakat Keo seringkali dipadukan dengan kata *la* (darah), sehingga menjadi *la mina*, yang berarti pertalian darah (Forth, 2001: 133-137). Istilah *ta mina tau pisa ena wewa en'nda* tidak dapat dipisahkan dari pemaknaan darah hewan korban *pije pu'u* yang dimaknai sebagai klimaks persetubuhan *ine mere* dan *ame dewa*. Pemaknaan *sa'o enda* dalam konteks ini harus dikembalikan juga kepada makna asli sebagai representasi kosmos. Istilah *ta mina tau pisa ena wewa en'nda*, dengan demikian menggambarkan kehidupan (keturunan) yang berlimpah sebagai buah persetubuhan antara *ine mere* dan *ame dewa* yang akan memenuhi seluruh wilayah kosmos.

(c) Pala Toko Te'a.

Pala pije pu'u, seringkali disertai dengan *pala toko te'a*. Pihak-pihak yang memiliki intensi khusus (syukur atau permohonan kesembuhan) seringkali menumpang *pala* pada waktu *pala pije pu'u*. Kerbau-kerbau *pala toko te'a*, seperti kerbau *pala pije pu'u* juga ditambatkan pada *laka* sejak sehari sebelumnya, dan kadangkala juga *dizebhakan* pada *Peo fai* dan *Peo aki (madhu)*. Perwakilan keluarga yang memiliki intensi, setelah pihak Batu Zebho menyampaikan *mbea pala pije pu'u*, secara bergantian menyampaikan *mbea pala toko te'a*. Rumusan pembukaan *pala toko te'a* juga mengandung tiga unsur pokok seperti terdapat pada *mbea pala pije pu'u*. Perbedaan terletak

pada bagian latar belakang korban, yakni karena sakit (*lo dara, foko meke*), dan maksud pemberian korban yakni tebusan (*dhadho kami wa wawo, kamba rade wena*) untuk memperoleh kesehatan dan pemulihan (*mo'o weki tau ri'a, do tau modo*). Darah hewan korban *toko te'a* juga ditumpahkan supaya terserap ke dalam tanah (*ta la tau mbasa tana*) sebagai simbol bahwa si sakit terlahir kembali dan memperoleh hidup baru oleh perkawinan ine mere dan ame dewa, sedangkan daging dikonsumsi bersama (*ta boge tau pati ata*), sebagai simbol keterlibatan komunitas dalam intensi pemohon.

Pala toko te'a harus dipahami dalam latar belakang pemikiran metafisik Keo bahwa segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupan dan alam semesta berkaitan dengan kekuasaan ilahi. Kehidupan dan kematian, kemakmuran dan kemelaratan, keberuntungan dan kemalangan, kesehatan dan penyakit berkaitan dengan berkat atau kutukan. Kadang kala kemalangan dihayati sebagai ulah roh-roh jahat, *podo ngose* atau pihak-pihak yang bersekutu dengan kekuatan jahat, namun tetap menempatkan "Yang Ilahi" dan leluhur sebagai solusi penyelesaian persoalan. Orang Keo memahami bahwa kehendak "Yang Ilahi" harus terjadi, sehingga apabila menghendaki nyawa seseorang, maka kematian tidak dapat dihindari. Hal ini menyebabkan setiap penyelamatan nyawa harus disertai dengan kematian yang lain. Nyawa hewan korban dipersembahkan sebagai pengganti nyawa si sakit. Seruan *kami ladho reta wawo, kamba rade wena* (kami duduk di atas, kerbau di bawah) pada *bhea pala toko te'a*, menegaskan biarlah kerbau yang mati, menggantikan kematian yang seharusnya terjadi. *Pala toko te'a* menjadikan kerbau sebagai korban untuk menyelamatkan hidup si sakit.

Kebiasaan menumpang *pala toko te'a* pada saat *pala pije pu'u* bersumber dari keyakinan bahwa saat *pije pu'u* merupakan waktu paling sakral, di mana kekuatan ilahi hadir secara penuh, untuk memulihkan komunitas dan meregenerasi kosmos. Komunitas

seakan dibangun dan kosmos diciptakan kembali seperti pada waktu awal. Momen penciptaan merupakan waktu paling suci dan berdaya, yang membuat seluruh komunitas dan kosmos masuk dalam periode baru, yang dipenuhi dengan daya-daya ilahi untuk kehidupan, keselamatan dan kesejahteraan. Kesadaran ini membuat orang Keo meyakini bahwa ritual *pije pu'u* merupakan momen paling tepat untuk memohon kesembuhan dan berkat-berkat leluhur.

(d) Nado Mere.

Istilah *nado mere*, dari kata *nado*, yang berarti jamuan, dan *mere* berarti besar. Secara hurufiah *nado mere* dapat diterjemahkan dengan perjamuan besar atau perjamuan raya (Tule, 1988: 54). Perjamuan raya bukan karena makanan yang berlimpah ruah, tetapi karena melibatkan semua elemen komunitas, dengan material daging korban *pala pije pu'u*, yang bernilai tinggi.

Keterlibatan seluruh pihak, dimulai dengan *pebhu tindu ndou mapi* (pengumpulan bahan makanan), mulai dari unit yang terkecil, yakni keluarga-keluarga dengan kewajiban sebesar *kebhe* (wadah anyaman) dan *wati* (keranjang kecil), kemudian disatukan ke unit yang lebih besar, sub klan dalam *gata* (keranjang menengah), lalu dipadukan ke unit yang lebih besar lagi, *deke* (klan) dalam *mboda* (keranjang besar). Seluruh bahan yang terkumpul pada masing-masing *mboda* di setiap *deke*, selanjutnya digabungkan dalam *bhondo* (keranjang ekstra besar) yang terletak di pangkal *Peo*, yang dijaga oleh para pemimpin klan yang berperan sebagai *nduki pora* (pemadat daging) dan *dondo pora* (pengaman daging).

Nado mere dinikmati oleh semua anggota komunitas adat, termasuk mereka yang berada diperantauan dan leluhur. Makanan, setelah *ana susu* melakukan *ti'i ka pembe wedu*, dihidangkan kepada para wanita dan anak-anak yang duduk di rumah-rumah, serta

mengisi *mbaso dhangga* (piring) untuk anggota keluarga yang berada di perantauan. Pembagian terakhir diberikan kepada para pria dewasa yang duduk di halaman. *Nado mere* berakhir dengan *pese na'u* atau nasehat-nasehat bijak dari para *mosa daki* atau dewan adat untuk menegaskan kembali persatuan komunitas dan nilai-nilai yang diwariskan.

c) Penutup – Poto Udu Kamba.

Rangkaian panjang pemugaran Peo ditutup dengan ritual *poto udu kamba* atau menaikkan kepala kerbau. Kepala-kepala kerbau korban selama ritual pemugaran *Peo*, usai *nado mere* digantungkan pada *laka*, sampai seluruh daging di kepala membusuk. Ritual *poto udu kamba*, dilakukan setelah seluruh tengkorak bersih dari daging. Tengkorak-tengkorak kerbau korban selanjutnya disusun pada dinding luar *basa damba* agar selalu terlihat oleh warga komunitas untuk mengingatkan pada persatuan dan mempertahankan kearifan leluhur. *Poto udu kamba* identik dengan membereskan semua peralatan setelah pesta, sambil mengabadikan nilai-nilai yang dirayakan.

3. Sakralitas Ritual Pemugaran Peo

Rangkaian panjang ritual pemugaran *Peo* merupakan perayaan sakral. Sakralitas ritual terutama disebabkan karena keterlibatan “Yang Ilahi”, yang direpresentasikan dengan leluhur. Beberapa elemen ritual, karena keterkaitan langsung dengan “Yang Ilahi” akan didalami lebih lanjut, untuk memudahkan pengungkapan dimensi metafisik *Peo*. Ada tujuh elemen ritual yang mempertegas keterkaitan langsung dengan leluhur, yakni *wesa lele*, *teri la*, *ti'i ka pembe wedu*, *soa soda*, *mbea sa*, *ana susu* dan *mbasa la*.

a) Wesa Lela.

Hampir seluruh tahapan pemugaran *Peo* disertai dengan *wesa lela*. Istilah *wesa lela*, dari kata *wesa*, yang berarti menabur, dan *lela* yang berarti lepas (Tule, 1998: 91). *Wesa lela*, secara hurufiah berarti menabur lepas. *Wesa lela* dalam ritual-ritual adat Keo merupakan tindakan penaburan satu atau bebarapa gengam beras.

Praktik *wesa lela* tidak hanya dilakukan saat pemugaran *Peo*. Masyarakat Keo memiliki kebiasaan melakukan *wesa lela* setiap kali mempersembahkan korban, baik dalam skala kecil (pada lingkup keluarga), seperti *ti'i ka pembe wedu dan bhangga* maupun dalam skala besar (pada lingkup komunitas), seperti *pala*. Kepala keluarga, pada korban persembahan dalam lingkup keluarga, bertindak sebagai imam menaburkan segenggam beras kepada hewan korban, lalu ke atas dan ke seluruh arah mata angin. *Wesa lela*, pada pemugaran *sa'o en'nda* menggunakan material yang berbeda, yakni *ae nio ari* (air kelapa muda), yang dicampur dengan *e'a* (biji labu putih) dan *wunu keta* (daun yang dingin).

Masyarakat Batak Toba dan Simalungun di Sumatera Utara mengenal ritual serupa, yang dikenal dengan *boras sipirnitondi*. Segenggam beras ditaburkan di atas kepala orang yang didoakan dan di sekitarnya, seraya memohon agar segala sesuatu menjadi berkat bagi yang bersangkutan. Masyarakat Mandeling dan Melayu juga mengenal ritual *tepung tawar*, dengan menaburkan beberapa genggam tepung kepada orang yang didoakan sebagai simbol permohonan keselamatan bagi pihak yang didoakan.

Wesa lela memiliki banyak interpretasi. *Wesa lela* dapat diinterpretasikan sebagai pemberian makanan kepada para leluhur. Penggunaan material beras, bukan jagung yang merupakan makanan pokok masyarakat Keo, disebabkan karena beras merupakan bahan makanan yang terbaik. Beras, pada masyarakat Keo zaman dahulu merupakan bahan makanan

bernilai tinggi. Penggunaan beras menunjukkan si pemberi ingin mempersembahkan yang terbaik kepada leluhur. *Wesa lela* juga dapat diinterpretasikan sebagai pengkondisian atmosfer supaya masuk ke dalam suasana doa. *Wesa lela* juga dapat diinterpretasikan sebagai tindakan pemanggilan leluhur. Orang Jawawawo memaknai tindakan *wesa lela* secara beragam, tergantung konteks penggunaan.

Wesa lela menjelang penyembelian hewan korban mengandung makna sebagai seruan kepada leluhur bahwa hewan yang dikorbankan diperuntukkan bagi leluhur dengan maksud untuk memperoleh berkat tertentu. Hal ini terlihat dari penaburan pertama dilakukan kepada hewan korban, sebagai tindakan simbolik penandaan calon korban, kemudian menyusul penaburan beras ke arah atas (*umbu*) dan ke seluruh arah mata angin sebagai simbol bahwa korban dipersembahkan ke leluhur, untuk memperoleh berkat bagi pihak pemohon.

Motif *wesa lela* dalam tradisi Keo selalu bersifat *do ut des*, memberi untuk menerima. Motif yang sama juga mendasari *wesa lela* dalam ritual pemugaran *Peo*. Rumusan *soa soda* yang menyertai *wesa lela* selalu menegaskan maksud untuk memperoleh berkat-berkat bagi warga komunitas.

b) Teri dan Mbasa La.

Teri berarti mengoleskan, dan *mbasa* berarti membasahi, melumuri dan membanjiri. *Teri la* berarti mengoleskan dengan darah, dan *mbasa la* berarti membasahi, melumuri atau membajiri dengan darah. *Teri la* selalu menyertai setiap tahap dalam rangkaian ritual pemugaran *Peo*. Darah hewan korban dioleskan pada kayu bakal *Peo*, *Peo lama* dan monumen-monumen adat. Andreas Goa (dalam wawancara 26 Pebruari 2017) mengatakan bahwa tindakan *teri la* dimaksudkan agar kayu dan monumen-monumen sakral itu menjadi *waja* (kuat dan berwibawa). Tindakan pelumuran darah

korban pada *Peo* menjelang penanaman di pusat kampung juga memiliki maksud yang sama.

Keyakinan tentang nyawa hewan korban terdapat dalam darah telah mendasari ritual ini. Tindakan *teri la* hendak menegaskan bahwa nyawa korban merupakan bagian yang diperuntukkan bagi leluhur. *Teri* dilakukan sejak kayu bakal *Peo* mulai dibentuk sampai pada saat menjelang pendirian *Peo*, ketika darah anak babi dan anak kambing dilumurkan pada *Peo* baru menjelang didirikan.

Mbasa la dilakukan pada ritual *pala pije pu'u*. Darah kerbau korban *pala pije pu'u*, seluruhnya dibiarkan tercurah ke tanah, membanjiri dan meresap ke dalam tanah. Tindakan simbolik ini menunjukkan bahwa darah korban pada *pala pije pu'u* memiliki makna yang berbeda dengan darah hewan korban pada ritual-ritual sebelumnya. Darah pada korban-korban sebelumnya merupakan bagian milik leluhur, karena itu dioleskan atau dilumurkan pada *Peo* dan monumen-monumen lain sebagai simbol bahwa nyawa hewan korban dipersembahkan kepada Tuhan dan roh leluhur (Tule, 2004: 203). Pemaknaan yang sama terjadi pada korban dalam skala kecil saat membangun rumah tinggal (*kema sa'o*), dan ritual *bhangga* (Tule, 2004: 203). Darah korban *pije pu'u* dihayati secara berbeda. Darah kerbau korban *pala pije pu'u* merupakan klimaks persetubuhan antara *ine mere* dan *ame dewa*. Darah pada puncak ritual pemugaran *Peo* dibiarkan tercurah, membasahi, membanjiri dan meresap ke dalam tanah agar menghasilkan kehidupan, keselamatan, kesuburan dan kesejahteraan. Interpretasi ini selaras dengan penggunaan istilah *mina* (lemak), yang dipahami sebagai kelimpahan kehidupan, buah persetuhan (perkawinan) antara *ine mere* dan *ame dewa* (Forth, 2002: 133-137).

c) **Ti'i Ka Pembe Wedu - Persembahan kepada Leluhur.**

Istilah *ti'i ka pembe wedu*, dari penggalan kata, *ti'i ka*, yang berarti memberi makan; dan *pembe wedu*, yang berarti meletakkan.

Orang Keo memahami istilah *ti'i ka pembe wedu* sebagai ritual pemberian makan kepada leluhur dengan meletakkan bagian inti dari makanan sebagai persembahan. *Ti'i ka pembe wedu*, dalam bahasa populer disebut pemberian sesajian kepada leluhur.

Peneliti tidak menemukan data pasti tentang asal usul tradisi *ti'i ka pembe wedu*. Banyak suku memiliki tradisi serupa. Ritual *ti'i ka pembe wedu* pada masyarakat Jawawawo, kemungkinan besar telah ada sejak periode Koto. Hal ini terlihat dari konflik dua bersaudara, Riwu dan Mado yang berawal dari pembakaran *wondi* (rumah doa) dan *watu nitu nima* (altar persembahan) Riwu Ngongo. *Ti'i ka pembe wedu*, dalam tradisi orang Jawawawo dan hampir seluruh komunitas di Keo hanya dapat dilakukan di ruang-ruang sakral. *Wondi* dan *watu nitu nima*, bagi Riwu Ngongo adalah ruang sakral, tempat membangun perhubungan dengan leluhur. Perhubungan dengan leluhur, bagi Riwu Ngongo menentukan nasib dan keberuntungan. Kerusakan ruang sakral dimaknai Riwu, sebagai keretakan tumpuan hidup, dan sumber kekuatan untuk berekspansi, terutama dalam menguasai musuh dan menjinakkan daya-daya alam. Perusakan *wondi* dan *watu nitu nima* merupakan bentuk tindakan tidak layak kepada leluhur, sehingga dapat menimbulkan kemurkaan dan malapetaka.

Praktik *ti'i ka pembe wedu* dalam rangkaian ritual pemugaran *Peo* menunjukkan bahwa perhelatan ini tidak hanya berkaitan dengan orang hidup. Pemugaran *Peo* juga melibatkan leluhur, terutama leluhur perintis kampung dan komunitas adat. Semua nara sumber sepakat bahwa *Peo* adalah kediaman leluhur. Leluhur adalah pelaku utama pemugaran *Peo*. Para pelaku pemugaran *Peo* selalu menempatkan diri sebagai pelaksana mandat leluhur (*dheko pata ta embu wedu*). Hal ini tampak dalam rumusan *soa soda* pada ritual *ramba topo taka* dan ketika hendak berangkat *pada pagho* (menjemput kayu bakal *Peo*): *miu ine embu, embu kajo ta mata mudu re'e do'e, miu tuda mudu, kami wa muri*, (kalian <leluhur>

berjalanlah di depan dan kami mengikuti dari belakang). *Ti'i ka pembe wedu* yang mengawali setiap perjamuan juga menegaskan bahwa leluhur berada pada tempat utama. *Ti'i ka pembe wedu* merupakan pemberian *bhaso* (hidangan) bagi leluhur. Masyarakat Jawawawo, setelah menyerahkan darah korban kepada leluhur, masih tetap memberikan bagian inti dari santapan untuk leluhur. Ritual ini melengkapi ritual *wesa lela*, *teri* dan *mbasa la*.

d) Sua Soda – Seruan Doa.

Istilah *sua soda* dapat diterjemahkan dengan mantra atau seruan doa. *Sua soda* merupakan seruan doa, yang menyertai tindakan ritual yang ditujukan kepada leluhur, seperti *ti'i ka pembe wedu* dan *wesa lela*. *Soa soda*, dapat dikatakan sebagai pernyataan intensi dari tindakan ritual, dengan demikian memberi makna kepada tindakan tersebut. Philipus Tule (dalam wawancara tanggal 20 Pebruari 2017) mengatakan bahwa *sua soda* mempertegas dimensi vertikal dari tindakan ritual.

Soa soda dalam tradisi Jawawawo identik bahasa mantra, dengan penggunaan banyak metafora, simbol dan paralelisme. *Soa soda*, sebagai bahasa mantra selalu memiliki dimensi gaib. Penggunaan berbagai metafora dan simbol membuat *sua soda* selalu memiliki makna khas yang menembus dimensi metafisik yang tak terjangkau oleh bahasa lain. Gaya paralelisme juga membuat setiap makna selalu mendapat penekanan secara berulang. Philipus Tule (dalam percakapan sepanjang perjalanan Ledalero-Ende, 22 Pebruari 2017) menceritakan bahwa orang Keo memiliki bentuk khas paralelisme, yang dikenal dengan *pata sudha sedha*. Gaya bahasa ini, selalu tersusun rapi dengan pengulangan secara bertingkat, dalam bentuk anafora atau epifora, untuk mempertegas atau mempertentangkan dengan kata yang berada di depan. *Soa soda* selalu menyertai *wesa lela* dan *ti'i ka pembe*

wedu, sepanjang kegiatan pemugaran *Peo* untuk menegaskan bahwa seluruh rangkaian kegiatan pemugaran selalu terarah dan mengandalkan leluhur.

e) Nggo Damba dan Bebi Ja'i.

Hampir seluruh ritual selama pemugaran *Peo* Jawawawo diiringi bunyi *nggo damba* (gong gendang). Bunyi *nggo damba*, pada momen-momen tertentu, seperti ketika hendak menebang pohon bakal *Peo*, penanaman *Peo* baru (*pije pu'u*) dan menjelang *pala pije pu'u* memiliki durasi *pute wutu* atau empat putaran. Bunyi *nggo damba* dalam durasi tersebut tidak dapat diputuskan atau dihentikan (*mona ngada leto*). Pertanyaan yang muncul adalah ada apa dengan *nggo damba*? Mengapa tidak boleh diputuskan? Mengapa harus empat putaran?

Masyarakat Jawawawo dan hampir semua komunitas adat di wilayah Keo tidak melihat *nggo damba* hanya sekedar musik hiburan. *Nggo damba* tidak seperti alat musik lain yang dapat dibunyikan setiap waktu. *Nggo damba* hanya dapat dibunyikan pada ritual-ritual sakral. *Nggo damba*, di luar ritual sakral hanya dapat dibunyikan atas instruksi pihak *ine tana* atau *mosa daki* (dewan adat) demi kepentingan *nua oda* (kampung) dan *udu mere eko dewa* (seluruh komunitas).

Fenomena serupa juga terdapat pada masyarakat Batak Toba dan Simalungun, Sumatera Utara. Masyarakat Batak memiliki kebiasaan membunyikan *gondang* untuk *sombah* atau menyembah serta memanggil leluhur dan "Yang Ilahi". *Gondang* sekarang sudah banyak dimodifikasi untuk banyak penggunaan, seperti peribadatan Gereja dan kegiatan-kegiatan hiburan sambil tetap mempertahankan fungsi aslinya. Kebiasaan serupa juga terdapat pada masyarakat Sumba. Lukas dara Pondi (dalam wawancara, 10 Nopember 2017) mengatakan bahwa masyarakat Sumba, dalam

upacara *Marapu* memperdengarkan bunyi gong dan tambur, dengan nada yang berbeda-beda sesuai dengan intensi tertentu sebagai suara doa kepada sang *Merapu*.

Lasarus Gani (dalam wawancara 25 Pebruari 2017) mengatakan bahwa bunyi *nggo damba* selama ritual tidak boleh dihentikan, *ma'e le'o*. Penghentian bunyi *nggo damba* dapat menyebabkan terputusnya doa kepada leluhur. Hal yang sama disampaikan oleh Philipus Tule (dalam wawancara 20 Pebruari 2017), dengan merujuk pada penelitian Janet Spnsky di Sumba. Tule mengatakan bahwa *nggo* dan *damba*, bukan seja menyertai tarian dan nyanyian, tetapi sebagai pengantar doa-doa dan invocasi-invokasi kepada leluhur dan "Yang Ilahi". Tarian dan derap-derap kaki yang mengikuti bunyi gong dan gendang juga dimaksudkan untuk memanggil dan membangunkan roh-roh dari dalam tanah. Tule menegaskan bahwa bunyi *nggo damba* pada ritual-ritual resmi tidak boleh salah dan terputus (*le'o*), karena dapat menyebabkan *chaos* dan pemutusan rantai doa-doa kepada "Yang Ilahi".

Peneliti, berpijak pada pendapat Tule, meyakini bahwa bagi masyarakat Jawawawo, bunyi *nggo damba* pada ritual-ritual sakral adalah instrumen doa. Bunyi *nggo damba* yang tiada henti identik dengan doa yang tidak terputus. Pemugaran *Peo*, sebagai ritual sakral, dalam setiap tahapan membutuhkan keterlibatan leluhur. Bunyi *nggo damba* adalah seruan kepada leluhur untuk hadir, terlibat, dan terutama berkenan mendiami *Peo* yang baru. Keterlibatan leluhur, bagi masyarakat Jawawawo menentukan keberhasilan dan nilai dari tonggak perhubungan ini. Bunyi *ngoo damba*, dalam konteks pemugaran *Peo* merupakan bagian yang tak terpisahkan dari *wesa lela* dan *ti'i ka pembe wedu*.

f) Bhea Sa.

Ritual pemugaran *Peo* disertai dengan *bhea*, yakni pada *pala pije pu'u*. *Bhea* berarti bermadah atau bermaklumat. Tradisi *bhea* kemungkinan besar berasal dari masa peperangan antar suku. Pihak yang menang memaklumatkan kemenangan atau memadahkan itensi tertentu. *Bhea* ditampilkan pada pemugaran *Peo*, sebab *Peo* merupakan simbol kemenangan leluhur yang menguasai tanah, menyingkirkan kekuasaan liar dan menyatukan seluruh elemen komunitas. *Bhea* bukan maklumat pemegahan diri tetapi pujian terhadap kemenangan. *Bhea* pada *pala toko te'a* lebih merupakan madah penyampaian itensi untuk mensyukuri atau memohon kesembuhan. Hal ini menyebabkan *bhea*, baik *bhe'a pije pu'u* maupun *bhe'a pala toko te'a* selalu diawali dengan pernyataan silsilah, dan lukisan tentang tindakan agung leluhur dalam sejarah, yang dahulu telah merintis kampung, membangun komunitas adat, mewariskan tanah, adat istiadat; dan yang sekarang mendiami *Peo* yang baru, menjadi poros dan kekuatan bagi seluruh komunitas dan mencurahkan berkat-berkat ilahi.

g) Ana Susu – Pelayan Ritual

Istilah *ana susu*, dari kata *ana*, yang berari anak, dan kata *susu* yang berarti buah dada. Istilah *ana susu* dapat diartikan sebagai anak yang masih menyusu. Sebutan *ana susu*, dalam konteks ritual pemugaran *Peo* tidak dikenakan kepada bayi yang sedang menyusu, tetapi petugas ritual yang berkaitan dengan leluhur. Penamaan *ana susu* hendak menegaskan kedekatan petugas yang bersangkutan dengan leluhur, seperti seorang bayi yang menyusu pada sang ibu. Masyarakat Jawawawo menyebut leluhur dengan *ine embu*, dari kata *ine*, yang berari ibu, dan kata *embu*, yang berarti kakek/ nenek. Leluhur adalah ibu yang menjadi asal usul. *Ana susu* merupakan perwakilan komunitas untuk selalu dekat

dengan leluhur. Hal ini tampak dalam peran *ana susu* pada ritual pemugaran *Peo*. *Ana susu*, sering memeluk dan menunggang gelondongan kayu bakal *Peo*, seperti anak kecil memeluk dan menunggang di punggung sang ibu. *Ana susu*, selama masa *keo pondo* (pemahatan *Peo*) selalu berada di samping kayu bakal *Peo*, tidak dapat masuk ke dalam rumah sendiri untuk menggauli istri atau sekedar membersihkan diri dan berganti pakaian. Petugas ritual ini, sepanjang waktu mengapit parang adat, mengenakan *desu* atau *poji tolo* (topi tradisional), serta menentang *gabha goo* (*bakul anyaman*), siap sedia untuk menari. Kediaman *ana susu* selama ritual pemugaran *Peo* adalah *beva keo pondo* dan mengkonsumsi makanan yang disediakan dari *basa damba*.

Kedekatan itu mendasari peran *ana susu* sebagai petugas ritual yang berkaitan langsung dengan leluhur, seperti *wesa lela*, *teri la*, *ti'i ka pembe wedu*, *sua soda* dan *bebi ja'i*. Beberapa komunitas adat meyakini bahwa kedekatan dengan leluhur membuat *ana susu* memiliki kemampuan untuk *nete niro* atau menyembuhkan penyakit dan membebaskan seseorang dari malapetaka dengan menggunakan mamahan sirih pinang.

Lasarus Gani (dalam wawancara 1 Agustus 2017) mengatakan bahwa *ana susu*, dalam setiap ritual, mewakili komunitas di hadapan leluhur. Hal ini melatarbelakangi penentuan *ana susu* harus merepresentasikan dua *deke* utama (tiang awal) komunitas adat Jawawawo, dari pria dewasa yang dilahirkan oleh ibu yang berasal dari kampung lain dan melewati sungai (*donggo nua*, *dangga dowo*). Persyaratan ini berkaitan dengan asal usul kayu bakal *Peo* yang dipersonifikasikan dengan *ine* atau ibu dari luar komunitas Jawawawo.

D. Hakikat Peo dalam Penghayatan Masyarakat Jawawawo

Pembentangan rangkaian panjang ritual pemugaran *Peo* harus berujung pada perumusan tentang hakikat *Peo*. Apa hakikat *Peo* dalam perspektif masyarakat adat Jawawawo? Perumusan ini akan berangkat dari makna-makna yang terungkap dalam struktur fisik, rangkaian ritual pemugaran *Peo* dan pemaknaan masyarakat.

1. Simbol Kehadiran Leluhur

Masyarakat adat Jawawawo, berangkat dari rangkaian ritual pemugaran *Peo* tampak memahami *Peo* tidak hanya sekedar benda mati. Sebutan-sebutan yang diberikan dan perlakuan terhadap objek material ini menggambarkan pemahaman terhadap *Peo* yang melampaui dimensi fisikal. *Peo*, bagi orang Jawawawo adalah objek hidup. *Peo* adalah representasi kehadiran *ine embu* (leluhur) dalam komunitas. Sebutan *embu* kepada jenis kayu *casia fistula*, juga sebutan *suko* dan *mbu'e* bagi kayu yang terpilih menjadi bakal *Peo*, peminangan dan perlakuan secara terhormat, pembalutan dengan kain merah dan *sebha* dengan *duka dawo* (kain adat), pengolesan dan pembasahan dengan darah, penyambutan dengan meriah dan berbagai tindakan lain, menggambarkan kesadaran masyarakat terhadap *Peo* sebagai simbol kehadiran leluhur. Sapaan *ine mbupu* (nenek tua) dan *ame uwa* (kakek beruban) yang dikenakan kepada *Peo*, seperti tampak dalam rumusan *bhea pije pu'u* jelas menggambarkan penghayatan komunitas adat Jawawawo terhadap *Peo* sebagai kehadiran real leluhur pada poros komunitas.

Philipus Tule (dalam wawancara 21 Pebruari 2017) juga menekankan pemaknaan serupa. Tule mengatakan bahwa *Peo*, bagi orang Keo adalah simbol kehadiran leluhur. *Pao fai* adalah simbol leluhur perempuan dan *Peo aki (madhu)* adalah simbol leluhur pria. Penghayatan ini berlanjut pada *Peo* lama, yang telah

dimuseumkan di ujung bawah kampung (*eko nua*). *Peo* yang telah lapuk ini diidentikkan dengan leluhur yang telah sepuh, sebagai *mosa* dan *metu* (pejantan dan induk tua). Tule mengatakan bahwa pemaknaan *Peo* sebagai simbol kehadiran leluhur merupakan kesadaran umum pada banyak komunitas adat masyarakat di wilayah Keo.

Peo didirikan di pusat *nua pu'u* (kampung induk) untuk menegaskan keberadaan leluhur pada pusat atau poros komunitas. Hal ini tidak berarti bahwa leluhur hanya berada pada pusat kampung. Penguasaan leluhur terhadap tanah menyebabkan seluruh tanah, kampung dan komunitas dilingkupi oleh kekuasaan leluhur. Seluruh wilayah kampung dan komunitas adat, dalam pemikiran orang Keo merupakan rumah kediaman leluhur, yang tergambar dalam *sa'o en'nda*. Kampung-kampung orang Keo, secara umum memiliki simbol-simbol perbatasan, *udu eko nua*, yang juga berperan sebagai titik koordinat kehadiran leluhur.

Kehadiran leluhur, bagi masyarakat Jawawawo menentukan keberadaan dan keberlangsungan hidup. Keberadaan *Peo* menggambarkan visi pengabdian kehadiran leluhur untuk menjamin keberlangsungan hidup (*mbi mbeka mesa kapa, weki ri'a do modo*). Hal ini menimbulkan kecenderungan masyarakat Jawawawo dan kebanyakan orang Keo untuk membangun kediaman secara sentripetal, yakni berada di sekitar pusat kampung. Rumah-rumah di Jawawawo kebanyakan dibangun dalam lingkup kampung, bukan hanya karena alasan sosiologis, demi keamanan dan ketergantungan sosial, tetapi terutama karena latar belakang pemikiran metafisik, yaitu supaya selalu berada di dekat atau sekitar pusat. Semakin dekat dengan pusat berarti semakin dekat dengan sumber kehidupan dan memperoleh daya-daya keilahian bagi kehidupan.

Simbolisme *Peo* sebagai representasi kehadiran leluhur mendasari pemahaman masyarakat Jawawawo tentang hakikat *Peo*. *Peo (fai)* adalah simbol persatuan yang berpusatkan pada kehadiran leluhur. Pemahaman serupa juga terdapat pada banyak komunitas adat di Keo. Philipus Tule (dalam wawancara 22 Pebruari 2017) mengatakan bahwa pemaknaan *Peo* pada komunitas-komunitas adat Keo berkisar pada dua makna dasar, yakni sebagai simbol persatuan, yang biasa disebut dengan *Peo tana watu (Peo tanah)*, dan sebagai simbol kemenangan perang, yang biasa disebut dengan *Peo papa tau*. Andreas Goa (dalam wawancara 26 Pebruari 2017) menambah satu kemungkinan pemaknaan *Peo*, yakni sebagai simbol kekayaan (*isi uwi kamu pale*). Pemaknaan demikian, menurut Goa, akan terjadi di masa datang ketika generasi baru tidak lagi menghayati dimensi metafisik *Peo*. Orang-orang kaya, karena kemampuan materi dapat mendirikan *Peo* sebagai kebanggaan diri atau objek bisnis. Pemahaman terakhir masih merupakan kemungkinan, karena itu tidak didalami pada tulisan ini.

2. Simbol Penyatuan Tanah

Peo didirikan di pusat kampung induk untuk menggambarkan kehadiran leluhur sebagai poros persatuan. Istilah *Peo*, seperti dikatakan Andreas Goa (dalam wawancara 26 Pebruari 2017) memiliki arti sebagai objek yang dkitari atau dikelilingi oleh semua elemen komunitas. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Saverinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017). Rangga mengatakan bahwa *Peo* adalah tonggak persatuan masyarakat adat. Persatuan yang terpusat pada *Peo*, seperti dikatakan oleh Goa, meliputi seluruh tanah suku. *Peo* adalah simbol penyatuan tanah yang berporos pada kehadiran leluhur. Hal ini menyebabkan *Peo* Jawawawo dinamakan *Peo tana watu (Peo tanah)*.

Penyatuan tanah tampak dalam struktur fisik *Peo*. Dua dahan *Peo fai*, seperti dikatakan oleh Andreas Goa (dalam wawancara 26 Februari 2017) merupakan simbol dua tanah Jawawawo, yakni *tana ine* (tanah induk) yang disebut dengan *tana odo watu ebho* (tanah asli), yang diwariskan oleh Riwu Ngongo; dan *tana fai watu ana* (tanah istri dan batu anak) yang diperoleh dari kemenangan perang melawan Rogo Rabi. Kedua tanah tersebut dipersatukan dalam kekuasaan leluhur, yang disimbolkan dengan *toko Peo* (tiang *Peo*). Penyatuan ini tampak dalam penggalan syair *mbea* pada ritual *pala pije pu'u* pemugaran *Peo*.

<i>Tana fai negha sulu simba eee</i>	tanah istri telah disambungkan/ disatukan
<i>Ndia tana ine, ndia udu nunu;</i>	dengan tanah induk <tanah warisan>, di sini pada kepala <hulu> kampung;
<i>Watu ana ta negha sasi dhapi;</i>	batu anak yang telah disatukan,
<i>Ndia watu ame, ndia eko sina;</i>	di sini batu anak, di sini ekor kampung

Integrasi *tana fai watu ana* kepada *tana odo watu ebho* (tanah *ine*) Jawawawo telah terjadi pada masa Batu Zebho - Todi Wawi. Todi Wawi, setelah pembinasaan Rogo, memperoleh bagian dari tanah Rogo sebagai pengganti istri dan anak, menyerahkan (*poto udu tana*) kepada kekuasaan Batu Zebho untuk dipersatukan dengan tanah induk Jawawawo. Pengintegrasian *tana fai watu ana* menambah keluasan tanah Jawawawo. Pengintegrasian *tana fai watu ana*, telah memperluas tanah Jawawawo sampai pada batas ideal, seperti digambarkan secara metafora dalam *mbea pije pu'u*:

<i>Udu nga'o mbei kedi,</i>	kepalaku (tanah) bersandar pada gunung
<i>a'i nga'o ndeli mesi;</i>	kakiku (tanah) memijak laut;
<i>Rade dange ae,*</i>	Barat berbatasan air (sungai)
<i>mena dange daja</i>	Timur berbatasan Daja

*baris ini pada *bhea* pemugaran *Peo* tahun 1954 berbunyi, *rade dange ne'e tana ko'o kae ta poro sama pu'u rede Koto* (di barat berbatasan dengan tanahnya abang yang turun bersama dari Koto).

Pencapaian keluasan yang ideal mendorong Kolo Sati - Batu Zebho untuk mendirikan *Peo* sebagai simbol persatuan seluruh tanah Jawawawo. Pendirian *Peo* menegaskan kembali ritual *potu udu tana* yang dilakukan Todi Wawi - Batu Zebho. Pendirian *Peo* telah menyatukan secara simbolik (*sasi dhapi, sulu simba*) *tana fai watu ana* (tanah hasil perang) dengan *tana odo watu ebho* (tanah induk) ke dalam penguasaan leluhur. Dua dahan *Peo* yang tersambung dan bertumpu pada tiang *Peo*, menggambarkan kesatuan kedua tanah Jawawawo yang bertumpu dan berada pada persatuan mistik dengan leluhur. Penyatuan tanah pada kekuasaan leluhur menjadikan tanah Jawawawo sebagai milik leluhur (*tana ko'o embu*). Tanah leluhur adalah tanah sakral, yang tidak dapat dimiliki secara individual dan diperjualbelikan. Kepemilikan individual dan pengalihan penguasaan tanah akan menimbulkan keretakan keutuhan tanah.

Kepemilikan leluhur atas tanah tampak dalam penggunaan istilah *tana ko'o embu* (tanah leluhur). Tanah yang diwariskan oleh pendiri kampung dinamakan *tana ine* (tanah induk) untuk menegaskan kepemilikan asli pada leluhur. Pengintegrasian *tana fai watu ana* ke tanah induk (*tana ine*) menyebabkan seluruh tanah berada dalam kepemilikan leluhur. Generasi penerus hanya menjalankan mandat penguasaan dan penggunaan tanah (Tule, 2007: 154).

Kepemilikan leluhur terhadap tanah hasil perang bukan hanya karena ritual penyerahan tanah (*poto udu tana*). Masyarakat Jawawawo memiliki keyakinan bahwa leluhur berhak atas tanah jarahan, sebab leluhur memegang andil dalam kemenangan perang. Ritual-ritual menjelang perang mengarah pada mobilisasi kekuatan leluhur untuk mengalahkan musuh. Mobilisasi leluhur menyebabkan setiap kemenangan dipandang sebagai karya leluhur, dan membawa konsekwensi menjadikan tanah rampasan sebagai milik leluhur.

Peo menegaskan penguasaan leluhur terhadap tanah. Pendirian *Peo* berkaitan dengan tindakan *seka tana* (penusukan tanah) dalam ritual galian awal (*koe do'e*) pendirian dan pemugaran *Peo*. *Seka tana* merupakan tindakan simbolik pemobilisasian leluhur dan daya-daya ilahi. Seluruh kekuatan leluhur, bersamaan dengan ayunan tombak pusaka, dihadirkan untuk menerobos ke dalam tanah, menyingkirkan roh-roh liar (*mae'u*) dan menguasai tanah. Andreas Goa (dalam wawancara 28 Agustus 2017) memberi kesaksian bahwa pada setiap ritual *seka tana*, pemugaran *Peo*, semua anak akan diamankan dalam rumah, karena takut akan berhadapan dengan roh-roh liar yang keluar dari dalam tanah. Keyakinan tentang daya magis pada ritual *seka tana*, menuntut pemenuhan syarat-syarat pelaksanaan ritual, seperti pelaku, posisi badan, gerak tubuh dan mantra-mantra yang diucapkan. *Seka tana* hanya dapat dilakukan oleh pihak *ine tana ame watu* (tuan tanah), dengan menggunakan tombak pusaka yang diwariskan oleh leluhur perintis.

Peo didirikan pada lobang yang ditusuk pada ritual *seka tana*, untuk mempertegas bahwa tanah telah berada dalam kekuasaan leluhur. Penerobosan leluhur terhadap tanah, dalam gerak menurun (*descending way*) menghasilkan gerak naik (*ascending way*), yakni pengangkatan tanah Jawawawo ke pusaran ilahi. Tiang

Peo fai (toko Peo) yang menyangga kedua dahan *Peo*, tidak hanya menggambarkan keterhubungan langsung tanah dengan leluhur, tetapi juga penjunjungan atau pengangkatan tanah oleh leluhur supaya berada pada perhubungan dengan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo* – sehingga tanah tidak akan bergetar dan batu tidak bergejolak (*tana mona udu uda, watu mona weru we*).¹

3. Simbol Persatuan Komunitas

Penguasaan leluhur membuat seluruh tanah dilingkupi oleh daya-daya ilahi. Tanah menjadi ruang sakral, yang bersih dari kekuasaan liar, sehingga layak didiami, menjadi perkampungan (*nua oda*), ruang mencari nafkah (*tau kema ghawo*) dan hidup dengan selamat (*weki ri'a do modo*). Penguasaan leluhur terhadap tanah, dengan demikian menjadi penciptaan kosmos. Penggalan syair *mbea pije pu'u* (maklumat *Peo*), tentang ruang lingkup komunitas adat (*kami a'udu mere eko dewa*) dan batas-batas wilayah tanah, mempertegas ruang lingkup kosmos yang diciptakan oleh penguasaan leluhur.

Penciptaan kosmos berarti penyediaan wadah bagi komunitas. Kesatuan tanah, karena itu mendasari keberadaan komunitas. Masyarakat adat Jawawawo melihat dalam kesatuan tanah terdapat kesatuan semua unit (seperti klan, *sa'o*, *nua oda*, *nua oda*, *udu mere eko dewa*), yang mendasari struktur (*deke wisu*), dan perangkat-perangkat komunitas (seperti sistem kekuasaan, adat, dan tatanan moral). Andreas Goa (dalam wawancara 26 Februari 2017) mengatakan bahwa *Peo* berarti *rembu kita jogho ena ke* (semua kita berkumpul di situ). *Peo* merupakan simbol persatuan seluruh

1 Pemahaman ini mendasari ritual peletakan batu pertama bangunan baru. Peletakan batu pertama merupakan pemobilisasian leluhur untuk mendasari dan menopang bangunan, serta menjadikan rumah sebagai kosmos kecil bagi penghuni. *Wesa lela* (penaburan beras), pengolesan darah korban (*teri la*) pada batu pertama dan penyiraman darah (*mbasa la*) pada liang fondasi merupakan tindakan simbolik pemobilisasian daya leluhur untuk menguasai ruang baru menjadi ruang sakral.

elemen komunitas yang berpusat pada leluhur, sehingga menjadi satu keluarga besar, yang diintegrasikan ke dalam asal usul yang sama, *ine kami a'mitu mite, ame kami a'dadu tolo* (kami berasal dari satu induk hitam dan satu pejantan merah). Kolo Sati – Batu Sebho, sejak awal pendirian *Peo* telah menetapkan prinsip kebersamaan mereka dalam semboyan, “kami mediami satu rumah dan bekerja dalam satu petak ladang” (*sa'o mengha a'di'e, mbede mengha a toko bhida toko odo*).

Pemahaman ini menyebabkan tanah Jawawawo memiliki nilai yang melampaui dimensi ekonomis. Tanah mendasari eksistensi komunitas. Ungkapan *ine tana ame watu* tidak hanya menggambarkan kekuasaan tuan tanah, tetapi juga melukiskan bahwa tanah mendasari hidup komunitas. Tanah adalah ibu pertiwi, yang melandasi kehidupan, sehingga bukan individu yang memiliki tanah, tetapi tanah yang memiliki individu, *tana ke mona ko'o ngawu kita, (tetapi) kita ke ngawu ko'o tana* (Tule, 2007: 154). Tanah, sebagai ibu pertiwi merupakan pijakan keberadaan komunitas, sehingga kehilangan tanah dihayati sebagai ancaman keberadaan komunitas. Pemaknaan ini menyebabkan, setiap pencaplokkan tanah atau penggeseran batas tanah (*pi'i singi rete ra'i*), sekecil apapun, selalu dirasakan sebagai ancaman terhadap keberadaan, yang dapat memancing konflik berdarah. Pihak yang merasa terdesak, melalui *sua soda* dan ritual *ti'i ka pembe wedu* memobilisasi segala kekuatan, seperti klan, *nua oda* (kampung), dan terutama leluhur, bahkan roh-roh jahat (*podo nggose* dan *nitunoa*) untuk membinasakan lawan.²

2. Orang Keo dalam menghadapi situasi darurat, terutama penggeseran atau pencaplokkan tanah kadangkala melihat kekuatan-kekuatan jahat untuk membinasakan musuh, seperti tampak dalam *sua soda* atau mantra doa berikut.

Sai ta pi'i singi rete ra'i
Tau bhora ko pata seru
ine embu ta negha wedu
Moo dako kiki tuka
Moo manu kale ane imu

siapa yang menggesek batas tanah,
 yang memanipulasi petuah
 yang diwariskan leluhur,
 akan seperti anjing yang menggigit perutnya sendiri,
 seperti ayam yang mencakar hatinya sendiri;

Orang Jawawawo selalu menjaga keutuhan tanah, karena merupakan jaminan keberadaan komunitas. Komunitas-komunitas adat Keo tidak selalu memiliki pemahaman yang serupa. Komunitas Udi dan beberapa komunitas adat yang lain, seperti dikatakan oleh Philipus Tule (dalam wawancara 20 Pebruari 2017) langsung memaknai dahan *Peo* sebagai simbol persatuan komunitas. Kedua dahan *Peo* langsung dimaknai sebagai representasi dari klan-klan yang tergabung dalam komunitas. Pemaknaan serupa juga terdapat pada komunitas yang memaknai *Peo* sebagai simbol kemenangan perang (*Peo papa tau*). Dahan-dahan *Peo*, pada komunitas-komunitas tersebut dimaknai sebagai representasi dari pihak-pihak yang terlibat dalam peperangan. Berbagai pemaknaan ini menunjukkan bahwa hampir semua komunitas adat di wilayah Keo, dengan cara yang berbeda-beda menghubungkan *Peo* dengan kehadiran leluhur dan kesatuan komunitas, entah melalui kesatuan tanah, entah lewat keterlibatan dalam perang, asal usul klan dan sejarah pendirian komunitas.

Penciptaan kosmos tidak hanya mendasari keberadaan komunitas, tetapi juga semua instrumen sosial dan religius, seperti struktur masyarakat, sistem sosial, adat istiadat, nilai dan norma moral, yang diciptakan dan diwariskan demi mempertahankan keberadaan dan keutuhan komunitas, serta kesakralan kosmos.

Mota kau bhida koja!
Mewu kau bhida ra'ui!
Mota pu'u ridi dolo jeka rede dudu!
Mata kau pi rua!
Re'e kau tenda tedu!

musnahlah kau seperti kenari!
 pufuklah kau seperti rau!
 busuklah dari lembah sampai belakang rumah!
 matilah kau dua generasi!
 busuklah kau dua generasi!

Rumusan lain berbunyi:
Ke miu ta mata mudu re'e doe
Podo nggose, nitu noa
Ngga'e Mbapu embu kajo
(sambil menyerahkan sesajian)
Kau ta pi'i singi rete ra'i
Kau ta tusu ridi o roge rede
Mata sai! (4x)

kalian (leluhur) yang telah meninggal
 para suanggi dan roh-roh halus
 Tuhan Yang Mahatinggi dan leluhur
 kau yang menggesek dari pinggir
 kau yang menusuk dari bawah dan mengorek dari atas
 matilah! (4x)

Peo melegitimasi kesakralan seluruh instrumen komunitas, yang akan selalu *direcovery* kembali pada setiap ritual pemugaran *Peo*.

Andreas Goa dalam wawancara dengan Primus Siu (5 Januari 2002) mengatakan bahwa setiap pemugaran *Peo* merupakan kesempatan untuk menegaskan kembali kedudukan, peran dan tanggung jawab masing-masing pihak dalam komunitas, seperti yang telah ditetapkan oleh leluhur (Siu, 2012: 49).

Komunitas, dalam pemikiran orang Jawawawo identik dengan rumah, yang terdiri dari berbagai unsur yang menopang persatuan dan menjaga keseimbangan komunitas. Analogi ini menyebabkan orang Jawawawo menggambarkan kedudukan, peran dan tanggung jawab masing-masing pihak dengan unsur-unsur rumah, seperti *deke* (tiang), *tenga* (kayu palang), *deggha* (pasak), *dipi ipi* (kayu sisip) dan sebagainya. Rumah berpusat pada *deke raja* (tiang utama), demikian juga komunitas berpusat pada *Peo*. Keduanya menggambarkan dimensi yang sama, yakni leluhur sebagai poros persatuan. Rumah hanya dapat berdiri tegak apabila memiliki minimal empat *deke wisu*, yang bersatu secara harmonis dengan *tenga*, *deggha*, *dipi ipi*, demikian juga komunitas dapat berdiri tegak apabila semua klan dan setiap elemen bersatu secara harmonis dengan menempati kedudukan, mengambil peran dan melaksanakan tanggung jawab sesuai dengan ketetapan leluhur. Setiap pemugaran *Peo* menjadi momen penegasan kembali kedudukan, peran dan tanggung jawab masing-masing pihak, seperti tergambar dalam *pebhu tindu ndou mapi* (kewajiban sosial).

Masyarakat Jawawawo memahami setiap penyimpangan dari struktur dan pelanggaran terhadap norma-norma adat dan sosial akan mengakibatkan keretakan komunitas dan menodai sakralitas kosmos, yang dapat menimbulkan bencana bagi komunitas, seperti wabah penyakit, kemarau panjang (*dera mere*), dan tanah longsor (*medo peno*). Hukuman adat (*waja*) yang dijatuhkan kepada pihak

pelanggar dan ritual rekonsiliasi (*medo*) dilakukan sebagai usaha pemulihan keutuhan komunitas dan kesakralan kosmos.

Penghayatan persatuan komunitas dan sakralitas komos juga mendasari kebiasaan orang Jawawawo memakamkan jenazah di sekitar rumah atau setidaknya dalam wilayah kampung. Orang yang telah meninggal, bagi masyarakat Jawawawo, masih merupakan bagian dari komunitas, yang harus tetap berada dalam ruang kosmos, yang juga *to'o jogho* (ikut) dipersatukan pada *Peo* yang sama. Orang-orang yang telah meninggal, pada momen-momen tertentu diberi makan (*ti'i ka pembe wedu*) layaknya manusia hidup.

4. Poros Perhubungan Multi Dimensi

Pemahaman *Peo* sebagai simbol kehadiran leluhur, yang mempersatukan tanah dan seluruh elemen komunitas, melahirkan pemaknaan terhadap *Peo* sebagai poros perhubungan multi dimensional, yakni dimensi historis, waktu dan kosmos. *Peo*, dalam dimensi historis, merupakan poros perhubungan lintas generasi; dalam dimensi waktu, *Peo* menjadi perhubungan tiga dimensi waktu (lampau, sekarang dan akan datang); dan dalam dimensi kosmos, *Peo* menjadi poros perhubungan antar wilayah kosmos.

a) Poros Perhubungan Lintas Generasi

Peo, dengan merepresentasikan kehadiran leluhur yang mempersatukan tanah dan menciptakan kosmos bagi komunitas, dengan sendirinya menjadi poros perjumpaan lintas generasi. Istilah *Peo*, yang berarti *rembu sa kita jogho pero ke* (semua kita mengitari di tempat itu) menggambarkan bahwa keterhubungan atau keterikatan seluruh generasi komunitas. *Peo*, dengan menjadi simbol kehadiran leluhur, telah menciptakan perjumpaan antara

generasi dahulu dan sekarang, dalam keterhubungan yang menjamin keberlangsungan hidup.

Peo menggambarkan perhubungan yang bermakna ganda. Perhubungan antara generasi sekarang dan generasi dahulu, di satu sisi merupakan bagian dari sejarah, di mana semua elemen komunitas meneruskan perhubungan abadi dengan leluhur; namun di sisi lain, perhubungan tersebut terus berdinamika untuk meregerasi kosmos dan menghadirkan berkat-berkat kehidupan, seperti terungkap dalam penggalan syair *mbea pije pu'u* dan berulang kali diungkapkan dalam setiap *sua soda*, yakni *mo'o tau sia do, weki ri'a do modo, kami sa udu mere kami sa eko dewa* (supaya menghasilkan pemikiran yang bijaksana, kesehatan tubuh, pemulihan jiwa bagi kami seluruh komunitas adat). *Reko* kesembilan *naro* juga menggambarkan kehadiran leluhur yang membawa kesejahteraan hidup bagi generasi sekarang.

<i>Toni sai kita mesi muda sai kita dhelo</i>	(marilah kita
<i>nata sa papa, mengi sa papa</i>	menanam dadap)
<i>komba jembu dombo, ndada wa tana</i>	(sisi yang satu untuk merambatkan sirih daun, sisi yang lain untuk sirih buah),
	(rimbun sampai ke pucuk, merunduk sampai ke tanah)

Penggalan syair ini menggambarkan perhubungan dengan leluhur yang memberi hidup. Masyarakat Jawawawo peladang, yang menggantungkan hidup pada kemurahan alam dengan curah hujan yang minum, melihat segala keberuntungan, terutama hasil panen sebagai berkat leluhur.

Simbolisme *Peo* tidak berakhir pada perhubungan generasi sekarang dengan generasi dahulu, tetapi juga menjangkau generasi yang akan datang. Perhubungan dengan leluhur tidak hanya menjamin keberlangsungan hidup sekarang, dengan kekokohan tanah, kesuburan tanaman dan hasil panen yang berkecukupan, tetapi juga penerusan generasi yang akan datang. Hal ini juga tampak dalam *reko* kesembilan *naro*,

dhadhi tau woso, mesa tau kappa

melahirkan dengan banyak,
menetas sampai berlipat
ganda

mbi'i bhida mbili, ngata bhida kata

berkembang seperti kawan
burung nuri, seperti kawan
ayam hutan.

Syair ini menggambarkan bahwa generasi yang akan datang sudah berada dalam quasi perhubungan sebelum kelahiran. Generasi mendatang adalah perwujudan dari jaminan terhadap keberlangsung hidup, sekaligus menjadi jalan pengabdian perhubungan. Keyakinan ini melahirkan kebiasaan pada masyarakat Jawawawo untuk meletakkan *funi mboi* (ari-ari bayi) pada pohon beringin di *udu nua* (kepala kampung) atau *eko nua* (ekor kampung). *Funi mboi*, dalam pemikiran orang Jawawawo bukan sampah, tetapi kembaran, semacam jiwa atau daya hidup sang bayi. Peletakkan *funi mboi* pada *udu nua* atau *eko nua* berarti menyatukan dan menyerahkan hidup dan keselamatan sang bayi kepada perlindungan leluhur. Ritual ini menjadi awal perjumpaan sang bayi dengan leluhur, yang terus dipupuk sepanjang hidup dengan berbagai ritual, dan akan tergenapi ketika yang bersangkutan kembali ke rahim leluhur (*tama tuke ine*). Pemahaman ini mendasari penghayatan orang Jawawawo tentang jalan hidup dan keberuntungan setiap orang berada di tangan

leluhur (*ena tuka dima ine embu*). *Peo*, secara paradoks merupakan poros perhubungan antara generasi dahulu, sekarang dan akan datang.

b) Poros Tiga Dimensi Waktu.

Peo, sebagai poros perhubungan lintas generasi, menjadi tonggak perjumpaan tiga dimensi waktu, yakni waktu lampau, sekarang dan akan datang. Penghadiran leluhur pada pusat kosmos dengan sendirinya menghadirkan waktu lampau ke dalam waktu sekarang. Ritual pemugaran *Peo*, dengan berbagai tindakan simbolik, seperti *seka tana*, *mbea sa*, dan *naro*, menghadirkan kembali waktu primordial ketika leluhur perintis mendirikan kampung (*koe nua kadi oda*), mempersatukan komunitas adat (*udu mere eko dewa*), mengintegrasikan tanah, menciptakan tatanan nilai dan adat istiadat. Penghadiran waktu awal membuat komunitas sekarang seakan keluar dari waktu konkrit yang terus berjalan dan masuk dalam waktu permulaan yang murni.

Penghadiran waktu asli *mengkonsekrasikan* (menyucikan) waktu sekarang, sehingga menjadi waktu yang murni. Waktu sekarang tidak berjalan terus tetapi terulang kembali dari awal, sehingga generasi sekarang dan seluruh kosmos mengalami waktu permulaan yang murni. Kosmos, dengan kembali kepada waktu permulaan, dimurnikan kembali, seakan-akan tercipta atau terecovery kembali. Pemurnian waktu sekarang menjadi jaminan bagi generasi yang akan datang untuk hadir dalam waktu yang murni. Pemurnian waktu, karena itu menjadi kewajiban untuk mempertahankan keadaan primordial, seperti yang telah diciptakan oleh leluhur (*bhida seru ta embu wedu, pata ta embu pembe*).

c) Poros Pehubungan Antar Wilayah Kosmos.

Peo, dengan merepresentasikan kehadiran leluhur yang mempersatukan tanah dan komunitas, dengan sendirinya menjadi simbol perhubungan antar wilayah kosmos, yakni dunia atas, dunia tengah dan dunia bawah. Perhubungan ini secara simbolik dimulai dengan tindakan *seka tana* (menusuk tanah) dalam ritual *koe do'e* pemugaran *Peo*. *Seka tana* merupakan tindakan simbolik intervensi dunia atas (leluhur) untuk menembus dunia bawah, menyingkirkan kekuasaan liar dan menguasai tanah (dunia bawah). Simbolisasi penerobosan dunia atas terabadikan dalam *pu'u Peo* (pangkal *Peo*) yang tertanam ke dalam tanah, sebagai simbol bahwa leluhur telah menembus dunia bawah. Pangkal *Peo* beralaskan batu ceper (*pije watu*), tidak hanya demi alasan praktis agar *Peo* tidak mudah lapuk, tetapi memiliki makna simbolik bahwa dunia atas (leluhur) telah menguasai dunia bawah.

Penerobosan dunia bawah, menyebabkan tanah berada dalam kekuasaan leluhur, dan dalam gerak naik (*ascending way*) terangkat ke dalam perhubungan dengan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo*. Tanah oleh intervensi leluhur berada dalam pusaran ilahi. Gerak ini menyebabkan dunia tengah menjadi semacam lintasan paradoks kekuatan dunia atas dan dunia bawah.

Pengalihan kekuasaan dunia bawah kepada leluhur menyebabkan seluruh kosmos diselimuti oleh kekuasaan ilahi, *Ngga'e Mbapo*. *Ngga'e Mbapo* melalui leluhur menyerap ke seluruh wilayah kosmos. Penggambaran ini tampak jelas dalam syair *sua soda pala manu* yang dilantunkan pada ritual pemugaran *wondi*. *Ngga'e Mbapo*, memang digambarkan *ngambe sare* (duduk tenang) pada takhta-Nya di langit yang tinggi, tetapi juga melingkupi dunia tengah dan dunia bawah. *Ngga'e* tidak hanya *reta diru* (di langit), tetapi juga *Mbapo ndia tana* (dalam tanah); *Ngga'e* juga *udu rede* (*Ngga'e* berkepala ke atas/ gunung) dan *Mbapo eko dau* (dan

berkaki ke selamat/ laut); *Ngga'e peka mena* (*Ngga'e* di sisi Timur), *Mbapo rembu rade* (*Mbapo* di sisi Barat).

Penguasaan dunia bawah, meskipun tidak selalu tergambar dengan jelas, menyebabkan dunia bawah tidak sepenuhnya gelap dan seram. Dunia tanah telah diresapi oleh kekuatan ilahi, sehingga bukan lagi merupakan dunia gelap yang mematikan, tetapi dunia yang menghidupkan. Tanah telah menjadi *ine* (ibu) dan batu telah menjadi *ame* (bapak).³ Simbolisasi serupa juga terlihat dari penggunaan kolong rumah, representasi dunia bawah, yang oleh intervensi leluhur telah menjadi dunia yang jinak dan ramah, sehingga tidak lagi menjadi wilayah untuk para hamba (*oo'o*) melainkan juga wilayah bagi para tuan putri dan nyonya besar untuk menenun. Simbolisasi ini secara menarik dilukiskan dalam *reko* kedelapan *naro: rade awu dewu datu mosa ne'e metu* (di kolong rumah ada pejantan besar dan induk tua), merujuk pada *Peo* lama yang telah dimuseumkan di ujung bawah kampung. *Peo*, dengan demikian, secara paradoks merupakan poros perhubungan dunia atas, dunia tengah dan dunia bawah. Intervensi leluhur terhadap dunia bawah telah menghasilkan perjumpaan ketiga dunia, dan menyebabkan jarak antara ketiganya menjadi sangat tipis.

3. Pemahaman ini membawa penghayatan terhadap permukaan tanah bukan lagi sebagai pintu menuju dunia orang mati tetapi jalan menuju sumber kehidupan. Tanah adalah rahim ibu pertiwi (*tuka ine*). Orang Jawawawo memiliki penghayatan bahwa orang-orang yang telah meninggal dikuburkan dalam tanah bukan untuk pemusnahan (*mota*) dan pembusukkan (*moso wau*), tetapi untuk masuk ke dalam rahim ibu (*tama tuka ine*). Istilah *pebhi moi* untuk penguburan jenazah jelas menunjukkan bahwa penguburan ke dalam tanah bukan bentuk penyingkiran, tetapi untuk menyimpan di tempat yang paling layak. Kebiasaan masyarakat Jawawawo memakamkan jenazah di sekitar rumah dan dalam lingkup kampung menggambarkan bahwa dunia bawah (dunia dalam tanah) tidak terlalu menakutkan. Dunia bawah, setelah dikuasai leluhur menjadi ramah terhadap kehidupan. Orang-orang yang telah meninggal tidak beralih kepada kegelapan (*mona mera papa mere*), tetapi berdiam dalam terang (*mera papa ndala*).

E. Kesimpulan

Peo merupakan monumen utama di kampung induk Jawawawo. *Peo* Jawawawo, dari aspek fisik termasuk jenis *Peo* kayu, dan berpasangan (*Peo fai* dan *Peo aki*). Masyarakat Jawawawo memaknai *Peo* sebagai poros persatuan masyarakat adat. Persatuan itu meliputi tanah, klan-klan dan seluruh elemen masyarakat adat. Persatuan pada *Peo* memiliki dimensi metafisik karena berpusat kehadiran leluhur yang menguasai, menyatukan dan menjunjung tanah, serta menempatkan pada perhubungan dengan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo*. *Peo* menjadi poros perhubungan multi dimensi, yang menghubungkan seluruh elemen masyarakat lintas generasi, antar periode waktu dan wilayah kosmos.

BAB IV

PEWAHYUAN PADA PEO JAWAWAWO

A. Peo sebagai Simbol Pewahyuan

Bagian ini berbicara tentang pewahyuan Tuhan pada *Peo* Jawawawo. Persoalan pewahyuan pada *Peo* berkaitan dengan dua aspek dasar, yaitu pola dan isi pewahyuan. Aspek pertama menyangkut model pewahyuan, yang menjadi fokus pembahasan bab ini; dan yang aspek kedua berkaitan dengan hakikat keilahian yang diwahyukan, yang akan dibahas secara lebih mendalam pada bab berikut.

Pengungkapan kedua aspek ini menggunakan interpretasi dan refleksi. Interpretasi tertuju pada pengungkapan makna metafisik terkait dengan dimensi keilahian dari setiap elemen simbol pada *Peo*. Interpretasi ini menggunakan paradigma metafisika simbol Karl Jaspers.

Kegiatan interpretasi juga disertai dengan perbandingan dan penyelarasan antar elemen makna dalam simbolisme *Peo*, serta makna dari simbol-simbol lain dalam kebudayaan masyarakat Jawawawo yang terkait dengan artefak *Peo*. Interpretasi juga dibantu oleh hasil penelitian terdahulu dan pemikiran-pemikiran para ahli. Elemen-elemen makna yang terungkap dalam interpretasi, selanjutnya disintesakan dan direfleksikan dalam konteks keseluruhan.

1. Peo sebagai Simbol Terjemahan

Peo, dalam perspektif metafisika simbol Karl Jaspers adalah sebuah simbol. *Peo*, sebagai simbol memiliki makna yang melampaui dimensi fisikal. *Peo* mengandung makna metafisik, berkaitan dengan keilahian, Sang Ada yang absolut dalam iman tradisional Keo.

Peo termasuk simbol dalam bahasa kedua, yang menerjemahkan pengalaman mistik pewahyuan leluhur orang Jawawawo dalam objek fisik. *Peo*, sebagai monumen pengalaman mistik pewahyuan, memiliki elemen-elemen keilahian dan sungguh-sungguh berada dalam aliran misteri Tuhan, sehingga menjadi kehadiran real “Yang Ilahi” (Jaspers, 1959: 41). *Peo* menggambarkan elemen dan visi keilahian. *Peo*, sebagai simbol terjemahan, di satu sisi memiliki kekuatan karena membuat pengalaman mistik pewahyuan leluhur yang eksklusif, personal dan unik dapat dikenal oleh banyak orang dan diwariskan kepada banyak generasi, namun di sisi lain *Peo* tidak dapat menjangkau totalitas pengalaman mistik pewahyuan. Setiap objek dan bahasa terjemahan memiliki struktur khas, yang dapat merepresentasikan elemen-elemen dasar pengalaman mistik pewahyuan, sekaligus membatasi, sehingga tidak dapat mencakup totalitas pengalaman. *Peo*, sebagai tonggak persatuan masyarakat adat juga mengandung aspek konsepsi yang mereduksi pengalaman mistik pewahyuan ke dalam objek fisik.

Dimensi kehadiran dalam *Peo* tentu berbeda dengan fenomena realias. Kehadiran dalam *Peo* merupakan pemobilisasian dan pelokalisasian daya-daya ilahi yang terstruktur dalam ruang yang terbatas. Ruang terikat dalam struktur yang terbatas, yang meskipun dapat membawa subjek pada wilayah yang tidak terbatas, tetapi juga membatasi dimensi-dimensi dan elemen-elemen keillahian yang dihadirkan. Pengalaman mistik pewahyuan, yang dialami subjek sebagai tramendum dan facinosum tidak

dapat diterjemahkan secara utuh dalam struktur *Peo*. Setiap objek terjemahan selalu memiliki jarak dengan pengalaman pewahyuan asli, namun demikian keserupaan konteks alam, sejarah, situasi sosial dan pola pikir masyarakat memungkinkan keserupaan bentuk transformasi pengalaman mistik pewahyuan ke dalam objek budaya dan konstruksi makna yang serupa. Hal ini menyebabkan interpretasi menjadi sangat penting, untuk memahami struktur objek yang digunakan dan mengungkapkan konstruksi makna diberikan, supaya terjembatani jarak antara objek simbol dengan pengalaman pewahyuan asli.

Peo, dalam perspektif Jaspers termasuk simbol kategori seni (unggul) yang dapat membawa orang masuk ke dalam pengalaman pewahyuan asli dan memvisualisasikan visi keilahian ke dalam wujud yang konkrit (Jaspers, 1971: 170). *Peo*, di satu sisi termasuk jenis seni pahat yang menghadirkan elemen-elemen keilahian dalam wujud fisik dan mempertahankan kehadiran dalam kesadaran manusia secara lintas generasi; dan di sisi lain merupakan tonggak persatuan masyarakat adat, yang menyatukan berbagai bentuk seni dan elemen budaya pada kenyataan keilahian. *Peo*, terutama dalam ritual pemugaran, melibatkan aneka bentuk seni, yang juga turut berada dalam aliran misteri ilahi sehingga berdaya wahyu. Tonggak *Peo* melibatkan seni arsitektur, seperti tampak dalam struktur dasar dan tata letak; seni rupa, seperti terlihat pada berbagai ukiran dan instrumen sensual *Peo*; seni musik, seperti tampak dalam penggunaan *nggo damba*; seni tari, seperti terlihat dalam *bebi ja'i*; dan seni puisi, seperti tampak dalam syair-syair *naro*, maklumat *Peo* (*mbea pije pu'u*) dan *mantra-mantra doa*. Berbagai bentuk seni tersebut, dalam kesatuan dengan *Peo* berada dalam aliran misteri ilahi, dan menghadirkan elemen-elemen keilahian dalam bentuk, nada, gerak dan suara, sehingga memperkaya dimensi dan elemen kehadiran, serta

merangsang intuisi subjek untuk masuk ke dalam pengalaman mistik pewahyuan.

Peo juga membuat *sa'o en'nda*, struktur ruang (seperti *udu eko nua*), rumah-rumah kediaman dan kosmos juga berada dalam aliran misteri keilahian dan berdaya pewahyuan. *Peo* juga menghidupkan dan memberi daya pewahyuan kepada berbagai mitos-mitos di masyarakat Keo Tengah, antara lain Mitos Ine Koto, Mbu'e Wondo, Mbu'e Dombo Nio, Wawi Tolo dan Mbu'e So'a. *Peo* membuat mitos-mitos tersebut memiliki kekuatan yang menerangi kesadaran masyarakat dengan dimensi metafisik dari kehidupan dan alam semesta. *Peo*, merujuk pada pemikiran Jaspers (1971: 168) berperan sebagai intermedium antara keberadaan dengan keilahian. *Peo* adalah simbol, yang karena ciri-ciri khusus, menghadirkan dimensi dan elemen khas dari keilahian, yang membuat tonggak ini tidak dapat disejajarkan begitu saja dengan simbol-simbol yang lain.

2. Model Penggambaran Keilahian

Kekhususan *Peo* juga tampak dalam model keterlibatan dengan entitas keilahian. Masyarakat Jawawawo memaknai *Peo fai* sebagai representasi *ine mere* (ibu berahim besar), dan *Peo aki* sebagai representasi *ame dewa* (bapak yang perkasa). Pemaknaan ini menunjukkan bahwa *Peo* termasuk simbol yang membangun perhubungan dengan keilahian melalui pencitraan. *Ine mere* dan *ame dewa* bukan figur individual, tetapi gambaran atau citra universal. *Ine mere* dan *ame dewa*, merujuk pada pemikiran Jaspers (1959: 62) merupakan konsep abstrak dan spekulatif sebagai citra permulaan yang membentuk struktur dasar *Peo*.

Model penggambaran pada *Peo* juga melibatkan aspek historis. Pemaknaan tiang *Peo* sebagai representasi leluhur yang menyatukan, menguasai dan menjunjung tanah Jawawawo, juga pemaknaan dua dahan *Peo* sebagai simbol tanah induk (*tana odo watu*

ebho) dan tanah hasil peperangan (*tana fai watu ana*) menunjukkan keterkaitan *Peo* dengan aspek sejarah komunitas. Aspek sejarah juga tampak dalam syair-syair *naro* yang mengisahkan keterlibatan leluhur dalam mendirikan dan memimpin komunitas. Kisah genealogi dalam *naro*, seperti dikatakan oleh Severinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017), merujuk pada ritual serupa dalam komunitas-komunitas lain di wilayah Keo, kemungkinan merupakan tambahan kemudian. Pemaknaan *Peo* sebagai simbol tanah banyak terdapat pada komunitas-komunitas adat di wilayah Keo. Hal ini berbeda dengan kisah-kisah genealogi yang memberi ciri khusus pada *Peo* di masing-masing komunitas. Kedua hal ini mengindikasikan bahwa model penggambaran citra universal merupakan penggambaran awal dan membentuk struktur dasar *Peo*, sedangkan penggambaran sejarah merupakan pengembangan kemudian, yang memperkaya struktur dasar dan menjurus kepada pola khusus pemaknaan *Peo* pada masyarakat adat Jawawawo.

Penggambaran dalam *Peo* melibatkan tiga teknik dasar, yaitu asosiatif, metafora dan polaritas. Istilah *ine mere* dan *ame dewa* jelas merupakan bentuk asosiatif sekaligus polaritas terhadap elemen-elemen keilahian yang dihadirkan. Dahan *Peo* yang menyerupai selangkangan wanita, anting-anting pada kedua sisi dan lobang putih pada pangkal dahan *Peo* merupakan bentuk metafora. Penggunaan metafora juga banyak terdapat dalam syair-syair *naro*, mantra-mantra doa (*sua soda*) pada ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*), dan berbagai tindakan simbolik dalam rangkaian pemuaran *Peo*. Penggunaan metafora memang merupakan pelengkap namun telah memperkaya struktur dasar *Peo* sebagai *ine mere* dan *ame dewa*.

Kenyataan ini membuat gerak pengungkapan elemen-elemen keilahian pada *Peo* harus menelusuri struktur dasar, latar belakang sejarah dan bentuk-bentuk asosiatif, metafora dan polaritas dalam *Peo*. *Peo*, sebagai tonggak persatuan masyarakat adat merupakan

simpul dari banyak sendi komunitas, seperti sistem sosial, sistem kepercayaan, sistem nilai, sistem moral, ide-ide dan sebagainya; yang menyebabkan gerak pengungkapan harus berkembang pada banyak aspek. Proses ini telah menghasilkan perjumpaan dengan berbagai kepingan wajah keilahian dalam kepercayaan masyarakat Jawawawo, meskipun kadangkala harus mengeleminir banyak elemen demi pemfokusan pada aspek pewahyuan ilahi.

3. Berangkat dari Monumen Menuju Misteri Realitas

Peo sebagai simbol terjemahan bersumber dari pengalaman pewahyuan asli yang terjadi dalam misteri realitas. Pertanyaan yang muncul adalah realitas apa yang memanifestasikan keilahian? Apa elemen keilahian yang dimanifestasikan? Bagaimana elemen keilahian tersebut dimonumenkan dalam *Peo*?

a) *Peo Fai* sebagai Simbol Keibuhan Tanah

Komunitas adat Jawawawo memaknai dua dahan *Peo fai* (V) sebagai representasi dua jenis tanah Jawawawo, yakni tanah induk (*tana odo watu ebho*), dan tanah hasil peperangan (*tana ine watu ana*). Kedua dahan bertumpu pada satu tiang *Peo* (*a toko Peo*), sebagai gambaran bahwa kedua tanah Jawawawo berada dalam kesatuan, kekuasaan dan junjungan leluhur. *Peo fai* adalah simbol leluhur yang menyatukan, menguasai dan menjunjung tanah Jawawawo.

Pertanyaan adalah mengapa kedua tanah Jawawawo disimbolkan dengan dua dahan *Peo fai*? Apa hubungan antara tanah Jawawawo dengan dua dahan *Peo*? Apa hubungan antara tanah dengan bentuk kurva (V). Ada pihak yang menghubungkan bentuk V pada dahan *Peo fai*, dengan huruf pertama kata *victori* (seperti dikatakan Vigo, dalam <http://figo-acm.blogspot.com/2015/10/peo-jawawawo-simbol-ekspresi.html>). Bentuk V pada dahan *Peo*, merujuk pada kata *viktori* adalah simbol kemenangan. Argumentasi ini sulit diterima. Masyarakat Jawawawo, bahkan semua komunitas

adat di wilayah Keo, apalagi leluhur perintis, tidak mengenal istilah *victori*. Komunitas adat Witu, seperti dikatakan Philipus Tule (dalam wawancara 20 Pebruari 2017) memang memaknai *Peo* sebagai simbol kemenangan perang, namun tidak pernah merujuk struktur *Peo* dengan istilah *victori*. Dua dahan *Peo* di komunitas Witu dimaknai sebagai representasi pihak-pihak yang terlibat dalam peperangan. Komunitas adat Worowatu memaknai *Peo* sebagai simbol persatuan komunitas. Kedua dahan *Peo* pada komunitas ini merepresentasikan klan-klan yang diinkardinasikan ke dalam komunitas adat (seperti dituturkan oleh Severinus Rangga dalam wawancara, 28 Pebruari 2017).

Peo Jawawawo, seperti dikatakan Andreas Goa (dalam wawancara 24 Pebruatri 2017) adalah simbol tanah. Severinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017) memberi keterangan yang memperjelas struktur *Peo* dan keterkaitan dengan tanah. Dua dahan *Peo fai* (Y) yang menyerupai bentuk kurva (V), menurut Rangga adalah simbol keibuhan (kelamin wanita). Pemaknaan ini diperkuat dengan lobang putih pada pangkal dahan *Peo fai*, yang oleh para nara sumber (dalam wawancara 22-28 Pebruari 2018) merupakan simbol liang kelamin wanita (*odo mea ko'o ata fai*); dan anting-anting (*uli wolo*) pada kedua sisi pangkal *Peo fai* sebagai atribut perhiasan wanita. Pemaknaan ini sejajar dengan *Peo aki* (*madhu*). *Ana jeo* (patung pria) pada puncak *Peo aki* tampil dengan penis yang menonjol. Penis adalah simbol kejantanan laki-laki. Istilah *ine mere* (ibu berahim besar) dan *ame dewa* (bapak yang perkasa) jelas merujuk pada ciri fisik kedua monumen ini. Istilah *ine kami a'mitu mite*, *ame kami a dadu tolo* (ibu kami adalah satu induk hitam, bapak kami seekor jago merah) juga merujuk pada ciri sensual yang sama.

Struktur dasar ini memanifestasikan elemen tertentu dari keilahian. Apakah ciri-ciri fisik ini menggambarkan personalitas dan orientasi seksual dari figur keilahian dalam iman orang

Jawawawo? Ciri-ciri feminisme pada *Peo fai* tidak mengindikasikan personalitas dan orientasi seksual dari figur keilahian. Orang Jawawawo tidak mengenal keilahian dalam figur personal. Mantra doa (*sua soda*) masyarakat Jawawawo, bahkan seluruh komunitas di Keo, dalam berbagai kesempatan, tidak pernah menyebut nama ilahi, seperti dewa atau dewi tertentu. Mantra doa orang Jawawawo selalu merujuk pada keilahian yang jamak, yaitu para leluhur dari garis keturunan ayah. Hal yang sama juga terjadi pada maklumat pendirian *Peo* (*bhea pije pu'u*), yang tidak pernah merujuk pada pribadi tertentu. Ciri-ciri kewanitaan pada *Peo* dapat dipastikan tidak merujuk pada sosok pribadi, seperti figur dewa atau dewi tertentu.

Apakah struktur ini merepresentasikan pasangan wanita dari leluhur perintis komunitas adat? Pernyataan ini juga sulit diterima, sebab syair-syair dalam *reko naro* dan maklumat pendirian *Peo* (*mbea pije pu'u*) juga tidak pernah menyebut pasangan wanita dari leluhur perintis. Syair-syair tersebut hanya menyebut keterlibatan leluhur pria yang merintis dan memimpin komunitas. Masyarakat Jawawawo menganut sistem patrilineal, sehingga dalam konteks adat dan sosial kemasyarakatan hanya mengakui kedudukan ayah. Komunitas adat Worowatu (tetangga selatan Jawawawo) memiliki gambaran yang lebih jelas tentang leluhur perintis komunitas. Pasangan leluhur perintis pada komunitas ini tidak disimbolkan dengan dua dahan *Peo*, tetapi dengan sepasang *ana jeo* (patung pria dan wanita) yang sedang menunggang kuda (Rangga, 2014: 47-48).

Ciri-ciri feminisme *Peo fai* harus dihubungkan dengan gelar *ine mere* (ibu berahim besar) yang dikenakan kepada *Peo fai*. Apa yang dimaksudkan dengan *ine mere*? Apa hubungan antara *ine mere* dengan keilahian? Philipus Tule (dalam wawancara 22 Pebruari 2017) mengatakan bahwa gelar *ine mere* yang dikenakan kepada *Peo fai* merujuk pada seluruh leluhur perempuan. *Peo fai*, menurut

Tule adalah representasi dari leluhur perempuan (*ine embu ta fai*), sebaliknya *Peo ta aki* disebut *ame dewa* karena merepresentasikan leluhur pria.

Pendapat Tule dapat diterima dan merupakan pemaknaan umum *Peo fai* pada banyak komunitas adat di wilayah Keo, namun tidak dapat dikenakan sepenuhnya pada *Peo Jawawawo*. Rumusan maklumat pendirian *Peo (mbea pije pu'u)* memberi indikasi tentang pemaknaan yang agak berbeda terhadap *Peo Jawawawo*. Pembawa maklumat, dalam bagian prolog menyapa *Peo* dengan *su'u ine mbupu* dan *wangga ame uwa*. Istilah *su'u ine mbupu* memang tepat diarahkan kepada *Peo fai*, tetapi *wangga ame uwa* cukup janggal dikenakan kepada *Peo fai*. Istilah *ame* menunjuk pada identitas pria. *Ame* dalam tradisi Keo merupakan sapaan kepada bapak untuk menunjukkan sikap hormat dan kasih, serupa dengan sebutan *amang* dalam tradisi Batak Toba, atau *romo* dan *bopo* dalam tradisi Jawa. Kata *uwa* mengandung arti tua, beruban, matang dan berwibawa (Tule, 1998: 86). Sebutan *ame uwa* mengandung arti pria tua dan berwibawa. Mengapa sebutan ini ditujukan kepada *Peo fai*? Mengapa tidak kepada *Peo aki*. Penyebutan *ame uwa* kepada *Pei fai* mengindikasikan bahwa *Peo fai* tidak dapat direduksi sebagai representasi leluhur perempuan.

Peo fai, berangkat dari pemaknaan sebagai simbol leluhur yang menguasai dan menjunjung tanah, tidak dapat dimaknai sebagai representasi leluhur perempuan. Masyarakat Jawawawo, bahkan semua komunitas adat di wilayah Keo sulit menerima leluhur perempuan sebagai penguasa dan penjunjung tanah. Perempuan di seluruh wilayah Keo tidak pernah memiliki hak atas tanah. Tanah hanya dapat dimiliki dan diwariskan kepada generasi pria. Kisah genealogi yang dilantunkan dalam syair *naro* pemugaran *Peo* hanya menggambarkan keterlibatan leluhur pria sebagai perintis dan pemimpin kampung dan komunitas adat.

Indikasi lain adalah tali kerbau korban pada perayaan korban pendirian *Peo* baru (*pala pije pu'u*) hanya ditambatkan pada tiang-tiang penyangga (*laka*) yang mengelilingi *Peo fai*, meskipun ujung tali kerbau korban terikat pada pangkal *Peo aki*. Posisi dan sikap tubuh para pembawa maklumat (*bhea*), baik maklumat pendirian *Peo* (*mbea pala pije pu'u*) maupun maklumat korban keselamatan (*bhea pala toko tea*) hanya mengarah kepada *Peo fai*. *Bebi ja'i* pada ritual pendirian *Peo* baru (*pusi ta muri*) juga hanya mengitari *Peo fai*. Ritual-ritual pemugaran *Peo* tampak lebih terfokus pada *Peo fai*. *Peo aki* kurang mendapat porsi ritual secara seimbang. Lasarus Gani (dalam wawancara 22 Pebruari 2017) mengatakan bahwa masyarakat adat Jawawawo memang memandang *Peo fai* sebagai monumen utama. Pertanyaannya adalah mengapa komunitas Jawawawo, yang menganut sistem patrilineal justru lebih fokus kepada *Peo fai* dan cenderung mengesampingkan *Peo aki*. Mengapa justru *Peo fai*, dan bukan *Peo aki* yang dimaknai sebagai representasi tanah.

Peo fai digelari ibu berahim besar (*ine mere*) bukan untuk merepresentasikan leluhur perempuan. *Ine mere* adalah simbol tanah. Leluhur orang Jawawawo memandang tanah sebagai ibu bagi seluruh kehidupan. Ciri-ciri feminisme pada *Peo fai*, seperti dahan yang menyerupai kurva (V), lobang putih pada pangkal dahan, dan anting-anting (*uli wolo*) pada kedua sisi pangkal dahan *Peo* memperkuat simbolisasi keibuhan tabah. *Peo fai* adalah simbol keibuhan tanah. Tanah menyerupai ibu yang berahim besar (*ine mere*), yang melahirkan seluruh kehidupan. Masyarakat Jawawawo menemukan objek yang paling ideal untuk menggambarkan keibuhan tanah adalah organ keibuhan atau alat kelamin perempuan yang merupakan inti dari identitas keperempuanan dan asal usul kehidupan. Simbolisasi serupa juga ditemukan pada hampir semua *Peo* di wilayah Keo. Penggunaan simbolisasi ini

merupakan bentuk kulminasi pemikiran leluhur orang Keo untuk menggambarkan ciri keibuhan tanah.

Beberapa ungkapan masyarakat Keo Tengah menunjukkan bahwa pemahaman tentang tanah sebagai ibu telah berakar sejak lama, antara lain *ine tana ame watu* (ibunda tana, ayahanda batu), *tana mona ta ko'o kita, kita ngala ko'o tana* (tanah bukan milik kita, kita milik tanah), dan *tama tuka ine* (masuk ke rahim ibu). Istilah *ine tana ame watu* jelas menggambarkan bahwa tanah adalah asal usul kehidupan. Tanah, sebagai yang melahirkan kehidupan, merupakan pemilik kehidupan (*kita ngala ko'o tana*), yang membesarkan dan menerima kembali ke dalam rahim ketika masa kehidupan telah berakhir (*tama tuka ine*).

Beberapa mitos masyarakat Keo Tengah menceritakan tentang asal usul manusia dari kedalaman bumi, melewati mata air, tumbuhan dan tanah. Mitos *Wawi Tolo (babi merah)* yang menceritakan tentang kemunculan manusia perempuan dari seekor babi berwarna merah pada sebuah mata air tampak menggambarkan asal usul manusia dari bumi (Tule, 2004: 304-306). Pola yang sama juga terlihat pada Mitos *Mbue So'a* atau gadis so'a dan *Mbu'e Dombo Nio* atau gadis pucuk kelapa (Tule, 2004: 290-303). Legenda *Ine Koto* yang melahirkan keturunan dari hasil persetubuhan dengan batu, tentu memiliki latar belakang pengidentikkan ibu dengan tanah. Masyarakat Jawawawo memiliki kebiasaan menggunakan istilah *pebhi moi* (menyimpan di tempat yang baik) untuk ritual penguburan jenazah. Penggunaan istilah *pebhi moi* menggambarkan tanah sebagai ruang paling aman bagi orang yang telah meninggal, identik dengan janin dalam rahim sang ibu. Kebiasaan masyarakat Jawawawo dan kebanyakan komunitas di wilayah Keo untuk mengguburkan jenazah di sekitar rumah atau lingkup kampung juga menunjukkan keyakinan

tentang tanah dalam batas ruang kosmos merupakan rahim ibu pertiwi.

Stephanus Azias Fernandez menemukan penghayatan serupa pada banyak suku di Nusa Tenggara Timur (1991). Masyarakat Sumba memiliki kebiasaan mendudukkan jenazah dengan membungkuk, menyerupai posisi bayi dalam rahim. Tradisi ini menggambarkan keyakinan bahwa kematian merupakan pengalihan kepada rahim ibu bumi. Orang-orang Toraja Mamasa, dengan varian yang berbeda melukiskan bahwa wanita dan para dewi berasal dari bumi (Buijs, 2006: 71). Mircea Eliade dalam penelitian tentang masyarakat arkaik juga menemukan fenomena serupa dengan banyak varian pada berbagai suku bangsa di dunia (1987: 138-151). Agama-agama Mediteranian biasa menyebut ibu bumi dengan *terra mater* atau *tellus mater*, yang melahirkan semua wujud hidup (Eliade, 1987: 139). Ibu bumi diyakini sebagai saudara tertua para dewa yang mengasuh semua makhluk hidup. Banyak suku menggambarkan ibu manusia sebagai representasi dari ibu bumi yang berahim besar (Eliade, 1987: 138). Ibu manusia mengambil bagian dalam keibuhan bumi, sehingga setiap kali seorang ibu melahirkan, ia mengulangi kehadiran suatu kehidupan dalam rahim ibu bumi. Pemahaman ini, pada zaman kuno dilukiskan dengan patung dewi-dewi yang menyerupai posisi ibu sedang melahirkan. Beberapa suku mempraktikkan keyakinan ini dengan menempatkan bayi yang baru lahir di atas tanah untuk menegaskan bumi sebagai asal usul yang sejati. Kebudayaan lain mempraktikkan dengan membaringkan jenazah bayi di atas tanah supaya dilahirkan kembali (Eliade, 1987: 142). Tindakan serupa juga dilakukan terhadap orang-orang sakit sebagai penguburan simbolik supaya dipulihkan kembali (Eliade, 1987: 143). Tradisi masyarakat Toraja yang menguburkan jenazah bayi pada pohon juga menyiratkan keyakinan tentang kehidupan berasal dari rahim

bumi. Pohon yang bertumbuh dari rahim bumi akan meneruskan kehidupan sang bayi.

Keyakinan serupa juga terdapat pada tradisi Perjanjian Lama. Cerita penciptaan manusia dari debu tanah (Kejadian 2: 7) merupakan gambaran tentang asal usul kehidupan dari bumi. Penciptaan manusia merupakan bentuk lain, dan tampak sedikit lebih kompleks dari penciptaan tumbuh-tumbuhan dan segala binatang yang muncul dari tanah (Kejadian 2:9; 1:11-12). Pemikiran ini telah mendasari rumusan doa penguburan jenazah dalam tradisi Katolik, “yang berasal dari tanah kembali ke tanah.”

Orang Jawawawo dan kebanyakan masyarakat Keo yang hidup dari berladang berhadapan langsung dengan fenomena bumi yang terus menyeruakkan misteri kehidupan secara tak terukur. Bumi memunculkan kehidupan, menyediakan makanan untuk membesarkan, mengeluarkan air untuk merawat, serta menerima kembali ke dalam rahim setelah masa kehidupan berakhir. Tanah, bagi masyarakat peladang bukan benda mati, tetapi asal usul kehidupan. Tanah adalah ibu yang berahim besar (*ine mere*), yang melahirkan seluruh kehidupan. Fenomena tanah, bagi masyarakat Jawawawo peladang, memanifestasikan keajaiban ilahi, yang menciptakan dan menyelenggarakan kehidupan. Fenomena tanah merupakan simbol keibuhan ilahi.

b) Peo Aki sebagai Simbol Kebapaan Langit

Masyarakat Jawawawo menggelari *Peo aki* sebagai bapak yang perkasa (*ame dewa*). Peneamaan sebutan bapak yang perkasa pada *Peo aki* tidak dimaksudkan sebagai representasi leluhur pria, juga bukan leluhur perintis. Gelar bapak perkasa harus dihubungkan dengan ritual permohonan hujan (*kuda kepa*). Masyarakat Jawawawo dan banyak komunitas lain di Keo, ketika menghadapi kemarau panjang kadangkala melakukan ritual permohonan hujan (*kuda kepa*) di sekitar pangkal *Peo aki*. Mengapa dilakukan di pangkal *Peo*

aki? Pelaksanaan ritual permohonan hujan di sekitar pangkal *Peo aki* mengindikasikan bahwa *Peo aki* berkaitan dengan kuasa langit, yang menentukan musim dan siklus alam, yang disapa dengan ibunda dan ayahanda hujan (*ine ko'o ura* dan *ame ko'o ura*). Ritual permohonan hujan di sekitar *Peo aki* diharapkan akan didengarkan oleh penguasa langit, sehingga segera menurunkan hujan.

Anderas Goa (dalam wawancara 24 Pebruari 2017) mengatakan bahwa ritual permohonan hujan tidak selalu dilakukan di sekitar *madhu*. Masyarakat Jawawawo, dengan tujuan memperoleh hujan dari penguasa langit, melakukan ritual *kepu lapu* (pemadaman api) di lokasi *nitu Ngga'e*, seperti Late Muta dan Eko Kota. Kedua lokasi tersebut, bagi masyarakat Jawawawo merupakan kediaman *nitu Ngga'e*. Late Muta dan Ekokota berada di perbukitan. *Nitu-nitu* yang mendiami kedua lokasi tersebut merupakan representasi dari kuasa langit. Kedekatan dengan langit diyakini akan mempercepat penyampaian permohonan kepada penguasa langit. Ritual ini disertai dengan pemecahan buah kelapa muda, jenis buah dari pohon yang tinggi. Buah kelapa bersama seekor anak babi dibanting ke wadas atau batu, sehingga air kelapa dan darah anak babi berserakan seperti hujan.

Ritual *kuda kepa*, dalam kesejajaran dengan ritual *kepu lapu*, menggambarkan *Peo aki* berkaitan dengan kuasa langit, yang dalam kepercayaan masyarakat Jawawawo merupakan keilahian tertinggi, yang menguasai alam semesta dan menentukan musim. Masyarakat Jawawawo menamakan figur penguasa langit dengan *Ngga'e Mbapo*.

Pemaknaan ini diperkuat dengan bentuk dahan *Peo fai* yang menyerupai dua tangan yang terangkat ke atas. Posisi *Peo fai*, pada satu sisi menghadap ke *Peo aki*, identik dengan posisi istri menghadap suami; dan pada sisi lain, dua dahan *Peo fai* identik dengan kedua tangan terangkat ke atas. Kedua posisi ini terarah pada objek yang sama, yakni kuasa langit. Posisi *Peo fai* menghadap

ke *Peo aki*, identik dengan tangan terangkat ke *Ngga'e Mbapo* yang berdiam di langit.

Simbolisme ini menunjukkan bahwa gerak pewahyuan tidak berhenti pada leluhur yang menguasai dan menjunjung tanah. Pemaknaan tiang *Peo fai* sebagai leluhur yang selalu menjunjung tanah (*su'u tana*), mengadaikan ada pihak lain yang lebih tinggi dan menjadi sasaran penyerahan tanah. Pemaknaan *Peo fai* sebagai leluhur yang menjunjung tanah identik dengan ritual *poto udu tana* (penyerahan/ penaikan tanah). Tanah hasil peperangan (*tana fai watu ana*), dalam ritual *poto udu tana* (penyerahan tanah) telah diserahkan kepada kekuasaan leluhur dan dipersatukan dengan tanah induk; dan selanjutnya dalam ritual pendirian *Peo*, oleh leluhur, diangkat kepada perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Masyarakat Jawawawo meyakini bahwa keilahian tertinggi berada di langit. Langit, bagi kebanyakan masyarakat tradisional adalah objek hidup, bernyawa dan memiliki komunitas yang mendiami (Sumardjo, 2010: 251). Fenomena meteoris, bagi masyarakat tradisional menggambarkan dinamika kehidupan di langit. Fenomena langit yang paling memanasifasikan keilahian Tuhan bukan pada bagian-bagiannya tetapi pada keseluruhan. Langit menampakkan ketinggian yang tidak terbatas, keabadian dan keabsolutan. Fenomena itu memanasifasikan superioritas keilahian *Ngga'e Mbapo*. Penggalan reko kedelapan *naro* pemugaran *Peo* menggambarkan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo* sedang *ngambe sare* (duduk dengan tenang)¹ di atas atap *sao en'nda*. *Reta wawo umbu bhida meo mupu, mona wai meo, bhodo wai ngga'e ta ngambe sare* (di atas atap *sa'o en'nda* tampak seperti kucing bertenger, (namun) bukan kucing, tetapi *Ngga'e* yang sedang duduk dengan tenang). Lukisan ini menggambarkan *Ngga'e Mbapo* yang bertakhta

1 Istilah *ngambe sare* merupakan kosa kata Ende yang diadopsi dalam *naro*. *Ngambe* berarti duduk, dan *sare* berarti baik, tenang. *Ngambe sare* dapat diartikan duduk dengan tenang dan menampakkan kewibawaan.

di langit. Penghayatan ini paralel dengan keyakinan banyak suku di Nusa Tenggara Timur yang mengasosiasikan kekuasaan keilahian tertinggi dengan benda-benda langit (Fernandez, 1991: 301-327).

Tabel 1. Wujud Tertinggi Orang Flores

No	Kabupaten	Wujud Tertinggi	Makna
1.	Flores Timur	Lera Wulan Tanah Ekan	Matahari-Bulan-Bumi
2.	Lembata	Lera Wulan Tanah Ekan	Matahari-Bulan-Bumi
3.	Sikka	Ina Niang Tana Wawa/ Ama Lero	Bumi-Matahari-Bulan
4.	Ende/Lio	Wulang Reta	Bulan-Matahari-Bumi
5.	Bajawa	Wula Leja Tana Watu	Langit-Bumi
6.	Manggarai	Deva zeta-Nitu zale Mori Kraeng, bergelar: Tana wa awang eta/ Ine wa ema eta	Tanah di bawah, langit di atas

Disadur dari Yoseph Yapi Taum (2002: 3)

Mircea Eliade menemukan penghayatan serupa pada banyak suku primitif. Nama-nama yang dikenakan kepada keilahian tertinggi pada banyak suku dikaitkan dengan langit, seperti *Ilo*, dewa tertinggi orang-orang Maori, yang berarti puncak tertinggi; *Uwoluwo*, dewa tertinggi kaum Negro Akposo, yang berarti yang berada ditinggian; *Anu*, dewa tertinggi orang-orang Babilonia, yang juga menggabungkan langit; *Deus* pada keyakinan orang-orang Yunani kuno, yang berarti berdiam di langit; *Tengri*, dewa tertinggi pada keyakinan orang-orang Monggolia; dan *Tien*, dewa tertinggi pada masyarakat China (Eliade, 1987: 119-120). Keilahian tertinggi diyakini sebagai pemilik atau penguasa langit, setidaknya berdiam di langit, dan memanifestasikan kekuatan-Nya lewat fenomena meteorologis, yang bernafaskan angin, bersuarakan petir, dan menampakkan amarah lewat badai dan kilat (Eliade, 1987: 121).

Pengasosiasian keilahian tertinggi dengan benda-benda langit tidak dimaksudkan untuk mengidentikkan keilahian yang tertinggi dengan benda-benda langit. Masyarakat Jawawawo tidak pernah

menganggap matahari, bulan, bintang, juga langit sebagai *Ngga'e Mbapo*. *Ngga'e Mbapo* adalah penguasa langit dan pemilik benda-benda kosmos. Langit adalah kediaman dan takhta *Ngga'e Mbapo*. Penggalan rumusan mantra doa perayaan korban ayam (*pala manu*) pada pemugaran *sao en'nda* mengatakan *Ngga'e reta diru* (*Ngga'e* di langit). Rumusan ini jelas menggambarkan keberadaan bukan pengidentikkan.

Jaspers juga menegaskan hal yang sama. Langit bukan Tuhan tetapi ruang bagi Tuhan menyatakan diri (seperti dikatakan Hamersma, 1985: 35-36). Fenomena langit menunjukkan ketinggian yang tidak terbatas, keabadian, keabsolutan dan keseluruhan yang lain; dan menjadi ruang pemanifestasian ketidakterbatasan, absolutitas, keabadian dan keluasan Tuhan. Langit lewat cahaya dan hujan memanifestasikan Tuhan yang menentukan keberlangsungan hidup di atas bumi.

Masyarakat Jawawawo peladang memadam kehidupan berasal dari tanah, sebagai ibu yang berahim besar (*ine mere*), namun tanah membutuhkan keterlibatan daya-daya langit untuk menghasilkan dan membesarkan kehidupan. Tanah membutuhkan benih, air, dan panas dari langit. Langit, bagi masyarakat Jawawawo peladang bagaikan bapak yang perkasa (*ame dewa*). Fenomena hujan yang terus membasahi dan membuahi rahim bumi, hembusan angin yang menggoda, amukan badai yang tampak dasyat dan merusak, guntur dan petir yang menggelegar, menggambarkan daya-daya kebapaan langit. Penghayatan terhadap kebapaan langit melahirkan tindakan simbolik, pembakaran bulu ayam dan penyiraman garam ke dalam api saat menghadapi hujan petir. Ritual ini mengisyaratkan kesadaran masyarakat Jawawawo tentang fenomena petir yang memanifestasikan kekuasaan langit yang berasaskan laki-laki, sehingga harus ditanggapi dengan penegasan terhadap absolutitas kekuasaan langit. Pembakaran bulu ayam mengingatkan pada korban ayam (*pala manu*) pada ritual

pemugaran *wondi sa'o enda* atau, menegaskan kekuasaan *Ngga'e Mbapo*, yang mengatasi langit, mendasari bumi dan menyelimuti seluruh wilayah kosmos. Ritual ini disertai dengan penyiraman garam ke dalam api sebagai bentuk penyingkiran kekuasaan liar. Mantra doa pada ritual permohonan hujan (*kuda kepa*) juga bernuasa penegasan kekuasaan *Ngga'e Mbapo* atas musim dan siklus alam yang disertai dengan penolakan terhadap kekuasaan liar. Salah satu penggalan rumusan mantra doa *kuda kepa* mengatakan *pode toe tama rade one* (*pode toe* kembalilah ke dalam tanah). Ungkapan *pode toe tama rade one* merupakan metafora bahwa kekuasaan liar (jahat) harus kembali ke tempatnya sebab kekuasaan *Ngga'e Mbapo* harus ditegakkan untuk memulihkan siklus alam.

c) Peo – Ngga'e Mbapo sebagai Asal Usul Kehidupan dan Penyelenggara Sejarah

Fenomena bumi dan langit melahirkan keyakinan pada masyarakat Jawawawo bahwa kehidupan hanya dapat berlangsung karena perkawinan antara daya-daya keilahian bumi (sebagai ibu yang berahim besar) dengan daya-daya keilahian langit (sebagai bapak yang perkasa). Visi perkawinan antara dua kekuatan oposisioner ini dimonumenkan dalam struktur *Peo fai* dan *Peo aki* dan dilantunkan dalam *reko* keenam sampai kedelapan *naro* pemugaran *Peo*. Pemaknaan ini didukung dengan posisi *Peo fai* yang menghadap *Peo aki*, dan dahan *Peo fai* yang menyerupai tangan terangkat ke atas. Struktur ini menggambarkan ibu tanah (*ine mere*) yang selalu menantikan pembuahan dari bapak langit (*ame dewa*). Simbolisme perkawinan antara kedua kutub keilahian mencapai puncak pada perayaan korban maklumat pendirian *Peo* (*bhea pije pu'u*). Tali kerbau korban diletakkan (*sebha*) di celah dahan *Peo fai* dan ditambatkan pada pangkal *Peo aki* sebagai simbol relasi persetujuan antara ibu bumi dan bapak langit. Darah kerbau korban dibiarkan tertumpah ke tanah sebagai simbol (cairan) dari

klimaks persetubuhan yang membuahi bumi. *Peo fai* dan *Peo aki* Jawawawo adalah gambaran dari visi pengabdian perkawinan antara kutup keilahian bumi (*ine mere*) dan kutup keilahian langit (*ame dewa*) sebagai jaminan keberlangsungan dan kesejahteraan hidup, seperti tergambar dalam *reko* kesembilan *naro* pemugaran *Peo*.

Penghayatan terhadap perkawinan antara daya-daya keibuhan bumi dan daya-daya kebapaan langit yang menjamin keberlangsungan dan kesejahteraan hidup, berkembang kepada penghayatan tentang keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam sejarah kehidupan. Dua elemen ritual pemugaran *Peo, naro* dan *mbea pije pu'u* dapat menjadi referensi untuk menemukan keyakinan orang Jawawawo tentang keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam sejarah.

Inti dari *naro* terletak dalam *reko*, berisi *dhuju nama* atau silsilah leluhur, sejak dari Koto sampai ke Jawawawo, Ua, Romba Wawokota, dan berpuncak pada pencabutan kayu *Peo* lama (*kedhu ta mewu*), dan penanaman *Peo* baru (*pusi ta muri*). Episode kedua dan ketiga berisi nama-nama leluhur perintis dan pemimpin komunitas, disertai dengan kebajikan-kebajikan yang diwariskan, seperti keberanian untuk melangkah (Riwu Ngongo), keperkasaan melawan musuh (Todi Tolo dan Ndonga Ndua), kebaikan yang melimpah (Kolo Sati), kepiawaian dalam berbicara (Batu Zebho), dan kebijaksanaan hidup (Mado dan Wawo). Refrein *reko* kedua dan ketiga merupakan rumusan kunci tentang keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam sejarah, *Ngga'e bhade modo* dan *Mbapo wonggo mbe'o*.

Istilah *Ngga'e bhade modo*, merujuk pada kata *bhade* yang berarti membalik (Tule, 1998: 15), dan kata *modo* yang berarti benar, baik, tepat, bijak. *Ngga'e bhade modo* dapat diartikan *Ngga'e* membalik atau merancang dengan benar dan tepat. Istilah *Mbapo wonggo mbe'o*, dari kata *wonggo* yang berarti menggerakkan, menggoyang; dan kata *mbe'o*, yang berarti mengetahui dengan pasti dan memahami dengan baik. *Mbapo wonggo mbe'o* berarti *Mbapo* menggerakkan

dan menuntun leluhur dengan benar, baik dan tepat. Kedua frasa ini hendak menegaskan bahwa *Ngga'e Mbapo*, telah mendesain, menyelenggarakan sejarah komunitas dengan benar, baik dan tepat.

Alur pemikiran ini memperlihatkan bahwa masyarakat Jawawawo tidak melihat sejarah hanya sebagai rentetan peristiwa dalam waktu. Sejarah adalah rancangan dan penyelenggaraan *Ngga'e Mbapo*. Keterlibatan *Ngga'e Mbapo* tidak hanya berkaitan dengan kejayaan masa lalu, seperti kemenangan perang dan perolehan tanah, tetapi juga berbagai kebajikan-kebajikan, seperti tampak dalam instrumen adat dan sistem sosial; juga berbagai pengalaman pahit seperti perselisihan dan peperangan, yang meskipun menyakitkan, namun telah menghasilkan berbagai kebajikan, serta membawa Jawawawo menjadi komunitas besar (*udu mere eko dewa*). Sejarah Jawawawo adalah sejarah penegakkan kekuasaan dan keberpihakan *Ngga'e Mbapo* pada perjalanan hidup komunitas. Kesadaran ini, merujuk pada pemikiran Jaspers (Jaspers, 1971: 51-52) menggambarkan bahwa waktu (sejarah) merupakan ruang bagi *Ngga'e Mbapo* untuk bereksistensi bagi kehidupan. *Peo* merupakan monumen yang menegaskan keterlibatan dan keberpihakan *Ngga'e Mbapo* dalam sejarah komunitas, yang terus berlangsung dari generasi ke generasi.

B. Keilahian dalam Latar Belakang Kosmologi Keo

Gambaran tentang keilahian yang diwahyukan dalam *Peo* memiliki keterkaitan dengan kosmologi Keo. Pemahaman tentang kosmologi Keo tentu akan membantu pengungkapan hakikat keilahian yang diwahyukan dalam *Peo*. Penulis mencoba menggambarkan konsep kosmologi Keo, meskipun langkah pengungkapan tidak mudah, sebab belum ada tulisan yang dapat menjadi rujukan. Peneliti mencoba merujuk pada beberapa

instrumen ritual, seperti mantra doa perayaan korban ayam (*pala manu*), mantra doa *kuda kepa* dan *kepu lapu*; mitos-mitos Keo Tengah, ungkapan-ungkapan metafora dalam kehidupan orang Jawawawo, struktur *sa'o en'nda* dan rumah tradisional Keo yang tampak memiliki keterkaitan dengan kosmologi Keo.

1. Kosmos sebagai Rumah Besar

Rumah, bagi orang Keo selain memiliki dimensi sosial, juga mengandung dimensi metafisik. Rumah menggambarkan kosmos. Struktur rumah tradisional Keo, terutama rumah utama (*sa'o mere*) dan rumah induk (*sa'o pu'u*) merepresentasikan struktur kosmos. Rumah, bagi orang Keo adalah mikrokosmos, sehingga orang yang tinggal dalam rumah, menyatu dengan simbol-simbol dan daya-daya kosmik (Sumardjo, 2010: 262). Penggambaran ini secara spesifik terdapat dalam struktur wondi yang merupakan miniatur kosmos.

Struktur rumah tradisional Keo, secara umum terdiri dari tiga bagian utama, yakni bagian bawah, *dewu* (kolong); bagian tengah, *todo* (dalam); dan bagian atas, berkisar dari tiang penopang atap (*mangu*) sampai ke atap (*umbu*). Bagian *dewu*, kadangkala disebut *awu dewu* (kolong berabu) merupakan simbol dunia bawah atau dunia tanah. Masyarakat Keo menyebut dunia bawah dengan dunia gelap (*dunia ta mere*), yang dihuni oleh roh-roh jahat dan kekuatan liar (*podo wela* dan *mae'u*). Ritual-ritual yang berkaitan dengan kekuasaan kegelapan terarah ke kolong rumah.

Kekuasaan dunia bawah kemungkinan berkaitan dengan keyakinan orang Keo tentang bendungan air di dalam lapisan-lapisan tanah. Rumusan mantra doa *pala manu* (perayaan korban ayam) pada ritual pemugaran *sa'o en'nda* menggambarkan bahwa di bawah permukaan tanah, terdapat tiga puluh lapisan tanah (*tana rade, tana ten'nda mbudu tedu*). Gambaran ini diperjelas dengan rumusan mantra doa permohonan hujan (*kepu lapu*) yang

menyatakan bahwa lapisan-lapisan tanah menyerupai bendungan air raksasa. Orang Keo tradisional meyakini bahwa bendungan air di lapisan tanah dikuasai oleh *ame ko'o ura* (ayahanda hujan). Gambaran tentang penguasa bendungan air, *ame ko'o ura*, di satu pihak menyempurnakan penghayatan masyarakat Jawawawo tentang daya-daya keilahian ibu bumi, namun di lain pihak selalu memunculkan kewaspadaan terhadap bahaya yang sewaktu-waktu dapat mengancam kehidupan. Penghayatan ini membuat orang Keo membangun ruang kolong yang memisahkan tanah dengan wilayah kediaman (*todo*). Wilayah yang dekat dengan tanah ini seringkali menjadi tempat pemeliharaan ternak. Wilayah kolong, pada zaman dahulu, seperti dituturkan oleh Andreas Goa (dalam wawancara 26 Februari 2017), sering menjadi kediaman para hamba (*oo'o*) untuk membentengi sang tuan dari musuh dan roh-roh jahat.²

Bagian *todo* merupakan simbol dunia tengah, wilayah kediaman manusia. *Todo* ditopang oleh tiang-tiang (*deke-deke*). Tiang dihayati sebagai penopang dunia tengah sekaligus menahan kekuatan dunia bawah. Pangkal tiang rumah memijak batu ceper, yang tidak hanya sekedar demi alasan praktis (demi keseimbangan rumah dan melindungi tiang dari kelapukan, tetapi juga simbol pemijakan atau penguasaan dunia bawah. Penguasaan dunia bawah oleh intervensi leluhur menyebabkan rumah dapat berdiri dengan kokoh dan seimbang, sebab tanah tidak lagi bergetar dan batu tidak lagi bergejolak (*tana mona weru, watu mona udu ada*).

2 Istilah *ngambe sare* sulit ditemukan padanannya dalam kosa kata Indonesia. Kata *sare* sebenarnya berasal dari bahasa Ende, yang melalui proses asimilasi penduduk diadopsi oleh komunitas Jawawawo. Kata *sare* cukup dekat dengan kata Indonesia baik, anggun, elok, mantap, tenang. *Nggabe sare* dalam *reko* kedelapan *naro* pemugaran *Peo* bisa diartikan sebagai duduk dengan baik, yang memperlihatkan ketenangan, keanggunan dan kewibawaan.

Rumah-rumah orang Keo, secara umum memiliki tiang utama (*deke raja*) yang berada pada titik pusat rumah (tengah kanan).³ Tiang utama merupakan *exis mundi* (pohon kehidupan) yang menghubungkan dunia bawah (*dewu*), dunia tengah (*todo*) dan dunia atas (*umbu*). Pangkal tiang utama menembus dunia bawah, dan ujungnya tersambung dengan *mangu* yang menopang dunia atas (atap rumah). Keberadaan tiang utama membuat dunia tengah menjadi ruang paradoks, di mana wilayah kediaman menyatu dengan yang *daya-daya* adikodrati dunia atas dan dunia bawah, sehingga seakan berada di antara langit dan bumi. Tiang utama menjadi lintasan leluhur dan makhluk-makhluk dunia atas untuk turun ke tengah dan dunia bawah. Simbolisasi ini tampak lebih jelas dalam ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*) dalam rumah.⁴

Bagian atas, *umbu* (atap) merupakan dunia ilahi. Bagian ini berkisar dari pangkal *mangu* sampai ke atap rumah. Ruang antara pangkal *mangu* sampai ke atap disebut dengan *ghala* (loteng). Wilayah ini merupakan simbol dunia atas atau dunia ilahi. Keyakinan ini melatarbelakangi banyak pihak menjadikan *ngala* sebagai tempat penyimpanan benda pusaka.⁵

Unsur utama bagian atas adalah *mangu* (tiang penyangga) dan *umbu* (atap). *Mangu* tidak hanya berperan sebagai penyangga atap, tetapi juga sebagai simbol perhubungan dengan langit. *Mangu* meneruskan peran tiang utama (*deke raja*) sampai ke langit (atap),

3 Tiang utama merupakan tiang yang pertama dipahat (*teka do'e*), dan pendiriannya melibatkan pihak *embu mame* (saudara laki-laki ibu) sebagai pemimpin ritual.

4 Lasarus Gani (dalam wawancara tanggal 18 Agustus 2017) menceritakan bahwa orang Keo memiliki kebiasaan, sebelum hewan korban disembelih, kepala keluarga yang bertindak sebagai imam menepuk (*dhepa*) tiang utama sebanyak empat kali, sebagai simbol pemberitahuan itensi persembahan kepada leluhur. Hewan korban, setelah dilakukan *wesa lela*, disembelih di dekat tiang utama.

5 Joseph Jogo (dalam wawancara 25 Februari 2017) menceritakan bahwa sejak dahulu, *ghala* di rumah induk (*sa'o pu'u*) Rangga Bude menjadi tempat penyimpanan benda pusaka. Penerus klan Rangga Bude ini menceritakan bahwa benda-benda keramat tersebut memiliki daya hidup, sehingga pada momen-momen tertentu dipersembahkan sesajian kepada roh-roh leluhur yang mendiami benda-benda tersebut.

karena itu pendirian *mangu* (*wake mangu*) harus disertai dengan ritual korban. Pendirian *mangu* identik dengan membangun perhubungan ke langit. Rumah-rumah di Keo ditopang oleh dua *mangu*, satu di antaranya tepat di atas tiang utama. Orang Jawawawo memahami *mangu* sebagai lintasan leluhur menuju langit. Pemahaman ini tampak dalam ritual korban berskala kecil (*ti'i ka pembe wedu*) dalam keluarga. Sesajian, berupa potongan bagian hati hewan korban dengan sejumlah nasi, kadangkala ditambah dengan sebatang rokok, selebar sirih dan sedikit arak, sesudah terhidang dalam baki, diletakkan di kaki *mangu*, tepat pada persambungan dengan tiang utama. Kepala keluarga setelah menepuk *mangu* sebanyak empat kali, meletakkan sesajian sambil memanggil nama-nama leluhur, untuk menerima persembahan dan mendengarkan itensi persembahan untuk diteruskan kepada penguasa langit, *Ngga'e Mbapo*.

Istilah *mangu* juga digunakan oleh banyak suku di daratan Flores. Arndt dalam penelitian tentang *Dua Ngga'e* dalam tradisi Lio menemukan pemahaman tentang *mangu* sebagai lintasan Yang Mahatinggi, *Dua Ngga'e*. *Dua wa'u no'o mangu au* (*Dua* turun melewati tiang *mangu*) untuk menerima persembahan yang terhidang dalam *kena* (Arndt, 2002: 55.73.37.49).

Atap rumah (*umbu*) adalah simbol langit, yang menaungi permukaan bumi dan melingkupi jagat raya. Kepercayaan tradisional Jawawawo, seperti terungkap dalam mantra doa pala manu meyakini bahwa langit terdiri dari tujuh tingkat (*diru reta, diru ten'nda dimarua*), yang dikontraskan dengan tanah yang berlapis tiga puluh (*tana rade, tana ten'nda mbudu tedu*). Permukaan langit menjadi perteduhan bumi sekaligus membendung samudera air di atas langit. Penelitian Arndt juga menemukan kepercayaan sejumlah komunitas adat Lio bahwa *Du'a* kadangkala turun melewati sisi *umbu* (atap) untuk menerima persembahan (Arndt, 2002). Buijs, dalam penelitian di Toraja Mamasa menemukan

keyakinan bahwa anak-anak dewa turun ke bumi melewati ujung langit (2006: 71). Keyakinan ini tentu bersumber dari fenomena langit, yang dalam jangkauan mata tersambung dengan ujung bumi.

Simbolisasi atap sebagai langit diperkuat dengan model puncak atap yang menyerupai perahu. *Mangu* identik dengan tiang layar, dan kedua sisi atap menyerupai layar perahu. Arndt menemukan model serupa pada rumah-rumah orang Lio. Orang Lio mewariskan tradisi Hindu yang menyimbolkan bulan dengan perahu (Arndt, 2002: 147). Hinduisme menggambarkan bulan yang berpakaian emas dan makan dari emas sebagai simbol kemakmuran. Bentuk atap yang menyerupai perahu kemungkinan besar menggambarkan pengharapan akan masa depan yang sejahtera (Arndt, 2002: 145.153).

Model ini dapat dibandingkan dengan bagian atap rumah adat Minang yang selalu lebih besar dari bagian rumah, sebagai simbol langit yang berkembang bagai payung. Atap rumah minang selalu memanjang dengan ujung yang satu menghadap ke hulu dan ujung yang lain ke hilir (Sumardjo, 2010: 263). Rumah adat Simalungun, Sumatera Utara (berdasarkan pengamatan terhadap rumah bolon (istana raja) di Pematang Purba, 7 Januari 2018 memiliki struktur yang hampir serupa. Atap rumah tradisional Keo menggambarkan langit yang melingkupi hamparan bumi. Arah atap rumah orang Keo menunjukkan kecenderungan dualistik antagonis, *udu eko* (kepala dan ekor), yang berkaitan orientasi ruang, gunung dan laut, merujuk pada langit yang memayungi seluruh permukaan bumi. Simbolisasi atap sebagai representasi langit diperkuat dengan atribut parang dan tombak pada kedua sisi *umbu*, yang menggambarkan keperkasaan atau kejantanan langit (*ame dewa*). Langit, seperti digambarkan dalam *reko* kedelapan *naro* pemugaran *Peo* merupakan takhta Yang Mahatinggi, *Ngga'e Mbapo*.

2. Kosmologi Tripolar

Pembagian kosmos ke dalam tiga wilayah dunia menggambarkan kosmologi tripolar. Model tripolar berlatarbelakang kehidupan masyarakat peladang, yang memiliki kecenderungan pola hidup menetap (Sumardjo, 2010: 241). Keberadaan kampung dan komunitas adat, yang disertai dengan orientasi ruang, batas-batas ruang kosmos menunjukkan pola masyarakat adat Jawawawo yang cenderung menetap. Masyarakat yang menetap memiliki kecenderungan untuk memandangi dunia lebih terstruktur secara kosmik. Masyarakat juga cenderung terstruktur secara jelas. Keberadaan *Peo* dan berbagai monumen adat (*ia nambe, basa damba, sa'o en'nda*) merupakan gambaran tentang struktur masyarakat yang menetap dan kehendak untuk terus mengabadikan. Masyarakat yang demikian memiliki sistem sosio religius yang cukup pasti (Sumardjo, 2010: 251).

Kecenderungan ini tidak dimiliki oleh masyarakat meramu, yang bipolar, yang cenderung menekankan dua kutub yang berlawanan.⁶ Masyarakat peladang memiliki orientasi pada pemeliharaan demi keberlangsungan hidup. Prinsip pemeliharaan merangsang penyatuan kutub-kutub yang berseberangan. Langit dan bumi merupakan dua kutub yang saling melengkapi. Penyatuan dua kutub yang berseberangan menghasilkan dunia baru, yakni dunia tengah atau dunia kehidupan.

Makhluk-makhluk ketiga dunia, karena merupakan satu kesatuan saling mengunjungi. Dunia tengah menjadi titik perjumpaan dan perkawinan antara makhluk-makhluk berbeda dunia tersebut. Praktik ritual sesajian (*ti'i ka pembe wedu*) merupakan bentuk perjumpaan penghuni dunia tengah dan dunia

6 Latar belakang kehidupan hutan, dengan prinsip hukum rimba menyebabkan orang-orang meramu harus membunuh demi mempertahankan hidup, mengalahkan untuk memperoleh kemenangan.

atas. Manusia yang menghuni dunia tengah, melalui ritual sesajian, naik dan berkomunikasi dengan dunia atas, sebaliknya leluhur yang penghuni dunia atas, turun untuk menerima persembahan dan mencurahkan berkat-berkat. Mitos-mitos wilayah Keo Tengah, seperti mitos Ine Koto, Wawi Tolo, Mbu'e Dombo Nio, dan Mbu'e Soa, tidak hanya menggambarkan asal usul manusia dari bumi, tetapi juga melukiskan perjumpaan dan perkawinan makhluk-makhluk antar dunia kosmik. Mitos Ine Koto, yang kawin dengan batu (dunia bawah), Mitos Wawi Tolo atau babi merah, yang muncul dari mata air (dunia bawah) kemudian kawin dengan seorang pria dunia tengah (Tule, 2004: 304-306), juga Mitos Mbu'e Dombo Nio atau gadis pucuk kelapa (dunia bawah) yang menikah dengan perantau Ende (Tule, 2004: 300-302); dan Mitos Mbu'e Soa yang muncul dari *tadi kada* dan menikah dengan leluhur perintis komuninas Worowatu (Tule, 2004: 298-300), jelas menggambarkan perkawinan antara makhluk-makhluk dunia bawah dengan manusia dari dunia tengah. Mitos Keke Re yang hidup di komunitas adat Niondoa juga menggambarkan perjumpaan makhluk-makhluk langit (dunia atas) dengan makhluk-makhluk dunia tengah (Tule, 2004: 303-304). Mitos-mitos ini muncul ketika orang Keo hidup secara berladang dan menetap dalam perkampungan. Mitos-mitos ini memiliki pola yang berbeda dengan mitos-mitos awal, seperti Mitos Mbue Wondo, yang lebih bercorak bipolar, dengan menekankan kematian *embu ngembu* (ikan paus raksasa) sebagai jalan kehidupan Mbu'e Wondo. Mitos Mbu'e Wondo tampak mewarisi tradisi leluhur orang Keo Tengah di zaman meramu.⁷

7 Kemungkinan besar, periode sebelum Koto, leluhur orang Keo hidup secara meramu. Hal ini terlihat dari ketiadaan pemetaan kepemilikan tanah. Pemetaan tanah dapat dipastikan baru terjadi setelah penduduk Koto mulai menjelajahi wilayah selatan Flores Tengah, yang sekarang menjadi daerah pemukiman masyarakat Keo.

Mitos-mitos ini, merujuk pada pemikiran Jaspers, merupakan simbol yang menerjemahkan visi transendental (dalam obyek dipersonifikasikan) tentang harmonisitas kosmos yang menjamin keberlangsungan hidup (1971: 115-116); karena itu menyingkirkan setiap bentuk pemisahan. Pemisahan akan menimbulkan *chaos*, langit dan bumi akan saling menjauh (Mitos Keke Re) dan menimbulkan malapetaka (Mitos Wawi Tolo), penderitaan dan kematian (Mitos Mbue Dombo Nio). Kehidupan di muka bumi bergantung pada harmonisitas daya-daya transenden dari kedua kutub (Sumardjo, 2010: 251). Istilah *ine mere* dan *ame dewa; Ngga'e reta diru, Mbapu ndia tanah; ine ko'o ura, ame ko'o ura* memperlihatkan motif penyatuan dunia langit dan dunia bumi. Lukisan tentang dunia atas yang berasaskan laki-laki, dan dunia bawah yang berasaskan perempuan menggambarkan perbedaan kedua dunia yang harus saling melengkapi.

Peo adalah simbol paradoks yang mempertemukan ketiga dunia kosmik. Pemaknaan tiang *Peo fai* sebagai leluhur yang menguasai dan menjunjung tanah juga menggambarkan penerobosan dunia atas terhadap dunia bawah. Simbolisasi ini masih menampilkan jejak bipolar. Penerobosan dunia atas menyebabkan dunia bawah terangkat, sehingga lebih dekat dan bersentuhan dengan dunia atas, dan membuahkannya kehidupan di dunia tengah. Persatuan antara langit dan bumi, secara simbolik mencapai titik klimaks pada perayaan korban pendirian *Peo (pala pije pu'u)*. Tali kerbau korban yang menghubungkan *Peo fai* dan *Peo aki* seakan menyatukan kedua dunia. Darah korban dibiarkan tertumpah ke tanah (*ta la tau mbasa tana*) sebagai simbol penyatuan yang membuahkannya bumi dan menghasilkan kehidupan di atas bumi.

Perkawinan antara kedua dunia kosmik juga ditampilkan lewat berbagai ikon pada *Peo* yang mempertemukan makhluk-makhluk langit (bintang) dengan makhluk-makhluk bumi (buaya, lipan, kalajengking, tokek dan cicak). Kosmologi Keo selalu membangun



Gambar 13. Ikon-ikon pada sisi depan dan samping pangkal dahan Peo fai.

harmonisitas antara wilayah kosmos, demi keberlangsungan hidup, yang disimbolkan dengan daun palma pada punggung dahan dan sepasang burung murai (*koka*) pada puncak kedua dahan *Peo fai*. Harmonisitas antar wilayah kosmos menyebabkan kehidupan (daun) terus berlangsung yang terlukis dengan burung murai yang terus bersuara (*zehdo*) setiap menjelang pagi. Perjumpaan antar wilayah kosmos tidak saling melenyapkan masing-masing entitas. Langit tetap di atas, bumi tetap di bawah. Persatuan antara kedua dunia bersifat paradoks, tidak ada yang dikalahkan dan tidak ada yang dimenangkan. Kedua kutub menyatu untuk menjamin keberlangsungan hidup.

Pertemuan antara wilayah kosmik, dalam lingkup mikro juga disimbolkan dengan tiang utama rumah (*deke raja*) dan *mangu*. Tiang utama dan *mangu* menyatukan ketiga dunia kosmik. Pemahaman yang sama juga melatarbelakangi sakralitas pohon-pohon tinggi, seperti beringin (*do nunu*), karena diyakini memiliki daya perhubungan yang paradoks antar wilayah kosmik (Sumardjo, 2010: 254). Symbolisme tiang utama, demikian juga

Peo memang masih meninggalkan pola pikir zaman meramu, sehingga masih terasa jejak-jejak penguasaan dunia atas terhadap dunia bawah, yang tergambar dalam ritual *zeka tana* (pada ritual pemugaran *Peo*) dan berimplikasi pada peletakan batu pertama rumah kediaman.

Dunia tengah karena dihasilkan oleh persatuan dunia atas dan dunia bawah menjadi dunia yang paradoks, yang membatasi sekaligus menyatukan kedua wilayah kosmik. Kehidupan di dunia tengah juga paradoks, penuh pergolakan energi, terpecah-pecah dalam fenomena dualistik oposisioner, yang dapat menjadi plural, berpasangan secara oposisioner, namun saling membutuhkan dan saling melengkapi.

C. Kesimpulan

Peo dapat dikatakan merupakan simbol pewahyuan. *Peo* adalah simbol yang menerjemahkan pengalaman mistik pewahyuan dalam objek fisik. *Peo*, sebagai simbol terjemahan merupakan akses menuju pewahyuan asli dan suara Tuhan.

Peo termasuk simbol dalam kategori seni. *Peo* memonumenkan pengalaman mistik pewahyuan dalam seni pahat atau seni patung. *Peo* memiliki keunggulan, karena tidak hanya mewahyukan keilahian, tetapi menyatukan elemen-elemen lain pada budaya Keo dalam kenyataan ilahi sehingga berdaya pewahyuan. *Peo* memberi daya kepada elemen-elemen lain pada budaya yang hampir terlupakan untuk bersuara kembali.

Pewahyuan dalam *Peo* menggunakan model penggambaran atau pencitraan. Model penggambaran keilahian dalam *Peo* termasuk gambar atau cita universal. Model penggambaran ini menggunakan gambar abstrak dengan tetap menyertakan aspek sejarah. Gambar abstrak tampak dalam struktur dasar *Peo*,

dan aspek sejarah tampak dalam ritual-ritual (*naro* dan *bhea*). Gambar abstrak memberi struktur dasar, sedangkan aspek sejarah merupakan pengembangan kemudian yang memberi ciri khusus *Peo Jawawawo*.

Penggambaran dalam *Peo* menggunakan tiga teknik dasar, yakni asosiatif, metafora dan polaritas. Teknik-teknik penggambaran ini digunakan untuk menerjemahkan dimensi-dimensi keilahian dalam fenomena realitas. Leluhur masyarakat Jawawawo, lewat teknik penggambaran ini memformulasikan dimensi kebapaan dari keilahian *Ngga'e Mbapo* yang dimanifestasikan oleh fenomena langit, dan dimensi keibuhan-Nya yang dimanifestasikan oleh fenomena bumi. Struktur *Peo fai* dan *Peo aki* menggambarkan penyatuan seluruh dimensi keilahian *Ngga'e Mbapo* lewat relasi matrimonial, yang menjamin eksistensi dan keberlangsungan hidup di atas bumi.

BAB V

WAJAH TUHAN YANG DIWAHYUKAN PADA PEO JAWAWAWO

A. Pengantar

Analisa terhadap *Peo* Jawawawo telah mengungkapkan berbagai elemen keilahian yang terkandung dalam artefak ini. Elemen-elemen keilahian yang terungkap, sekarang dipetakan dan disintesaikan menjadi suatu bangunan konsep tentang keilahian yang diwahyukan dalam *Peo* Jawawawo. Penyintesaan ini dimulai dengan leluhur sebagai keilahian dalam ruang kosmos, *nitu Ngga'e* sebagai keilahian dalam ruang publik dan berpuncak pada *Ngga'e Mbapo* sebagai keilahian tertinggi.

B. Leluhur sebagai Keilahian dalam Ruang Kosmos

Pemaknaan tiang *Peo fai* sebagai representasi leluhur menggambarkan kehadiran leluhur sebagai pusat kehidupan masyarakat Jawawawo. Pemusatan ritual pemugaran *Peo* pada *Peo fai* tidak hanya menggambarkan pemfokusan pada tanah Jawawawo, tetapi juga leluhur yang menyatukan, menguasai dan menjunjung tanah. Masyarakat Jawawawo, dalam pergumulan keseharian juga mengandalkan leluhur. Mantra doa (*sua soda*) dan ritual-ritual kehidupan, baik berskala kecil (dalam keluarga) maupun berskala besar (dalam komunitas adat), secara keseluruhan terarah kepada leluhur. Persoalan batu mesbah persembahan (*watu nitu nima*) dan rumah doa (*wondi*) yang memicu konflik dua bersaudara, Riwu dan Mado menunjukkan bahwa leluhur memainkan peranan

penting dalam kehidupan. Leluhur adalah representasi kekuatan langit bagi kehidupan. Kerusakan batu mesbah persembahan dan ruang doa, bagi Riwu yang menggantungkan keberlangsungan hidup pada perhubungan dengan kuasa langit, telah menimbulkan kegoncangan jiwa.

Kata leluhur digunakan untuk menerjemahkan istilah Keo, *ine embu*. Istilah *ine embu*, dari kata *ine* yang berarti ibu, dan *embu* yang berarti kakek/ nenek, serupa dengan istilah Batak, *opung*, dan istilah Jawa, *eang*. Istilah *ine embu* sering disamakan dengan *embu kajo* atau *iro aro*. Kata *kajo*, merujuk pada klasifikasi yang dilakukan Philipus Tule adalah leluhur dalam garis silsilah di atas *embu*; dan istilah *iro aro* adalah leluhur pada tingkatan di atas *kajo* (Tule, 2004:145). Istilah-istilah ini, dalam variasi penggunaan merujuk pada nenek moyang, leluhur atau generasi terdahulu, yang telah meninggal dan menjadi asal usul silsilah keluarga (Tule, 1999: 20).

Masyarakat Jawawawo meyakini bahwa kematian bukan finis keberadaan manusia. Kematian tidak memusnahkan seseorang. Jasad manusia kembali ke rahim ibu bumi (*tama tuka ine*), sedangkan roh (*mae*) bertransformasi menjadi daya ilahi bagi keluarga yang ditinggalkan. Para nara sumber menggambarkan bahwa keberadaan roh orang mati tidak terikat pada ruang. Andreas Goa dan Lasarus Gani (dalam wawancara 26 Pebruari 2017) menceritakan bahwa setelah kematian, terutama orang-orang yang meninggal tua (*mata waja*), roh yang bersangkutan berangkat ke kampung (*nua nitu*). Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan orang Keo meyakini sejumlah lokasi merupakan perkampungan *nitu*. Pipi Tolo, sisi Timur Nangaroro, ibu kota Keo Timur merupakan perkampungan *nitu* yang dihuni oleh roh-roh leluhur dari seluruh penjuru Keo. Masyarakat Jawawawo meyakini bahwa pada saat yang sama, roh-roh leluhur juga menyertai keseharian hidup anggota keluarga yang ditinggalkan.

Sejumlah leluhur, terutama perintis dan pemimpin kampung (*nua oda*) dan komunitas adat (*udu mere eko dewa*) mendiami kampung (merujuk pada *Peo*, batas utara dan selatan atau *udu eko nua*, dan monumen-monumen adat), menguasai dan menjunjung tanah Jawawawo.

Leluhur, dalam kesadaran umum masyarakat Jawawawo adalah keilahian dalam ruang kehidupan. Hal ini tidak berarti seluruh leluhur orang Jawawawo menyertai kehidupan setiap orang dan mendiami seluruh wilayah kosmos. Setiap individu hanya mengenal leluhurnya sendiri, meskipun dalam berbagai ritual juga memberi penghormatan kepada leluhur orang-orang sekitar. Setiap ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*), selain bagian inti yang diletakkan di pangkal *mangu* yang peruntukkan bagi leluhur sendiri, juga dihidangkan pada empat sudut rumah sebagai persembahan kepada leluhur orang-orang sekitar; namun demikian orang Jawawawo meyakini bahwa leluhur yang menyertai kehidupan adalah leluhur yang menjadi asal usul kehidupannya sendiri. Penyertaan leluhur orang-orang sekitar dalam praktik persembahan lebih dimaksudkan sebagai usaha untuk mengharmoniskan energi-energi metafisik dalam ruang kosmos. Ungkapan *ine embu kami* (leluhur kami), *ine embu miu* (leluhur kalian) mengandung arti bahwa leluhur yang berperan dalam kehidupanku adalah leluhurku sendiri, sedangkan leluhur yang berperan pada kehidupan pihak lain merupakan leluhurnya sendiri. Penggalan rumusan mantra doa pada setiap ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*): *ka miu papa fala, minu miu papa bhinda* (makan dan minumlah kalian bersama-sama dari piring hidangan yang sama) harus ditafsirkan ditujukan kepada semua leluhur sendiri yang dipanggil pada suatu ritual.

Struktur rumah tradisional Keo menempatkan leluhur pada wilayah atas, *ghala* (loteng). Wilayah atas dibatasi oleh atap (*umbu*). Atap adalah simbol langit yang merupakan kediaman keilahian

tertinggi, *Ngga'e Mbapo*. *Ghala* (loteng) merupakan ruang atas yang berbatasan dengan atap (langit) dan ruang kediaman (dunia tengah). Simbolisasi *ghala* (loteng), di satu sisi menggambarkan bahwa leluhur berada di bawah kekuasaan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo*; dan di sisi lain, berada di atas dunia tengah atau dunia kehidupan.

Ghala berpusat pada *mangu*, yang secara paradoks merupakan lintasan leluhur menuju keilahian tertinggi, dan tiang utama (*deke raja*) sebagai jalur lintasan menuju dunia tengah, serta menembus ke dunia bawah. Struktur ini memperlihatkan bahwa leluhur merupakan keilahian medium. Leluher, di satu sisi, merupakan representasi keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo*; namun di sisi lain mewakili manusia di hadapan *Ngga'e Mbapo*. Simbolisasi *Peo fai* yang menjunjung tanah (*su'u tana*) mengindikasikan bahwa keberadaan leluhur merupakan keilahian yang berpihak kepada kehidupan. Leluher tidak hanya merupakan poros komunitas, tetapi tumpuan bagi komunitas. Simbolisasi penjunjungan tanah (*su'u tana*) dapat diinterpretasikan sebagai tindakan penyelamatan terhadap komunitas dengan menempatkan pada perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Leluher, dapat dikatakan merupakan keilahian yang imanen, yang dekat, menyertai dan berpihak pada generasi penerus. Kedekatan menyebabkan leluhur selalu dihayati sebagai sumber berkat, karena itu menjadi sasaran dari segala ritual yang berkaitan dengan kehidupan. *Peo fai* dan *ghala* dapat dikatakan merupakan ruang oposisioner yang saling melengkapi gambaran keilahian leluhur. Simbolisasi tiang utama (*deke raja*) sebagai lintasan antar wilayah kosmos merupakan jalan damai, yang mengawinkan kedua kutup tersebut. Simbolisasi ini menggambarkan bahwa tidak ada ruang dalam kosmos yang bebas dari kehadiran daya-daya ilahi.

C. Nitu Ngga'e sebagai Keilahian dalam Ruang Publik

Leluhur bukan satu-satunya keilahian di dunia tengah. Masyarakat Jawawawo dan kebanyakan orang Keo meyakini bahwa lokasi tertentu merupakan kediaman *nit*. *Nitu*, secara umum dipahami sebagai roh-roh halus. Kata *nit* seringkali dihubungkan dengan kata *Ngga'e* dan kata *re'e*, sebagai pembedaan jenis-jenis *nit*. *Nitu Ngga'e* menunjuk pada jenis *nit* yang berkecenderungan baik, dan *nit re'e* merupakan jenis *nit* yang berkecenderungan buruk.

Penggunaan kata *Ngga'e* kepada *nit* dimaksudkan untuk menunjukkan keterkaitan *nit* dengan *Ngga'e Mbapo*. *Nitu Ngga'e* adalah jenis *nit* yang merepresentasikan kekuasaan *Ngga'e Mbapo* dalam ruang publik. *Nitu Ngga'e*, merujuk pada pendapat Philipus Tule (2004: 201) berada pada posisi satu tingkat di atas leluhur, dan berperan sebagai pengantara *Ngga'e Mbapo*. *Nitu re'e*, karena ciri yang cukup berbeda akan dibahas dalam sub bagian tersendiri.

Lokasi sekitar *Peo* dianggap sebagai kediaman *nit*, yang disebut dengan *nit nua* (*nit* kampung). *Peo* dipandang sebagai titik pusat kehadiran *nit* dalam ruang kosmos. *Udu nua* dan *eko nua* (batas utara dan batas selatan kampung) juga diyakini sebagai kediaman *nit*, yang disebut dengan *nit udu nua* dan *nit eko nua*, yang berperan sebagai benteng perlindungan *nua oda* (kampung) dari kekuasaan liar yang datang dari arah gunung, dan dari arah laut. Ketiga titik kehadiran *nit* kampung atau *nit nua* (*udu, ora <Peo>* dan *eko*) seakan membentuk garis meridian kekuasaan *nit*, yang berpusat pada *Peo*. Keyakinan tentang *nit nua* merujuk pada kehadiran leluhur sebagai poros dan menguasai ruang kosmos. *Nitu nua* identik dengan leluhur yang mendiami kampung. Severinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2018) mengatakan bahwa keyakinan serupa terdapat pada hampir seluruh komunitas di wilayah Keo.

Nitu juga mendiami lokasi bekas perkampungan (*nua odo*). Masyarakat Jawawawo meyakini bahwa gunung Koto, Wodo Wawo, Wuji Odo, Udu Ae, Eko Kota yang pernah didiami oleh leluhur perintis telah menjadi lokasi *nitu* (*da'e nitu*). Severinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017) menceritakan bahwa masyarakat Udi dan Worowatu (tetangga kampung Jawawawo) meyakini bahwa bekas kampung Bedo telah menjadi hunian *nitu*.

Keberadaan *nitu* diyakini paling dominan terdapat pada kampung *nitu* (*nua nitu*). Pipi Tolo, bagi kebanyakan masyarakat Keo tradisional merupakan kampung *Nitu*. Keyakinan serupa juga terdapat pada masyarakat desa Kotowuji yang meyakini bahwa hutan poma merupakan kampung *nitu*. Keyakinan ini kemungkinan besar disebabkan karena dahulu lokasi tersebut merupakan kediaman leluhur masyarakat Mabhapisa. Peneliti, dalam penelusuran di lokasi tersebut, awal tahun 1980-an, menemukan susunan-susunan batu yang tertata rapi, menyerupai bekas lokasi rumah. Keadaan ini mengindikasikan bahwa dahulu lokasi tersebut merupakan bekas ruang kediaman. Beberapa nara sumber menceritakan bahwa dahulu pernah terjadi wabah penyakit yang menyebabkan para penghuni Poma mengungsi ke lokasi yang sekarang disebut kampung Mabhapisa. Orang Jawawawo juga meyakini bahwa *nitu* juga menghuni pohon-pohon besar. Pohon beringin, yang tampak tinggi, rindang dan angker sering dipandang sebagai kediaman paling favorit *nitu*. Keberadaan pohon beringin (*do nunu*) di sisi Utara, beringin putih (*do la*) di sisi Selatan dan beringin merah (*do wuwu*) di sisi Timur kampung Jawawawo merupakan kediaman *nitu*.

Asal usul *nitu* tidak diketahui dengan pasti. Anderas Goa (dalam wawancara 26 Pebruari 2017) menceritakan bahwa *nitu* berasal dari roh-roh orang yang telah meninggal. *Nitu nua* berasal dari roh-roh leluhur perintis, pemimpin kampung dan komunitas adat. *Nitu* di bekas kampung (*nua odo*) tentu berasal dari roh-roh

para penghuni yang dimakamkan di lokasi tersebut. *Nitu* yang mendiami *nua nitu*, Pipi Tolo berasal dari roh-roh leluhur dari seluruh wilayah Keo.

Nitu, sekilas sama dengan leluhur (*ine embu*). Masyarakat Jawawawo dan kebanyakan orang Keo meyakini bahwa roh-roh orang yang meninggal secara wajar (*mata waja*) menjadi *nitu* yang baik (*mera papa ndala*); namun ada perbedaan mendasar antara *nitu* dan leluhur (*ine embu*). Leluhur adalah roh-roh dari orang-orang yang menjadi asal usul dan bagian dari silsilah hidup. Leluhur merupakan daya ilahi dalam lingkup kehidupan, micro kosmos (individu dan keluarga). *Nitu* juga merupakan roh-roh leluhur yang mendiami dan berperan dalam ruang publik, macro kosmos, seperti di *Peo, en'nda*, tengah kampung, *udu eko nua*, dan sebagainya. Masyarakat Lio, seperti diungkapkan Arndt (2002: 68), juga meyakini bahwa *Du'a Ngga'e* telah menetapkan *nitu* di ruang publik, seperti gunung, bukit dan pohon besar.

Lasarus Gani (dalam wawancara 21 Agustus 2017) menceritakan bahwa sejumlah *nitu* berperan sebagai medium *Ngga'e Mbapo* dan berpengaruh terhadap kehidupan manusia. *Nitu-nitu* pada level itu bertugas untuk memanggil atau menjemput seseorang dari kehidupan, seperti tergambar dalam ungkapan yang berkaitan dengan kematian, *nitu niu Ndewa enga* (*nitu* memanggil, *Ndewa* yang menghendaki). Ungkapan ini menggambarkan pemahaman orang Keo bahwa ada sejumlah *nitu* yang merupakan pengantara *Ngga'e Mbapu* (Tule, 2004: 201). *Nitu* yang menyerupai malaikat maut ini berada pada posisi tertinggi dalam hirarki *nitu*. Kadangkala peran ini dikaitkan dengan leluhur. Orang Jawawawo dan kebanyakan masyarakat Keo, ketika salah seorang anggota keluarga menghadapi situasi di ambang kematian kadangkala menyampaikan permohonan kepada leluhur supaya membatalkan pemanggilan roh si sakit (*embu'e, miu ma'e mudu niu imu*) atau menyerukan kepada leluhur supaya mengembalikan roh si sakit

(*embu'e, miu tu wado mae imu*). Ungkapan ini menggambarkan keyakinan orang Jawawawo tentang leluhur (*ine embu*) dan *nitu* agak tumpang tindih, namun karena *nitu* juga berasal dari roh (*maeu*) leluhur, keduanya saling berkaitan.

Nitu masih memiliki perbedaan lain dengan leluhur. *Nitu* dapat melakukan tindakan yang mengancam apabila memperoleh perlakuan yang tidak layak atau dilupakan. Perilaku dan ungkapan yang tidak santun di sekitar lokasi *nitu* dipercaya dapat mendatangkan kemurkaan *nitu* (*nitu teko*). Kecenderungan demikian tidak pernah terjadi dengan leluhur, yang diyakini sebagai sumber berkat bagi kehidupan.

D. Nitu Re'e, Podo Nggose dan Ulu Mbole

Pembedaan antara *nitu* dan *ine embu* akan lebih jelas apabila dibandingkan dengan gambaran *nitu re'e* (*nitu* buruk), yang sering disebut dengan istilah *nitu noa* (*nitu* liar). Philipus Tule (dalam wawancara 20 Pebruari 2017) menceritakan bahwa sejumlah *nitu* dapat dikategorikan sebagai *nitu re'e* atau *nitu* buruk. Kepercayaan tentang keberadaan *nitu re'e* menyebabkan tempat-tempat hunian *nitu* (*re'e*) tidak hanya dipandang sebagai keramat, tetapi juga berpotensi ancaman.

Nitu re'e dalam kepercayaan masyarakat Keo berasal dari roh-roh (*mae'u*) orang-orang yang *mata re'e*. Istilah *mata re'e* dikenakan kepada orang-orang yang meninggal secara tidak wajar, antara lain karena kecelakaan. *Nitu re'e*, secara umum diyakini berpotensi mengganggu bahkan mengancam (*nitu teko*). Kesadaran ini melatarbelakangi perlakuan yang berbeda terhadap jenazah orang yang *mata re'e*. Jenazah orang *mata re'e* disemayamkan di halaman rumah (*tungga rade wewa*). Jenazah orang *mata re'e* tidak dapat dimasukkan ke dalam rumah (*mona reta todo*), agar musibah serupa tidak menyebar kepada anggota keluarga yang lain.

Perlakuan khusus lain adalah pemutusan tali yang menurunkan jenazah ke dalam liang lahat, sehingga jenazah jatuh dengan posisi tak teratur. Perlakuan khusus masih berlanjut setelah jenazah dikuburkan, dengan melakukan ritual penolakan terhadap roh yang bersangkutan (*roka re'e*). Orang Keo percaya bahwa roh orang yang *mata re'e* menjadi *nitu re'e* (*nitu* buruk) atau *nitu noa* (*nitu* liar), berkeliaran, tanpa kediaman yang pasti, yang dapat mengganggu dan mengancam orang-orang di sekitar.

Selain *nitu re'e*, masyarakat Jawawawo meyakini keberadaan *ata podo*, yang disebut dengan istilah *podo nggose* sebagai kekuatan jahat yang mengancam kehidupan. Masyarakat Keo Barat menyebut dengan istilah *ata polo*. Istilah *ata podo* memiliki multi tafsir. Ada pihak yang mengartikan *ata podo* sebagai orang yang memiliki kekuatan jahat (*black magic*). Pihak lain memahami sebagai orang yang dirasuki oleh makhluk jahat. Kebanyakan masyarakat Keo percaya bahwa pada waktu tertentu, ketika *ata podo* membenci seseorang, yang bersangkutan melakukan *muti* (ritual penyerangan), dan saat itu roh yang merasuki *ata podo* keluar dari raga melalui dubur untuk menyerang musuh.

Masyarakat Jawawawo, dalam pengaruh Keo Barat, juga meyakini keberadaan *ulu mbole*, yakni roh-roh halus yang dapat mengancam keselamatan. Keberadaan *ulu mbole* agak berbeda dengan *ata podo* yang selalu terikat dengan wujud manusia. *Ulu mbole* tidak memiliki wadah manusia sehingga cenderung berkeliaran secara bebas. Lasarus Gani (dalam wawancara 21 Agustus 2017) mengatakan bahwa *ulu mbole* berasal dari roh ibu-ibu yang meninggal saat melahirkan. Keyakinan ini menyebabkan terjadi penyamaan antara *ulu mbole* dengan *kuntulanak* yang terdapat pada banyak kepercayaan suku-suku di daratan Flores. *Ulu mbole* biasa datang saat hari sedang mendung dan kondisi kampung sedang sepi. Ibu-ibu hamil harus bersembunyi dalam rumah untuk menghindari serangan *ulu mbole* (*mbole poke*). Kebanyakan

masyarakat Keo mempercayai bahwa orang-orang yang memiliki kemampuan khusus dapat berkomunikasi dan mengendalikan *ulu mbole*, baik untuk menyerang seseorang yang tidak disukai atau hanya sekedar untuk menghindar dari marabahaya yang diakibatkan.

Apakah *nitu re'e*, *podo nggose* dan *ulu mbole* termasuk dalam kategori keilahian? Hal ini tidak mudah disimpulkan. Ketiga unsur ini terkesan lebih sebagai bagian dari roh-roh liar dalam ruang kosmos. Kosmos, di satu pihak dikuasai oleh leluhur dan *nitu Ngga'e*, dan di lain pihak, selalu berada dalam bayang-bayang *nitu re'e*, *podo nggose* dan *ulu mbole*, identik dengan orang-orang baik (*ata pawe*) berhadapan dengan orang jahat (*ata re'e*). Masyarakat Jawawawo, secara umum mengandalkan leluhur dalam menghadapi berbagai ancaman roh-roh jahat. Mantra doa (*sua soda*) dan kadangkala disertai dengan ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*) selalu menjadi instrumen utama untuk mendapatkan pertolongan leluhur dalam menetralsir pengaruh buruk *nitu re'e*, *podo nggose* dan *ulu mbole*. Mantra doa (*sua soda*) dan *ti'i ka pembe wedu* dapat dikatakan merupakan hal esensial (utama) dalam kehidupan orang Jawawawo. Kekuatan baik dan kekuatan buruk, dalam praktik kadangkala tidak selalu beroposisi. Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan orang Keo, pada situasi darurat juga memobilisasi kekuatan jahat, *nitu noa*, *podo nggose* untuk membalas perlakuan jahat musuh. Hal ini tampak dalam mantra doa pengutukkan terhadap pihak yang mencaplok atau menggerus batas tanah (*pi'i singi rete ra'i*).

E. Ngga'e Mbapo – Keilahan Tertinggi dalam Iman Tradisional Jawawawo

Struktur *Peo* menunjuk pada kuasa langit sebagai keilahan tertinggi, *Ngga'e Mbapo*. Leluhur (*ine embu*) memang dihayati sebagai sumber berkat kehidupan, dan *nitu Ngga'e* sebagai pengantara *Ngga'e Mbapo*; namun kedua figur keilahan ini bertumpu dan tertuju pada *Ngga'e Mbapo*. Dua dahan *Peo fai* yang menyerupai tangan yang terangkat ke atas dan menatap *Peo aki* menegaskan bahwa kehidupan hanya dapat berlangsung dalam perhubungan yang permanen dengan *Ngga'e Mbapo*. Struktur *sa'o en'nda* dan rumah tradisional Keo juga menggambarkan *Ngga'e Mbapo* sebagai keilahan tertinggi.

1. Ngga'e yang Mbapo

Istilah *ngga'e* pada masyarakat Jawawawo, atau *ga'e* pada masyarakat Keo Barat dan Nage, sering dipadukan dengan kata *ngala* atau *ta ngala*, sehingga menjadi *ngala ngga'e* atau *ta nggala ngga'e* yang berarti pihak yang memiliki. Pertanyaan *sai ta ngala ngga'e* hendak menanyakan pihak yang memiliki. Masyarakat Nage memiliki kata lain yang dekat dengan *ngga'e/ga'e*, yakni kata *moli* atau *ta moli*. Pertanyaan *sai ta moli'e*, berarti menanyakan pihak yang memiliki. Istilah *ngga'e* dan *moli* memiliki makna yang hampir serupa, yakni kepemilikan (Tule, 2004: 199); namun demikian kata *moli* memiliki penekanan makna yang berbeda dari kata *ngga'e*. Kata *moli* hanya digunakan untuk kepemilikan, bukan kepada subjek yang memiliki, sedangkan kata *ngga'e* menjurus kepada pemilik. Istilah *Ngga'e*, tidak sekedar kepemilikan tetapi subjek pemilik.

Istilah *Ngga'e* kemungkinan besar berasal dari struktur masyarakat feodal Keo, yang mempertentangkan antara *ngga'e* (tuan) di satu pihak, dan *oo'o* (hamba) di pihak lain. *Ngga'e*

atau *ga'e* adalah pihak yang memiliki (*ta ngala/ ta moli*) tanah dan hamba, sedangkan *oo'o* (hamba) adalah pihak yang dimiliki dan mengabdikan kepada *ngga'el ga'e*. Istilah *ngga'e* menjadi gelar resmi untuk para tuan. *Ngga'e* identik dengan tuan yang memiliki dan sasaran pengabdian. Istilah *Ngga'e* dikenakan kepada keilahian tertinggi dalam hierarki kepercayaan orang Keo untuk menegaskan kepemilikan atas segala sesuatu. *Ngga'e* adalah pemilik yang absolut, yang berbeda dengan kepemilikan terbatas dari para tuan (*ngga'e*). *Ngga'e* memiliki semesta alam dan segala isinya, termasuk para tuan (*ngga'e*). Istilah *Ngga'e* sama artinya dengan kata Indonesia, Tuhan, dari kata Melayu, tuan yang berarti pemilik atau penguasa, yang memiliki kesejajaran arti dengan istilah Yunani, *Kyrios* dan kata Ibrani, *Adonai* (Dufour, 1990: 564).

Masyarakat Jawawawo hampir selalu memadukan kata *Ngga'e* dengan kata *Mbapo*, sehingga menjadi *Ngga'e Mbapo*; dan kadangkala dengan kata *Mbapu*, sehingga menjadi *Ngga'e Mbapu*.

Penyandingan kata *Mbapo* atau *Mbapu* dengan istilah *Ngga'e* memiliki latar belakang kecenderungan orang Keo berpikir binari (Fort, 2001: 290-293). Kecenderungan berpikir binari menyebabkan orang Keo dalam menyebut nama orang, tempat, status sosial dan orientasi ruang selalu terdiri dari dua kata berpadanan atau berposisi (Tule, 2004: 154-155). Kata pertama pada nama orang menunjuk pada identitas subjek, dan kata kedua merupakan keterangan yang mempertegas identitas subjek. Kata kedua pada nama orang kebanyakan diambil dari nama ibu yang melahirkan, seperti *Ndona Opa*, *Legho Owa*, *Daga Wea* dan *Wea Eju*, dan *Ndona Ndu'a*. Pengenaan nama ibu, pada masyarakat Jawawawo yang patrilineal tidak dimaksudkan sebagai identitas klan, tetapi untuk memperjelas identitas subyek dari ibu yang melahirkan. Kebiasaan penyandingan nama ibu, sekarang telah banyak diganti dengan nama baptis (bagi yang Katolik), dan nama Islam (bagi yang muslim).

Penggunaan nama belakang sebagai keterangan penjelasan lebih tampak pada nama tempat, seperti *Udu Ae* (kepala berair), *Omo Keta* (lembah yang dingin), *Nio Ndoa* (kelapa kembar), *Mabha Pisa* (dataran berlumpur), *Nua Muri* (kampung baru); dan pada kedudukan atau status sosial, seperti *fai aki* (suami istri), *mosa daki* (dewan adat), *ine weta* (pihak saudari), *ame nala* (pihak saudara) dan sebagainya.

Istilah *Ngga'e Mbapo* dan *Ngga'e Mbapu*, berangkat dari latar belakang ini dapat dipastikan menunjuk pada satu entitas. Istilah *Mbapo* dan *Mbapu* disandingkan pada kata *Ngga'e* sebagai keterangan yang menjelaskan identitas *Ngga'e*. Kata *Mbapo*, dalam kosa kata Keo berarti seluruh, sepenuh dan segenap (Tule, 1998: 43). *Ngga'e Mbapo* berarti *Ngga'e* dengan segenap dan seluruh keberadaan dan kekuatan-Nya. Istilah *Mbapu* memiliki arti perayaan atau pesta (Tule, 1998: 43). *Ngga'e Mbapu* berarti *Ngga'e* yang dirayakan atau dipestakan dalam ritual. Istilah *Mbapo* dan *Mbapu*, merujuk pada arti kata, tidak menunjuk pada keilahian yang berbeda. *Mbapo* dan *Mbapu* merupakan kata keterangan yang menerangkan identitas *Ngga'e*. Istilah *Mbapo* digunakan dalam refrain *naro* untuk menggambarkan kepenuhan kekuasaan dan kebijaksanaan *Ngga'e* dalam menggerakkan leluhur dan menyelenggarakan sejarah komunitas. Kata *Mbapu* cukup jarang digunakan. Salah satu penggunaan kata *Mbapu* adalah pada mantra doa *pala manu* dalam ritual pemugaran *sa'o en'nda* untuk menegaskan dimensi kehadiran dalam perayaan. Pengenaan istilah *Mbapo* dan *Mbapu* pada kata *Ngga'e* dapat dipastikan untuk menegaskan identitas *Ngga'e*. Pernyataan *Mbapu ndia tana* (*Mbapu* di tanah), *Mbapu eko nua* (*Mbapu* di Selatan kampung), *Mbapu wewa en'nda* (*Mbapu* di halaman *en'nda*), *Mbapu ten'nda dewa* (*Mbapu* di seluruh wilayah komunitas), yang didaraskan pada mantra doa *pala manu*, bukan untuk menunjuk pada keilahian yang berbeda dari *Ngga'e reta diru* (*Ngga'e* di langit), *Ngga'e udu rede* (*Ngga'e*

berkepala ke utara), *Ngga'e bhisu mena* (*Ngga'e* sisi Timur), *Ngga'e pu'u Peo* (*Ngga'e* di pangkal *Peo*), *Ngga'e sa'o mere* (*Ngga'e* di rumah utama), dan sebagainya, tetapi untuk menegaskan bahwa seluruh dimensi kehadiran *Ngga'e* dalam ruang kosmos dirayakan dalam ritual *pala manu*.

Aspek lain yang harus dipertimbangkan dalam memaknai istilah Keo adalah pasangan kata yang memiliki arti tidak langsung. Banyak istilah Keo memiliki makna metafora. Contoh istilah *pi singi*, *rete ra'i*, secara hurufiah berarti membuang air seni dan menekan <seperti perkawinan unggas) di pinggir, sedangkan arti yang sebenarnya (kiasan) adalah penggeseran atau penggerusan batas tanah. Ungkapan *manu rete weta* dan *wawi bo ine* pada ritual pemulihan dalam kasus pelanggaran inces (*medo sada pani*) secara hurufiah berarti ayam menyetubui saudari dan babi menyetubui induknya sendiri. Makna sesungguhnya dari ungkapan ini bersifat metafora, menunjuk pada perilaku seksual pelaku yang menyerupai ayam dan babi. Pengungkapan makna istilah *Ngga'e Mbapo*, merujuk pada tradisi ini harus mempertimbangkan itensialitas yang diberikan oleh para subjek dan konteks penggunaan.

Pemaknaan istilah *Ngga'e Mbapo*, merujuk pada pendapat Anderas Goa (dalam wawancara, 24 Pebruari 2018) dimaksudkan untuk menegaskan keilahian tertinggi, *Ngga'e* yang memiliki dan menguasai segala sesuatu dan hadir dalam seluruh ruang kosmos. Istilah *Ngga'e* tentu merupakan asosiasi dengan kedudukan *ngga'e* dalam struktur masyarakat feodal Keo, seraya menambahkan elemen-elemen makna yang melampaui.

Kata *Mbapu*, seturut konteks penggunaan dalam mantra doa perayaan korban ayam, dan kata *Mbapo* dalam syair *naro* ditempatkan sebagai kata ganti *Ngga'e*. *Ngga'e reta diru*, *Mbapu ndia tana*; *Nggae bhade modo*, *Mbapo wenggo mbeo*. Kata *Mbapu* pada mantra doa perayaan *pala manu* ditempatkan pada kutup yang berlawanan dengan kata *Ngga'e*, dan kata *Mbapo* dalam

syair *naro* menjadi kata pertama pada baris kedua paralelisme (*pata suda sedha*). Penggunaan kedua istilah ini bermaksud untuk menggantikan kata *Ngga'e* dan menunjuk pada entitas yang sama. Perbedaan penggunaan kata *Mbapu* dan *Mbapo* tergantung pada konteks. Mantra doa pada perayaan korban ayam (*pala manu*) menggunakan kata *Mbapu* karena berada pada konteks perayaan; sedangkan kata *Mbapo* pada *naro* berada dalam konteks penegasan peran keilahian, sekalipun masih berkaitan dengan aspek perayaan. Kata *Mbapu* berada pada konteks ritual, dan kata *Mbapo* berada dalam konteks penekanan hakikat dan peran; meskipun penggunaan kata *Mbapu* juga dapat membantu pengungkapan hakikat *Ngga'e*, dan penggunaan kata *Mbapo* juga berkaitan dengan ritual. Ungkapan *Mbapu ndia tana* (*Mbapu di tanah*), *Mbapu eko dau* (*Mbapu berekor ke selatan*), *Mbapu pu'u peo* (*Mbapu di halaman en'nda*), *Mbapu wisi rade* (*Mbapu di Barat*), *Mbapu ten'nda dewa* (*Mbapu seluruh komunitas*) memang bermaksud mengundang *Ngga'e* yang hadir di lokasi-lokasi tersebut untuk datang dan menerima persembahan; namun penggunaan ini juga dapat menjadi rujukan dalam mengungkapkan hakikat *Ngga'e*.

Penyebutan lokasi-lokasi kehadiran *Ngga'e* pada mantra doa perayaan korban ayam tidak dimaksudkan untuk membatasi kehadiran *Ngga'e*. Lokasi-lokasi yang disebutkan merupakan titik-titik koordinat kehadiran *Ngga'e* dalam ruang kosmos. Penyebutan lokasi-lokasi tersebut menggambarkan keilahian *Ngga'e*, yang mengatasi langit, mendasari bumi, serta melingkupi seluruh wilayah kosmos. Pemaknaan ini sangat jelas apabila memperhatikan konteks penggunaan. Mantra doa *pala manu* digunakan pada ritual pemugaran *sa'o en'nda* yang merupakan miniatur kosmos, sehingga dapat dipastikan penyebutan lokasi-lokasi tersebut menggambarkan kehadiran *Ngga'e* yang mendasari segala sesuatu dan menyelimuti seluruh wilayah kosmos. Pemaknaan ini mempertegas pemaknaan simbolisme dahan *Peo*

yang mengarah pada *Ngga'e* yang bertakhta di langit dan pangkal *Peo* yang menembus ke dasar bumi, serta ruang sekitar *Peo* sebagai wilayah *nitu ora nua* (*nitu* pusat kampung).

Frasa *Ngga'e udu rede* dan *Mbapu eko dau* pada mantra perayaan korban ayam juga semakin mempertegas kehadiran *Ngga'e* yang meresepi seluruh ruang kosmos. Rumusan *Ngga'e udu rede* berbeda dari kebiasaan penyebutan umum di wilayah Keo, yakni *Ngga'e rede udu* (*Ngga'e* di utara kampung); demikian juga dengan *Ngga'e eko dau* yang berbeda dari kebiasaan umum, *Ngga'e dau eko* (*Ngga'e* di Selatan Kampung). Perbedaan struktur kalimat berdampak pada perbedaan arti. *Ngga'e udu rede* berarti *Ngga'e* yang berkepala ke utara; dan *Mbapo eko dau* berarti *Mbapu* yang berekor ke selatan. Pemaknaan ini harus dihubungkan metafora pada maklumat pendirian *Peo* (*bhea pije pu'u*): *udu ngao mbe'i kedi, a'i nga'o ndeli mesi* (kepalaku bersandarkan gunung dan kakiku memijak laut). Frasa *Ngga'e udu rede, Mbapu eko dau* pada mantra doa *pala manu* menggunakan struktur tubuh hewan sebagai metafora untuk menggambarkan kehadiran *Ngga'e* yang menyelimuti dan meresapi seluruh wilayah kosmos, dari gunung sampai ke laut. Penunjukkan gunung dan laut, dengan sendirinya menegaskan bahwa *Peo* merupakan titik pusat kehadiran *Ngga'e* dalam ruang kosmos. *Ngga'e* disebut *Mbapo* karena mencakup segenap daya keilahian, mendasari segala sesuatu dan menyelimuti seluruh ruang kosmos.

Kata *Ngga'e* dalam keseharian masyarakat Jawawawo lebih sering dikaitkan dengan kata *Ndewa*, sehingga menjadi *Ngga'e Ndewa*. Kata *Ndewa* (atau *deva* pada masyarakat Keo Barat) berasal dari bahasa Sangsekerta, di bawah pengaruh Hindu Jawa yang masuk ke daratan Flores pada masa kejayaan Mojopahit. *Ndewa* memiliki kesamaan arti dengan dewa atau dewi, yang dalam bahasa Inggris dinamakan *deity*, *god* atau *divinity* (Tule, 2004: 200).

Kata *Ndewa*, sekarang dalam pengaruh Islam dan Katolik, disejajarkan dengan kata Arab, *Allah*, sehingga *Ngga'e Ndewa* disamakan dengan istilah *Tuhan Allah*. Kata *Allah*, digunakan oleh komunitas Kristen Arab untuk menerjemahkan Ibrani, *Elohim*, yang berarti mencakup segenap ilah (Heuken, 2005: 88-89). Penggunaan kata *Allah* untuk menerjemahkan kata *Ndewa*, dapat dikatakan tidak sepenuhnya tepat, sebab kata *Allah* memiliki elemen-elemen arti yang melampaui kata *Ndewa*, namun penggunaan ini membuat semakin lebih dekat dengan makna dasar kata *Mbapo*. Istilah *Ngga'e Mbapo*, merujuk pada pemahaman ini, dapat diterjemahkan istilah *Tuhan Allah*.

Ritual-ritual adat Jawawawo, sampai sekarang tetap menggunakan istilah *Ngga'e Mbapo* atau *Ngga'e Mbapu*. Syair-syair dalam *naro* dan mantra doa dalam semua bentuk dan segala kesempatan tetap mempertahankan kedua istilah ini. Penggunaan kata *Ndewa* hanya terbatas dalam percakapan keseharian dan ritual keagamaan monoteis (Katolik dan Islam). Kenyataan ini menunjukkan penggunaan istilah *Ngga'e Mbapo* dan *Ngga'e Mbapu* berakar pada tradisi yang lebih tua, yang secara tidak langsung menggambarkan kesetiaan masyarakat Jawawawo terhadap keadaan primordial. Kajian ini, berangkat dari kenyataan ini, mempertahankan penggunaan kedua istilah tersebut.

2. Ngga'e ta Ebho Geo dan ta Do'e Roe

Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan orang Keo tidak pernah membicarakan asal usul *Ngga'e Mbapo*, namun menegaskan bahwa *Ngga'e Mbapo* telah ada sejak dahulu kala. Lasarus Gani (dalam wawancara tanggal 1 dan 23 Agustus 2017) mengungkapkan suatu rumusan iman tradisional masyarakat Jawawawo, yakni *Ngga'e ta mudu, ta mudu odo, Mbapo ta ebho, ta ebho geo; Ngga'e ta doe, ta do'e roe* (*Ngga'e* yang awal, yang paling awal, dan *Mbapo* telah ada sejak lama, telah sangat lama; *Ngga'e* yang sulung dari

segala sesuatu). Pernyataan iman ini menekankan kata *mudu odo* dan *ebho geo*. Kata *mudu*, berarti awal atau yang pertama; dan kata *odo* yang berarti mengapa (Tule, 1998: 61). Frasa *ta mudu odo* dalam paralelisme ini bermaksud untuk menegaskan makna dari frasa yang pertama, *Ngga'e ta mudu*. Istilah *Ngga'e ta mudu*, *ta mudu odo* berarti *Ngga'e* yang pertama ada dan merupakan awal mula dari segala sesuatu.

Istilah *Mbapo ta ta ebho ta ebho geo* menekankan kata *ta ebho*, yang berarti yang lama (Tule, 1998: 22), dan kata *geo*, yang berarti sangat. Frasa *ta ebho geo* dalam paralelisme ini dimaksudkan untuk memperdalam makna frasa pertama *ta ebho*, sehingga istilah *ebho geo* dapat berarti telah sangat lama. Istilah *ebho geo* memiliki kedekatan arti dengan *ebho dhengo*, yang juga berarti lama sekali (Tule, 1998:22), namun kata *ebho geo* memiliki makna yang melampaui kata *ebho dhengo*. *Ebho geo* mengandung makna kelamaan yang tidak terukur. Penggunaan kata *geo* yang disandingkan dengan kata *ebho* merupakan batas kulminasi bahasa untuk mengungkapkan keabadian *Ngga'e Mbapo*. Rumusan *Ngga'e ta mudu*, *ta mudu odo*, *Mbapo ta ebho*, *ta ebho geo* memiliki makna bahwa awal mula keberadaan *Ngga'e Mbapo* tidak terukur.

Istilah *Ngga'e ta do'e*, *ta do'e roe*. *Ta do'e* memiliki arti yang sulung, awal, dasar, pangkal dan sumber. Frasa *ta do'e ro'e*, seperti pada paralelisme sebelumnya hendak menegaskan makna dari frasa pertama, *Nggae ta do'e*. Istilah *ta do'e roe* memiliki arti yang hampir sama dengan istilah *ta mudu odo*. Perbedaan terletak pada penekanan arti. Istilah *ta mudu odo* lebih menekankan soal hierarki waktu sebagai yang paling awal atau awal mula dan mendahului segala sesuatu, sedangkan *ta do'e roe* lebih menekankan posisi *Ngga'e Mbapo* sebagai dasar dan pangkal segala sesuatu. *Ngga'e Mbapo* disebut *ta mudu odo*, *ta ebho geo*, *ta do'e roe*, hendak menegaskan bahwa *Ngga'e Mbapo* adalah awal mula, dasar dan pangkal segala sesuatu, termasuk kehidupan, karena itu mendasari

eksistensi. Simbolisme *Peo* yang menggambarkan leluhur yang menunjung tanah memiliki makna menempatkan kehidupan pada perhubungan dengan keilahian yang merupakan asal usul, pangkal dan dasar sejatinya. Simbolisme *Peo* menggambarkan bahwa eksistensi hanya dapat diraih apabila berada dalam relasi dengan *Ngga'e Mbapo*, pangkal dan dasar kehidupan.

3. *Ngga'e Mbapo* – Keilahian yang Transenden sekaligus Imanen

Struktur *Peo* menggambarkan *Ngga'e Mbapo* sebagai keilahian tertinggi yang transenden sekaligus imanen, yang absolut dan tak terbatas sekaligus bereksistensi dalam ruang kosmos dan berperan dalam sejarah kehidupan, yang mengatasi langit sekaligus mendasari bumi, yang bertakhta di langit yang tinggi sekaligus menyelimuti seluruh wilayah kosmos.

Dua dahan *Peo fai* yang menyerupai tangan terangkat ke atas, mengarah kepada *Ngga'e Mbapo* yang transenden, namun pangkal tiang *Peo* menerobos ke dalam tanah, menembus ke dasar bumi, sebagai simbol penguasaan *Ngga'e Mbapo* terhadap tanah dan mendasari bumi. Syair-syair *naro* juga menggambarkan *Ngga'e Mbapo* sebagai keilahian yang transenden sekaligus imanen. *Ngga'e Mbapo* dalam *reko* (episode) kedelapan *naro* pemugaran *Peo*, secara metafora digambarkan seperti kucing yang sedang bertengger di atas atap *sa'o en'nda*. Metafora ini, merujuk pada pemaknaan *sa'o enda* sebagai miniatur kosmos, menggambarkan *Ngga'e* yang bertakhta di langit yang tinggi. Ketinggian menyebabkan *Ngga'e Mbapo* tidak dapat dijangkau. *Reko* kedelapan *naro* juga menggambarkan sisi keimanensian *Ngga'e Mbapo*. *Ngga'e Mbapo* tidak hanya berada di atas langit, tetapi juga dalam ruang kosmos, seperti terlukis dalam metafora *mosa ne'e metu rade awu dewu* (jantan besar dan induk tua di bawah kolong rumah). Sisi imanensi *Ngga'e Mbapo* secara lebih jelas ditampilkan pada refrain

reko kedua dan ketiga *naro*, yang menggambarkan keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam sejarah kehidupan. Refrein pada kedua episode ini menyatakan, *Ngga'e bhade modo, Mbapo wenggo mbe'o* (*Ngga'e* membalik dengan benar, *Mbapo* menggerakkan dengan tepat). *Ngga'e Mbapo*, dalam penghayatan masyarakat Jawawawo selalu diwarnai dengan ketegangan antara ketransendensian dan keimanensian. Ketegangan dua dimensi keilahian ini bukan suatu kontradiksi yang saling bertempur, tetapi elemen-elemen yang saling terkait dan saling melengkapi. Fenomena keimanensian berkaitan dengan ketransendensian *Ngga'e Mbapo*, dan menjadikan dimensi ketransendensian bersentuhan dengan kehidupan. Hujan dan panas, angin dan badai, guntur dan petir merupakan fenomena langit yang membuat sisi ketransendensian dapat dialami oleh manusia. Pengalaman kesembuhan, keberhasilan panen, kemenangan dalam peperangan, memanifestasikan keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam kehidupan, sekaligus menyeruakkan kemahakusaan dan kedasyaratan *Ngga'e Mbapo*.

Masyarakat Jawawawo memonumenkan dan merayakan harmonisitas ketransendensian dan keimanensian *Ngga'e Mbapo* dalam *Peo* dan *sa'o en'nda*. Mantra doa *pala manu* menyapa *Ngga'e Mbapo* yang bertakhta di langit, mendasari bumi, dan menyelimuti seluruh wilayah kosmos serta terlibat dalam kehidupan.

<i>Diru reta diru ten'nda dimarua</i>	langit di atas berlapis tujuh
<i>Tana rade tana ten'nda mbudu tedu</i>	tanah di bawah berlapis tiga puluh
<i>Ngga'e reta diru kami sodho mogha,</i>	Ngga'e di langit, kami juga menyampaikan
<i>Mbapu ndia tana, kami nosi nggesu</i>	<i>Mbapu</i> di tanah, kami beritahukan dengan benar
<i>Ngga'e udu rede, kami sodho mbe'o</i>	Ngga'e yang berkepala ke atas <kampung/ ke arah gunung>, kami sampaikan dengan baik
<i>Mbapu eko dau kami nosi nggesu;</i>	<i>Mbapu</i> yang berekor bawah (kampung/ arah laut), kami beritahukan secara benar;
<i>Ngga'e bhisu mena kami sodho mbe'o</i>	Ngga'e yang di sisi Timur, kami sampaikan dengan baik;
<i>Mbapu manga rade kami nosi nggesu;</i>	<i>Mbapu</i> yang di sisi Barat, kami beritahukan secara benar;
<i>Ngga'e pu'u Peo kami sodho mbe'o</i>	Ngga'e yang di pangkal <i>Peo</i> , kami sampaikan dengan baik;
<i>Mbapu wewa en'nda, kami nosi nggesu</i>	<i>Mbapu</i> di halaman <i>en'nda</i> , kami beritahukan secara benar;
<i>Ngga'e sa'o mere kami sodho mbe'o</i>	Ngga'e di <i>sao mere</i> , kami sampaikan dengan baik,
<i>Mbapu ten'nda dewa kami nosi nggesu</i>	<i>Mbapu</i> di halaman panjang <seluruh komunitas> kami beritahukan secara benar.

(*Mantra doa pala manu bersumber dari bapak Ignatius Legho, dalam wawancara dengan Primus Siu, 05 Januari 2012*)

Kedua dimensi *Ngga'e Mbapo* ini membawa orang untuk semakin menyelami misteri *Ngga'e Mbapo* dan memperoleh gambaran keilahian-Nya secara lebih utuh.

Fenomena ketransendensian dan keimanensian juga tidak membuat seluruh totalitas keilahian *Ngga'e Mbapo* terjangkau dan terungkap. Kedua dimensi menyeruakkan banyak elemen keilahian, dan pada waktu yang sama membawa orang masuk pada misteri yang lebih besar. Setiap penyingkapan elemen keilahian *Ngga'e Mbapo* tetap menyisakan misteri sebagai bagian terbesar. Bagian yang terungkap merupakan elemen-elemen kecil, yang dalam bahasa Thomas Aquinas merupakan percikan-percikan keilahian (Leahy, 2002: 192), yang merangsang pengalaman *tramandum* (dasyat, menggetarkan) dan *facinosum* (menarik, mempesona), serta mengangkat jiwa subjek ke ruang tidak terbatas dan masuk pada kedalaman misteri ilahi. Manusia, dalam batas-batas kulminasi pemikiran menggambarkan dua sisi pengalaman dan elemen-elemen keilahian ke dalam objek-objek yang telah dikenal, melalui proses asosiatif, metaforis dan polaris. Seluruh simbolisme dalam *Peo*, termasuk ungkapan-ungkapan simbolik pada *reko* dalam *naro*, seperti kucing bertengger di atas *sa'o en'nda*, *mosa* dan *metu* di kolong rumah, *suko* dan *mbu'e* merupakan penggambaran pengalaman *tramendum* dan *facinosum* berhubungan dengan fenomena keilahian. Kucing yang sedang bertengger di atas atap rumah, terutama pada malam hari dirasakan menarik sekaligus menakutkan, mempesona sekaligus mengancam. Lukisan kucing bertengger dilengkapi dengan lukisan pemuda (*suko*) dan gadis (*mbu'e*), jantan besar (*mosa*) dan induk tua (*metu*) untuk menggambarkan sisi ketransendensian sekaligus keimanensian *Ngga'e Mbapo*.

F. Peo – Natural Monistik Masyarakat Jawawawo

Klasifikasi keilahan memberi kesan bahwa keilahan dalam kepercayaan orang Jawawawo bersifat plural. Ada leluhur (*ine embu*) sebagai keilahan dalam ruang kehidupan (keluarga); ada *nitu Ngga'e* sebagai keilahan dalam ruang publik, serta *Ngga'e Mbapu* sebagai keilahan tertinggi. Struktur *Peo* juga memberi kesan keilahan orang Jawawawo bersifat triadik. *Toko Peo* (tiang *Peo fai*) merepresentasikan leluhur yang menjunjung tanah; posisi *Peo fai* yang mengarah ke *Peo aki*, dan dahan *Peo fai* yang menyerupai tangan terangkat ke atas mengarah kepada *Ngga'e Mbapo* sebagai keilahan tertinggi; serta ruang sekitar *Peo* yang sebagai lokasi *nitu* (*da'e nitu*). Apakah ketiga jenis keilahan ini merupakan entitas keilahan yang berbeda? Adakah keterkaitan dan bagaimana bentuk keterkaitan antara ketiga jenis keilahan ini?

Forth dalam penelitian di Keo Barat dan Nage (seperti diungkapkan Philipus Tule, 2004: 199) menemukan bahwa pengklasifikasian keilahan pada masyarakat Keo tidak dimaksudkan sebagai pluralitas roh, tetapi kepemimpinan roh. *Ngga'e Mbapo* adalah keilahan tunggal yang mencakup segenap daya keilahan, yang menguasai seluruh jagat, dan sumber dari daya keilahan *nitu Ngga'e* dan leluhur. Leluher dan *nitu Ngga'e* bukan keilahan yang terpisah dari *Ngga'e Mbapo*. Masyarakat Jawawawo tidak mengenal pluralitas keilahan. Keilahan dalam kepercayaan orang Jawawawo adalah keilahan tunggal, yang terfokus pada *Ngga'e Mbapo*. Mantra-mantra doa (*sua soda*) dan ritual-ritual permohonan (*ti'i ka pembe wedu*), secara keseluruhan terarah kepada leluhur dan kadangkala melibatkan *Nitu Ngga'e*, namun tidak pernah menempatkan kedua figur keilahan tersebut sebagai keilahan yang terpisah dari *Ngga'e Mbapo*. Leluher dan *nitu Ngga'e* memang dipahami sebagai entitas ilahi, namun tidak pernah ditempatkan sebagai *ngga'e - ngga'e* yang lain. Keilahan

dalam iman orang Jawawawo, merujuk pada struktur *Peo fai* yang mengarah pada *Peo aki* dan langit, berpusat pada *Ngga'e Mbapo*. *Ngga'e Mbapo* adalah *the One*, yang tunggal, yang mencakup keseluruhan dan segenap keilahian. *Ngga'e Mbapo* adalah keilahian yang absolut, yang menjadi sumber dari segala daya keilahian. Relasi antara keilahian leluhur dan *nitu Ngga'e*, di satu pihak dengan *Ngga'e Mbapo*, di lain pihak, menyerupai hubungan antara bulan dengan matahari. Bulan memang menyalurkan energi, tetapi bukan sumber energi. Energi yang disalurkan bulan bersumber dari matahari.

Ine embu dan *nitu Ngga'e* merupakan bagian dari keilahian *Ngga'e Mbapo* dalam kosmos. *Ngga'e Mbapo*, yang transenden dan absolut, melalui kedua elemen itu bereksistensi dalam ruang kosmos. Leluhur adalah representasi keilahian *Ngga'e Mbapo* yang berperan dalam kehidupan, dan *Nitu Ngga'e* merupakan representasi keilahian *Ngga'e Mbapo* dalam ruang publik. Penelitian Arndt terhadap religiusitas Ngada (seperti diungkapkan Fernandez, 1991: 312) menemukan istilah *deva zeta*, *nitu zale* (*Ndewa/ Ngga'e* di atas, *nitu* di bawah) untuk membedakan peran antara *Deva* (*Ngga'e*) dengan *nitu*. *Deva* (*Ngga'e*) adalah keilahian yang transenden, dan *nitu* adalah keilahian dalam ruang kehidupan. *Deva* (*Ngga'e*) adalah sumber kehidupan (*ine ema*) dan *nitu* adalah pemelihara kehidupan.

Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan orang Keo, mengkeramatkan makam-makam leluhur, terutama yang berpengaruh terhadap sejarah klan, karena diyakini memiliki daya ilahi bagi keluarga. Anggota keluarga yang meninggal selalu dimakamkan di sekitar rumah, bukan hanya karena cinta, seperti dikatakan oleh Severinus Rangga (dalam wawancara 28 Pebruari 2017) tetapi juga kerana roh leluhur akan bertransformasi menjadi daya ilahi bagi keluarga.

Tempat-tempat *nitu Ngga'e (da'e nitu)* juga dikeramatkan karena diyakini memiliki daya-daya ilahi *Ngga'e Mbapo*. Lokasi *nitu Ngga'e* merupakan titik-titik koordinat kehadiran *Ngga'e Mbapo* dalam kosmos. Keberadaan *nitu Ngga'e* dan leluhur membuat seluruh kosmos dan ruang kehidupan dipenuhi oleh kehadiran *Ngga'e Mbapo*. Istilah *Ngga'e udu rede* dan *Mbapu eko dau* jelas menegaskan kehadiran *Ngga'e Mbapo* yang melingkupi seluruh wilayah kosmos. Peresapan daya keilahian *Ngga'e Mbapo* ke dalam kosmos menyebabkan seluruh wilayah kosmos menjadi ruang sakral. Hal ini menyebabkan seluruh elemen kosmos, menurut kadarnya sendiri, mengandung dimensi keilahian dan memanifestasikan elemen-elemen keilahian *Ngga'e Mbapo*. *Ngga'e Mbapo* hadir dalam segala sesuatu dan segala sesuatu menjadi bagian *Ngga'e Mbapo* dan berpartisipasi dalam hakikat *Ngga'e Mbapo*, meskipun segala sesuatu itu tetap bukan *Ngga'e Mbapo*. Religiusitas orang Jawawawo, merujuk pada pemikiran ini mendekati konsep monisme Jawa (Zoetmulder, 1990: 248-282). Segala sesuatu karena mengambil bagian dalam hakikat *Ngga'e Mbapo*, tidak lagi semata-mata objek murni. Daya-daya kosmik dan fenomena realitas menjadi simbol yang memanifestasikan *Ngga'e Mbapo*. Pemikiran ini membenarkan argumentasi Jaspers bahwa Tuhan berada di balik realitas, dan jalan menuju Tuhan harus melewati misteri realitas (Jaspers, 1959: 76-77).

Religiusitas orang Jawawawo termasuk model natural monistik (Zoetmulder, 1991: 264). Model religiusitas natural monistik ini lahir dari prinsip harmoni pada masyarakat Jawawawo peladang, yang memandang segala keberagaman fenomena berakar pada keilahian yang tunggal, *Ngga'e Mbapo*. Kuasa kebapaan langit dan keibuhan bumi, dan daya-daya keilahian di dunia tengah (leluhur dan *nitu Ngga'e*) tidak menggambarkan keberagaman keilahian. Semua daya keilahian dan segala fenomena yang ditampakkan bersumber dari *Ngga'e Mbapo*. Leluhur dan *nitu Ngga'e* memiliki

asal usul manusia, namun kematian telah mentransformasikan menjadi roh ilahi, yang merepresentasikan daya-daya keilahian *Nggá'e Mbapo* dalam kehidupan dan ruang kosmos.

Paham keilahian yang natural monistis menyebabkan orang Jawawawo tidak merasa mengkhianati *Nggá'e Mbapo* ketika menyampaikan mantra doa (*soa soda*) atau melakukan ritual persembahan (*ti'i ka pembe wedu*) kepada leluhur atau mengikutsertakan *nitú Nggá'e*. Leluhur dan *nitú Nggá'e* adalah representasi *Nggá'e Mbapo*, sehingga keduanya menjadi medium yang menjamin ketersediaan segala doa dan permohonan kepada *Nggá'e Mbapo*. Orang Jawawawo, dalam keseharian, menyandarkan segala persoalan hidup kepada leluhur. Ritual-ritual dalam lingkup keluarga selalu terarah kepada leluhur dan kadangkala melibatkan *nitú Nggá'e*. *Nggá'e Mbapo*, karena ketransendensian-Nya akan menjadi sasaran doa dan persembahan hanya pada saat-saat kritis, seperti *lo ndate* (sakit kritis), *dera mere* (kemarau panjang), *medo pedo* (tanah tenggelam), *epu* (gempa bumi) dan sebagainya, ketika diyakini bahwa persoalan tidak dapat diatasi oleh dua kekuatan di bawahnya.

G. Kesimpulan

Peo - *Nggá'e Mbapo*- Tumpuan Eksistensi

Interpretasi dan refleksi terhadap simbolisme *Peo* memperlihatkan bahwa tonggak persatuan masyarakat adat Jawawawo ini tidak hanya merupakan sebuah simbol, tetapi simbol yang memberi daya pewayhuan kepada simbol-simbol lain dan menyatukan dalam kenyataan ilahi. *Peo* menggambarkan bahwa setiap unsur realitas, sejarah dan budaya saling berkaitan dan mewahyukan elemen-elemen dari keilahian yang sama, *Nggá'e Mbapo*, Tuhan yang mengatasi langit dan mendasari bumi, serta menyelimuti seluruh wilayah kosmos dan berperan dalam kehidupan. *Peo* menggambarkan bahwa asas dasariah dan sumber

sejati dari kehidupan dan segala realitas adalah *Ngga'e Mbapo*. Ciri-ciri sensual *Peo* dan lukisan persatuan matrimonial antara *Peo fai* dan *Peo aki* menggambarkan bahwa setiap daya dan elemen keilahian di seluruh wilayah kosmos berada dalam kesatuan keilahian *Ngga'e Mbapo*. *Peo*, dengan demikian menggambarkan iman natural monistik masyarakat Jawawawo, yang berpusat pada *Ngga'e Mbapo* sebagai *the One* (Jaspers, 1971: 106-107).

Fokus utama simbolisasi *Peo* sesungguhnya bukan keilahian *Ngga'e Mbapo*, tetapi kehidupan. *Peo* menggambarkan kehidupan yang bersumber dari *Ngga'e Mbapo*. Gelar *ine mere* dan *ame dewa*, *mbu'e* dan *suko*, *ine mbupu* dan *ame uwa* yang dikenakan kepada *Peo fai* dan *Peo aki* menggambarkan bahwa *Ngga'e Mbapo* merupakan asal usul dan pangkal dasariah dari kehidupan (*ta do'e*, *ta do'e roe*). Simbolisasi *Peo* menggambarkan kehidupan hanya dapat berlangsung dalam perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. Simbolisme ini membenarkan pernyataan Jaspers bahwa eksistensi atau kesejatan hidup manusia hanya dapat dicapai dalam relasi dengan Tuhan (Jaspers, 1970: 7). Relasi dengan *Ngga'e Mbapo* memungkinkan manusia keluar dari *labirin* kehidupan dan masuk dalam suatu jaring universal yang berpusatkan pada *Ngga'e Mbapo*.

Pemahaman eksistensi dalam masyarakat adat Jawawawo, tentu tidak persis sama dengan gambaran eksistensi Jaspers yang lebih menekankan kebebasan individu dalam mewujudkan diri (Jaspers, 1970: 155). Eksistensi, bagi masyarakat Jawawawo lebih merupakan keberadaan dan keberlangsungan hidup. Keberadaan dan keberlangsungan hidup, bagi orang Jawawawo hanya dapat diraih dalam relasi dengan sumber atau asal. Penekanan pada kebenaran primordial, keberadaan dalam struktur klan, komunitas dan kosmos menggambarkan bahwa posisi (wadah) asal merupakan tumpuan keberadaan. *Ngga'e Mbapo* adalah asal dasariah dan sumber sejati kehidupan, karena itu, keberadaan sejati hanya dapat diraih dapat perhubungan yang tetap dengan

Ngga'e Mbapo. Eksistensi, bagi masyarakat adat Jawawawo dapat dikatakan eksistensi relasional, tepatnya relasional transendental. Manusia Jawawawo, dalam meraih keberadaan, seperti melangkah dengan bertumpu ke belakang.

BAB VI

SUMBANGAN BAGI PENGUATAN RELIGIUSITAS GEREJA KATOLIK INDONESIA

A. Pewahyuan Pada *Peo* dalam Perspektif Gereja Katolik

Penetrasi terhadap simbolisme *Peo* telah mengungkapkan pola pewahyuan dan hakikat keilahian yang diwahyukan dalam *Peo*, yang mendasari religiusitas dan eksistensi masyarakat Jawawawo. Langkah berikut dari kajian ini adalah menemukan nilai-nilai implementatif dari model pewahyuan dan hakikat keilahian yang ditemukan bagi kehidupan masyarakat sekarang. Kajian tidak dapat menjangkau seluruh nilai implementatif. Peneliti hanya mengangkat nilai implementatif bagi pengembangan religiusitas masyarakat Katolik Indonesia, yang selanjutnya disebut dengan Gereja Katolik.

Istilah religiusitas dari kata Latin, *religere*, yang berarti mengikat kencang (Bagus, 2005: 12). Religius adalah ikatan atau relasi yang mendalam dengan “Yang Ilahi” dan seluruh aspek yang berkaitan dengan relasi tersebut. Religiusitas, dapat diartikan sebagai hidup iman dan segala aspek yang bersumber dari iman, termasuk ide-ide, ritual, moralitas, simbol-simbol dan kebudayaan. Metode kerja pada tahap ini adalah refleksi dan heuristika. Refleksi ditujukan untuk menemukan nilai-nilai dalam model pewahyuan dan hakikat keilahian yang diwahyukan pada *Peo* Jawawawo; sedangkan heuristika ditujukan untuk menemukan sumbangan bagi penguatan religiusitas Gereja Katolik Indonesia. Nilai-nilai

yang ditemukan dalam refleksi, ditransformasikan menjadi nilai-nilai umum yang berlaku bagi Gereja Katolik Indonesia. Pilihan sasaran implementatif, seperti telah dikatakan pada pendahuluan didasarkan pada pertimbangan bahwa mayoritas masyarakat adat Jawawowo dan suku Keo beragama Katolik, juga berbagai perjumpaan struktur iman antara keduanya, serta keterbukaan Gereja Katolik terhadap kearifan-kearifan lokal dan keberbedaan.

Refleksi dimulai dengan melihat keberadaan Gereja sebagai sebuah partikularisme dalam masyarakat pluri religius Indonesia; kemudian perjumpaan dan persilangan antara visi keilahian yang diwahyukan dalam *Peo* dengan visi keilahian dalam Gereja Katolik; lalu menggali aspek-aspek yang dapat menjadi sumbangan bagi penguatan religiusitas Gereja Katolik Indonesia.

1. Gereja Katolik sebagai Partikularisme dalam Negara Kesatuan RI

Gereja Katolik sebagai komunitas religius mendasarkan diri pada kebenaran-kebenaran iman, yang diyakini bersumber dari pewahyuan Allah. Kebenaran-kebenaran iman Gereja, dalam perspektif Jaspers termasuk pewahyuan dalam kategori formal (Jaspers, 1971: 59-60). Gereja Katolik, seperti agama-agama monoteis lain meyakini kemutlakkan kebenaran-kebenaran iman karena bersumber dari intervensi Allah. Pemutlakkan kebenaran iman menimbulkan banyak persoalan berkaitan dengan relasi Gereja dengan komunitas-komunitas beriman dan berkebudayaan lain. Gereja dalam peziarahan di dunia, berada dalam kebersamaan dengan komunitas-komunitas yang berbeda iman dan budaya. Pertanyaan yang muncul adalah apakah pewahyuan hanya terjadi dalam Gereja? Apakah kebenaran yang diimani Gereja harus merupakan kebenaran tunggal? Bagaimana Gereja memandang berbagai elemen-elemen kebenaran dan kebajikan dalam agama dan kebudayaan lain? Bagaimana Gereja membangun dialog

dan merajut persaudaraan dengan sesama yang beriman lain? Bagaimana Gereja di Indonesia berpartisipasi dalam pengembangan nasionalisme dan pembangunan masyarakat?

Gereja Katolik telah meninggalkan prinsip eksklusifitas kebenaran dan keselamatan, seperti dinyatakan dalam ajaran *extra ecclesiam nulla salus*. Semangat keterbukaan, *aggiornamento*, terutama sejak Konsili Vatikan II telah membuat Gereja menjadi lebih bersahabat dan dialogis dengan komunitas-komunitas yang berbeda iman dan budaya. Para bapa konsili menyadari bahwa Gereja tidak dapat memonopoli kebenaran.

Gereja Katolik tidak menolak apapun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci. Gereja, dengan sikap hormat yang tulus merenungkan cara-cara bertindak dan hidup, kaidah-kaidah serta ajaran-ajaran, yang memang dalam hal berbeda dari apa yang diyakini dan diajarkan sendiri, tetapi tidak jarang memantulkan sinar kebenaran, yang menerangi semua orang (Konsili Vatikan, *Nostra Aetate*, art. 2).

Sikap positif terhadap kebenaran dan keselamatan dalam komunitas lain telah menggugat superioritas Gereja. Gereja bukan hanya pewarta kebenaran, tetapi diwartakan oleh kebenaran-kebenaran iman dari berbagai agama dan kebudayaan lain.

Penemuan model pewahyuan dan hakikat keilahian dalam *Peo* dapat membuka mata Gereja untuk melihat karya Allah dalam berbagai komunitas agama dan budaya lain, dan menerangi Gereja untuk lebih memahami jati diri dan kebenaran imannya, menjadi pijakan untuk berdialog dan merajut persaudaraan dengan sesama yang beriman dan berkebudayaan lain, serta terlibat dalam upaya pengembangan nasionalisme dan peradaban masyarakat.

2. Perjumpaan dan Persilangan Iman antara Gereja dan Masyarakat Jawawawo

Gambaran keilahian yang diwahyukan pada *Peo* memperlihatkan banyak kemiripan dengan visi keilahian dalam iman Katolik.

a) Kesejajaran Gambaran Ilahi

Penetrasi terhadap simbol-simbol dalam *Peo* memperlihatkan bahwa kepercayaan tradisional orang Jawawawo bertumpu pada *Ngga'e Mbapo*, keilahian yang transenden sekaligus imanen, yang berada jauh di atas langit (*Ngga'e reta diru*) sekaligus mendasari bumi (*Mbapo ndia tana*) dan menyelimuti seluruh wilayah kosmos; sebagai asal usul segala sesuatu (*ine mere ame dewa*) sekaligus penyelenggara sejarah (*bhade modo, wenggo mbe'o*), yang menguasai semesta alam dan menentukan musim (*ine ko'o ura, ame ko'o ura*) sekaligus terlibat dalam kehidupan.

Gambaran ini, meskipun tidak dapat dikatakan sama, namun memiliki kesejajaran dengan pemahaman keilahian dalam iman Katolik, seperti dirumuskan dalam syahadat (*kredo*) Nicea (325) yang lebih dikenal dengan syahadat para rasul, juga syahadat Konstantinopel, yang berpusat pada Tuhan sebagai Allah, Bapa yang Mahakuasa, pencipta langit dan bumi (KGK, 1995: 93-102).

Kata "Allah" merupakan istilah Arab, yang digunakan oleh jemaat Kristen awal untuk menerjemahkan kata Ibrani *Elohim*, yang berarti segenap atau mencakup segala daya keilahian (Heuken, 1991: 89). Pernyataan Tuhan sebagai Allah memiliki kesamaan arti dengan *Ngga'e* itu *Mbapo*. Gereja menyatakan Allah adalah "Bapa", pencipta langit dan bumi. Syahadat Konstantinopel merumuskan dengan lebih jelas bahwa Allah adalah pencipta, yang tidak diciptakan (KGK, 1991: 279-301). Pernyataan bahwa Allah adalah Bapa menggambarkan Allah sebagai asal usul segala sesuatu,

termasuk kehidupan. Rumusan ini bersumber dari madah pujian kepada Allah dalam Kejadian 1-2. Madah pujian ini diarahkan kepada Allah yang telah menciptakan segala sesuatu dengan baik dan ajaib, menata dengan sempurna, menetapkan musim dan waktu dengan bijaksana (Mzm 29: 10; 103: 19). Iman Katolik menegaskan bahwa Allah adalah pencipta yang tidak diciptakan, yang telah ada sejak kekal. Allah telah ada sebelum segala sesuatu ada, *alfa* (awal) dan *omega* (akhir). Allah adalah pengada yang tidak diadakan, pencipta yang tidak diciptakan, penyebab pertama yang tidak disebabkan (KKG, 1991: 290-292).

Allah tidak hanya menciptakan tetapi juga mendasari, merancang serta menyelenggarakan sejarah dan kehidupan (KKG, 1995: 302-314). Gereja, pada setiap malam paskah, memadamkan keagungan penyelenggaraan Allah dalam sejarah, dengan menyelamatkan Nuh dari air bah (Kejadian 7), memanggil para bapa leluhur (Kejadian 12-25), memberikan tanah terjanji (Kejadian 12-17), membebaskan dari perbudakan (Keluaran 20: 2), menyelamatkan dari kebinasaan (Keluaran 14: 22), memilih para pemimpin yang bijaksana (1 Samuel 15: 1; 2 Tawawrik 1: 1), mengutus para nabi, menyelamatkan dari berhala (1 Raj 18), melindungi dari para musuh (Yosua), menyelamatkan dari pembuangan (Nehemia 7: 6), mengasihi dan setia tanpa akhir (Mazmur 105: 5), dan menebus hukuman dosa dengan kematian Putra-Nya (Efesus 1: 7). Gambaran ini memperlihatkan keserupaan struktur keilahian yang diimani Gereja Katolik dengan keilahian yang diwahyukan dalam *Peo*.

b) Kemiripan Latar Belakang Kosmologi

Kemiripan gambaran keilahian yang diwahyukan dalam *Peo* dan yang diimani Gereja bersumber dari kemiripan struktur kosmologi. Gambaran tentang *Ngga'e Mbapo*, seperti telah diuraikan di atas, memiliki latar belakang pemikiran tentang

kosmos. Masyarakat Jawawawo, seperti kebanyakan orang Keo, sebagai suku peladang memiliki pemahaman tentang kosmos yang terstruktur secara tetap. Kosmos, dalam pemahaman orang Jawawawo terstruktur atas tiga dunia, yakni dunia atas atau dunia langit, dunia tengah atau dunia kehidupan, dan dunia bawah atau dunia tanah.

Pemahaman Gereja tentang Allah juga memiliki keterkaitan dengan kosmologi alkitabiah. Pernyataan Kitab Kejadian tentang penciptaan langit dan bumi (Kejadian 1) menggambarkan pemahaman tentang kosmos yang terbagi atas langit dan bumi. Langit berada di atas, bumi di bawah, dan di antara kedua dunia tersebut terdapat manusia serta kehidupan lain.

Iman terhadap Allah atau *Elohim* berlatarbelakang fenomena langit, yang oleh ketinggian yang tidak terukur, kemisterian yang tidak terselami, keteraturan yang menakjubkan, kedasyatan yang tidak terkendalikan. Semua fenomena ini telah memanifestasikan ketransendensian Allah. Langit adalah dunia atas, wilayah yang lebih tinggi dari apa yang dapat dilihat oleh mata dan dipahami oleh pikiran manusia (Barth, 1991: 32). Rahasia langit, hanya sedikit yang tampak bagi manusia. Manusia hanya melihat cakrawala sebagai permukaan langit, tempat Tuhan meletakkan benda-benda angkasa (matahari, bulan dan bintang) untuk mengatur siang dan malam (Kejadian 1: 17), juga segala angin yang bertiup, segala awan yang melayang-layang, hujan yang diturunkan, pelangi yang menjembatani langit dan bumi, serta halilintar yang menyala-nyala (Mazmur 89: 13). Langit merupakan kubah raksasa sebagai perteduhan bumi dan pembendung samudera raya yang terus menekan dari atas (Kejadian 1: 8; Mazmur 148: 4-6). Langit memanifestasikan kuasa-kuasa ilahi yang tidak dapat diduga, yang menentukan hidup atau mati, berkat atau kutukan, hujan atau kemarau. Fenomena langit, dalam perspektif alkitabiah

menggambarkan ketransendensian, absolutitas, kebijaksanaan dan kesempurnaan Allah.

Bumi adalah dunia bawah, bagian yang dapat dilihat, diraba dan diinjak oleh manusia. Bumi memperlihatkan diri sebagai rahim yang terus menerus menumbuhkan tunas dan menghidupkan (Kejadian 1: 11-12.24), namun untuk menumbuhkan tunas dan mempertahankan kehidupan, bumi membutuhkan berkat dari kekuatan langit (Ulangan 11: 14).

Fenomena bumi juga memperlihatkan kebijaksanaan sang pencipta. Allah telah membuat bumi secara sempurna, dengan membentuk gunung yang tinggi, lembah yang indah, dataran yang subur. Manusia berada pada pusat bumi (Kejadian 1: 26-29) dan berkuasa atas makhluk-makhluk bumi (Kejadian 1:28). Bumi juga memiliki sisi rahasia dan dasyat. Ada samudera raya yang terus mengepung dan menyerang dari pinggiran dengan gelombang yang dasyat, juga ancaman bencana alam, badai, kelaparan, maut, banjir, gempa bumi dan wabah penyakit (Mazmur 69: 15). Misteri bumi memperlihatkan kebijaksanaan sang khalik yang tidak pernah habis.

Lukisan tentang taman Eden di bumi (Kejadian 2: 8-25) menggambarkan bahwa bumi pada awal mula memiliki keterhubungan langsung dengan langit. Taman Eden merupakan poros yang paradoks, menjadi perbatasan sekaligus perlintasan dengan dunia atas. Taman Eden menjadi ruang sakral di bumi, tempat perjumpaan sekaligus jeda yang membatasi dengan dunia atas. Gereja meyakini bahwa akibat dosa Adam, jarak antara Allah dan manusia, surga dan bumi menjadi sangat jauh. Manusia terusir dari Taman Eden, dan sejak itu selalu menghadapi batas-batas perhubungan dengan Allah; namun di pihak lain, Gereja juga meyakini kasih setia Allah yang tidak pernah berakhir (Mazmur 105: 5). Keyakinan ini melahirkan figur-figur ilahi yang menjembatani manusia dengan Allah. Ada para malaikat sebagai

mahluk ilahi yang berperan sebagai suruhan Allah (KGGK, 1995: 116-117); ada para nabi, imam, raja dan hakim yang ditetapkan Allah untuk memulihkan dan memelihara hubungan jemaat dengan Allah. Gereja meyakini bahwa jarak antara Allah dan manusia, surga dan dunia terjembatani secara sempurna oleh *inkarnasi* (penjelmaan Allah) dalam Yesus, yang diimani sebagai Putra Allah sekaligus Anak Manusia (Yohanes 14: 10; Syahadat Nicea dan Konstantinopel). Yesus, lewat kematian dan kebangkitannya telah mempertemukan manusia dengan Allah (Efesus 3: 12).

Keyakinan ini paralel dengan kepercayaan masyarakat Keo bahwa dahulu seluruh wilayah kosmos berada dalam keterhubungan yang harmonis. Mitos Keke Re jelas menggambarkan kedekatan langit dengan bumi. Penghuni langit dan penghuni bumi dapat saling berhubungan secara langsung. Pemutusan tali *deke* (*aliana tree*) menyebabkan langit menjadi jauh dan mengakibatkan penderitaan bagi mahluk-mahluk kedua dunia. Keterpisahan bumi dari langit menimbulkan kebutuhan terhadap kehadiran figur-figur ilahi yang berperan sebagai mediator. Kepercayaan tentang leluhur dan *nitu Ngga'e* lahir dari kebutuhan terhadap keterlibatan *Ngga'e Mbapo* dalam kehidupan. Orang Keo meyakini bahwa leluhur dan *nitu Ngga'e* merupakan representasi *Ngga'e Mbapo* dalam ruang kosmos dan kehidupan.

c) Kebutuhan terhadap Medium Perhubungan

Keyakinan masyarakat Jawawawo terhadap ketransendensian *Ngga'e Mbapo* dan kekuasaan-Nya yang menentukan keberlangsungan hidup di atas bumi melahirkan simbolisme perhubungan. *Peo*, *deke raja* dan *mangu* merupakan medium perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. Keberadaan ketiga medium perhubungan ini didukung dengan praktik ritual korban sebagai sarana penyampaian itensi.

Pola yang sama juga terdapat dalam tradisi Perjanjian Lama yang melihat bait suci Yerusalem sebagai simbol perhubungan tiga dunia. Batu dasar bait suci tertancap di kedalaman tanah, menyentuh mulut *tehom* atau gerbang *apsu*, yakni air kekacauan (Eliade, 1987: 41), sedangkan bubungan yang menjulang tinggi mendekati langit (Matius 4:5). Keberadaan bait suci Yerusalem sebagai perhubungan lintas dunia diperkuat dengan keberadaan tabut perjanjian, simbol kehadiran Yahwe (Barth, 1993: 82-83). Struktur bait suci juga menyerupai struktur kosmos. Bagian paling luar menyimbolkan dunia bawah, bagian dalam (tempat kudus) menyimbolkan dunia tengah, dan bagian terdalam merupakan tempat terkudus yang menyimbolkan dunia ilahi, kediaman Yahwe (Barth & Frommel, 2010: 201-202).

Gereja percaya bahwa kematian Yesus di Golgota telah merobek tirai bait suci, dan membentuk poros baru menuju surga (Matius 25: 51), yang memungkinkan semua orang memperoleh jalan masuk menuju Allah (Efesus 3: 12). Kesadaran ini mendasari sakralitas salib. Peran bait suci tergantikan dengan bangunan gereja, yang juga memiliki struktur hampir serupa. Bagian teras gereja, dahulu hanya diperuntukkan bagi para petobat baru; bagian dalam (tengah) merupakan ruang jemaat; dan bagian paling dalam, altar, menyimbolkan dunia ilahi. Simbolisme altar sebagai dunia ilahi dipertegas dengan keberadaan tabernakel yang menggantikan peran tabut perjanjian. Ritual-ritual Gereja Katolik juga merupakan bagian dari usaha untuk menghidupkan perhubungan dan instrumen penyampaian itensi kepada Allah.

Simbolisme perhubungan melahirkan kesadaran tentang pusat dunia. Maklumat pendirian *Peo*, yang menegaskan ruang lingkup kosmos dan metafora tentang keluasan tanah, *tana Ngao mona dewa Jawa, watu Ngao mona mere Ende* (tanahku tidak seluas Jawa, dan batuku tidak sebesar Ende) menyiratkan keyakinan bahwa Jawawawo sebagai pusat dunia. *Peo* sebagai simbol perhubungan

dengan langit membentuk pusat dunia. Dunia seperti piringan besar, dengan pangkal *Peo* sebagai titik pusat. Pusat dunia, bagi orang Jawawawo bukan di kota raja, tetapi di pangkal *Peo*.

Kepercayaan yang sama juga terdapat dalam tradisi Perjanjian Lama. Jemaat Perjanjian Lama meyakini bahwa keberadaan bait suci telah menjadikan Yerusalem sebagai pusat bumi (Yehezkiel 38: 12). Pemahaman ini tampak dalam sebutan Yerusalem sebagai kediaman “Yang Mahatinggi”, ibu kota kerajaan Allah (Barth, 2010: 160). Tanah Sikem juga menjadi pusat dunia karena memiliki tangga perhubungan dengan surga (Kejadian 28: 10-19). Bangunan gereja, terutama basilika-basilika, karena memiliki simbol-simbol perhubungan juga dihayati sebagai pusat dunia.

Keyakinan tentang titik pusat menyebabkan masyarakat Jawawawo cenderung membangun kediaman secara sentripetal, mendekati ke *Peo* sebagai titik pusat, atau setidaknya berada dalam ruang lingkup kampung. Kecenderungan orang Katolik untuk berziarah ke tempat-tempat suci juga memiliki makna untuk dekat dengan pusat dunia dan menikmati perhubungan dengan surga.

Simbolisme perhubungan juga menciptakan ruang sakral. Kosmos, yang berpusatkan pada *Peo* menjadi ruang sakral. Keyakinan tentang kosmos sebagai ruang sakral juga ditandai dengan titik-titik koordinat kehadiran *Ngga'e Mbapo* (kediaman *nituu*) yang berpusatkan pada *Peo*. Keberadaan ruang sakral menyebabkan anggota komunitas adat dapat mengalami atmosfer *nua nituu* (kampung *nituu*) yang secara penuh akan dialami ketika raga telah masuk ke rahim ibu pertiwi (*tama tuka ine*). *Nua nituu* identik dengan taman surga dalam kepercayaan Kristen. Orang Jawawawo dan masyarakat Keo tradisional meyakini roh-roh orang yang telah meninggal bergabung ke kampung *nituu*, namun atmosfer kampung *nituu* telah mulai dialami oleh masyarakat dalam keseharian dalam ruang kosmos. *Peo*, sebagai tiang perhubungan

menjamin sakralitas kosmos dan menjadikan kosmos diliputi oleh daya-daya ilahi *Ngga'e Mbapo*.

Keyakinan terhadap atmosfir *nitu* hampir sejajar sakralitas dunia yang tercipta oleh kematian Yesus. Gereja mengajarkan bahwa hidup kekal akan dinikmati setelah kematian, ketika Allah menjalankan penghakiman akhirat (KGK, 1995: 205; Matius 25), namun masa *eskaton* (akhir zaman) telah dimulai dan dialami oleh manusia paskah kematian dan kebangkitan Yesus. Penebusan manusia oleh kematian Yesus telah menghadirkan penghakiman akhirat, sehingga orang-orang yang dibenarkan telah mulai mengalami rahmat kehidupan abadi (Roma 5: 9; Efesus 1: 7).

Masyarakat Jawawawo, berpijak pada keyakinan terhadap kosmos sebagai ruang sakral berusaha mempertahankan situasi primordial. Keadaan awal dianggap sebagai syarat untuk mempertahankan sakralitas kosmos. Kebenaran dalam banyak aspek (ritual, etika, adat, sistem sosial), bagi masyarakat Jawawawo diukur dari kesesuaian dengan keadaan primordial, seperti tampak dalam ungkapan, *bhida seru ta embu wedu, pata ta imu pembe* (seperti yang petuah yang diwariskan oleh leluhur). Keyakinan ini menyerupai sifat Gereja yang *apostolik* (rasuli). Originalitas iman terukur dari kesesuaian dengan tradisi rasuli. Kebenaran, dalam perspektif Gereja dan masyarakat Keo tidak murni didasarkan pada rasionalitas objektif, tetapi kesesuaian dengan warisan primordial. Individu dengan daya rasional dan gerak intuisi memang memiliki ruang kebebasan, namun harus tetap berakar dalam tradisi primordial, yang menjamin keterhubungan dengan "Yang Ilahi" dan mempertahankan sakralitas kosmos.

d) Keilahian Kehidupan

Keilahian yang dimanifestasikan dalam *Peo* adalah keilahian kehidupan. Sebutan *ine mere* (ibu berahim besar) kepada *Peo fai*, dan *ame dewa* (bapak yang perkasa) kepada *Peo aki (madhu)*

hendak menegaskan orientasi keilahian pada kehidupan. *Ngga'e Mbapo* yang dimanifestasikan adalah asal usul segala kehidupan. *Ngga'e Mbapo* juga dijuluki *ine ko'o ura ame ko'o ura* (ibunda hujan dan ayahanda hujan) untuk menunjukkan bahwa *Ngga'e Mbapo* adalah sumber dari siklus alam dan musim yang menjamin keberlangsungan hidup. Lantunan *reko* dalam *naro* pemugaran *Peo* mengangungkan *Ngga'e Mbapo* sebagai penyelenggara kehidupan *mbi mbeka mesa kapa* (berkembang baik dan banyak keturunan), *ke'a kamu wea* (membabat akar emas), *sepu sere reu* (jauh dari utang), *bheda nai mai* (berlimpah harta), *ti'i ria pati pawe* (memberi dengan ikhlas). *Bhea pije pu'u* juga menegaskan hal yang sama, *mo'o tau sia do, weki ri'a do modo* (supaya menyuburkan tanaman, melimpahkan ternak). Keyakinan ini paralel dengan iman Katolik tentang Allah yang berpihak pada kehidupan. Penempatan Kitab Kejadian pada awal Alkitab bukan karena kitab tersebut merupakan tulisan tertua, tetapi untuk menegaskan bahwa Allah adalah asal usul, pencipta dan sumber segala kehidupan. Gambaran tentang Taman Eden dan manusia pada pusat bumi juga melukiskan bahwa kehidupan merupakan pusat seluruh ciptaan. Kisah tentang penyelamatan Nuh (Kejadian 7), janji Allah kepada Abraham (Kejadian 12, 17), pembebasan dan perlindungan terhadap umat-Nya (Keluaran) menggambarkan orientasi keilahian pada kehidupan.

Inkarnasi (penjelmaan Tuhan) dalam Yesus juga menggambarkan keberpihakan Allah pada kehidupan. Allah menjelma dalam daging untuk menunjukkan bahwa hidup itu bernilai. Keberpihakan Yesus pada masyarakat kecil, tindakan-tindakan mukjizat, pengajaran tentang kerajaan Allah menggambarkan keterarahan misi pada kehidupan. Visi *inkarnasi* Yesus, seperti terlukis dalam Yohanes 10: 10 "Aku datang, supaya mereka mempunyai hidup, dan mempunyai dalam segala kelimpahan," menggambarkan pemfokusan pada kehidupan. Hal yang sama juga

ditegaskan Yesus tentang misi-Nya di dunia pada Lukas 4:18-21. Alkitab tidak berbicara tentang substansi Allah atau ontologi Yesus, tetapi keterlibatan Allah dalam kehidupan manusia.

e) Keilahian sebagai Dasar Eksistensi

Keserupaan lain adalah keilahian yang mendasari eksistensi hidup. Orang Jawa wawo menemukan eksistensi dalam perhubungan dengan *Ngga'e* yang *Mbapo*, keilahian yang transenden, absolut, tidak terbatas, namun menjangkau dan mendasari segala sesuatu. Eksistensi hanya dicapai dalam perhubungan dengan *Ngga'e*, yang merupakan asal-usul (*ine mere ame dewa*), yang mendasari segala sesuatu, yang menyelenggarakan proses alam dan gerak sejarah. Keberadaan diri yang otentik hanya dapat diraih dalam kesempurnaan dan absolutitas *Ngga'e Mbapo*.

Istilah *mo'o tana mona udu adha, mo'o watu ma'e weru we*, tidak hanya berarti supaya tanah tidak bergerak dan batu tidak bergejolak, tetapi juga supaya kehidupan yang tidak terombang ambing. Perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*, bagi orang Keo membuat masyarakat dapat berdiri dengan kokoh dan menjamin masa depan (*weki ria do modo, mbi mbeka mesa kapa*). *Peo* harus terus berdiri tegak, *deke raja* dan *mangu* harus tetap kokoh, untuk menjamin perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo* demi eksistensi hidup.

Gereja juga menempatkan kesempurnaan, kebenaran dan keabadian Allah sebagai dasar bagi eksistensi hidup (Matius 5: 46; Yohanes 14: 6). Visi kristiani adalah mencapai kepenuhan hidup dalam Allah. "Jadilah kamu sempurna, sama seperti Bapamu yang di sorga sempurna adanya" (Matius 5: 46). Kepenuhan hidup dalam Allah, menurut pemikiran Perjanjian Baru hanya dapat ditempuh melalui lompatan iman, dengan menanggalkan batas-batas fisik dan mengikuti jalan Allah. "Jikalau engkau hendak sempurna, pergilah, jualah segala milikmu dan berikanlah

itu kepada orang-orang miskin, maka engkau akan beroleh harta di sorga, kemudian datanglah ke mari dan ikutlah Aku” (Matius 19: 21). Istilah mengikuti Yesus atau mengikuti jalan Allah tidak identik dengan menjadi Kristen, tetapi menempuh jalan pengabdian pada kerajaan Allah (Matius 7: 21), yang oleh Konsili Vatikan 2 digambarkan sebagai pelibatan diri dalam persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan (*Gaudium et Spes*, art. 2). Paulus menggambarkan bahwa kepenuhan hidup dalam Allah itu bermula dari keputusan mengimani Allah (Galatia 3: 1; Roma 1:7; 5: 1). Elemen-elemen ini cukup untuk menggambarkan kesejajaran iman antara Gereja dan kepercayaan tradisional masyarakat Jawawawo.

3. Kesejajaran Struktur yang Saling Memverifikasikan

Gambaran keilahian masyarakat Jawawawo menunjukkan kesamaan struktur dengan keilahian yang diimani dalam Gereja Katolik. Gambaran keilahian pada kedua bentuk religius yang berbeda model pewahyuan ini berpusat pada Tuhan, yang oleh Gereja dinamakan Allah, dan masyarakat Jawawawo sebagai *Ngga'e Mbapo*, dengan sifat yang absolut, sempurna dan tidak terbatas. Tuhan, di satu pihak berada dalam ketinggian yang tidak berhingga; di lain pihak menyelimuti dan mendasari segala sesuatu, serta menentukan nasib kehidupan. Tuhan adalah asal usul, pencipta, bapak (*ame dewa*) dan ibu (*ine mere*) segala kehidupan, penguasa segala sesuatu, yang dengan bijaksana menyelenggarakan gerak alam dan sejarah kehidupan. Segala sesuatu, karena berasal dari Tuhan dan mengambil bagian dalam Tuhan memiliki elemen-elemen ketuhanan, karena itu selalu menyeruakkan Tuhan, serta jejak-jejak menuju Tuhan.

Ketidakterjangkauan terhadap Tuhan memunculkan figur-figur ilahi dalam kosmos, seperti *ine embu* dan *nitu Ngga'e* (Jawawawo), malaikat, imam, nabi dan orang kudus (Gereja) untuk menjembatani jarak antara manusia dengan Tuhan. Figur-

figur keilahian, karena merupakan makhluk ilahi, mengambil bagian dalam keilahian Tuhan, sehingga pada gerak menurun merepresentasikan kehadiran, dan gerak naik menjadi instrumen perhubungan.

Manusia menemukan dalam keabsolutan, kesempurnaan, ketakterbatasan dan keabadian Tuhan, jalan menuju kepenuhan hidup (eksistensi), sehingga menggerakkannya untuk membangun perhubungan dengan Tuhan melalui figur-figur keilahian, menciptakan simbol-simbol perhubungan dan tindakan-tindakan ritual. Ketiga instrumen ini menggambarkan kerinduan manusia untuk selalu berada pada perhubungan yang tetap dengan Tuhan (*Ngga'e Mbapol/ Allah*).

Apa makna dari keserupaan struktur keilahian pada kedua bentuk kepercayaan yang berbeda model pewahyuan ini? Merujuk pada pendirian Jaspers tentang pewahyuan natural sebagai pewahyuan original, muncul pertanyaan, mengapa Gereja yang mendasarkan iman pada pewahyuan supranatural memiliki keserupaan struktur keilahian dengan iman orang Jawawawo yang didasarkan pada pewahyuan natural. Apakah keserupaan ini merupakan indikasi bahwa keilahian dalam iman Gereja merupakan hasil pewahyuan natural yang dikonstruksikan ke dalam rumusan-rumusan dogmatik? Peneliti tidak berada dalam posisi menjustifikasi kebenaran pewahyuan supranatural, termasuk misteri *inkarnasi* (penjelmaan Allah) yang diimani Gereja. Kesamaan struktur keilahian dalam dua bentuk religius, secara filosofis setidaknya dapat saling memverifikasikan kebenaran masing-masing pihak. Keilahian dalam iman tradisional masyarakat Jawawawo dapat menjadi verifikasi terhadap gambaran keilahian yang diimani Gereja, dan sebaliknya keilahian dalam iman Gereja dapat menjadi verifikasi terhadap gambaran keilahian dalam iman tradisional Jawawawo. Pemikiran ini tentu memudahkan superioritas pewahyuan supranatural dalam iman

Gereja. Keyakinan terhadap pewahyuan supranatural tidak dapat menjadi tumpuan untuk menentukan absolutitas kebenaran yang diimani. Setiap kebenaran iman harus terverifikasikan dalam sejarah dan fenomena realitas. Peneliti tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa kebenaran dalam pewahyuan supranatural sebagai hasil konstruksi pemikiran demi memfinalisasi kebenaran. Keserupaan struktur keilahian, setidaknya dapat menegaskan kebenaran-kebenaran tentang keilahian yang diimani Gereja, terlepas dari keterikatan dengan intervensi ilahi. Keserupaan struktur keilahian, dengan kata lain membuat kebenaran ilahi yang diimani Gereja tidak tergantung pada keyakinan terhadap pewahyuan supranatural. Gereja dapat tetap mempertahankan konsep keilahian dan segala kebenaran yang diimani, meskipun harus ditanggalkan dari pewahyuan supranatural.

Posisi ini menunjukkan bahwa gambaran keallahan dalam iman Gereja harus ditempatkan pada level yang setara dengan lukisan *Ngga'e Mbapo*. Semua kebenaran tentang keallahan dalam iman Gereja tidak dapat dipandang sebagai kebenaran absolut dan final, sebaliknya harus ditempatkan sebagai simbol yang harus tetap terbuka untuk diinterpretasikan kembali, serta membuka ruang bagi pemunculan simbol-simbol baru, yang dapat diterima secara rasional dan melahirkan iman yang filosofis. Gereja tidak dapat menggunakan kebenaran dogmatik, karena diyakini sebagai pewahyuan langsung untuk mendominasi, memvalidasi dan menjustifikasi kebenaran-kebenaran dalam religius lain, sebaliknya dengan rendah hati dan semangat untuk memperoleh kebenaran sejati dan utuh, harus terus menerus mempertanyakan kebenaran-kebenaran yang dimiliki, dan dengan sikap rasional dan hati nurani yang sehat selalu berdialog dengan realitas, tradisi, agama-agama dan budaya-budaya lain.

4. Berbeda Penekanan dalam Wujud Eksistensi

Keserupaan struktur keilahian pada kepercayaan tradisional Jawawawo dan Gereja Katolik dapat menjadi alasan untuk menempatkan keduanya pada posisi sejajar, namun dari segi isi, terutama pada level eksistensi keilahian, terdapat sejumlah elemen perbedaan, yang membuat keduanya tidak dapat disamakan begitu saja.

Keilahian dalam iman Gereja memiliki keterikatan dengan pribadi Yesus Kristus, yang diimani sebagai mesias (diurapi Allah), Tuhan dan penyelamat. Yesus Kristus, bagi orang Kristen, tidak hanya sekedar imanensi Allah, seperti pada leluhur dan *nitu Ngga'e*, tetapi *inkarnasi* (penjelmaan) penuh dari Allah. Gereja meyakini bahwa Yesus adalah Allah dalam wujud manusia, karena itu sepenuhnya Allah, memiliki kodrat ilahi sekaligus insani. Pengajaran, tindakan, kehadiran dan terutama kematian dan kebangkitan Yesus, dalam kaca mata Gereja, telah menghadirkan keallahan secara penuh dan membawa manusia kepada perjumpaan dengan Allah. Kematian Yesus telah menebus dosa manusia dan kebangkitan-Nya telah membawa manusia kepada keselamatan. Pemahaman ini membawa keyakinan bahwa keselamatan membutuhkan komitmen iman secara total terhadap Yesus Kristus.

Hal ini berbeda dengan gambaran imanensi keilahian dalam iman tradisional Jawawawo. Masyarakat Jawawawo tidak terikat dengan figur keilahian tertentu, seperti dewa atau dewi. *Ine embu* (leluhur) dan *nitu Ngga'e* dalam iman orang Jawawawo diyakini memiliki dimensi keilahian, namun bukan sebagai figur ilahi yang turun dari langit atau makhluk penjelmaan *Ngga'e Mbapo*. Leluhur adalah roh generasi pendahulu (nenak moyang) yang ditransformasikan menjadi kekuatan ilahi untuk menyalurkan berkat-berkat *Ngga'e Mbapo*. Penghormatan khusus kepada *ine*

embu perintis *nua oda* (kampung), *udu mere eko dewa* (komunitas adat) lebih disebabkan karena jasa-jasa yang telah mewariskan tanah dan mendirikan komunitas, karena itu ditempatkan menjadi poros persatuan komunitas dan perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. Leluhur perintis juga bukan figur individual, tetapi selalu dilihat dalam kesatuan kolegal para leluhur dan para penerus yang memimpin klan, kampung (*nua oda*) dan komunitas (*udu mere eko dewa*).

Gambaran *ine embu* dalam iman tradisional Keo memang memiliki banyak kesamaan dengan orang-orang kudus dalam Gereja Katolik. Leluhur, seperti orang-orang kudus merupakan generasi pendahulu, dihormati, dan dalam garak naik (*ascending way*) dapat menjadi pengantara kepada *Ngga'e Mbapo*; namun berbeda dengan orang-orang kudus dalam Gereja yang dihormati karena kebajikan dan kesalehan hidup, penghormatan kepada leluhur lebih disebabkan karena hubungan darah dan kodrat keilahian (yang terbatas). Orang Jawawwo tidak mempersoalkan tentang perilaku leluhur yang telah berlaku kejam dan menumpahkan banyak darah. Leluhur, bagi orang Jawawwo, terlepas dari perilaku moral, tetap memiliki dimensi keilahian yang mempengaruhi kehidupan dan penyalur berkat bagi generasi penerus.

Leluhur menggambarkan keilahian yang dekat, menyertai kehidupan dan berpihak. Aspek kedekatan secara simbolik dilukiskan dengan tiang *Peo fai* yang merepresentasikan leluhur yang menyangga tanah (*su'u tana*) dan menopang komunitas. Simbolisasi tiang *Peo fai* menggambarkan keilahian yang tidak hanya dekat, tetapi berada pada pusat kosmos dan terlibat dalam kehidupan. *Ine embu* menggambarkan keilahian yang hampir tidak berjarak. Hal ini berbeda dengan orang kudus dalam Gereja Katolik, yang tidak memiliki hubungan personal dengan individu. Jemaat Katolik, secara umum tidak memiliki relasi personal

dengan orang-orang yang dinyatakan kudus oleh Gereja. Orang-orang kudus memang membuat daya-daya keilahian dirasakan lebih dekat, namun tetap memiliki jarak yang sulit terukur.

Nitu Ngga'e memang dapat disejajarkan dengan malaikat dalam kepercayaan Gereja, namun berbeda dengan malaikat yang memiliki asal usul surgawi, *nitu Ngga'e*, seperti leluhur berasal dari roh-roh orang-orang yang telah meninggal. *Nitu Ngga'e* adalah roh-roh yang memiliki kedekatan istimewa dengan *Ngga'e Mbapo*, sehingga dalam gerak menurun (*descending way*) menjadi representasi kehadiran *Ngga'e Mbapo* dalam kosmos. *Nitu Ngga'e* memang memiliki pengaruh terhadap orang-orang hidup, namun keberadaan *Nitu Ngga'e* selalu terlokalisir pada ruang tertentu. Orang-orang tertentu karena kemampuan spiritual dapat mempengaruhi gerak dan pengaruh *Nitu Ngga'e*. Pemindahan lokasi *nitu Ngga'e* merupakan salah satu indikasi kemungkinan intervensi terhadap kehadiran dan gerak *nitu Ngga'e*. Hal ini berbeda dengan malaikat, yang secara jelas tergambar sebagai makhluk surgawi, yang berperan sebagai pelayan Allah, dan seluruh gerakanya berada dalam otoritas Allah. Lokalisasi kehadiran *nitu Ngga'e* juga melahirkan penghayatan terhadap kehadiran *Ngga'e Mbapo* yang bersifat menetap. Kehadiran malaikat tidak terlokalisir, sehingga penghayatan terhadap kehadiran malaikat hampir lenyap dari kesadaran orang Katolik zaman ini.

Perbedaan yang cukup mendasar adalah pola eksistensi keilahian. Orang Jawawawo mengimani eksistensi *Ngga'e Mbapo* dalam komunitas, terutama melalui kehadiran *ine embu* dan *nitu Ngga'e*. *Ngga'e Mbapo* diyakini bereksistensi dalam gerak para perintis komunitas, namun bukan sebagai seorang individu, tetapi dalam peran sebagai pendiri dan pemimpin klan, kampung dan komunitas adat. Eksistensi *Ngga'e Mbapo* selalu berada ruang kosmos. Hal ini berbeda dengan pemahaman Gereja tentang eksistensi Allah dalam setiap pribadi manusia. Setiap orang

diciptakan secitra dengan Allah (Kejadian 1: 26-27), dihembusi Roh Allah (Kejadian 2: 7), dan karena itu memperoleh percikan-percikan hidup Allah, yang membuat dirinya memiliki meterai Allah (Leahy, 2002: 192), dan memampukan rohnya untuk mengenal dan mengekspresikan semua yang ada, menembus batas-batas kodrat dan struktur-struktur materi, dan selalu mengarah kepada penyatuan dengan Allah (Leahy, 2002: 189).

Keyakinan tentang kehadiran *Ngga'e Mbapo* yang menyelimuti seluruh kosmos seperti terungkap dalam rumusan *sua soda pala manu: Ngga'e udu rede, Mbapo eko dau* juga menggambarkan kehadiran *Ngga'e Mbapo* yang menetap dan menyelimuti seluruh kosmos. Gereja memang mengimani kehadiran Roh Allah, namun keyakinan yang bersifat doktriner ini cenderung abstrak. Orang Jawawawo, dengan keberadaan *Peo* dan *sa'o en'nda* meyakini kepastian kehadiran *Ngga'e Mbapo* yang menetap dalam komunitas, yang terus menyakralkan, melindungi (*tana mona weru we, watu mona udu adha*) dan berdaya cipta (*mbi mbeka mesa kapa*). Dimensi ini kurang tampak dari kesadaran Gereja mengenai kehadiran Allah dalam kosmos. Gereja memang mengimani Roh Kudus, yang dinyatakan sebagai Roh Bapa dan Putra, namun kepastian identitas-Nya masih bersifat spekulatif. Doa-doa Gereja untuk memohon kehadiran Roh Allah merupakan salah satu gambaran kehadiran yang tidak menetap. Kesaksian Perjanjian Baru tentang karya Roh Allah juga lebih bersifat pencerahan daripada perlindungan (Yohanes 14: 26).

Simbolisme perhubungan dengan dunia atas dalam tradisi orang Jawawawo, yakni *Peo, deke raja dan mangu* memang dapat disejajarkan dengan salib, altar, menara Gereja, *taber nakel* dalam tradisi Gereja, namun tetap memiliki sisi perbedaan. Simbolisme *deke raja* dan *mangu* bersumber dari gambaran universal yang dilatarbelakangi oleh suatu pemahaman kosmologi, sedangkan salib bersumber dari sejarah (kematian Yesus) yang ditransformasikan

menjadi simbol keselamatan. Simbolisme *deke raja* dan *mangu* berakar pada pemahaman *sa'o* (rumah) sebagai miniatur ketiga wilayah kosmos, yakni dunia bawah, dunia tengah dan dunia atas. *Deke raja* dan *mangu* berperan sebagai lintasan paradoks, yang membatasi sekaligus menghubungkan ketiga dunia tersebut. Perhubungan yang dibangun kedua objek material tersebut bersifat dua arah, *ascending way* (gerak naik) dan *descending way* (gerak menurun). Hal ini berbeda dengan simbolisme salib yang menekankan penghadiran peristiwa (kenangan) kematian Yesus yang diyakini telah memperdamaikan manusia dengan Allah. Simbolisme altar dan tabernakel juga lebih menekankan aspek penghadiran keilahian, *descending way*.

Perbedaan lain berkaitan jangkauan visi keilahian. Orang Keo memiliki visi keilahian yang lebih bersifat komunal. *Ngga'e Mbapo* adalah Tuhan bagi komunitas. Ketransendensian dan absolutitas *Ngga'e Mbapo* memang ditegaskan, namun selalu dilihat dalam konteks relasi dengan komunitas. *Ngga'e Mbapo* adalah Tuhan relasional, sehingga keberadaan *Ngga'e Mbapo* hanya dilihat dalam keterlibatan dengan komunitas, sekalipun dalam relasi itu tersirat juga aspek hakikat *Ngga'e Mbapo*.

Eksistensi *Ngga'e Mbapo* dalam leluhur dan *nitu Ngga'e* memperlihatkan orientasi keilahian yang komunal. *Ine embu* adalah keilahian dalam ruang keluarga, dan *nitu Ngga'e* merupakan keilahian dalam ruang kosmos. Orientasi keilahian komunal juga tampak dalam simbolisme *sa'o* (rumah) sebagai miniatur kosmos dan simbolisme perhubungan (*Peo, deke raja dan mangu*). Simbol-simbol perhubungan selalu dimaknai sebagai medium perhubungan yang bersifat komuniter (keluarga, kampung dan komunitas adat). *Ngga'e Mbapo*, secara simbolik dilukiskan seperti *meo mupu* (kucing bertengger) di atas atap *sa'o enda*. Berangkat dari pemahaman *sa'o enda* sebagai miniatur kosmos, maka *Ngga'e Mbapo* merupakan Tuhan bagi kosmos (komunitas).

Orang Jawawawo tidak mempersoalkan, apakah *Ngga'e Mbapo* juga merupakan Tuhan bagi pihak lain. Pikiran orang Jawawawo tertuju pada komunitas. Zaman dahulu, leluhur orang Jawawawo hidup dalam ketertutupan, sehingga dunia mereka hanya seluas ruang komunitas. Keilahian yang tergambar dalam masyarakat demikian hanya sejauh peran terhadap kehidupan dan perjuangan komunitas.

Orientasi keilahian yang komunal, pada tingkat implementasi melahirkan sakralitas kosmos dan instrumen-instrumen pendukung, seperti sistem sosial dan norma adat, serta kecenderungan membangun kediaman secara sentripetal (berada di pusat). Rumah-rumah orang Jawawawo dan masyarakat Keo didirikan di dalam kampung dan menghadap (mengelilingi) *Peo*. Kebiasaan ini bukan hanya demi keamanan, tetapi supaya selalu berada dekat dengan pusat, yang menjamin perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Gereja memiliki visi keilahian yang lebih universal. Allah yang diimani Gereja, bukan Tuhan yang eksklusif, tetapi Tuhan bagi segala bangsa. Pemahaman tentang eksistensi Allah dalam setiap pribadi dan seluruh alam semesta memberi orientasi keilahian yang universal. Teks-teks Perjanjian Lama melukiskan Allah sebagai raja segala bangsa, dan kekuasaan-Nya menjangkau seluruh alam raya (Mazmur 113: 4; 117: 1; 82: 8). Visi universal keilahian dipertegas lagi dengan keuniversalan keselamatan yang dibawa Yesus (Markus 14: 24; Matius 28: 28; Kolose 1: 20). Kesadaran ini mendasari seruan Paulus untuk mengajak semua bangsa untuk memuji Tuhan (Roma 15: 11; Mazmur 117: 7), dan menetapkan diri sebagai rasul bangsa-bangsa bukan Yahudi (Galatia 1:16).

Visi keilahian yang universal, pada tingkat implementasi membawa dampak pada universalitas misi Gereja. Misi Gereja bukan untuk melayani diri sendiri, tetapi untuk mengabdikan kerajaan Allah. Gereja adalah hamba kerajaan Allah. Pelayanan ke

dalam, seperti pengembangan komunitas, kehidupan rohani, dan ibadat tentu sangat dibutuhkan, namun bukan yang utama, sebab misi dasar Gereja bukan untuk pembangunan diri tetapi untuk membangun kerajaan Allah. Visi ini juga ditegaskan oleh Konsili Vatikan 2 tentang jati diri Gereja sebagai sakramen (tanda dan sarana) keselamatan (*Lumen Gentium*, art.1).

Perbedaan visi keilahian dan orientasi misi berimplikasi pada perbedaan penghayatan nilai. Nilai-nilai yang diperjuangkan orang Keo berada pada level nilai-nilai vital, seperti kehidupan, keturunan, kesejahteraan, harmoni, kelanggengan. Ritual-ritual keagamaan masyarakat Jawawawo memang memperlihatkan nilai-nilai sakral, namun nilai-nilai sakral bukan merupakan nilai final, sebab lebih merupakan sasaran antara untuk mencapai nilai-nilai vital. Perhubungan dengan dunia atas memang penting, namun tujuan final terarah pada keberlangsungan hidup. Gereja memiliki orientasi nilai yang lebih rohani. Misi pengabdian pada kerajaan Allah membawa Gereja pada pengadopsian nilai-nilai kerajaan Allah menjadi nilai perjuangan Gereja, seperti keadilan, perdamaian, kasih, kebenaran, solidaritas dan sebagainya. Pemfokusan pada nilai-nilai rohani tidak berarti bahwa Gereja tidak memiliki nilai-nilai vital. Nilai-nilai vital tetap penting, namun ditempatkan di bawah nilai-nilai kerajaan Allah dan diperuntukkan untuk melayani nilai-nilai kerajaan Allah. Kesejahteraan komunal juga diperjuangkan namun untuk memperoleh energi bagi pembangunan kerajaan Allah.

Pemahaman tentang eksistensi Allah dalam setiap pribadi juga membawa Gereja pada penghormatan terhadap martabat pribadi manusia. Setiap orang, betapapun ia lemah, karena memperoleh percikan hidup Allah (*Kejadian 2: 7*), memiliki dimensi keallahan, menjadi pribadi dengan martabat luhur, yang harus diperlakukan sebagai pribadi dengan hak-hak kodrati yang tidak dapat diganggu gugat (*Kejadian 1: 26; 1 Korintus 12: 23*). Gereja berulang kali lewat

berbagai Ajaran Sosial Gereja (ASG), sejak *Rerum Novarum* (ensiklik Paus Leo XXIII) sampai sekarang menyerukan penghormatan terhadap martabat dan hak-hak asasi manusia.

Hal ini berbeda dengan iman masyarakat Jawawawo yang lebih memfokuskan pada visi komunal. Perhatian terhadap individu hampir tidak terlihat. Individu selalu dilihat sebagai bagian dari komunitas. Visi komunal memandang masyarakat dan alam sudah memiliki tatanan yang pasti, sehingga mewajibkan setiap anggota untuk menemukan tempatnya dalam komunitas dan alam, serta menyesuaikan dengan struktur yang telah ada. Nilai individu, dalam struktur masyarakat Jawawawo ditentukan oleh peran terhadap komunitas.

Gambaran ini memperlihatkan perbedaan cukup mendasar tentang penghayatan eksistensi keilahian dalam kepercayaan orang Jawawawo dan Gereja Katolik. Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan realitas hidup, kondisi alam, kultur, sejarah dan pola pikir komunitas yang melahirkan. Keilahian hadir dalam kesadaran manusia ketika berjumpa dengan fenomena realitas. Setiap fenomena menyeruakkan elemen tertentu dari keilahian Tuhan. Perbedaan realitas dengan sendirinya menghasilkan gambaran yang berbeda tentang keilahian. Perbedaan latar belakang dan pola pikir, yang selalu melingkupi subjek, juga turut menyebabkan perbedaan dalam memahami fenomena. Perbedaan dalam memahami fenomena menyebabkan perbedaan dalam penggambaran keilahian dan pengkonstruksian simbol-simbol. Gereja yang lahir dalam dunia Palestina, kultur Arab Yahudi, pola pikir helenistik, lalu berkembang dalam dunia Barat memiliki penggambaran yang berbeda tentang eksistensi Allah dengan eksistensi *Ngga'e Mbapo* yang lahir dalam dunia Keo yang memiliki latar belakang hidup sebagai peladang, dengan curah hujan yang minim, hidup secara terisolasi dan sering terancam oleh keganasan alam dan suku-suku lain.

B. Elemen-Element yang Saling Melengkapi

1. Pewahyuan Allah melampaui Kekristenan

Gereja Katolik memiliki sikap khas terhadap pewahyuan di luar kekristenan. Bagian ini menampilkan sikap khas Gereja Katolik terhadap pewahyuan di luar kekristenan untuk mendasari pemikiran tentang sumbangan pewahyuan ilahi pada *Peo* bagi penguatan religiusitas masyarakat Katolik Indonesia. Pemahaman ini perlu untuk melihat sejauh mana elemen dan nilai-nilai pewahyuan pada *Peo* berkontribusi bagi penguatan religiusitas masyarakat Katolik. Kesadaran Gereja tentang pewahyuan di luar kekristenan bertumpu pada dua pemikiran dasar, yakni pewahyuan umum dan kontinuitas pewahyuan historis.

a) Pewahyuan Umum

Gereja meyakini bahwa Allah, selain melalui Yesus Kristus, juga mewahyukan diri lewat berbagai medium lain. Kesadaran ini bersumber dari pemikiran tentang eksistensi Allah pada kodrat manusia, proses alam dan gerak sejarah. Gereja, sejak awal, dengan berpijak pada Kejadian 1:16-17, meyakini bahwa Allah bereksistensi dalam setiap kodrat manusia. Manusia, karena memperoleh hembusan Roh Allah telah memperoleh percikan hidup Allah, sehingga membuat dirinya memiliki dimensi keilahian, sehingga memancarkan sinar keagungan Allah lewat hidup dan karya-karyanya, serta selalu terdorong untuk mencapai keutuhan hidup dalam Allah. Kesadaran ini mendasari sikap Gereja Katolik untuk memandang manusia sebagai mitra kerja Allah, dan menghargai semua yang baik dan benar yang dihasilkan oleh karya manusia dalam berbagai kebudayaan masyarakat untuk membangun dunia yang lebih baik dan bermartabat (*Gaudium et Spes*, art. 57).

Gereja meyakini bahwa Allah bereksistensi dalam seluruh alam. Setiap makhluk karena diciptakan oleh Allah, mengandung

jejak-jejak keilahian Allah. Paulus mengatakan bahwa sejak awal mula, Allah telah menampakkan kekuatan dan keilahian-Nya kepada pikiran manusia lewat seluruh ciptaan. “Sebab apa yang tidak tampak dari pada-Nya, yaitu kekuatan-Nya yang kekal dan keilahian-Nya, dapat tampak kepada pikiran dari karya-Nya sejak dunia diciptakan” (Roma 1: 20). Kesadaran tentang pewahyuan Allah dalam alam juga tampak mendasari pedagogi Yesus yang memanfaatkan realitas dan kodrat alam sebagai medium kebijaksanaan ilahi (Lukas 12:27; Yohanes 15:4).

Gereja meyakini bahwa Allah juga terlibat dalam sejarah kehidupan. Sejarah merupakan ruang dan waktu eksistensi bagi Allah dalam dunia dan kehidupan. Allah hadir dalam tindakan pemeliharaan, dalam rahmat dan keselamatan, tuntunan dan penyelenggaraan lewat tokoh-tokoh pilihan-Nya (Dei Verbum, art. 3). Keterlibatan Allah tampak dalam sejarah umat Allah, dan perjalanan sejarah seluruh bangsa manusia.

b) Kontinuitas Pewahyuan Yesus

Keyakinan tentang eksistensi Allah di luar Gereja juga bersumber dari pemahaman tentang kontinuitas pewahyuan historis dalam Yesus Kristus. Gereja meyakini bahwa Yesus Kristus, sebagai *inkarnasi* (penjelmaan) Allah merupakan kepenuhan eksistensi Allah (Yohanes 3: 34; Dei Verbum, art. 4), supaya setiap orang yang melihat diri-Nya dapat melihat Allah (Yohanes 14: 9). Pemahaman ini memberi kepastian iman bagi Gereja, namun tidak dapat menjadi dasar untuk mengklaim bahwa Yesus Kristus merupakan wadah tunggal dan wujud final eksistensi Allah. Gereja, seperti dikatakan Paulus merupakan tubuh mistik Kristus (1 Kor 12: 27), namun tidak dapat menyimpulkan sebagai wadah tunggal Allah untuk misi mewujudkan kerajaan Allah di dunia.

Allah secara aktif dan mendalam, berkarya dalam setiap orang di sepanjang zaman (Knitter, 2008: 79). Tuhan adalah kasih (1

Yohanes 3:8), dan karena kasih-Nya telah menjangkau, menyatakan diri, hadir dan menyentuh semua orang dan seluruh makhluk, serta memampukan tiap-tiap orang untuk mengalami diri-Nya dalam realitas dan memperjuangkan kebaikan dan kebenaran (Knitter, 2008: 80).

Absolusitas dan ketransendensian Allah tidak dapat dicakup dalam satu pribadi manusia dan satu peristiwa sejarah. Medium terbatas tidak dapat menghabiskan keseluruhan yang tidak terbatas. Iman terhadap ketransendensian Allah memiliki implikasi pada penerimaan terhadap kenyataan bahwa tidak ada wadah (yang bersifat terbatas) yang dapat menampung keseluruhan Allah yang tidak terbatas. Ketransendensian Allah tidak dapat dibatasi oleh satu wujud terbatas. *Inkarnasi* Yesus mengandung arti bahwa Allah mengambil wujud dan mengenakan keterbatasan manusia. Manusia Yesus (yang terbatas) tidak dapat membawa keseluruhan keilahian Allah. Allah memang menghadirkan kepenuhan-Nya dalam Yesus (Kolose 2: 9), namun tidak menghabiskan seluruh keilahian Allah. Misteri Allah begitu dalam dan luas, sehingga tidak mungkin dihabiskan oleh satu wujud terbatas. Allah dalam kebebasan dan absolusitas dapat mengambil wujud yang lain.

Pewahyuan Allah dalam Yesus Kristus memang otentik, karena merupakan bagian dari keilahian dan absolusitas Allah, namun tidak dapat diklaim sebagai finalitas pewahyuan Allah. Yesus adalah salah satu pewahyu Allah dalam sejarah. Totalitas hidup Yesus memang menghadirkan Allah, karena itu dapat dikatakan devinitif, dalam arti bahwa apa yang harus dihadirkan oleh Yesus telah tuntas. Kedevinitifan pewahyuan harus dilihat dari pihak Yesus bukan dari pihak Allah. Kedevinitifan Allah dalam Yesus, seperti dikatakan oleh Knitter (2005: 155-158) tidak menutup kemungkinan adanya norma lain atau sesuatu yang secara esensial baru dan berbeda dari yang ditampilkan Yesus. Kebijakan Allah selalu melampaui segala pengetahuan, dan kasih setia-

Nya yang tidak pernah berkesudahan akan selalu berdaya cipta (Mazmur 100: 5; Efesus 6: 26), sehingga tidak mungkin hanya tersimpan dalam suatu wadah yang tertutup rapat. Allah, dapat dipastikan bahwa selain berbicara lewat Yesus, juga berbicara dalam bahasa dan wujud yang lain (Knitter, 2008: 83).

Pemikiran ini tentu bertentangan dengan visi Gereja perdana yang menekankan Yesus Kristus sebagai jalan tunggal keselamatan (Efesus 1: 7; Roma 5: 10). Kaum pluralis, seperti dikatakan Knitter mengatakan bahwa eksklusifitas Gereja perdana disebabkan karena situasi keagamaan zaman itu yang homogen, di samping prinsip yang selalu dipegang oleh kebanyakan orang zaman itu bahwa sesuatu yang dipandang benar harus menjadi satu-satunya kebenaran (Knitter, 2005: 104). Peneliti melihat bahwa argumentasi ini sulit diterima. Keberagaman religius telah ada sejak awal kekristenan. Para murid pertama harus bergumul dengan masyarakat Yahudi, yang sangat menekankan pelaksanaan taurat sebagai jalan tunggal menungu keselamatan (Roma 3: 20), dan kaum Yunani, yang menganggap kematian Yesus sebagai kebodohan (1 Kor 1: 18). Sejarah Gereja perdana tidak terlepas dari berbagai penganiyaan karena perbedaan dengan kaum mayoritas zaman itu. Penekanan terhadap Yesus sebagai finalitas pewahyuan Allah dan satu-satunya penyelamat dimaksudkan untuk menegaskan sikap oposisi terhadap kaum Yahudi yang menganggap taurat sebagai jalan keselamatan, juga terhadap orang-orang Yunani yang memandang salib sebagai kebodohan (Roma 2:13; 3:28; Galatia 2: 16). Paulus hendak menegaskan bahwa bukan *taurat*, tetapi Yesus sebagai jalan menuju keselamatan (1 Tesalonika 5: 9) ; dan salib bukan kebodohan tetapi wujud dari kebenaran Allah yang menyelamatkan (Roma 1: 16-17). Kehadiran aliran-aliran yang merelatifisir kodrat keallahan Yesus dan perannya sebagai penyelamat, situasi sosial politik yang menekan,

dan kondisi Gereja yang sedang mencari bentuk juga turut mempengaruhi kecenderungan eksklusifitas Gereja perdana.

Teks-teks Perjanjian Baru menunjukkan bahwa pengajaran Yesus tentang kerajaan Allah memiliki orientasi *eskatologis* (akhir zaman). Kerajaan Allah telah dimulai, namun ketuntasan masih akan terjadi pada masa *eskaton*. Masa sebelum *eskaton*, bukan masa kematian Allah. Allah yang telah bereksistensi sebelum kehadiran Yesus, dalam hidup Yesus, juga terus bereksistensi sampai akhir zaman. Yesus juga menegaskan tentang kehadiran Roh Kudus pasca kematian-Nya yang menyatakan kebenaran-kebenaran (Yohanes 14: 17). Keyakinan terhadap kehadiran dan karya Roh Allah sesudah Yesus dengan sendirinya harus menerima kontinuitas pewahyuan Allah. Roh Allah selalu hadir dan berkarya di mana saja (Paul Tillich, seperti dikutip oleh Riyanto, 2014: 273). Roh Allah bebas hadir dan berkarya di mana saja, bahkan pada wadah yang bukan agama, quasi agama, seperti idiologi, kepercayaan tradisional, aneka tradisi religius, dan sebagainya.

Allah menghendaki segenap umat manusia diselamatkan, dan sejarah manusia terarah pada diri-Nya (Nostra Aetate, art. 1). Keterlibatan Allah menyebabkan berbagai bangsa memiliki kesadaran tentang misteri Allah dalam daya-daya gaib, yang hadir dalam perjalanan sejarah dan peristiwa-peristiwa hidup manusia, bahkan terdapat pengakuan terhadap kuasa ilahi tertinggi – yang meresapi kehidupan bangsa-bangsa dengan semangat religius yang mendalam, yang tampil dalam berbagai pemikiran dan simbol, yang mengungkapkan misteri Allah dalam mitos-mitos, falsafah-falsafah dan menapaki jalan ilahi lewat tapa brata dan permenungan; yang menyadari keterbatasan duniawi dan mencari jalan pembebasan yang sempurna lewat penerangan tertinggi (Budha); juga dalam berbagai ajaran, kaidah-kaidah dan ritual-ritual suci (Nostra Aetate, art. 2). Konsili juga menegaskan bahwa agama-agama bukan Kristen memiliki unsur-unsur yang berharga,

baik rohani maupun manusiawi, unsur-unsur kebenaran dan rahmat yang menampakkan misteri kehadiran Allah (Ad Gentes, art. 9). Unsur-unsur itu merupakan benih-benih injil yang serupa dengan yang diwujudkan oleh Yesus Kristus (Ad Gentes, art. 11), yang memungkinkan jalan menuju kontemplasi murni (Ad Gentes, art. 18). Gereja menghargai semua yang serba benar dan suci pada berbagai keyakinan, dan dengan sikap hormat merenungkannya, yang meskipun berbeda namun memantulkan sinar kebenaran, yang menerangi semua orang (Nostra Aetate, art. 2).

Pernyataan konsili, di satu sisi, menggambarkan pengakuan Gereja terhadap pewahyuan di luar kekristenan, dan di sisi lain, tetap menegaskan Gereja sebagai jalan sempurna menuju keselamatan. Pernyataan konsili memang menggambarkan semangat *agionamento* (pembaharuan), dengan keterbukaan dan penghargaan terhadap kebenaran-kebenaran dalam keyakinan lain, tetapi tetap menunjukkan superioritas kekristenan terhadap. Kebenaran yang diwahyukan dalam religius lain masih dianggap sebagai *logos spermaticos* (benih-benih Injil), dan orang-orang non Kristen dipandang sebagai Kristen *anonim*. Pernyataan ini belum menampakkan kesadaran yang penuh tentang eksistensi Allah dan karya Allah yang melampaui misteri *inkarnasi* dan kekristenan. Allah sepenuhnya bereksistensi dalam seluruh realitas dan sepanjang sejarah, dan dalam cinta kasih serta absolutitas-Nya dapat mengambil wujud yang lain di luar Yesus dan norma lain di luar kekristenan. Kebenaran-kebenaran ilahi dalam religiusitas lain, bukan hanya benih injil, *logos spermaticos*, tetapi sepenuhnya Injil Allah. Keselamatan orang-orang non Kristen tidak dapat diukur dari keterkaitan dengan Gereja, sebagai Kristen *anonim*, tetapi menurut norma-norma ilahi yang diwahyukan Allah kepada mereka.

c) Pengakuan yang Memperkaya

Pertanyaan yang muncul adalah apakah pengakuan terhadap universalitas pewahyuan akan menurunkan kemesiasan atau kekristusan Yesus serta komitmen iman Kristen. Kekristusan Yesus tidak akan berkurang karena pengakuan terhadap universalitas pewahyuan, sebaliknya justru akan membuat kekristusan-Nya tampak istimewa.

Keterbukaan terhadap pewahyuan Allah di luar Gereja juga tidak perlu menjadi ancaman terhadap vitalitas iman atau akan menimbulkan resiko bahwa jemaat Gereja akan meninggalkan iman Kristen. Iman lahir dari keyakinan terhadap sesuatu hal yang pantas dipercaya (Knitter, 2005: 208). Orang Kristen membangun komitmen iman karena menemukan sesuatu di dalam Yesus, bukan karena sesuatu itu hanya dalam Dia (Knitter, 2005: 210). Perjumpaan dengan kebenaran dan kebajikan dalam berbagai komunitas harus memperdalam komitmen iman kepada Yesus dan memperkaya dengan ungkapan yang lebih dewasa. Semakin orang dewasa dalam beriman akan semakin berani mendekap misteri, keluasan dan keberagaman kebenaran. Kebenaran mengatasi segala objek yang manusiawi dan historis. Semakin orang secara mendalam mengalami ungkapan-ungkapan partikular, akan semakin terbuka terhadap universalitas keilahian.

Orang Kristen yang secara mendalam berkomitmen pada Yesus harus semakin terbuka, tanpa dirisaukan oleh keindahan dan kebenaran yang terdapat pada pihak lain, dan secara dewasa membangun relasi dengan yang lain. Ketika seseorang, secara khusus dan mendalam mencintai Yesus serta memiliki komitmen mutlak terhadap diri-Nya, maka akan semakin memungkinkan dirinya untuk menghargai dan mencintai apa yang baik dan mutlak dari pihak lain secara berbeda dan otentik. Komitmen iman kepada Yesus, dengan demikian harus menjadi pendorong

untuk menemukan karya Allah pada pelbagai agama, quasi agama, semua bidang kehidupan dan seluruh ruang di jagat raya, sebab akan semakin menyelami ketidakterbatasan misteri Allah (Knitter, 2005: 151). Iman kepada Yesus tidak identik dengan berhenti mencari kebenaran. Gereja akan jatuh pada agnostisime dan fundamentalisme, apabila berhenti mencari kebenaran. Komitmen terhadap Yesus justru harus memampukan warga Gereja untuk melihat secara lebih jelas kehadiran dan karya Allah pada semua realitas, termasuk religiusitas dan kedudayaan lain, serta menerima tanggung jawab untuk mewujudkan kerajaan (kehendak) Allah di dunia.

2. Perbedaan merupakan Jalan menuju Pemahaman yang lebih Utuh

Keterbukaan Gereja terhadap pewahyuan Allah di luar kekristenan akan menghadapkan Gereja pada perbagai perbedaan gambaran keilahian. Gambaran ketransendensian Allah dan *Ngga'e Mbapo* memang sejajar, namun tetap memiliki penekanan-penekanan yang berbeda dari dua bentuk religius ini. *Ngga'e Mbapo* dalam iman tradisional Keo, meskipun merupakan bentuk pengasosiasian yang mengarah kepada personalitas, namun tetap merupakan keilahian yang asbtrak. Lukisan *meo mutu* (kucing bertengger) di atas atap *sa'o enda* memperlihatkan *Ngga'e Mbapo* sebagai figur abstrak, yang tramendum sekaligus facinosum. Lukisan *meo mupu*, di satu sisi memang memperlihatkan dimensi personalitas, seperti dietegaskan juga dalam penggalan mantra doa *pala manu: Ngga'e udu rede* dan *Mbapo eko dau*, namun di sisi lain juga menggambarkan dimensi impersonal dengan kemeisterian yang tidak terselami. Dimensi keabstrakan dan impersonalitas juga tampak dalam lukisan tentang dimensi-dimensi kehadiran *Ngga'e Mbapo*, dalam mantra doa *pala manu: Ngga'e reta diru* dan *Mbapo ndia tana, Ngga'e pu'u peo* dan *Mbapo wewa enda, Ngga'e wisu*

mena dan *Mbapo wisu rade*. Hal ini berbeda iman Katolik yang secara tegas menekankan personalitas keilahian, seperti terlukis dalam figur Bapa, Putra dan Roh Kudus..

Gelar *ine mere* dan *ame dewa* dalam tradisi Jawawawo tidak hanya menggambarkan *Ngga'e Mbapo* sebagai asal usul atau pencipta awal mula, tetapi pencipta yang terus menerus melahirkan kehidupan baru. Gelar *ine ko'o ura ame ko'o ura* juga tidak hanya menggambarkan *Ngga'e Mbapo* yang menetapkan, tetapi terus menerus menyelenggarakan ritme alam dan musim. Kepercayaan masyarakat Jawawawo tentang *ine embu, nitu Ngga'e* memperlihatkan dimensi-dimensi yang berbeda dengan keyakinan Gereja terhadap orang kudus dan malaikat.

Bagaimana Gereja menyikapi perbedaan gambaran keilahian dengan kepercayaan tradisional Jawawawo? Elemen-elemen kesamaan tentu dapat mempertegas kebenaran iman Gereja, sebaliknya juga kepercayaan orang Keo dapat diteguhkan oleh elemen-elemen yang serupa. Persoalannya adalah bagaimana dengan elemen-elemen yang berbeda.

Perbedaan-perbedaan yang ada tampak pada tataran eksistensi, karena berkaitan dengan perbedaan kondisi alam, konteks sosial dan sejarah. Tuhan ketika bereksistensi mengambil bagian dalam hukum eksistensi sehingga memanifestasikan elemen-elemen secara beragam. Perbedaan gambaran Tuhan pada tingkat eksistensi tidak menunjukkan perbedaan keilahian (*Ngga'e Mbapo* dan Allah), juga tidak dapat menjadi dasar untuk menyimpulkan keilahian yang plural. Berbagai perbedaan gambaran keilahian disebabkan karena absolutitas dan ketidakterbatasan Tuhan, yang tidak dapat dicakup oleh wadah yang terbatas. Setiap wadah hanya menampung elemen-elemen tertentu dari Tuhan secara terbatas. Elemen-elemen yang tertampung oleh masing-masing wadah, dalam konteks situasi sosial, budaya dan sejarah telah diungkapkan dalam berbagai bahasa dan bentuk partikular, yang

kadangkala tampak yang satu berbeda bahkan bertentangan dengan yang lain. Elemen-elemen yang berbeda dan kontradiksi itu berakar pada Tuhan yang sama, yang mendasari segala sesuatu, dan bereksistensi dalam seluruh realitas dan gerak sejarah, karena itu perbedaan bahasa dan bentuk pada level eksistensi dan dalam lingkup partikular tidak saling meniadakan, sebaliknya saling melengkapi menuju keselarasan dan keutuhan eksistensi Tuhan. Gereja harus melihat bahwa perbedaan-perbedaan tentang gambaran keilahian sebagai sumbangan yang menguatkan religiusitas Gereja. Refleksi peneliti terhadap berbagai perbedaan gambaran keilahian antara keyakinan Gereja dengan kepercayaan tradisional Jawawawo menemukan empat sumbangan bagi penguatan religiusitas masyarakat Katolik Indonesia.

Pertama, semakin menyelami misteri dan memperoleh gambaran Allah secara lebih utuh. Perjumpaan dengan elemen-elemen yang berbeda dalam gambaran keilahian orang Jawawawo dapat membawa Gereja pada pemahaman sisi lain dari keilahian Allah yang belum terungkap atau setidaknya belum dinyatakan secara tegas dalam Gereja. Konsep tentang kehadiran *Ngg'a'e Mbapo* dalam kosmos dapat mempertegas keyakinan Gereja tentang kehadiran Roh Allah, yang menetap, menyakralkan dan berdaya cipta. Pemikiran tentang keilahian yang menjunjung tanah dan menopang komunitas tidak begitu jelas dinyatakan dalam iman Kristen. Keyakinan ini memang tidak bertentangan dengan iman Kristen. Teks-teks Perjanjian Lama memang menyentuh aspek ini dengan menampilkan peran Allah dalam perlindungan individual, seperti tampak dalam pernyataan tentang Tuhan sebagai gunung batu (1 samuel 2: 2; 2 Sam 22: 32), bukit batu (Mazmur 71: 3) dan penopang (Mazmur 3: 5; 54: 4). Gambaran tentang keilahian yang menopang tanah dan komunitas, serta menempatkan pada perhubungan dengan *Ngg'a'e Mbapo* (Tuhan) merupakan keyakinan khas orang Keo, yang dapat merangsang Gereja untuk melihat

peran Allah yang mendasari, menopang tanah air, bangsa, dan dalam konteks yang lebih luas mencakup seluruh bumi. Keyakinan orang Jawawawo tentang *Ngga'e Mbapo* sebagai *ine mere ame dewa* dapat membawa Gereja pada kesadaran tentang Allah, yang tidak hanya sekali mencipta, lalu mengundurkan diri ke langit yang tinggi, tetapi yang terus menerus melahirkan kehidupan baru. Figur-figur keilahian dalam dunia kehidupan, *ine embu* dan *nitu Ngga'e* juga dapat membangunkan kesadaran Gereja tentang Allah yang tidak hanya melawati umat-Nya, tetapi kehadiran yang relasional, dekat, menyertai dan berpihak. Simbolisme *Peo*, *deke raja* dan *mangu* dapat melengkapi sisi keterbukaan dan kehadiran Allah yang menetap dan paradoks, yang dekat sekaligus berjarak.

Contoh-contoh ini memperlihatkan bahwa aspek perbedaan dalam gambaran keilahian masyarakat Jawawawo dapat memperjelas dan memperkaya pemahaman Gereja tentang Allah, dengan demikian membuat kemuliaan Allah tampil dengan cemerlang dan memberi pengertian iman yang lebih cermat dan mendalam (*Gaudium et Spes*, art. 62).

Kedua, semakin memahami jati diri dan membangun visi yang baru. Pemahaman yang lebih jelas dan utuh terhadap Allah dan pengalaman misteri Allah dapat menjadi penerangan bagi Gereja untuk lebih memahami jati diri. Pemahaman yang lebih utuh terhadap wajah Allah berarti semakin memahami eksistensi diri di hadapan Allah, sehingga memetakan kembali aspek-aspek yang substansial dan aksidental pada dirinya, aspek-aspek yang mendasar dan bentuk-bentuk pengungkapan, aspek-aspek kekhususan dan universal, serta mengkonstruksikan kembali nilai-nilai yang dimiliki.

Pemahaman ini harus membentuk visi yang baru tentang keberadaan Gereja. Gereja bukan wadah tunggal Allah. Gereja hanya merupakan salah satu wadah bagi Allah untuk bereksistensi dan menegakkan kerajaan (kehendak) Allah di

dunia. Gereja memang merupakan sakramen (tanda dan sarana keselamatan) Allah, tetapi bukan satu-satunya sakramen Allah. Ketidakterbatasan misteri Allah membutuhkan wadah-wadah lain untuk bereksistensi. Gereja tidak memiliki kebenaran final dan utuh. Gereja harus berziarah bersama dengan komunitas religius lain untuk terus menemukan kebenaran yang dinyatakan Allah dalam semua realitas dan setiap bentuk kehidupan, yang akan membuat Gereja semakin menyelami misteri Allah, berdiri di hadapan-Nya, dan semakin bereksistensi.

Ketiga, pembaharuan misi Gereja. Visi Gereja sebagai salah satu wadah bagi eksistensi Allah dan sakramen keselamatan, yang bersama dengan wadah-wadah lain berziarah untuk terus menemukan kebenaran Allah, berimplikasi pada pembaruan misi Gereja. Gereja harus menempatkan dialog dengan berbagai keyakinan dan kebudayaan lain sebagai bagian utama dari misinya. Dialog memungkinkan Gereja berjumpa dengan sisi-sisi keilahian Allah dan kebajikan-kebajikan religius yang belum dinyatakan secara jelas oleh Gereja, yang meskipun ditampilkan dalam bentuk dan bahasa yang berbeda dari kebiasaan Gereja, namun memantulkan keagungan dan kemuliaan Allah, serta memberi penerangan bagi banyak orang untuk memahami jati diri dan merealisasikan kerajaan (kehendak) Allah untuk membangun dunia yang lebih adil, damai dan penuh kasih.

Kerajaan Allah hanya dapat direalisasikan melalui kerja sama dengan berbagai komunitas religius yang memiliki visi keilahian serupa. Gereja harus menjadikan dialog untuk membangun jembatan kerja sama misioner dengan berbagai pihak untuk mewujudkan kerajaan (kehendak) Allah di dunia. Misi Gereja adalah untuk mengabdikan kerajaan Allah. Hal ini menunjukkan bahwa Gereja harus berorientasi ke luar, yakni kepada dunia. Paus Yohanes Paulus 2 memang menegaskan orientasi keputusan Gereja pada pengembangan dan pematangan komunitas-komunitas

Gereja (Redemptoris Misio, art. 48), namun semua itu harus dilihat sebagai modalitas untuk pengembangan kerajaan Allah dalam dunia. Misi Gereja harus beralih dari *eklesiosentris* (berpusat pada Gereja) kepada *regnocentris* (berpusat pada kerajaan Allah). Nilai kerajaan Allah bersifat absolut dan mengatasi nilai *eklesialitas* (kegerejaan). Keberadaan Gereja adalah untuk melayani dan merealisasikan kerajaan Allah (Gaudium et Spes 5). Pembangunan ke dalam tentu dibutuhkan, namun harus ditempatkan sebagai instrumen dalam merealisasikan kerajaan Allah. Gereja bergerak secara sentrifugar, menuju keluar, untuk mentransformasikan dunia menjadi lebih damai, adil dan penuh kasih (Matius 25). Misi ini hanya dapat dijalankan apabila Gereja bekerja sama dengan komunitas-komunitas beriman lain, yang bersama-sama membawa roh ilahi dan menemukan visi transendental yang mengarah kepada *bonum commune* (kesejahteraan umum).

Orientasi misi pada kerajaan Allah berarti memberitakan Yesus injili, bukan Yesus historis. Isi pengajaran Yesus, apabila dilepaskan dari pribadi historis Yesus, akan serupa (sekalipun dalam bahasa dan bentuk yang berbeda) dengan dengan visi universal dari berbagai komunitas religius lain. Pesan atau makna memang seringkali tidak dapat dipisahkan dari medium; pemahaman juga seringkali memiliki keterikatan dengan bahasa dan konteks, tetapi pesan dan pemahaman juga dapat ditransformasikan ke dalam konteks universal. Gereja harus menemukan visi dasar dari pengajaran Yesus dan mentransformasikan ke dalam konteks masyarakat universal.

Keempat, pengembangan inkulturasi. Religiusitas Jawawawo menampilkan berbagai simbol dalam *Peo, sa'o en'nda, sa'o ten'nda, deke raja, mangu*, dan ritual-ritual yang berkaitan dengan objek-objek material tersebut. Simbol-simbol ini dengan bahasa dan bentuk yang khas, secara mengagumkan telah memanifestasikan sisi-sisi tertentu dari misteri ilahi, dan melahirkan nilai-nilai

dan norma-norma kehidupan. Gereja tidak hanya memperoleh kekayaan dari elemen-elemen keilahian yang dimanifestasikan, tetapi juga simbol-simbol yang memanifestasikannya. Gereja, dengan pertimbangan yang bijaksana, penalaran yang mendalam dan hati nurani yang sehat dapat menginkulturasikan berbagai simbol tersebut.

Gereja Katolik Indonesia lahir dari kebudayaan Barat, dan meneruskan berbagai tradisi dan simbol-simbol barat. Kehadiran tradisi dan simbol-simbol barat, di satu pihak memang membuat Gereja partikular Indonesia memiliki warna universal; namun di sisi lain, Gereja Katolik Indonesia seakan tercabut dari akar budaya nusantara. Gereja Katolik Indonesia tampak seperti Gereja Barat yang berada di Indonesia. Simbol memiliki kekuatan hanya dalam lingkup komunitas yang menghidupi. Simbol-simbol asing yang digunakan dalam Gereja Katolik Indonesia tidak memiliki kekuatan untuk menyuarakan suara Tuhan seperti pada waktu berada dalam lingkup komunitas budaya aslinya.

Pengungkapan kekayaan makna pewahyuan pada *Peo* dan berbagai monumen serta ritual yang berkaitan dengannya, menunjukkan bahwa simbol-simbol tersebut memiliki kekuatan untuk menjangkau Tuhan dan memanifestasikan kekayaan nilai yang mengagumkan. Gereja, setidaknya Gereja lokal di wilayah Keo dapat menginkultasikan simbol-simbol tersebut dalam hidup Gereja. Jalan inkulturasi akan membawa Gereja Katolik Indonesia semakin menyelami misteri Allah dan kekayaan rahmat dari akar budaya sendiri. Gereja dapat menginkulturasikan struktur *Peo* dan *sa'o en'nda* pada rumah-rumah ibadah dan bangunan-bangunan Gereja untuk menekankan dimensi-dimensi perhubungan dengan Allah dan struktur komunio Gereja. Gereja memang menggambarkan diri sebagai tubuh mistik (1 Korintus 12), namun simbolisasi ini bersumber dari konteks kebudayaan Yunani. Masyarakat Jawawawo dan Gereja Katolik Indonesia tidak

memiliki basis kebudayaan Yunani. Komunio Gereja akan lebih mudah dihayati oleh jemaat lokal, apabila digambarkan dengan simbol-simbol yang mereka hidupi. Struktur *sa'o* dalam tradisi Keo dapat diinkultasikan menjadi simbol untuk menggambarkan komunio Gereja yang hierarkial.

Deke raja dan *mangu* juga dapat diinkulturasikan untuk menggambarkan perhubungan dengan Allah. Kedua simbol ini dengan kuat berbicara tentang lintasan dan jeda dalam perhubungan lintas dunia, dengan *Ngga'e Mbapo* yang mengatasi kosmos. Simbolisasi ini akan jauh lebih hidup dan bermakna bagi masyarakat Jawawawo Katolik dan suku-suku yang memiliki struktur kebudayaan serupa daripada salib yang memiliki keterkaitan langsung sejarah Yesus, serta berakar pada kebudayaan Yahudi Palestina. Gereja memang menempatkan salib sebagai simbol universal untuk mengungkapkan makna soteriologis penebusan Kristus, namun jarak antara konteks historis kematian Yesus dengan jemaat sekarang menyebabkan orang Keo dan banyak suku tradisional nusantara hanya memandang salib sebagai simbol identitas dan benda keramat. Makna soteriologis dari kematian Yesus, bagi orang Keo, akan jauh lebih hidup dan berbicara apabila diungkapkan dalam bentuk dan struktur yang dapat dihayati oleh komunitas lokal. *Peo*, *deke raja*, *mangu* dapat menjadi referensi bagi Gereja partikular Indonesia untuk menghidupkan atau menciptakan simbol-simbol perhubungan dengan Allah.

Naro dan *mbea sa*, dengan peran genealogi dapat diinkulturasikan dalam ritual Gereja untuk menghadirkan dan memaknai karya Allah dalam sejarah. Seni tradisional, seperti *nggo damba* (musik gong dan gendang) dan *bebi ja'i* (tarian tradisional Keo), juga dapat diinkulturasikan ke dalam seni gerejawi, baik sebagai instrumen pengiring doa maupun sebagai bentuk penghormatan kepada Allah. Penginkulturasian simbol-simbol

religius masyarakat Jawawawo akan membuat iman Katolik lebih berakar dalam budaya lokal.

Gereja lokal Keo memang sudah memulai gerak inkulturasi dengan memasukkan *nggo damba*, *bebi ja'i* dan kadang-kadang *mbea sa* dalam liturgi Gereja, namun gerak ini masih hanya sebatas instrumen-instrumen pelengkap. Inkulturasi belum menyentuh pada wilayah yang substansial. Syair *naro* pemugaran *Peo*, karena bersifat kenangan yang menghadirkan karya Allah, memiliki struktur makna yang sama dengan *konsekrasi* dalam Ekaristi Gereja, namun tetap menjadi pertanyaan yang sulit terjawab, apakah *naro* dapat diinkulturasikan ke dalam bagian inti dari ritual Gereja.

Simbol-simbol dalam komunitas religius Keo tidak hanya berpotensi untuk diinkulturasikan ke dalam hidup Gereja, tetapi juga memantik Gereja untuk semakin terbuka terhadap berbagai simbol dalam berbagai komunitas religius dan kebudayaan nusantara. Keterbukaan Gereja memang dapat disoroti sebagai pemicu sinkretisme. Sejarah menunjukkan bahwa tidak ada agama yang bebas dari sinkretisme. Sinkretisme akan tetap menjadi bayang-bayang selama religiusitas hanya dilihat secara lahiriah. Gereja harus berani menerobos simbol-simbol untuk sampai pada kedalaman dan inti dari religiusitas, yakni elemen-elemen keilahian yang diimani, dirayakan dan dihayati. Elemen-elemen tersebut, entah serupa atau berbeda dengan yang diimani Gereja, tetap memantulkan keagungan ilahi, yang menerangi Gereja untuk semakin mendekap misteri Allah, juga memahami jati diri dan kehadiran Gereja, serta membangun visi universal (Gaudium et Spes, art. 57).

C. Pengembangan Nasionalisme Religius dan Dialog Iman

Peneliti melihat setidaknya dua sumbangan pokok pewahyuan pada *Peo* Jawawawo terhadap pengembangan religiusitas Gereja Katolik Indonesia, yakni pengembangan nasionalisme religius, dan dialog iman dengan sesama yang berkeyakinan dan berkebudayaan lain.

1. Pengembangan Nasionalisme Religius Indonesia

a) Nasionalisme Komunal Jawawawo

Peo Jawawawo memiliki makna sebagai simbol persatuan masyarakat adat. Persatuan dalam *Peo* meliputi tanah dan komunitas, yang disokong oleh leluhur dan berlandaskan pada perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. *Peo* Jawawawo menggambarkan kedua tanah Jawawawo, yakni tanah induk dan tanah hasil peperangan, oleh intervensi leluhur, menjadi satu dan terangkat kepada perhubungan yang tetap dengan *Ngga'e Mbapo*; demikian juga dengan klan-klan yang berbeda asal usul dan leluhur menjadi satu komunitas, bagaikan satu keluarga dari induk yang sama (*ine a mitu mite, ame a dadu tolo*) dan berdiam dalam satu rumah besar (*a di'e sa'o, a toko tenda*).

Gambaran ini melukiskan visi orang Jawawawo untuk mengabadikan keutuhan tanah dan persatuan komunitas. Keterlibatan *ine embu* dan *Ngga'e Mbapo* menggambarkan kehendak yang kuat untuk mempertahankan keutuhan tanah dan komunitas (*tanah ma'e weru we, watu mona udu ada*), serta kecintaan terhadap tanah air. *Peo*, dapat dikatakan merupakan simbol nasionalisme religius masyarakat Jawawawo.

Istilah nasionalisme, dalam konteks ini dipahami sebagai semangat persatuan dan cinta terhadap tanah air. Nasionalisme dari kata "nasional", yang berarti bersifat kebangsaan, dan kata "isme" yang berarti paham (Dendy Sugono, 2008: 997).

Nasionalisme dapat diartikan sebagai paham kebangsaan yang menekankan persatuan dan cinta terhadap bangsa. Bangsa, dalam pemahaman masyarakat Jawawawo bukan keseluruhan negara, tetapi wilayah dalam lingkup masyarakat adat. Bangsa adalah tanah air, ruang kosmos, yang tergambar dalam *nua oda* (kampung) dan *udu mere eko dewa* (komunitas adat). Nasionalisme masyarakat Jawawawo dapat dikatakan merupakan nasionalisme komunal. Penggambaran nasionalisme komunal tidak dimaksudkan untuk mendewakan semangat kedaerahan, tetapi untuk memberdayakan semangat kecintaan terhadap tanah air demi pembangunan daerah dan penguatan nasionalisme negara.

b) Nasionalisme Religius Masyarakat Jawawawo

Nasionalisme komunal Jawawawo hampir menyerupai persatuan marga-marga di wilayah Australia yang didasarkan pada totem yang sama. Persatuan marga-marga dalam satu komunitas bukan karena pertalian darah atau kesamaan asal usul tetapi karena keterikatan pada simbol pemujaan yang sama (Durkheim, 2005: 252). Model persatuan serupa juga terjadi pada suku-suku Israel kuno yang ditandai dengan penyatuan asal usul yang dilenggangkan dengan iman kepada Yahwe (Groenen, 1991: 38). Kekuatan nasionalisme komunal Jawawawo terletak pada sokongan leluhur dan perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. Klan-klan yang tidak berkaitan pertalian darah dan berbeda asal usul mempertahankan kesatuan dan terus mengembangkan kecintaan pada tanah air karena yakin bahwa kebersamaan mereka disokong oleh leluhur dan berakar pada perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*. Nasionalisme komunal Jawawawo merupakan nasionalisme religius.

Orang Jawawawo tidak menyingkirkan religiusitas demi persatuan, tetapi menjadikan sebagai dasar integrasi tanah dan penyatuan klan-klan, serta mendorong kecintaan terhadap

tanah air. Istilah religiusitas dalam konteks ini tentu bukan soal institusi agama, tetapi relasi dengan keilahian, asal usul sejati dan tujuan terakhir (Bagus, 2005: 12). Intervensi dan penguasaan leluhur terhadap tanah dan penjunjungan menuju perhubungan dengan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo* menyebabkan tanah dan komunitas Jawawawo berada pada pusaran keilahian. Tanah Jawawawo menjadi ruang sakral dan komunitas adat menjadi persekutuan mistik. *Peo* menggambarkan visi pengabdian komunitas yang berlandaskan intervensi leluhur dan perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Pendasaran religius pada integrasi tanah dan penyatuan klan-klan menyebabkan warga komunitas yang berbeda agama tetap mempertahankan kesatuan. Lasarus Gani (dalam wawancara 22 September 2017) mengatakan bahwa beberapa keluarga di warga Romba Wawokota beragama Islam, dan selebihnya beragama Katolik. Fenomena yang hampir serupa ditemukan pada hampir semua komunitas di Keo. Perbedaan agama tidak menjadi penghalang kebersamaan, bukan karena agama ditempatkan pada wilayah privat, tetapi karena menemukan substansi dan struktur keilahian yang serupa. Orang Jawawawo yang Katolik dan Islam menemukan substansi keilahian *Ngga'e Mbapo* dalam figur Allah. Para penganut monoteis ini tidak kehilangan iman terhadap *Ngga'e Mbapo*. Keyakinan terhadap *Ngga'e Mbapo* tetap hidup bahkan semakin diperjelas dalam figur Allah yang diimani dalam Katolik dan Islam. Kemiripan struktur eksistensi Allah dengan *Ngga'e Mbapo* juga memudahkan orang Keo untuk menyamakan Allah dengan *Ngga'e Mbapo*, baik menyangkut identitas maupun berkaitan dengan peran terhadap tanah air dan komunitas adat. Allah adalah *Ngga'e Mbapo*, yang merupakan asal usul segala sesuatu (*ine mere ame dewa*), yang sudah ada sejak awal mula, *alfa dan omega (ta mudu ta mudu odo, ta ebho ta ebho geo)*, yang menggerakkan dan menuntun leluhur untuk membangun

kampung dan komunitas adat (*ta bhade modo* dan *wenggo mbe'o*); menguasai tanah dan menopang komunitas supaya selalu berada dalam perhubungan dengan-Nya demi keberlangsungan hidup.

Pemahaman ini menyebabkan orang-orang Jawawawo yang berbeda agama memiliki keyakinan bahwa keilahian yang mereka imani tetap merupakan poros persatuan komunitas. *Ngga'e Mbapo* yang menjadi poros komunitas adalah Allah yang diimani dalam Katolik dan Islam. Simbolisme *Peo* tidak pudar ketika kebanyakan anggota komunitas telah menjadi penganut monoteis. *Peo*, menghidupkan imajinasi pada perhubungan dengan Allah. Pengidentifikasian Allah sebagai *Ngga'e Mbapo* melahirkan keyakinan bahwa *Peo* dan simbol-simbol tradisional lain bukan bagian dari kekafiran, tetapi menghidupkan relasi dengan Allah. Nasionalisme tidak berkurang, sebab setiap pengorbanan demi tanah air diyakini sebagai kebaktian kepada Allah. Perjumpaan substansi keilahian *Ngga'e Mbapo* dengan Allah, menyebabkan keyakinan terhadap integrasi tanah dan klan-klan tetap utuh. Tanah Jawawawo tetap merupakan tanah sakral yang dimiliki oleh *ine embu* dan berada pada pusaran ilahi, dan seluruh komunitas dihayati bersumber dari asal usul yang sama (*ine kami a metu mite, ame kami a dadu tolo*) dan tinggal dalam satu rumah besar (*a di'e sa'o, a toko tenda*).

Kecintaan orang Jawawawo terhadap tanah air tidak menyusut setelah menjadi penganut monoteis. Orang Jawawawo setia kepada Allah sekaligus mencintai tanah air. Bentuk kecintaan terhadap tanah air tampak dalam pemeliharaan terhadap warisan tradisi, seperti memelihara persatuan komunitas, norma adat, nilai-nilai, sistem sosial, sistem simbol, ritual-ritual, sistem kekerabatan; juga dalam keterlibatan dan pengorbanan seluruh elemen komunitas dalam ritual pemugaran *Peo*, *sa'o enda* dan berbagai monumen adat. Orang Jawawawo meyakini bahwa setiap

bentuk penyimpangan terhadap warisan tradisi akan merusak relasi dengan “Yang Ilahi”, serta menodai kesakralan komunitas dan kosmos. Pemberlakuan denda adat dan ritual pemulihan merupakan bagian dari semangat kecintaan terhadap tanah air demi memulihkan kesakralan komunitas dan menormalisasi kosmos yang ternoda oleh penyimpangan para anggota.

Nasionalisme orang Jawawawo diperkuat dengan penyediaan ruang bagi perbedaan dalam kebersamaan. Pembagian *deke wisu* (tiang), *tenga* (kayu palang), merujuk pada struktur komunitas berbasis rumah, dan bagian-bagiannya (*deggha, dipi ipi*), serta kewajiban adat (*pebhi tindui ndou mapi*), yang terbagi dalam *mboda, gatha, wati, kebhe*; juga pengikutsertaan ibadah Gereja dalam pemugaran *Peo* dan monumen adat, kepercayaan terhadap warga muslim untuk menyembelih hewan korban dan penyediaan makanan halal merupakan gambaran ketersediaan ruang bagi perbedaan dalam kebersamaan.

c) Nasionalisme Gereja Katolik Indonesia

Nasionalisme komunal Jawawawo dapat menerangi Gereja untuk mengembangkan nasionalisme masyarakat pluri religius Indonesia. Hal ini penting mengingat masyarakat pluri religius Indonesia seringkali menempatkan kesetiaan terhadap Tuhan sebagai kutup yang berseberangan dengan loyalitas terhadap negara. Agama-agama, dengan klaim sebagai representasi dari kekuasaan ilahi seringkali menuntut ketaatan mutlak dari para anggota, melampaui loyalitas terhadap negara. Persoalan semakin tajam ketika kebijakan negara tidak seirama dengan kehendak agama. Warga negara, yang sekaligus jemaat agama seringkali dihadapkan pada pilihan yang dilematis, antara taat terhadap kebijakan agama atau loyal terhadap negara.

Gereja, pada sisi tertentu memaknai katolisitasnya (universalitas) sebagai keserupaan kultur, korganisasian Gereja

dan sistem kepemimpinan hirarkial yang terpusat. Pemaknaan ini tidak hanya membuat Gereja kurang berakar pada budaya lokal, tetapi juga menggerus jiwa nasionalisme jemaat.

Uskup Soegijopranoto mengumandangkan visi Gereja Katolik Indonesia, 100 persen Indonesia dan 100 persen Katolik (seperti dikatakan Haryono, 2014: 4). Orang Katolik sekaligus merupakan orang Indonesia sejati. Berpihak pada seruan Konsili Vatikan 2, setiap orang Katolik, karena imannya, harus melibatkan diri dalam kehidupan, perjuangan dan persoalan bangsa (*Gaudium et Spes*, art. 1). Warga Katolik Indonesia harus menjadi nasionalis sejati. Nasionalisme sejati tidak terletak pada naturalitas, tetapi kecintaan terhadap tanah air. Cinta terhadap tanah air berarti melibatkan diri dalam perjuangan bangsa, pada semua aspek demi mencapai masyarakat yang lebih bermartabat, adil dan sejahtera. Orang Katolik tentu tidak harus mendukung semua kebijaksanaan negara. Orang Katolik juga wajib mengkritisi setiap kebijakan negara yang bertentangan dengan prinsip-prinsip kebenaran universal dan cita-cita luhur bangsa. Nasionalisme Katolik adalah nasionalisme patriotik, yang mewujudkan cinta tanah air dengan membela negara, termasuk dari kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak berpihak pada rakyat, yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan visi kesejahteraan bangsa. Nasionalisme membawa Gereja Katolik Indonesia pada kesejatian diri karena mendapat wujud dari bangsa sendiri (hasil sidang FABC I Taipei, 1974 dalam Riyanto, 2014: 295).

d) Berakar dalam Dimensi Metafisik

Gereja dapat belajar dari nasionalisme komunal Jawawawo. Masyarakat adat Jawawawo termasuk komunitas pluralistik. Anggota-anggota komunitas adat Jawawawo memiliki asal usul, leluhur dan klan yang berbeda, menganut agama yang beragam dan tinggal di kampung yang berjauhan. Refleksi peneliti

terhadap nasionalisme komunal Jawawawo menemukan empat hal yang dapat menjadi inspirasi bagi pengembangan nasionalisme Indonesia.

Pertama, integrasi bangsa yang berlandaskan ketuhanan. Nasionalisme berakar pada kesatuan seluruh elemen bangsa. Persatuan Indonesia, sejak dahulu menjadi perjuangan para pendiri bangsa, untuk menyatukan seluruh elemen bangsa dengan keragaman suku, agama, ras dan golongan. Kenyataan menunjukkan bahwa persatuan Indonesia yang telah menjadi sumpah para pemuda dan diproklamirkan dalam deklarasi kemerdekaan masih menjadi persoalan. Perbedaan antara kelompok masyarakat, terutama berkaitan dengan suku dan agama masih menjadi masalah krusial negeri ini.

Pertanyaan yang muncul adalah apa yang kurang dari nasionalisme Indonesia. Persatuan Indonesia adalah pesatuan politik, yang didasari oleh kepentingan bersama, untuk mencapai kemerdekaan dan kesejahteraan masyarakat. Integrasi wilayah-wilayah ke dalam kesatuan Republik Indonesia lebih didasarkan pada aspek historis, yakni daerah-daerah yang dahulu merupakan bagian dari kerajaan Mojopahit Raya dan wilayah jajahan serupa. Pendasaran integrasi bangsa pada aspek historis dan sosio politis, bagi masyarakat religius Indonesia, tidak memiliki pijakan yang absolut. Pijakan absolut, bagi manusia religius (yang mendasarkan eksistensi pada keilahian) harus bersumber dari realitas ultim. Integrasi bangsa memiliki absolutitas, bagi orang-orang religius harus didasarkan pada perhubungan dengan realitas ultim. Persatuan bangsa harus berada dalam kesatuan mistik realitas ultim. Pola integrasi demikian, bagi masyarakat religius Indonesia berdampak pada penghayatan sakralitas persatuan dan semangat mencintai tanah air, yang mempertemukan iman kepada Tuhan dan pengabdian kepada tanah air. Pengabdian kepada tanah air

menjadi kebaktian terhadap Tuhan, sebaliknya kebaktian kepada Tuhan harus direalisasikan pada pengabdian kepada tanah air.

Kedua, keilahian melampaui partikularitas. Kekuatan nasionalisme komunal Jawawawo bersumber dari pemahaman bahwa keilahian yang diimani, *Ngga'e Mbapo* melampaui partikularitas religius. Masyarakat Jawawawo melihat bahwa *Ngga'e Mbapo* merupakan Tuhan yang melampaui kebenaran-kebenaran partikular dalam komunitas agama. Keilahian *Ngga'e Mbapo* bersifat absolut dan tidak terbatas, sehingga tidak dapat dijangkau, dicakup seluruhnya oleh komunitas agama dan budaya manapun. *Ngga'e Mbapo* adalah Tuhan yang menjangkau dan mendasari segala sesuatu, yang tidak hanya dikenal sebagai keilahian yang tertinggi dalam kepercayaan orang Keo, tetapi juga sebagai Allah dalam Gereja dan Islam. *Ngga'e Mbapo* adalah Tuhan bagi semua, Bapa dan Ibu (*ine mere ame dewa*) bagi seluruh makhluk. Penemuan substansi keilahian yang sama, menyebabkan orang Jawawawo yang berlainan agama memahami perbedaan agama bukan soal substansi iman melainkan kultur religius. Orang Jawawawo meyakini iman yang sama, sekalipun berbeda agama. Iman yang sama menyebabkan perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*, yang disebut Allah dalam monoteis sebagai poros komunitas tetap tidak tergoyangkan. Komunitas tetap memiliki dimensi sakral yang menyemangati warga untuk mencintai dan berkorban demi tanah air.

Gereja dapat mengembangkan nasionalisme masyarakat pluri religius Indonesia dengan menampilkan dimensi keuniversalan Allah. Allah yang diimani dalam Islam dan Katolik adalah Tuhan bagi semua orang. Allah mengasihi dan menghendaki kebaikan bagi semua orang. Istilah yang harus dikumandangkan adalah Allah kita, bukan Allah kami. Pernyataan sila pertama Pancasila tentang keesahan Tuhan harus dipahami secara kualitas, yakni

ketransendensian dan universalitas ilahi. Ketransendensian dan universalitas memungkinkan seluruh elemen bangsa pluri religius melihat Allah sebagai poros persatuan bangsa, yang mempersatukan dan menggairahkan kecintaan serta pengorbanan bagi tanah air.

Ketiga, ruang perbedaan dan toleransi. Universalitas keilahian tidak identik dengan universalitas kultur. Keilahian yang “*esa*” dan transenden dikenal secara partikular lewat pengalaman pewahyuan, yang sesuai latar belakang sosial, budaya dan sejarah membentuk berbagai kultur religius, yang dipelihara dan diwariskan sebagai bentuk pengungkapan iman, menjamin perhubungan dengan Tuhan dan jawaban terhadap berbagai persoalan fundamental manusia. Kultur-kultur tersebut, dalam aneka bentuk, seringkali memantulkan sinar kebenaran ilahi yang menerangi banyak orang (*Nostra Aetate*, art. 2). Kesadaran ini harus disertai dengan keterbukaan masyarakat terhadap keberagaman kultur, toleransi terhadap perbedaan dan kesediaan ruang untuk bereksistensi dengan cara yang khas. Komitmen persatuan dapat dibangun dan nasionalisme dapat dikembangkan apabila keterbukaan dan toleransi terhadap perbedaan terpelihara dengan baik.

2. Membangun Dialog Iman dengan Religiusitas dan Kebudayaan Lain

Nasionalisme religius di Indonesia hanya dapat dibangun apabila masyarakat pluri religius Indonesia menemukan substansi keilahian dan visi transendental yang serupa. Penemuan ini hanya dapat terjadi dalam dialog iman antar religius. Konsili Vatikan 2 menyerukan seluruh jemaat agar dengan bijaksana dan penuh kasih berdialog dengan penganut kepercayaan lain, dan berani mengakui, memelihara dan mengembangkan kekayaan rohani, moralitas dan nilai-nilai yang dimiliki komunitas-komunitas

tersebut, menyingkirkan setiap bentuk diskriminasi, serta membangun kasih dan persaudaraan universal (Nostra Aetate, art. 5). Para uskup Asia juga menegaskan bahwa setiap Gereja lokal, dengan cinta dan rendah hati berdialog dengan tradisi-tradisi, kebudayaan, agama, dan seluruh kenyataan hidup masyarakat lokal (Riyanto, 2014: 295).

Dialog iman melebihi dari sekedar menemukan kekayaan kultur pada berbagai komunitas religius dan budaya untuk dimanfaatkan bagi pengembangan Gereja dan kerja sama misioner. Kultur hanya merupakan permukaan dari substansi religius. Substansi religius berada dibalik kultur-kultur. Dialog iman harus sampai pada penetrasi terhadap kultur dan simbol-simbol keagamaan untuk mencapai inti dari religiusitas.

Dialog iman hanya dapat terbangun dari kesadaran bahwa keabsolutan Allah dan gerak roh ilahi bersifat tidak terbatas. Ketidakterbatasan absolutitas Allah dan gerak roh telah meresapkan cahaya ilahi dalam setiap realitas, yang menurut konteks sosial dan sejarah telah melahirkan aneka tradisi dan ajaran dalam berbagai komunitas religius dan kelompok budaya. Semua itu merupakan simbol-simbol yang memanasifestasikan ketransendensian Allah. Dialog diperlukan karena simbol-simbol itu hanya dapat dipahami dengan baik dalam konteks sosial dan budaya yang melahirkan. Kadangkala simbol-simbol saling berjumpa, saling menyerap bahkan membentuk simbol yang baru. Simbol-simbol itu sekalipun bersumber dari keallahan yang sama, namun tetap menyeruakkan elemen-elemen keilahian yang khas.

Pemahaman ini akan membawa Gereja pada kesadaran bahwa di kedalaman setiap agama dan semua bentuk religius, selalu terdapat ruang dimana yang partikularisme mengandung dimensi universal dan visi kehadiran ilahi yang tidak dapat dibatasi oleh suatu wadah manapun (Riyanto, 2014: 298).

Dialog iman bukan pewartaan iman, juga bukan dialog karya. Istilah dialog iman harus dipahami sebagai berbagi kekayaan iman. Dialog iman merupakan komunikasi dua pihak untuk saling berbagi kekayaan iman. Iman selalu menyangkut relasi dengan realitas ultim, yang transenden. Dialog iman merupakan komunikasi iman antara orang-orang yang memiliki relasi dengan realitas ultim namun hidup dalam institusi, situasi dan kultur yang berbeda. Dialog dimulai dengan saling berbagi kultur, seperti simbol-simbol dan aneka situasi yang dihidupi oleh masing-masing pihak. Pihak-pihak yang berdialog harus bersedia masuk ke dalam kehidupan iman dari partner dialog, dan sebaliknya memberi keleluasaan kepada partner dialog untuk berpenetrasi ke dalam kehidupan imanku. Dialog sejati hanya terjadi dengan menyelami aneka kekayaan kultur dan menerobosnya untuk sampai pada kedalaman yang merupakan inti dari suatu religius, yakni realitas ultim, Tuhan, yang absolut namun mendasari segala sesuatu. Dialog, karena itu, membutuhkan kesediaan untuk mendengarkan kultur-kultur lain untuk berbicara, dan penerimaan terhadap kebenaran-kebenaran yang dimanifestasikan. Hal ini dapat terjadi apabila masing-masing pihak berani mengalahkan egoisme diri dan menghindari prinsip saling memanfaatkan. Dialog harus berpegang pada prinsip saling memahami demi pertumbuhan bersama.

Perjumpaan dengan realitas ultim membuka jalan bagi pembangunan nasionalisme religius masyarakat Indonesia. Nasionalisme religius dapat dibangun pada fondasi yang sama, yakni realitas ultim, Tuhan yang absolut, Allah, yang merupakan asal usul dan mendasari segala sesuatu, yang mencintai semua dan menyelenggarakan sejarah – yang diimani sebagai sumber eksistensi oleh semua elemen masyarakat dan diungkapkan dalam aneka bahasa. Pemahaman ini akan melahirkan penghayatan bahwa Tuhan, yang disebut dengan berbagai nama dalam aneka

kultur, yang telah membangun negara dengan darah para pahlawan, yang menyangga dengan pilar-pilar kebenaran, yang memerdekakan dari penjajahan, dan menyelamatkan dari berbagai ancaman dan menuntun kepada masa depan yang damai, adil dan makmur.

Posisi ini melahirkan keyakinan bagi masyarakat pluri religius Indoneisa bahwa mencintai dan berkorban bagi bangsa tidak mengakibatkan pengalienasian iman, melainkan perealisasi pengabdian kepada Tuhan. Seluruh pengabdian kepada bangsa merupakan kebaktian kepada Tuhan, sebaliknya ketaatan terhadap Tuhan harus diwujudkan dalam pengabdian kepada tanah air.

Konsekwensi dari prinsip nasionalisme religius adalah setiap instrumen dan kebijakan negara harus berpegang pada prinsip nasionalitas dan universalitas. Politik bangsa harus terhindar dari ego sektarian. Visi yang nasionalis religius harus mencerminkan universalitas kasih Allah, yang menghendaki kebaikan dan kesejahteraan bagi semua. Nasionalisme religius, dengan demikian menjadi pendorong menuju persaudaraan universal. Allah tidak hanya penopang ibu pertiwi dan mengasihi masyarakat negeri ini. Allah, pencipta alam semesta adalah penopang seluruh bumi dan mencintai semua makhluk. Semua orang dan seluruh suku bangsa yang menghuni bumi yang sama, memperoleh kasih universal Allah dan merupakan satu keluarga besar. Belajar dari nasionalisme komunal Jawawawo, bumi identik dengan rumah besar untuk seluruh makhluk. Semangat nasionalisme religius harus menjadi penggerak menuju perwujudan langit dan bumi yang baru, di mana seluruh makhluk menjadi satu keluarga besar, yang berasal dari Allah, Bapak yang perkasa dan Ibu yang berahim besar, dan hidup penuh kasih, damai dan adil (Wahyu 21: 1-4).

D. Gereja Menerangi Kebudayaan Jawawawo

Perjumpaan kultur antara masyarakat adat Jawawawo dan Gereja Katolik, pada satu sisi menguatkan religiusitas Gereja, namun pada sisi lain, dengan visi Kerajaan Allah, menghadirkan nilai-nilai Kerajaan Allah bagi masyarakat Jawawawo. Perjumpaan kedua kultur membuat kedua pihak saling menerangi dan saling menerima kearifan masing-masing. Gereja memperoleh penguatan religiusitas dari kearifan-kearifan, terutama realitas pewahyuan dalam *Peo*, sekaligus juga memberi penerangan bagi masyarakat adat Jawawawo dengan nilai-nilai Kerajaan Allah. Perhatian Gereja pada aspek personalitas, martabat manusia, visi universal Kerajaan Allah, telah mengembangkan kesadaran masyarakat Jawawawo untuk lebih memperhatikan sisi humanisme dari setiap aspek budaya. Beberapa elemen perkembangan, seperti penghapusan penyiksaan hewan korban (*pala*), peniadaan perbudakan, perlakuan yang lebih positif terhadap jenazah yang meninggal karena kecelakaan (*mata re'e*), persahabatan dengan komunitas lain dan keterbukaan terhadap kaum pendatang, merupakan bagian dari dampak positif dari pengaruh struktur Gereja di wilayah Keo, seraya disadari juga efek desakralisasi kosmos yang terus menggerus masyarakat adat. Perjumpaan antar kebudayaan selalu berdampak pada alkulturasi, yang dalam sejarah melahirkan gerak purifikasi dan dinamisasi kebudayaan. Gereja, pada satu sisi harus menerima dengan tulus semua yang baik dan suci dalam agama dan kebudayaan lain, sekaligus memberi terang yang bersumber dari dari hidup Gereja yang mewujudkan nilai-nilai Kerajaan Allah demi membangun dunia baru yang lebih beradab.

E. Kesimpulan

Pengungkapan pewahyuan dalam *Peo* menggambarkan sifat partikularisme kebenaran iman Gereja. Gereja tidak memonopoli kebenaran. Tuhan telah bekerja dan akan terus bekerja dalam semua realitas, termasuk dalam komunitas-komunitas budaya. Kebudayaan manusia merupakan wadah pewahyuan Tuhan. Kebenaran-kebenaran yang diwahyukan dalam berbagai objek budaya, bukan hanya benih-benih Injil tetapi sungguh-sungguh Injil, sekalipun dalam bahasa yang berbeda. Kebenaran-kebenaran ini dapat menjadi penerang bagi Gereja untuk menemukan sisi lain dari gambaran keilahian yang diimani, sehingga semakin menyelami misteri ilahi dan memandang wajah Tuhan secara lebih utuh. Wajah keilahian yang diwahyukan dalam *Peo*, di satu sisi memperlihatkan keserupaan struktur, terutama pada tataran transenden, dan pada sisi lain terdapat perbedaan penekanan, khususnya pada level eksistensi dengan gambaran keilahian dalam iman Gereja. Keserupaan ini akan meneguhkan dan memverifikasikan iman Gereja, sedangkan perbedaan penekanan akan membuka mata Gereja pada keluasan realitas ilahi yang tidak mungkin dapat dicakup seluruhnya dalam wadah Gereja. Kenyataan ini harus menyemangati Gereja untuk membangun dialog iman dengan sesama yang berkeyakinan dan berkebudayaan lain. Gereja juga dapat belajar dari kearifan masyarakat Jawawawo yang mendasarkan persatuan pada keutuhan ilahi, puncak cinta dan kepenuhan daya ilahi, untuk memelopori pengembangan nasionalisme masyarakat pluri religius Indonesia.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Akhir dari tulisan ini, disimpulkan beberapa hal sebagai temuan penelitian. Pertama, *Peo* adalah simbol persatuan. *Peo* merupakan tonggak persatuan tanah dan tiang perhubungan, yang mempersatukan masyarakat adat lintas generasi, antar periode waktu dan wilayah kosmik yang berpusat pada kehadiran leluhur dan perhubungan dengan keilahian tertinggi, *Ngga'e Mbapo*.

Kedua, *Peo* adalah simbol keilahian *Ngga'e Mbapo*. *Peo*, berangkat dari metafisika Karl Jaspers merupakan simbol yang mewahyukan *Ngga'e Mbapo*, juga memberi daya pewahyuan kepada simbol-simbol lain, serta menyatukan pada realitas *Ngga'e Mbapo*. *Peo* tidak hanya mewahyukan *Ngga'e Mbapo*, tetapi membuat elemen-elemen lain dalam budaya Jawawawo, seperti *sa'o en'nda*, *ia*, *basa damba*, rumah, mitos-mitos, sistem adat, dan seluruh alam memiliki daya pewahyuan, dan berada dalam kesatuan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Ketiga, model penggambaran keilahian. *Peo* mewahyukan *Ngga'e Mbapo* melalui pola penggambaran citra universal, meskipun dengan tetap melibatkan aspek sejarah. Gambaran citra universal merupakan pembentuk dasar struktur *Peo* dan aspek sejarah sebagai tambahan kemudian yang memberi ciri khas *Peo* Jawawawo. Figur *ine mere* dan *ame dewa* (ibu yang berahim besar dan bapak yang perkasa) merupakan gambar atau citra universal yang diangkat sebagai model kehadiran keilahian. Keterlibatan aspek sejarah tampak dalam syair-syair *naro* yang menyanyikan penyelenggaraan *Ngga'e Mbapo* atas sejarah komunitas. Aspek sejarah memberi makna khusus pada *Peo* Jawawawo.

Keempat, *Ngga'e* adalah *Mbapo*. *Peo* mewahyukan *Ngga'e* sebagai *Mbapo*, Tuhan yang transenden sekaligus imanen, awal mula (*ta mudu odo*), pangkal (*ta do'e roe*) dan sumber dasariah (*ine mere ame dewa*), yang bertakhta di langit sekaligus mendasari bumi, yang menyelimuti seluruh wilayah kosmos serta menyelenggarakan sejarah dan terlibat dalam kehidupan. *Peo* menggambarkan *Ngga'e Mbapo* mengambil bagian dalam segala sesuatu, dan segala sesuatu mengambil bagian dalam *Ngga'e Mbapo*. *Peo* menggambarkan iman natural monistik masyarakat Jawawawo.

Kelima, *Ngga'e Mbapo* merupakan sumber dasariah kehidupan. Lukisan persatuan matrimonial antara keilahian langit dan keilahian bumi menggambarkan bahwa segala kehidupan di atas bumi, termasuk manusia bersumber dari keutuhan keilahian, kepenuhan cinta dan kekuatan *Ngga'e Mbapo*. Hal ini menyebabkan eksistensi dan keberlangsungan hidup hanya dapat terjadi dalam perhubungan dengan *Ngga'e Mbapo*.

Keenam, religiusitas yang mendasari persatuan. Persatuan masyarakat adat Jawawawo juga bersumber dari keutuhan keilahian, kepenuhan cinta dan kekuatan *Ngga'e Mbapo*, yang memberi nilai sakral, mengokohkan dan mengabadikan persatuan. *Peo* menggambarkan religiusitas yang mendasari, mengokohkan dan mengabadikan persatuan. Hal ini dapat menjadi penerang bagi masyarakat pluri religius Indonesia untuk melihat aspek religius, tidak sebagai hal yang memisahkan tetapi mendasari, menyakralkan, mengokohkan dan mengabadikan persatuan.

Ketujuh, *Ngga'e Mbapo* sebagai tumpuan eksistensi. *Ngga'e Mbapo* dengan jati diri-Nya itu merupakan tumpuan eksistensi. Eksistensi manusia selalu bersifat relasional. Eksistensi berada dalam relasi, terutama relasi dengan asal dan pangkal, yakni *Ngga'e Mbapo*, Tuhan yang mendasari segala sesuatu, sumber, pangkal dan penyelenggara kehidupan. Manusia, dengan bertumpu pada pangkal, akan berada dalam suatu jaring universal yang memberi

topangan untuk berdiri dengan tegak. Eksistensi, bagi manusia Jawawawo identik dengan melangkah ke depan dengan bertumpu ke belakang.

Kedelapan, religius sejati. Gambaran keilahian *Ngga'e Mbapo* memperlihatkan kesejajaran struktur dengan keilahian dalam iman Gereja. Kesejajaran ini, juga pola pewahyuan dan keterkaitan dengan kehidupan, memperlihatkan bahwa iman tradisional masyarakat Jawawawo bukan tahyul, animisme dan dinamisme, tetapi suatu religius sejati, yang bersumber dari pewahyuan asli, yang dapat menerangi banyak orang dan mendasari eksistensi.

Kesembilan, sumbangan bagi penguatan religiusitas masyarakat Katolik Indonesia. Keserupaan struktur dan perbedaan gambaran eksistensi keilahian dapat meneguhkan, memverifikasikan dan melengkapi elemen-elemen kebenaran dalam iman Gereja, untuk semakin menemukan keutuhan wajah ilahi, menyelami misteri Allah, memahami jati diri, membangun visi dan misi yang lebih *regnocentris*, mengembangkan karya inkulturasi, nasionalisme religius dan dialog iman dalam masyarakat pluri religius Indonesia.

Kesepuluh, termaknai oleh struktur Gereja. Perjumpaan kultur antara masyarakat adat Jawawawo dan Gereja, pada satu sisi memberi sumbangan bagi penguatan religiusitas Gereja, namun pada sisi lain, juga memberi terang bagi komunitas adat Jawawawo. Perjumpaan antar kebudayaan selalu berdampak pada alkulturasi, yang dalam sejarah melahirkan gerak purifikasi dan dinamisasi kebudayaan.

B. Refleksi dan Saran

Pengungkapan pewahyuan *Nggae Mbapo* dalam *Peo Jawawawo* tidak hanya berkontribusi bagi Gereja, tetapi juga bagi pengembangan daerah dan pembangunan nasional. *Peo*, dengan seluruh rangkaian ritual pemugaran, serta monumen-monumen pendamping, memperlihatkan berbagai kearifan, baik dalam kaitan dengan dimensi metafisik maupun sosial kemasyarakatan. Kearifan-kearifan ini dapat menjadi modal bagi pemerintah daerah untuk mengembangkan karakter masyarakat, terutama kecintaan dan pengabdian kepada tanah air. Pemahaman terhadap kearifan-kearifan *Jawawawo* harus menjadi inspirasi bagi para pembuat kebijakan di daerah untuk menemukan model yang tepat dalam merangsang komitmen dan partisipasi masyarakat dalam pembangunan. Komitmen yang kuat, bagi masyarakat *Jawawawo* hanya lahir dari intervensi leluhur dan bersumber dari *Nggae Mbapo*.

Kearifan-kearifan lain yang terimplikasi dari pemaknaan *Peo*, seperti sistem sosial tradisional berbasis rumah (*deka wisu, tenga*), dengan segala konsekuensi (*pebhu tindu ndou mapi*) juga dapat diberdayakan pemerintah daerah untuk mengembangkan persatuan masyarakat dan partisipasi dalam pembangunan, seraya memanfaatkan segala potensi dan peluang untuk membangun kepariwisataan daerah.

Pengungkapan pewahyuan pada *Peo Jawawawo* dapat memberi inspirasi bagi negara untuk memahami secara baru sila pertama Pancasila. “Ketuhanan Yang Mahaesa” memang merupakan rumusan final, namun dapat dimaknai secara baru untuk memberi daya positif bagi persatuan dan pembangunan bangsa. Perevisian rumusan dari Piagam Jakarta yang cenderung partikular kepada rumusan Pancasila yang lebih universal dimaksudkan untuk memberi ruang kepada seluruh elemen

bangsa supaya bersatu dalam wadah Indonesia. Rumusan sila pertama sengaja dibuat abstrak untuk menjangkau semua elemen bangsa, karena itu rumusan “Ketuhanan Yang Mahaesa” harus dipahami secara abstrak dan impersonal. Pemahaman tentang Tuhan secara abstrak dan impersonal akan membuka ruang bagi semua elemen bangsa untuk menemukan wajah ilahi yang diimani dalam sejarah sakral dan fondasi bangsa. Suku-suku nusantara, secara umum mengimani satu Allah, Sang Ada, yang disebut dengan berbagai nama, namun tidak dapat dijadikan dasar untuk mengklaim ketuhanan yang satu. Budha, termasuk salah satu kelompok religius yang mengimani Tuhan yang impersonal. Komunitas-komunitas tradisional lain juga mungkin memiliki visi keilahian yang serupa. Pereduksian rumusan “Ketuhanan Yang Mahaesa” ke dalam Tuhan yang konkrit dan personal akan membuat elemen-elemen bangsa yang mengimani Tuhan yang abstrak dan impersonal merasa teralienasi dari bangsa sendiri.

Memahami “Ketuhanan Yang Mahaesa” secara abstrak dan impersonal berarti memaknai Tuhan sebagai *Transendensi*, Sang Ada, yang absolut, mendasari dan melingkupi segala sesuatu dan bereksistensi dalam segala sesuatu, termasuk wujud-wujud yang diimani dalam berbagai komunitas. Tuhan melampaui segala wujud partikularisme. Pemahaman sila pertama sebagai rumusan abstrak dan impersonal akan memayungi semua bentuk partikularisme, sehingga semua elemen bangsa dan komunitas religius melihat wajah ilahi yang diimani dalam sejarah bangsa.

Pemaknaan ini harus didukung dengan kebijakan negara yang adil terhadap semua bentuk religius. Negara tidak dapat mengkategorikan komunitas-komunitas kepercayaan tradisional sebagai komunitas tidak resmi, apalagi dilabelkan sebagai animisme, dinamisme, tahyul, dan diposisikan sebagai kelompok binaan. Komunitas-komunitas tersebut juga tidak dapat dipaksakan sebagai bagian dari hinduisme atau

komunitas terasing. “Ketuhanan Yang Mahaesa” harus ditafsirkan sebagai Tuhan yang transenden, yang dengan keabsolutan, ketidakterbatasan, dan kebaikan universal, telah menjangkau semua orang dan seluruh komunitas manusia dari seluruh suku bangsa, yang membuat-Nya dikenal lewat berbagai peristiwa pewahyuan dan mengkonstruksikan ke dalam aneka wujud dan melahirkan berbagai kebajikan. Penerimaan terhadap “Ketuhanan Yang Mahaesa”, dengan demikian harus disertai dengan keterbukaan terhadap semua komunitas religius dan budaya, serta penghargaan yang tinggi terhadap berbagai kearifan, yang meskipun menggunakan bahasa dan wujud yang berbeda, namun memantulkan keagungan, kemuliaan dan kebijaksanaan ilahi. Tuhan telah lebih dahulu bekerja dalam komunitas-komunitas kepercayaan tradisional sebelum kehadiran agama-agama besar. Klaim monopoli kebenaran ilahi dan teror terhadap komunitas yang berbeda kultur merupakan perlawanan terhadap hakikat “Ketuhanan Yang Mahaesa”.

Pemaknaan terhadap Tuhan yang transenden, abstrak dan impersonal harus disertai dengan gerak negara untuk menghargai eksistensi kepercayaan tradisional, memberi ruang keberagaman dan memajukan toleransi. Keberagaman kultur religius bukan ancaman tetapi memperkaya, sehingga harus disyukuri dan dirayakan. keberagaman harus dilihat sebagai berkat bagi persatuan dan religiusitas. Pemaksaan terhadap monokultural akan menggerus keutuhan dan kedalaman misteri ilahi. Negara harus menjamin agar setiap warga memiliki ruang eksistensi

Negara, dengan berinspirasi pada nasionalisme komunal masyarakat Jawawawo juga dapat mengembangkan nasionalisme religius bangsa. Negara tidak cukup hanya menegaskan kembali bahwa negara berdasarkan “atas berkat rahmat Allah yang mahakuasa”, tetapi memberi pendasaran metafisik transendental

pada nasionalisme, dengan melibatkan semua elemen bangsa dan penciptaan simbol-simbol metafisik.

Gereja, dalam kapasitasnya sebagai komunitas religius, dalam kerja sama dengan semua pihak yang berkehendak baik, dapat mengambil peran untuk memelopori dialog iman dengan berbagai komunitas yang berbeda agama dan budaya; dan memperjuangkan kehidupan yang bermartabat dan persaudaraan semesta. Iman terhadap Allah sebagai asal usul, Bapa dan Ibu, pencipta segala kehidupan berimpiliasi pada penerimaan terhadap semua orang, termasuk mereka yang berbeda keyakinan dan budaya sebagai saudara dalam satu keluarga besar. Hubungan manusia dengan Allah terikat langsung dengan hubungan antara sesama manusia (1Yohanes 4:8).

DAFTAR PUSTAKA

- Arndt, Paul, 2002, *Du'a Ngga'e: Wujud Tertinggi dan Upacara Keagamaan di Wilayah Lio Flores Tengah*, Maumere: Candraditya;
- Bagun, Rikard, 1993, *Kepercayaan Filosofis Karl Jaspers*, dalam *Diskursus Kemasyarakatan dan Kemanusiaan*, Jakarta: Gramedia;
- Bagus, Loren, 2005, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama;
- Bakker, A.H. 1978. *Manusia dan Simbol*, dalam Sugiarto Purpowadoyo dan K. Bertens (ed.), *Sekitar Manusia: Bunga Rampai Tentang Filsafat Manusia*, Jakarta:Gramedia;
- _____, 2014, *Sejarah Filsafat Barat Kontemporer: Jerman dan Inggris*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama;
- Bornemark, Jonna, 2006, "Limit-situation: Antinomies and Transcendence in Karl Jaspers' Philosophy" in *Sats – Nordic, Journal of Philosophy* 2: 51-73;
- BPS Kabupaten Ngada, 2009, *Nagekeo dalam Angka*, Bajawa: BPS Kabupaten Ngada;
- Buijs, Kees, 2006, *Kuasa Berkat dari Belantara dan Langit: Struktur dan Transformasi Agama orang Toraja di Mamasa Sulawesi Barat*, Terj. Roland Arulangi, Makasar: Inninawa;
- Cassirer, Ernst, 1944, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: Yale University Press;
- Cirlot J.E., 1971, *A Dictionary of Symbol*, Trans. Jack Sage, London: Routledge & Kegan Paul Ltd;

- Daeng, Hans J., 2008, *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar;
- Dhakidae, Daniel, 2007, *Tantangan Ekonomi Politik Kabupaten Nagekeo*, dalam Philipus Tule & Theofilus Woghe (ed) *Rancang Bangun Nagekeo*, Maumere: Ledalero;
- Dibyasuharda, 1990, *Dimensi Metafisik dalam Simbol: Ontologi Mengenai akar Simbol* (Disertasi), Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada;
- Dillistone F.W., 1986, *The Power of Symbol*, London: SCM-Canterbury Press Ltd;
- Durkheim, Emile, 2005, *Sejarah Agama: The Elementary Form of the Religious Life*, Terj. Inyik Ridwan Muzir, Yogyakarta: Ircisod;
- Eliade, Mircea, 1965, *The Myth of Eternal Return*, Trans from the French by Willard R. Trask, Princeton and Oxford: Princeton University Press;
- _____, 1987, *The Sacred and The Profane: The Nature of Religion*, Trans by French by Williard R. Trask, Orlando-Florida: Harvest Book- Harcourt;
- Fernandez, Stephanus Azias, 1991, *Kebijaksanaan Manusia Nusa Tenggara Timur Dulu dan kini*, Ledalero: STFT;
- Forth, Gregory, 2002, *Dualisme and Hierarchy: Processes of Binary Combination in Keo Society*, New York: Axford Studies in Social and Cultural Antropology;
- Hamersma, Harry, 1982, *Eksistensi dan Trasendensi dalam Metafisika Karl Jaspers*, dalam Sastrapratedja (ed), *Manusia Multi Dimensional*, Gramedia: Jakarta;
- _____, 1985, *Filsafat Eksistensi Karl Jaspers*, Jakarta: Gramedia;

- _____, 2014, *Persoalan Ketuhanan dalam Wacana Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius;
- Hardiman, Budi, 2004, *Filsafat Moderen: Dari Machiavelli sampai Nietzsche*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama;
- Jaspers, Karl, 1941, "On My Philosophy, Existentialism from Dostoyevsky to Sartre", Edited by Walter Kaufman;
- _____, 1959, *Truth and Symbol is Taken from Von de Wahrheit*, Trans. Jean T. Wilde, William Kluback and William Kimmel, New York: Twayne;
- _____, 1969, *Philosophy, Vol. 1*, Trans. E.B. Aston, Chicago and London: The University of Chicago;
- _____, 1970, *Philosophy, Vol. 2*, Trans. E.B. Aston, Chicago and London: The University of Chicago;
- _____, 1971, *Philosophy, Vol. 3*, Trans. E.B. Aston, Chicago and London: The University of Chicago;
- Kanisius, S.L., 2006, *Allah dan Pluralisme Religius: Menelaah gagasan Raimundi Paniklar*, Jakarta: Obor;
- Kirchberger, Georg, 2000, *Allah: Pengalaman dan Refleksi dalam Tradisi Kristen*, Maumere: LPBAJ;
- Knitter, Paul F., 2008, *Pengantar Teologi Agama-Agama*, Terj. Niko A. Likumahuwa, Yogyakarta: Kanisius;
- Knitter, Paul F., 2014, *Menggugat Arogansi Kekristenan*, Terj. M. Purwatma, Yogyakarta: Kanisius
- Konsili Vatikan 2, 1993, *Dekrit Nostra Aetate*, Terj. R. Hardawiryana, Jakarta: Obor;
- Leahy, Louis, 2002, *Horison Manusia*, Yogyakarta: Kanisius;
- Obinyan, Valentine Ehichioya, 2014, "Nature of Human Existence in Kierkegaard's Ethical Philosophy: A Step Towards

- Self-valuation and Transformation in Our Contemporary World” in *Science PG 2* (1): 1-14;
- Owa, Fransiskus, 2016, *Peran Peo dalam Masyarakat Adat Bhela dan Korelasinya dengan Salib Kristus: Sebuah Refleksi Antropologis Teologis* (Tesis), Ledalero: STFK St.Paulus;
- Poehlmann, Horst G., 1998, *Allah itu Allah*, Ende: Nusa indah;
- Rangga, Dionisius, 2014, *Dua Agama Satu Budaya: Menelaah Makna Simbol Enda dalam Masyarakat Adat Worowatu Serta Pengaruhnya Terhadap kehidupan dan Relasi Umat Beragama Katolik-Islam* (Tesis), Ledalero: STFK St. Paulus;
- Riyanto, Armada, 2014, *Dialog Interreligijs*, Yoryakarta: Kanisius;
- Sastrapratedja, M., 2001, *Allah sebagai Dasar Ada: Filsafat Teologi Paul Tillich*, Yogyakarta: Sanata Dharma;
- Siswanto, Joko, 1998, *Sistem-Sistem Metafisika Barat: Dari Aristoteles Sampai Derrida*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar;
- Siu, Hendrikus Primus, 2012, *Nilai dan Simbol Religijs Nado Mere masyarakat Jawawawo*, Tesis, Ledalero: STFK;
- Sudarmadi, Tular, 2003, *Monumen Megalitik sebagai Media Pertukaran Informasi tentang Idiologi, Struktur Sosial dan Kekuasaan: Studi Kasus pada Upacara Reba di Perkampungan Megalitik Nage, Flores Tengah-NTT* (Laporan Penelitian), Yogyakarta: UGM;
- Sumardjo, Jacobs, 2010, *Estetika Paradoks*, Bandung: Sunan Uumbu Press;
- Susanto, Hary, 1987, *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius;
- Taum, Yoseph Yapi, 2002, “Rasa Religiositas Orang Flores: Sebuah Pengantar ke Arah Inkulturisasi Musik Liturgi” Makalah Sarasehan Pusat Musik Liturgi Yogyakarta;

- Tjahjadi, S.P. Lili, 2010, "Karl Jaspers tentang Yang Ilahi" dalam Diskursus 9: 49-63;
- _____, 2015, *Tuhan Para Filsuf dan Ilmuwan: dari Descartes sampai Whitehead*, Yogyakarta: Kanisius;
- Tule, Philipus (ed), 2015, *Wacana Identitas Muslim Pribumi NTT*, Maumere: Ledalero;
- _____, 1998, "House-posts and the Baskets: Social Organisation of Udi Worowatu People, Eastern Keo of Central Flores" in *Antropologi Indonesia* 30: 100-118;
- _____, 1998, *Keonese – Indonesia – English Dictionary: With Provers, Myths, Chant and Prayers*, Canberra: Department of Antropology Reseach School of Pacific and Asian Studies Australian National University;
- _____, 2004, *Longing for The Hause of God, Dwelling in the House the Ancestors*, et *Studia Institut Anthrosos*, Vol. 50, Sankt Agustin-Germany: Academic Press Fribourg Switzerland;
- _____, 2007, *Lakum Dinukum Wa Liya Dini: Nuansa Dasariah Buku Abdulrahman Wahid – Islamku Islam Anda Islam Kita*, Jakarta: Wahid Institut dan Padma Insonesia;
- Wildermuth, Armin E., 2007, "Karl Jaspers and the Concept of Philosophical Faith" in *Existenz* 2: 2-18;
- Zoetmulder, P.J., 1990, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dan dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: Gramedia;

NARA SUMBER WAWANCARA

Para nara sumber yang informasinya dirujuk dalam tulisan ini adalah:

1. Nara Sumber 1

Nama : Siprianus Ngajo (Amego'o Kade)
Usia : 87 tahun
Pendidikan : SR
Pekerjaan : Dahulu sewaktu masih kuat bekerja sebagai petani. Sekarang sudah tidak bekerja lagi.
Kedudukan : Kepala klan Riwu Ngongo
(*ine tana ame watu*)

2. Nara Sumber 2

Nama : Andreas Goa
Usia : 74 tahun
Pendidikan : SD
Pekerjaan : Dahulu sewaktu masih kuat bekerja sebagai petani. Sekarang sudah tidak bekerja lagi.
Kedudukan : Kepala klan Batu Zebho Todi Tolo

3. Nara sumber 3

Nama : Joseph Jogo
Usia : 70 tahun
Pendidikan : SD
Pekerjaan : Petani
Kedudukan : Kepala klan Rangga Bude

4. Nara Sumber 4

Nama : Marselinus Gene
Usia : 57 tahun
Pendidikan : SD
Pekerjaan : Petani
Kedudukan : Kepala klan Batu Zebho Ea Wajo

5. Nara Sumber 5

Nama : Lasarus Gani
Usia : 55 Tahun
Pendidikan : SMA
Pekerjaan : Petani
Kedudukan : Anggota klan Batu Zebho Todi Tolo,
tokoh/ dewan adat (mosalaki)

6. Nara Sumber 6

Nama : P. Philipus Tule SVD
Usia : 64 tahun
Pendidikan : S3
Pekerjaan : Dosen
Kedudukan : Antropolog Keo/ tokoh masyarakat/
rohaniawan

7. Nara Sumber 7

Nama : Fr. Monfort BHK
Usia : 55 tahun
Pendidikan : S3
Pekerjaan : Pendidik
Kedudukan : Budayawan Keo Barat

8. Nara Sumber 8 :

Nama : Severinus Rangga
Usia : 75 tahun
Pendidikan : SPG
Pekerjaan : Pensiunan guru SD
Kedudukan : Tokoh adat bedo/ Udi

9. Nara Sumber 9

Nama : Siprianus Kare
Usia : 62 tahun
Pendidikan : SPG
Pekerjaan : Pensiunan guru
Kedudukan : Penerus keturunan Mado Ta'I
di Wuji/ anggota dewan adat Wuji

10. Nara Sumber 10

Nama : Agustinus Riwu
Usia : 57 tahun
Pendidikan : S1
Pekerjaan : Guru SMA
Kedudukan : Tokoh masyarakat Jawawawo

